

Eldar Heide

Fjølsvinnsmål
Ei oversett nøkkelkjelde
til nordisk mytologi

Magisteravhandling i norrøn filologi

Universitetet i Oslo

Oslo 1997

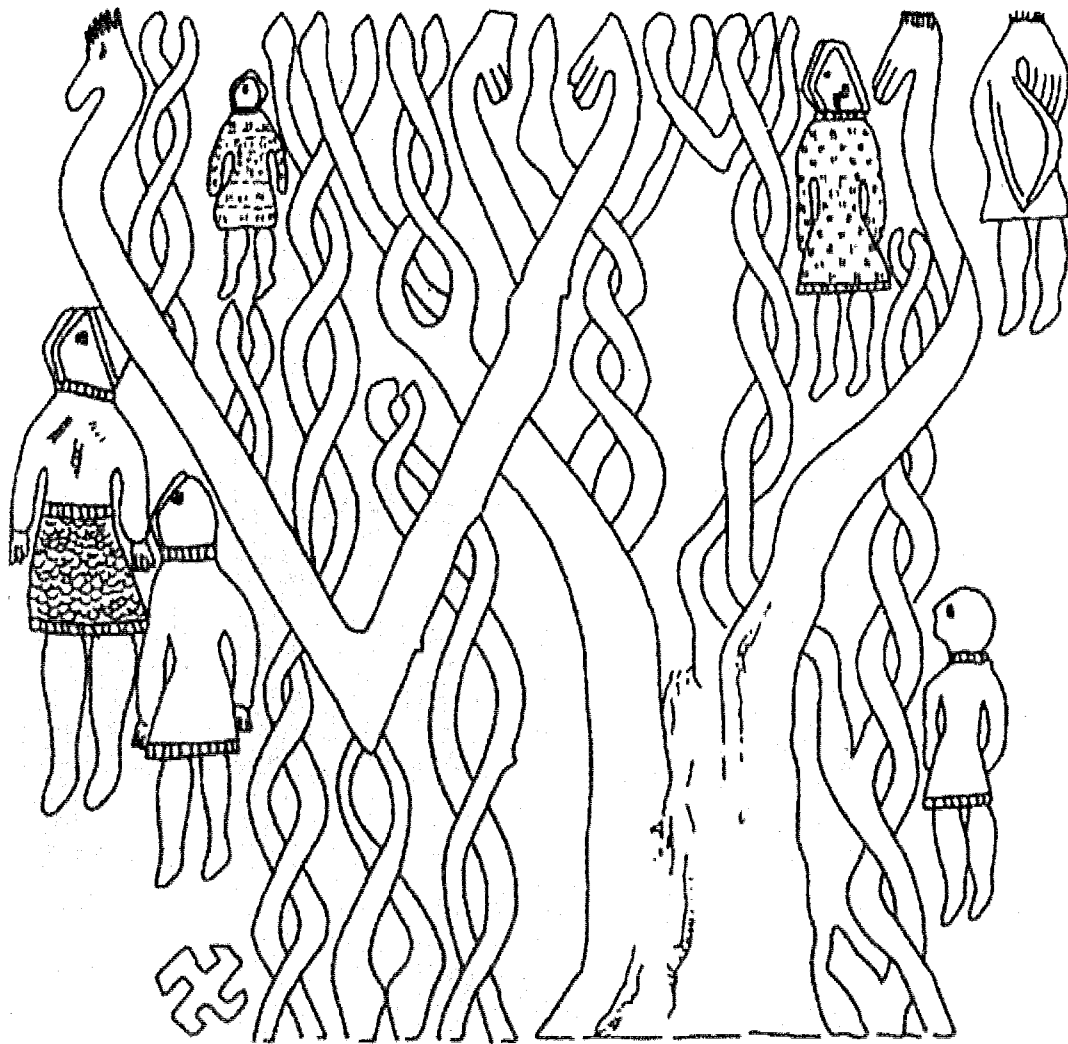
Føreord til nettutgåva

Dette er manuskriptet frå 1997 innskanna. Eg vonar lesaren ber over med at det er skjemd av ein litt påståeleg og insisterande tone.

I tillegg har eg sett inn scenen frå Oseberg-teppet som ser ut til å vise hending i tre, som eg har kommi over etter at avhandlinga var ferdig. At greinene på treet har hestehovud stør argumentasjonen i kapittel V.

Eldar Heide

Bergen, 16.11.2007



Hengingstre med hestehovudgreiner. Frå Osebergteppet, 800-talet, etter Brit Solli 2002: *Seid*. Oslo: Pax, plansje VIII. Stilisert bilete, jamfør naturtru attgjeving hos Anne-Stine Ingstad i Christensen m.fl. (red.), 1992: *Osebergdronnings grav*. Oslo: Schibsted.

FØREORD

Da eg tok til å arbeide med denne avhandlinga, var målet å tolke baldermyten. Men mistelteinen Balder blir skoten med førte meg over på *Lævateinn* i Fjølsvinnsmål, eit våpen av liknande slag. Litteraturen var til litt hjelp i tolkinga av Lævatein, så eg sette meg til å gruvle og grava i Fjølsvinnsmål på eiga hand. Og ein septembersundag for to år sidan kom gjennombrøtet. I eit glimt såg eg dei fyrste brikkene falle på plass, og eg skjønnte at eg sat med ei oversett kjelde til baldermyten - at Fjølsvinnsmål opnar enda større perspektiv, såg eg ikkje da. I fyrsten ville eg berre bruke Fjølsvinnsmål som ei "ny" kjelde til den granskinga eg var i gang med, men skjønnte etter kvart at eg måtte begynne i andre enden: med å vise at Fjølsvinnsmål i det heile er ei kjelde å rekne med. Det viste seg nemleg at det var vanskeleg å få andre enn medstudentar til å tru på Fjølsvinnsmål, og det bør seiast at denne avhandlinga ikkje hadde sett dagens lys om eg hadde hatt større respekt for autoritet enn for mi eiga dømekraft.

Når eg no står ved vegs ende, vil eg fyrst og fremst takke Else Mundal. Som rettleiar for meg dei siste 15 månadene har ho gjevi kloke, konstruktive råd om korleis eg skulle gå fram i arbeidet og bygge argumentasjonen. Eg vil òg takke Trygve Skomedal, som har gjevi verdifull hjelp, medstudentane som har trudd på ideen min og hjelpt meg med stort og smått, og ikkje minst kjæraste Anja, som har trøysta meg i tunge stunder, og lati meg "ta heilt ut" den egotrippen det er å skrive ei magisteravhandling. Til slutt vil eg takke Noregs forskingsråd, som gav meg eit års stipend til det opphavlege balderprosjektet.

Blindern, 3.10.97

Eldar Heide

DET ER DEN DRAUMEN

Det er den draumen me ber på
at noko vedunderleg skal skje,
at det må skje -
at tidi skal opna seg,
at hjarta skal opna seg,
at dører skal opna seg,
at berget skal opna seg,
at kjeldor skal springa -
at draumen skal opna seg,
at me ei morgonstund skal glida inn
på ein våg me ikkje har visst um.

Olav H. Hauge

INNHALD

FØREORD	1
FORKORTINGAR	5
I INNLEIING	6
DEL A: TILNÆRMINGA	8
II SAMANDRAG AV FJØLSVINNSMÅL	8
III FORSKINGSHISTORIE	11
1 Granskinga til no	11
1.1 Tolking	11
1.1.1 "Sjølvtendetida"	11
1.1.2 Teorien om *Svipdagsmål	12
1.1.3 Eventyrteorien	17
1.1.4 Fjølsvinnsmål avskrivi som mytologisk kjelde	20
1.1.5 Forklaring i staden for tolking	22
1.1.6 Tolking likevel	25
1.2 Datering	30
2 Drøfting av granskinga til no	35
2.1 Tolkingane	35
2.1.1 Eventyrteorien	35
2.1.2 Teorien om *Svipdagsmål	39
2.1.3 Forklaringane og dei eigentlege tolkingane	43
2.2 Datering	45
2.3 Konklusjon av drøftinga	50
IV TOLKINGSRAMME	52
1 Det kjønnslege universet	52
1.1 Bakgrunnen for kapitlet	52
1.2 Om tankegangen	53
1.3 Kjeldene fortel om andre haldningar	55
1.4 Kjønnstenking i mytologien	58
1.4.1 Mannleg kultur, kvinneleg natur	58
1.4.2 Motsetnaden er relativ	61
1.5 Kjønnsideologien i islendingogene	65
1.6 Konsekvensar for mytologitolkinga	70
1.7 Oppsummering av kapittel 1	77
2 Sjølvfelling	79

2.1 Skapinga fører til undergang	79
2.2 Æsene feller seg sjølv	84
2.3 Korleis kan sjølvfellinga forklarast?	88
3 Strukturlesing	90
DEL B: TOLKINGA	95
V TREET OG DYRET	95
1 Treet og hesten	95
2 Treet og hjorten	101
3 Treet og reinen	107
4 Treet og elgen	116
VI GRUNNLESINGA	120
1 Bustaden til menglòd	120
2 Hanen	127
3 <i>Ving-</i>	138
VII DEI TO ALTERNATIVA	144
1 Det negative alternativet	144
1.1 <i>Sártíkin røg</i>	144
1.2 <i>Gífr og Geri, Sinmara og Kelisjúkar konur</i>	150
2 Det positive alternativet - <i>mørnir</i> og Menglòd	157
3 Gjennomgåande kløyving	162
3.1 "Hel-garden"	162
3.1.1 <i>Kelisjúkar konur</i> og Hel	162
3.1.2 Sinmara og Hel	173
3.1.3 Hindringane og Hel	175
3.1.4 Konklusjon av 3.1	179
3.2 Den venlege garden	179
3.3 Korleis kan kløyvinga forklarast?	182
VIII ODIN SKAL DREPA SEG SJØLV	188
1 Svipdag er Odin	188
2 Vidovne er ein hypostas av Odin	193
IX DET KLØYVDE HIEROGAMIMOTIVET I STØRRE PERSPEKTIV	209
X KONKLUSJON	214
Samandrag	218
Litteratur	223

FORKORTINGAR

Alv	Allvismál, <i>Alvíssmál</i>
ANF	<i>Arkiv för nordisk filologi</i>
Ásg	Ásgeir Blöndal Magnússon: <i>Íslensk orðsifjabók</i>
Fjm	Fjölsvinnsmál, <i>Fjölsvinnsmál</i>
Flb	<i>Flateyjarbók</i>
Flt	Fleirtal
Fm	Fávnesmál, <i>Fáfnismál</i>
Frz	Johan Fritzner: <i>Ordbog over Det gamle norske Sprog I-IV.</i>
Fær	Færøysk
Gf	Gylvaginning, <i>Gylfaginning</i>
Grg	Grogalder, <i>Grógald</i>
Grm	Grimnesmál, <i>Grímnismál</i>
Gudr II	Den forne Gudrunkvíða, <i>Guðrúnarkvíða önnur</i>
Heggst	L Heggstad, m fl: <i>Norrøn ordbok</i>
HHII	Det andre kvedet om Helge Hundingsbane, <i>Helgakvíða Hundingsbana II</i>
Ht	Håløygjatal, <i>Háleygjatal</i>
Hym	Hymeskvíða, <i>Hymiskvíða</i>
ÍF	Íslensk fornrit
Lex. Po.	<i>Lexicon Poeticum</i>
Nisl	Nyislandsk
Sigdr	Sigerdrívemál, <i>Sigrdrífumál</i>
Skírn.	Skirnesmál, <i>Skírnismál</i>
Skjd	Finnur Jónsson: <i>Den norsk-islandske skjaldedigtning.</i>
Skm	Skaldskaparmál, <i>Skaldskaparmál</i>
Svm	Svipdagsmál
Vaf	Vavtrudnesmál, <i>Vafþrúðnismál</i>
Vsp	Voluspá, <i>Völuspá</i>
Vp	Volsetåtten, <i>Volsapáttur</i>
Ys	Ynglingsoga, <i>Ynglinga saga</i>
Yt	Ynglingatal
*	Hypotetisk (mogeleg eller ikkje belagt)

I INNLEIING

Fjølsvinnsmál (Fjm) er eit lite påansa eddakvede som berre er overlevert i papirhandskrifter frå 16- og 1700-talet. Trass i den seine overleveringa, er det semje om at kvedet er frå 1300-talet eller før, så det har komi med i dei fleste eddakvedeutgåvene. I vårt hundreår er det nesten ingen granskarar som har "rekna *Fjølsvinnsmál* med", som eit eddakvede i eigentleg forstand. Det vanlegaste synet har vori at det er ein "mytisk pastisj". Etter dét synet fortel ikkje *Fjølsvinnsmál* nokon myte frå nordisk mytologi, berre eit eventyr innlånt frå utlandet i høgmellomalderen, helst frå den keltiske kulturkrinsen. Her heime skal eventyret ha vorti omdikta etter heimleg, litterær smak: Forma vart eddakvede, og mytiske motiv - nokre lånte frå gamle eddakvede, andre oppdikta - vart hengde på for å skapa "forn", mytisk atmosfære.

Eg meiner denne oppfatninga er galen. Etter mitt syn er *Fjølsvinnsmál* eit gammalt gudekvede og ei viktig kjelde til nordisk mytologi. Det kan jamvel vera ein nøkkel til å forstå kosmologien og undergangsideane i den førkristne, nordiske religionen. Målet med denne avhandlinga er å vise at det er slik. Meir konkret kan eg stille opp tre delmål:

1. Eg vil vise at det rådande synet bygger på argument som ikkje held mål vitskapleg; m a o: at *Fjølsvinnsmál* må vurderast heilt på nytt.
2. Eg vil avdekke "beingrinda" i *Fjølsvinnsmál* - vise at kvedet heng logisk i hop, og at dei mytiske motiva ikkje er "ornamentikk", men nødvendige i den logiske samanhengen.
3. Eg vil vise at det mytiske mønsteret eg finn i *Fjølsvinnsmál* stemmer med andre, allment aksepterte kjelder til nordisk mytologi.

Dessverre finst det inga fullgod utgåve av *Fjølsvinnsmál* (jf Jónas Kristjánsson 1987) - truleg fordi det ikkje er rekna som særleg interessant. Derfor ville det vori best om eg kunne gått direkte til handskriftene når eg skulle gjera eit nytolkingsarbeid som dette. Dét har eg ikkje hatt kapasitet til, så eg har bygd granskinga mi på den beste utgåva som finst: Sophus Bugge si eddakvedeutgåve

frå 1864 (Bugge 1965). Eg har likevel sjekka utgåva hans mot den handskrifta som etter Jónas Kristjánsson (1987) er den beste (Lbs 966 4^{to}), og brukt den i to tilfelle (note 116 og s 142).

Andre eddakvede enn Fjølsvinnsmål siterer eg frå Jón Helgason si utgåve (1971), dersom dei er med der. Elles siterer eg frå Sophus Bugge si utgåve, men normaliserer som Jón Helgason. I regelen set eg norrøne sitat i normalisert form. Er utgåva eg viser til unormalisert, normaliserer eg sjølv. Elles følgjer eg normaliseringa i utgåva. Omsetting av eddakvede hentar eg i regelen frå Ivar Mortensson-Egnund (1974, til nynorsk), men frå Ludvig Holm-Olsen (1975, til bokmål) der den er betre. Snorre-Edda siterer eg frå Anne Holtsmark og Jón Helgason si utgåve frå 1950. I Skaldskaparmål (Skm) følgjer eg kapittelinnndelinga i Finnur Jónsson si utgåve frå 1931 (I Gylvaginnging (Gf) følgjest dei to utgåvene åt). Omsetting av Snorre-Edda hentar eg frå Erik Eggen (1978), og omsetting av skaldekvede frå Finnur Jónsson (1912-15, = *Skjð*). Når eg omset nokre av desse tekstane sjølv, seier eg frå om det. Andre tekstar omset eg i regelen sjølv. Norrøne namn skriv eg vanlegvis i nynorsk form. Unntaka er fyrste gongen eg nemner namn frå Fjølsvinnsmål og Grogalder, og når den norrøne namneforma har særskilt interesse.

DEL A: TILNÆRMINGA

II SAMANDRAG AV FJØLSVINNSMÅL

Fjølsvinnsmål er på 50 strofer, alle i ljodahått. Eg attfortel kvedet slik det blir lesi i dag; det er brei semje om hovuddraga. Fjrn tek til med at ein framandkar, som vi seinare får veta er helten Svipdag, kjem til ein jotunbustad omsveipt av eld.

Utanfor gjerdet møter han ein vaktmann som kallar seg *Fjølsviðr* ('Den mangkunnige'). Fjølsvinn seier Svipdag aldri kjem inn i garden, og bed han pakke seg derifrå (str 2-4). Men Svipdag er ikkje huga på dét, for han likar det han ser, og trur han vil trivast der (str 5). Når Fjølsvinn vil veta kva han er for ein, løyner han rette namnet sitt, og kallar seg *Vindkaldr* ('Vindkald'), son av *Vårkaldr* ('Vårkald'), son av *Fiðlkaldr* ('Mangkald'; str 6). Svipdag går så i gang med å spørja ut Fjølsvinn om garden han er komen til. Han finn ut at *Menglǫð*, dotter av son til *Svafrþorinn* rår for garden og rikdomane der (str 7-8). Vidare spør han om forsvarsverka rundt garden, det eine utrivelegare enn det andre: Grinda heiter *Brymgjöll*, er laga av sønene til *Sólblindi* (er dei dvergar?), og er slik at kvar den som prøver å opne henne blir hengande fast (9-10). Gjerdet heiter *Gastrópnir*, av somme tolka som 'gjestestrøyparen' eller 'holstrøyparen', det er laga av lemene hans *Leirbrímir*, og Fjølsvinn har stødd det så godt at det skal stå så lenge menneskeætta lever (str 11-12). Hundane framføre grinda heiter *Gífr* og *Geri*, og dei vaktar elleve møyar¹ til dess gudane går under (str 13-14). Dei søv på skift, så ingen kan snike seg framom dei (str 15-16). Svipdag spør da om det finst noko slag mat ein kan slenge til dei, så ein kan smette framom medan dei et (str 17). Ja, kan han slenge til dei to *vengbráðir*, som dei fleste les *vængbráðir*, 'vengesteiker', frå hanen *Viðófnir*, så kan han smette inn (str 17-18).

Så kjem dei fire klårast mytologiske strofene, som dei fleste meiner er eit sidesprang i forteljinga: Svipdag spør kva det treet heiter som breier greinene sine

¹Teksten er usikker her. Jfr note 158.

om alle land (str 19). Han får veta at det heiter *Mímameiðr*, og at det vil falle av det dei færraste ventar; verken eld eller jarn feller det. Vidare spør han kva det blir av frukta på det vidgjetne treet, som verken eld eller jarn feller (str 21). Den neste strofa (22), der svaret kjem, er den mest omdiskuterte i kvedet, men det er semje om meininga: Frukta på treet har som eigenskap at ho hjelper barnsjuke kvinner (*kelisjúkar konur*) om ho blir boren på elden.

Etter dette spør Svipdag atter om den gullskinande hanen i det høge treet (str 23). Han får veta at han heiter *Viðófnir* (str 23-24), at han står på greinene til Mimameid og på eitkvart viset er ufin med² *Sinmara*³ (str 24), som vi seinare får veta er ei gyger. Eitt einaste våpen kan sende han til Hel: sverdet *Lævateinn*⁴, 'Svikteinen', som er laga av Loke nedanfor *nágrindr*, og som ligg hos Sinmara i ei jarnkiste med 9 sterke lås (str 25-26). Svipdag vil veta om det er råd å få tak i dette våpnet, og får til svar at "den bleike gygra" vil gje frå seg Lævatein om han gjev henne ein dyrverdig, lys ljå (str 27-30) som sit på hanen Vidovne. Som ein ser, går dette i ring: Skal Svipdag koma seg inn i garden, må han få has på Vidovne, men for å få has på Vidovne, må han fyrst få has på han. Det er altså uråd for Svipdag å koma seg inn i garden.

Likevel spør Svipdag trottig vidare. Han får veta at salen som er omsveipt av blakrande logar heiter *Hýrr*⁵; og at folk aldri vil meir enn få **høyre** om det rikdomshuset (str 32). Når Svipdag spør kven som laga "det han såg innanfor garden" (uvisst kva), får han ei ramse med dvergnamn til svar (str 33-34). Berget

²Usikker tekst.

³Oblikv kasus *Sinmǫru*, endra av Bugge (1965:347). Handskriftene har *sin mǫvту* (av samanskrivi), *sinn mantu*, *sem mautu*, *sem mantu*, som ingen har fått meining i.

⁴Handskriftene har *Hævateinn*, men rettinga til *Læva-* er allment akseptert, fordi stavrimet krev det, og fordi det er andre stader i kvedet der "l" synest vera forveksla med "h" (str 36, kan hende òg 32).

⁵Somme endrar til *Lyrr*, *Lýr* fordi det rimer betre da, jf førre noten. Sjå s 122.

som Svipdag ser ei brur sitta på, heiter *Lyfjaberg*⁶, 'lækjedomberget'⁷, og er slik at kvar kvinne som kliv opp på det, blir frisk ' (str 35-36). Der sit Menglòd, omgjeven av ein flokk møyar (str 37-38) som hjelper den som blotar til dei (str 39-40). Så kjem Svipdag (som hittil har kalla seg "Vindkald") med det avgjerande spørsmålet: "Finst det nokon mann som får sova i famnen hennar?" (str 41) -Nei, svarer Fjølsvinn, dét får einast Svipdag, "honom solbjarte dros / vigd var til viv" (str 42). Da gjev Svipdag seg til kjenne som den han er, Fjølsvinn går inn og kunngjer for Menglòd at Svipdag er komen, for no har porten opna seg, og hundane ønskjer han velkomen (str 44). Menglòd reagerer sterkt: Kloke ramnar skal slite auga ut or Fjølsvinn på høge galgen om han lyg at Svipdag er komen (str 45). Når Svipdag kjem inn, vil ho ha jartegner om ætta og namnet hans for å vera viss på at han er den rette (str 46). Svipdag seier namnet sitt og at han er son av *Sólbjartr*, ('Solbjart'). Vindar har drivi han dit på kalde vegar; "Urd sine ord / ingen ruggar / om òg lagnad lagdest tung" (str 47). Menglòd kysser han da velkomen: No er han komen som ho har trådd etter og venta på "døger og dagar", no skal dei "leva saman alder og æve" (str 48-50).

⁶Allment godteken retting av *Hyfjaberg*; berre *Lyfjaberg* stettar rimkrava og samsvarer med str 49. Jf notane ovanfor.

⁷Bokstavleg: 'Lækjemiddelberget', men dét kling litt mykje av apotek og medisinaldepot.

III FORSKINGSHISTORIE

Fordi nær sagt alle granskarar dei siste 100 åra har avskrivi Fjm som gamal, fullverdig kjelde til nordisk mytologi, vil eg gå grundig inn på forskingshistoria. Det er om å gjera å få klårlagt korleis dagens oppfatning av Fjølsvinnsmål har oppstått, og kva ho bygger på.

1 GRANSKINGA TIL NO

1.1 Tolking

1.1.1 "Sjølvtendetida"

Da den moderne forskinga i nordisk mytologi tok til kring hundreårsskiftet 1700-1800, vart Fjm rekna som ei like god og viktig kjelde som dei andre eddakveda. Granskarane tok det alvorleg og la stort arbeid i å tolke det. Heilskapstolkingar og bidrag til tolkinga kom frå Ling 1819-20, Magnusen 1822, Cassel 1856, Lüning 1859, Schwartz 1860, Justi 1864, Rupp 1865, Bergmann 1874 og Möller 1875, to av dei som heile bøker (Cassel 1856 og Bergmann 1874). Det dreier seg stort sett om naturmytologiske tolkingar, i samsvar med myteoppfatninga på den tida. Eg kan nemne to døme: Menglòd er jorda som blir halden fanga av den kalde fjellvinden, Fjølsvinn; og Svipdag er sommaren som oppsøker henne (Ling 1819-20). Eller Menglòd er sola, halden fanga av "skydemonen" Fjølsvinn i ei "skyborg"; og Svipdag er "stormguden" Tor, som skal fri sola ut or skyene (Justi 1864). Ingen av heilskapstolkingane frå denne tida er aktuelle i dag. Derimot er det mange av lesemåtane og deltolkingane som har tilslutnad i dag. Den viktigaste er tolkinga av *Men-gløð*, 'den halsringglade', som Frøya, eigaren av halsringen *Brisinga-men*. Tolkinga vart fyrst sett fram av Ferdinand Justi (1864), og får stønad av Höfler (1952:37-38), Schröder (1966) og Simek (1993:308).

1.1.2 Teorien om *Svipdagsmál

I 1856 kom Svend Grundtvig og Sophus Bugge med ein teori om at Fjølsvinnsmál ikkje er eit sjølvstendig kvede, men - i lag med *Grógaldr* (Grg) - eit brot av det store kvedet **Svipdagsmál*⁸ (*Svm). Denne teorien førte synet på Fjm over i eit heilt nytt far, der det enno er i dag.

På midten av 1800-talet gav Svend Grundtvig ut *Danmarks gamle Folkeviser*. Under arbeidet med utgåva oppdaga Grundtvig at eddakvedet *Grógaldr* (Grg), som er overlevert i like seine handskrifter som Fjm, tilsvare fyrste del av folkevisa *Ungen Sveidal*. I Grogalder vekker ein son mor si, *Gróa*, frå daudesøvn i gravhaugen. Ho har lova han hjelp, og no treng han det, for stemor hans⁹ har lagt på han å fara dit det ikkje er farande: Til Menglød¹⁰. Til hjelp på ferda kved mora 9 galdrar for sonen. Ho galdrar for å løyse han utor band og lenkjer, galdrar mot uvêr på sjøen, mot frost, nattemørker og skrømt, "daud kristen kvinne", mot rasande elvar; ho galdrar så han kan vende fiendhug til forlik, og ho galdrar så han får kløkt og ordhegd til å ordskiptast med "den spjutfræge jotunen".

Folkevisa "Ungen Sveidal" finst i mange variantar, både frå Danmark og Sverige¹¹. Dei fleste er nedskrivne på 1800-talet, men den eldste er nedskriven så tidleg som på 1500-talet, i Danmark. I den (*Danmarks gamle Folkeviser* II:239 ff¹²) får Sveidal lagt på seg av stemora at han aldri skal finne ro før han får løyst ut det

⁸Grundtvig (1856/1966:668) føreslo namnet "Svipdagsför", men det vart Bugge (1861:140) sitt framlegg, "Svipdagsmál", som slo igjennom.

⁹Det står ikkje beint **stemora**, men alle les det slik i dag. Eg kjem att til dette punktet på s 14. Grg 3.

¹⁰*móti Menglōðu*, Bugge si endring av *móti menglōðum*, som står i handskriftene. Str 3.

¹¹I Sverige heiter éin variant "Hertig Silverdal", ein annan "Unge Svedendal".

¹²Teksten står òg hos Bugge 1965/1864:352-55. Eg følgjer normaliseringa hans i det eg siterer.

sorgsame hjartet til ei møy som lengtar etter han i framandt land. Da går han "til Bjerget" (str 6¹³) og vekker opp mor si frå dauden; klagar si naud og bed om "gode Raad" (str 9). Mora gjev Sveidal underfulle ting som skal hjelpe han på ferda til møya. I den eldste oppskrifta får han ein hest som kan bera han over land og hav, ein duk som dekker seg sjølv med all mat han ønskjer, eit dyrshorn som fyllest med den drykk han vil ha, eit lysande sverd herda i drakeblod, og ei snekke som renner i søkk alle fiendskip. I andre oppskrifter er det berre sverdet og hesten han får. Når Sveidal har fått desse tinga, legg han ut på ferda. I den eldste oppskrifta seglar han berre over havet, i andre rid han gjennom skogar og over hav. - Heile Grg "gjenkjende vi i vor Vise", seier Grundtvig, "kun at forskjellige synlige Gaver, der dog skulle bevirke det samme, her træde i Galdernes Sted" (Grundtvig 1856/1966:239).

Resten av folkevisa er slik: Når Sveidal har gått i land i det framande landet, møter han ein "goden Hyrde" (str 20). Hos han fretter Sveidal at det er ei møy som ligg "i stærken Traa" der i landet, ho ventar på "en Svend, heder Sveidal" (str 22). Ho bur i garden oppe ved den grøne lunden; hyrdingen er i teneste hos henne. Han fortel at porten i garden er av kvite kvalbeinet, lagd med stål, og utanfor står ei løve og kvitebjørnar på vakt, "men er I den rette Sveidal, saa frit maa I gaa fram" (str 25). Når Sveidal kjem til porten, fell låsane frå av seg sjølv, og villdyra legg seg ned. I høgeloftet finn Sveidal møya som har trådd etter han, og det endar lykkeleg: Sveidal gifter seg med med møya, og begge kjem ut or pina.

Sophus Bugge (1856/1966, 1861) tok neste steget, og peika på at denne forteljinga (avslutninga av Sveidalsvisa) tilsvare Fjölsvinnsmål: "Jeg antager, at eet kvad, hvoraf vi have en senere Formation i Visen om Svejdal, er blevet spaltet i to: Grógald og Fjölsvinnsmál, [...] de manglende Forbindelsesled mellem de to nævnte kvad ere klart betegnede ved den danske Vise" (Bugge 1856/1966:667-68). Som vi ser, bygger Bugge resonnementet sitt vesentleg på Sveidalsvisa. Grg

¹³Når det gjeld Ungen Sveidal, viser eg til A-oppskrifta hos Grundtvig, om ikkje anna er sagt.

tilsvarer fyrste delen av folkevisa, Fjm siste delen. Set ein Grg og Fjm saman, så får ein om lag same historia som folkevisa fortel. Einast ferda frå morsgrava og til møya vantar. Dén tenkte Bugge seg var fallen bort i byrjinga av Fjm, noko som har stønad i teksten: I fyrste setninga av Fjm står det eit *hann* som "maa vise tilbake til en foregaaende, nu bortfalden Strophe, hvor samme Person var omtalt" (Bugge 1861:132). Enda eit argument får Bugge med å endre *móti menglǫðum* ('til halsringglade') i Grg 3 til *móti Menglǫðu* ('til Menglǫd') (Bugge 1861:130). Dermed bind dette ordet Grg og Fjm i hop - i Grg legg stemora (?) på Svipdag å fara til *Menglǫð*, og henne er det han kjem til i Fjm.

Teorien til Grundtvig og Bugge fekk tidleg tilslutnad av Lüning (1859) og av Ettmüller, som formulerte standpunktet enda klårare enn opphavsmennene: "Es ist in der That kaum ein Zweifel, beide Gedichte gehören zusammen und beide sind nur Bruchstücke eines umfangreichen Gedichtes". (Ettmüller 1869:314) Men det var òg somme som la imot. For det fyrste drog kritikarane i tvil sambandet mellom Grg og Fjm isolert sett. Kölbing (1874) la vekt på at det er svært lite som bind Grg og Fjm saman, om ein held seg strengt til dei to kveda sjølv. Det viktigaste er namnet *Menglǫð*, som i Grg kjem fram med tekstendring (str 3). Rupp (1871) dreg fram at ingen av galdrane Groa gjel for sonen i Grg høver på vanskane Svipdag møter i Fjm. For å få Grg og Fjm til å henge i hop, må ein da tenkje seg at det helten førebur seg på i Grg, har falli bort fremst i Fjm. Men dét gjev ikkje teksten grunnlag for, seier Rupp. Både han, Kölbing (1874) og Bergmann (1874) meiner Grg og/eller Fjm er bygde over motiv som er naturleg avgrensa, at kvart kvede fungerer innanfor sine eigne rammer, at dei er komplette, rett og slett.

For det andre drog kritikarane i tvil at Sveidalsvisa er bygd på Grg og Fjm. Bergmann (1874) meinte det som er felles for Fjm og Sveidalsvisa, berre er at dei fortel om ein yngling som til slutt får den møya lagnaden har peika ut for han. Kölbing (1874) meiner dei har meir felles, men tviler likevel på at Grg og Fjm åleine har vori førelegg for Sveidalsvisa. Folkevisa har mange motiv som ikkje finst i Grg/Fjm, og ein av dei viktige parallellane mellom Grg og Sveidalsvisa - stemorsmotivet - er basert på tekstendring, seier Kölbing. Bugge (1861:126-127) les

i Grg 3 at det er **stemor** til helten som har lagt på han å fara til møya, nett som i Sveidalsvisa. I Bugge si form, som er allment godteken i dag, lyder strofa slik:

Ljótu leikborði
skaut¹⁴ fyr mik hin lævísa kona,
sú er faðmaði minn fður:
Þar bað hon mik koma,
er kvæmtki¹⁵ veit,
móti Menglòðu¹⁶.

'I ei lei knipe
sette meg den svikefulle kvinna,
ho som omfamna far min:
Dit bad ho meg fara,
som det ikkje er farande,
til Menglòd.¹⁷

Bugge (1861:126) endra *skauztu* til *skaut*, fordi han tykte det er ei "Urimelighed" at det er **mora** som har sett sonen i knipa (når det er henne han søker hjelp hos) og fordi andrepersonsforma *þú* ikkje samsvarer med tredjepersonsformene *hin*, *sú*, *faðmaði* og *hon* nedanfor.

Kölbing (1874:361) ser føremonene med endringa, men tykkjer ikkje det er så lett å avfeie at **alle** handskriftene har 2. person. Og, peikar han på, teksten blir underleg om ein rettar, òg. For fortidsforma *faðmaði* blir påfallande om helten medar på ei som lever i lag med faren i notida; ho ville høve betre på ei som omfamna faren "før i tida", nemleg den døde mora. Tekstendringa som innfører stemora er derfor ikkje noko klårt val ut frå formelle argument, meiner Kölbing. Han kan heller ikkje sjå at ho er nødvendig fordi det er "urimeleg" at det er mora som har lagt på sonen å gjera den tunge ferda. For nettopp det motivet finst i viser som står Sveidalsvisa nær. I Hertig Silverdal (*Svenska fornsånger* II), som er ein av dei svenske variantane av Sveidalsvisa, er det faren som har lagt på sonen å fara til møya, og det er faren han oppsøker i grava for å få råd om korleis han skal fara åt. I ei nærståande dansk folkevise, "Svend Vonved" (*Danmarks Gamle Folkeviser* I:245), har mora trolle på helten same lagnaden, og det er henne han oppsøker i

¹⁴Endra av Bugge; handskriftene har *skaust þú*, *scavtzo*, *skauts þu*, *skaustu*.

¹⁵Endra av Bugge; handskriftene har *kveðki*, *kiveþci*, *kveðci*, *kiveðke*, *kveðki*, *hveðki*.

¹⁶Endra av Bugge; handskriftene har former på *-um*.

¹⁷Mi omsetting.

grava. Den visa stemmer på eit viktig punkt betre med Grg enn Ungen Sveidal gjer: Mora gjel han **galdrar** til hjelp på ferda, medan ho i Ungen Sveidal gjev han underfulle **ting**. Kölbing konkluderer med at dei balladane som er "i slekt" med Grg gjev vel så godt stø for å la *skauztu* stå som for å endre teksten. Alt i alt gjev ikkje teksten veikare heimel for at det er **mora sjølv** som har sett sonen i knipa, enn at ei stemor har gjort det, meiner Kölbing.

Innvendingane frå Rupp, Bergmann og Kölbing fekk lite å seia. Teorien til Bugge og Grundtvig fekk fotfeste og vart godteken av nær sagt alle granskarar. I dette hundreåret er det (så vidt eg veit) berre Finnur Jónsson (1920:218) og R. C. Boer (1922 II) som har lagt imot han. Dei er samde i at Grg og Fjm høyrer i hop, men

"Doch folgt daraus nicht, dass die beiden gedichte fragmente eines einzigen gedichtes sind, und ebensowenig, dass sie zugleich entstanden sind." (Boer 1922 II:377)

"gegen die einheit der gedichte spricht nicht nur das fehlen eines überganges und der mangel an directem zusammenhang zwischen Gróg ung Fjølsv, sondern im weit höherem grade die strenge geschlossene composition von Fjølsv",

seier Boer (op cit:388). Både Finnur Jónsson (1920:218) og Boer meiner Grg er dikta seinare enn Fjm; Boer (1922 II:377) trur Grg er dikta som innleiing til Fjm.

I nyare litteratur om eddakveda er teorien om *Svipdagsmål mesta allment godteken (Jf Schröder 1966, de Vries 1967:524, Beck 1971, Holtsmark 1972, Motz 1975, Einar Ól. Sveinsson 1975, Kragerud 1981:37-39, Grimstad 1988, Vésteinn Ólason 1992:181, Simek 1993:307-08). I somme utgåver er Grg og Fjm jamvel sette opp som eitt kvede, med løpande strofenummerering. Det er likevel somme av desse granskarane som nemner argument mot at Grg og Fjm er eitt kvede, utan at dei av den grunn forkastar teorien. Heusler (1969:181 (1906)) peikar på at galderstrofene i Grg "kommen nicht zur Verwendung", medan de Vries meiner dei "passen schlecht [...] zum folgenden Abenteuer Svipdags, weil er so gar keine Gefahren zu überwinden hat" (de Vries 1967:526). (Han treng jo berre nemne

namnet sitt, så fell alle hindringane.) de Vries (1967:526) meiner òg at Grg er dikta seinare enn Fjm, som innleiing til Fjm (men av same diktaren).

Etter at teorien om *Svm slo igjennom, har dei fleste granskarane skrivi om Grg og Fjm som ei eining; det er skrivi lite om Fjm åleine. Derfor er det vanskeleg å skrive historia om Fjm-forskinga utan at det òg blir historia om Grg-forskinga. Eg har prøvd å løyse problemet med å skrive "(Grg og) Fjm" der eg ikkje har dekning for å omtala Fjm åleine.

1.1.3 Eventyrteorien

Bugge og Grundtvig ville rekonstruere eit *Svm ut frå Grg, Fjm og Sveidalsvisa. Grundtvig peika på at den historia dette *Svm fortel,

"er overensstemmende med Fortællingen i mangfoldige Folkeæventyr og navnlig med den gamle keltiske Sage om Arthurs Vildsvinejagt (Mabinogion, II, S. 249 ff.) og med den æventyrlige islandske Sage om Hjalmtér og Ölver" (Bugge 1861:127).

Det keltiske eventyret Bugge nemner, er den walisiske forteljinga om Kulhwch og Olwen, overlevert i ei segnsamling kalla Mabinogion, rekna for å vera frå 1000-1100-talet (Omsett til engelsk av Jones 1949). Fordi dette eventyret er så sentralt i Fjm-granskinga, tek eg med eit samandrag her - i svært knapp form:

Den nye dronninga til kong Kilydd vil ha stesonen, helten Kulhwch, til å gifte seg med dotter hennar. Når han ikkje vil, trollar ho det slik at han inga kone skal få før han finn Olwen, dotter til Yspaddaden Penkawr. Kulhwch blir straks forelska i Olwen, enda han aldri har sett henne. Før han legg ut for å finne henne, søker han hjelp hos søskenbarnet sitt, kong Artur, og får med seg nokre av mennene hans. Dei fer lange vegar, og kjem til ei borg på ei endelaust stor slette. Utanfor borga møter dei ein gjetar, og spør han ut. Dei får veta at det er Yspaddaden som eig borga, og at gjetaren er bror hans, Custennin, trælka av Yspaddaden. Ingen av dei som frir til Olwen kjem frå det med livet, kan gjetaren fortelja, for den dagen ho

gifter seg, skal Yspaddaden døy. Men så viser det seg at gjetarkona er moster til Kulhwch, og ho vil hjelpe han. Ho får sendt bod etter Olwen, som er fagrast av alle møyar. Kulhwch frir til henne, men ho avslår. Ho har lova faren å ikkje gifte seg utan han vil, så Kulhwch får vende seg til han. Så fer Kulwch og mennene hans til borga, drep alle dørvaktene og vakthundane, og kjem inn til kongen. Han krev ei rad overlag vanskelege og farlege prøvestykke av Kulhwch. Det eine er å skaffe ei saks og ein kam som sit mellom øyra på eit forheksa villsvin, som berre kan jagast av éin viss hund, som berre kan haldast i eitt vist band av éin viss jeger, som ingen veit kvar er. Kulhwch klarer prøvene. Til slutt blir Yspaddaden drepen av son til Custennin, som er med i flokken til Kulhwch, og Kulhwch held bryllaup med Olwen.

Den unge, islandske fornaldersoga Soga om Hjalmté og Olve er bygd opp kring ein liknande intrige. Den nye dronninga veit fyrst ikkje av kongssonen, for han bur i ei borg i skogen. Sidan legg ho an på stesonen, helten Hjalmté; han avviser henne, og da trollar ho det slik at han aldri skal finne ro før han finn Hervor Hundingsdotter. Hjalmté kjem til landet hans Hunding, går fram for kongen, blir pålagd vanskelege prøver, og bortfører Hervor. Men når det kjem til stykket, gifter han seg med ei anna (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:177-243).

Det Grundtvig dreg fram frå desse to forteljingane som "overensstemmende" med *Svm, er stemormotivet: "at en Svend [...] er runeunden for en ubekjendt Mø" av stemor si (Grundtvig 1856/1966:239). Som parallell særskilt mellom "Kulhwch og Olwen" og Fjm nemner han prøva der Kulhwch må ha tak i saksa og kammen som sit mellom øyra på det eine villsvinet, osv, for å få møya. Grinda som held fast på den som vil opne henne, kjenner han frå "mangfoldige Folkeæventyr" (Grundtvig 1856/1966:671).

Jamføringa av Grg og Fjm med eventyr og eventyrlege forteljingar la grunnlaget for "eventyrteorien", som seier at Grg/Fjm er eit eventyr omdikta i eddakvedeform. Rett nok hadde ikkje Grundtvig og Bugge meint at *Svm er eit eventyr for det om det har motiv felles med eventyr og eventyrlege forteljingar (jf

Bugge 1861:139). Men den konklusjonen vart nokså raskt dregen av andre granskarar. Ludwig Ettmüller (1869) meiner *Svm er: "am besten [...] ein Märchen [...] dem ein alter Naturmythus zu Grunde liegt" (Ettmüller 1869:314).

Mot teorien om at (Grg og) Fjm fortel eit eventyr, var det mindre motstand enn mot teorien om *Svm. Så vidt eg veit, var det berre Bergmann (1874) og Möller (1875) som kom med innvendingar i starten. Dei ser ikkje at sambandet mellom eventyret om Kulhwch og Olwen og Grg/Fjm er så klårt. Det viktigaste som er felles, er dét allmenne at helten til slutt får møya, meiner dei. Hjalmar Falk (1893-94) gjekk vidare med eventyrteorien, men droppa Ettmüller sitt "overgangsstandpunkt" om at eventyret eventuelt bygger på ein gamal naturmyte. Grunnsynet til Falk er diffusjonistisk, han vil spore dei ulike motiva i *Svm attende til opphavet. Derfor høver teorien om lån frå utanlandske eventyr han som hand i hanske. I tillegg til dei nemnde forteljingane, dreg han inn gralsegnene, som Cassel (1856:43 ff) hadde sett i samband med Fjm. Falk (1893:330) lanserer ein teori om at *Svm er ei "sammensmeltning" av "det gammelfranske (bretonske) Percevalsagn" og forteljinga om Kulhwch og Olwen. Trass i at teorien om lån frå gralsegnene har fått liten tilslutnad, vart avhandlinga viktig for det vidare arbeidet med (Grg og) Fjm. I den største avhandlinga som er skriven om (Grg og) Fjm vart det slått fast at dei to kveda er dikta av lånt tô, at dei inneheld "et fremmed eventyr" omdikta i norrøn ham (Falk, særleg 1893:360). Viktig var òg den store jamføringa Falk gjorde med resten av den norrøne litteraturen. Han konkluderte med at svært mange ordlag i (Grg og) Fjm er lånte frå andre eddakvede, slik at *Svm er sekundært også innanfor den norrøne litteraturen.

Sidan har dei aller fleste granskarane slutta opp om teorien at (Grg og) Fjm bygger på eit (importert) eventyr (Heusler 1969:180 (1906), Boer 1922 II:377, de Vries 1934, 1967:524-26, Beck 1971, Holtsmark 1972, Einar Ól. Sveinsson 1940:217-22, 1975, Kragerud 1981:38, Ólafur Briem 1985 I:65, Vésteinn Ólason 1992:184 og Simek 1993:308). de Vries kan stå som representant for dette synet:

"Den Inhalt bildet [...] eine Erzählung, die ganz zur Welt des Märchens gehört. Die böse Stiefmutter und die Prinzessin im

Zauberschloss sind typische Märchenmotive; ähnlicher Art ist die Erwerbung von Viðofnir: man kann den Hahn nur mit einem Schwert töten, das in einer Truhe in der Unterwelt verschlossen liegt, aber zu dieser Truhe gibt nur eine Schwanzfeder dieses Hahnes Zutritt." (de Vries 1967:524)

Finnur Jónsson (1920:218-223), Höfler (1952:33-41) og Motz (1975) er dei einaste som ikkje følgjer denne retninga. Finnur Jónsson (1920:223, note 3) ser ikkje at (Grg og) Fjm liknar så mykje på dei eventyrlege forteljingane at dei må vera lånte derifrå. Motz (1975:149) meiner ho kan avdekke "a [...] ritual pattern" i *Svm, og derfor kan ikkje diktaren ha plukka mytologiske motiv tilfeldig, slik ho meiner eventyrteorien føreset (jf Holtsmark 1972:587). Motz sitt syn er at "the composer 'modernized' a myth and not [...] that he created myth from a secular story" (op cit:149-150). Höfler (1952:33-41) ser ein urgamal myte i namnet *Svipdagr*, men argumenterer ikkje mot eventyrteorien. Schröder (1966), de Vries (1967:524-527) og Simek (1993:308) sluttar seg til Höfler, men utan å forkaste det vanlege synet. Dei meiner *Svm er eventyr, men trur det kan vera "ein mythischer Kern" (de Vries 1967:116) i det. Eg går nærare inn på Höfler og Motz sine tolkingar på s 25.

1.1.4 Fjølsvinnsmál avskrivi som mytologisk kjelde

Ei viktig følge av eventyrteorien var at (Grg og) Fjm vart avskrivi som ekte eddakvede og kjelde til gamalnordisk mytologi. Når granskarane seier at *Svm fortel eit eventyr, så meiner dei dét inneber at det ikkje fortel ein myte. Jf Einar Ól. Sveinsson (1940:218): "Menn héldu lengi vel, að þetta væri goðsaga. En nánari athugun sýnir þó ljóslega, að þetta er ævintýri."¹⁸ Ettmüller (1869) var den fyrste til å gjennomføre dette resonnementet; han meinte det ikkje er nokon vits i å prøve å tolke Fjm. Heusler formulerer klårt synet som har rådd på 1900-talet:

"Nach Falks Darlegungen darf man die Svipdagsmál bezeichnen als 'Studien im eddischen Stile'. Der Name 'unechte Eddapoesie', den

¹⁸'Folk trudde i lang tid at dette var ein myte. Men nærare gransking syner tydeleg at det er eit eventyr.'

man oft unzutreffend auf die harmlos archaisierenden Sagaeinlagen angewandt hat, trifft bei den Svipd. am ehesten zu: sie geben sich für etwas anderes aus, als sie sind. Ein frisch aus der Fremde gekommener romantischer Novellenstoff soll auf den Hörer wirken nicht als kindisches 'Stiefmuttermärchen, wie sich's die Hirtenjungen erzählen' (Oddr *Ol. Tr.* prol.¹⁹), auch nicht als modische Rittergeschichte, wie man sie am zeitgenössischen Norwegerhofe hören konnte, sondern als ehrwürdiges 'fornt kvæði' mit altheimischem Zauberdunkel und Mythengehalt." (Heusler 1969:182) (1906))

"Ein mythologisches system muss man [...] in dem gedichte [...] nicht suchen", meiner Boer (1922 II:390). Einar Ól. Sveinsson meiner *Svm er eit eventyr "klætt í búning hinna fornu goðakvæða"²⁰ (1940:218). Jan de Vries ser Fjm som eit "novellistisk Æventyr" (1934:31). Inn i dét meiner han det er sett ein "pastiche", ei etterlikning av eldre, mytologiske lærdomskvæde (op cit:32-33), med "quasi-mytologiske Meddelelser" (op cit:33). Diktaren "wolle ein Märchenabenteuer in eine mythische Umwelt versetzen" (de Vries:1967:526). Heinrich Beck meiner modellen for *Svm er "die Dornröschenfabel des Märchens" (Beck 1971:2233). Anne Holtsmark kallar *Svm "en etterlikning av eddadikt med mytisk innhold" (1972:586):

"Av gammel myte er det meget lite i Svipdagsmål, det er derimot et godt eksempel på hva man på Island i sen kristen middelalder forlangte av et mytisk/heroisk dikt. Dikteren har skapt mytisk atmosfære ved å låne hemningsløst både form og gloser fra eldre dikt; selve eventyret stammer fra tidens romaner." (Holtsmark 1972:587)

Somme granskarar går så langt at dei ikkje reknar (Grg og) Fjm med blant eddakveda. Hans Kuhn (1962) stryk Grg og Fjm når han omarbeider Neckel (1926) si utgåve av eddakveda og gjev henne ut på nytt. Jón Helgason tek dei heller ikkje med i si utgåve (*Eddadigte I-III*, 1951-52). Han meiner dei "på grund af deres indhold strengt taget ikke hører hjemme" der (Jón Helgason 1953:96), enda om andre granskarar har dei med i sine utgåver. Jón Helgason er jamvel i tvil om det

¹⁹Står for "prologen til Odd Snorrason munk si soge om Olav Tryggvason".

²⁰'Kledd i drakta til dei gamle gudekveda'.

kan vera rett at det er Sveidalsvisa som er sekundær, om det ikkje heller er "en fremmed folkevis" som er "gengivet i eddastil" på Island (op cit:97).

Unnataket er dei som ikkje ser (Grg og) Fjm som eventyr. Finnur Jónsson ser ikkje at (Grg og) Fjm må avskrivas som ekte eddakvede og mytologisk kjelde for det om det inneheld mange motiv kjende frå eventyr (Finnur Jónsson 1920:218, note 3). Höfler og Motz set til sides det rådande synet og ser mytisk stoff i kvedet.

Sjølvs om Fjm er stempla som eventyr og "mytisk pastisj", er det mange granskarar som brukar det som kjelde til gamalnordisk mytologi. Strofe 19-24 i Fjm var sentrale i diskusjonen om kva treslag verdstreet er (Reichborn-Kjennerud 1924:127-129 og 1926, Pipping 1926:56-62 ofl). de Vries seier at *blóta á stallhelgom stað*, 'blote på altarheilag stad',²¹ i Fjm 40 "beweist die große Bedeutung des *stallr* im Kulte" (de Vries 1956:389). Turville-Petre (1975:132, 136 (1964)) brukar Fjm 26 (om *Lævateinn*) i drøftinga av Loke. Steinsland (1979:122, note) brukar Fjm 22 (*sá er hann með mǫnnum miqtuðr*) i drøftinga av Voluspá (Vsp) 2 (*miqtvið mæran*).

1.1.5 Forklaring i staden for tolking

Etter at eventyrteorien vart allment godteken, er det få granskarar som heilhjarta har prøvd å **tolke** Fjm, i tydinga "gjera innhaldet og meininga forståeleg". Det dei fleste i staden har prøvd på, er å **forklare** kvedet - forklare at det finst og er slik det er.

Det fyrste spørsmålet som melde seg etter at eventyrteorien kom til, er **kvar eventyret er lånt frå**. Falk (1893-94) meinte det skriv seg frå den walisiske forteljinga om Kulhwch og Olwen og frå bretonske gralsegner. Einar Ól. Sveinsson avviser teroien om gralsegnene: "Þar er engin hátíðleg innganga Graal-berans, ekkert blóðugt spjót, ekkert brotið sverð, og það sem mestu máli skiptir: enginn

²¹Mi omsetting.

Graal. Það merkir: Þetta er engin Graal-sögn."²² (Einar Ól. Sveinsson 1975:25). Han tviler òg på at *Svm kan vera lånt direkte frá forteljinga om Kulhwch og Olwen:

"That there is kinship between our poems and this Welsh tale is not in doubt, but both dissimilarities between them *and* the fact, that in early times there was not much communication between Iceland and Wales, speak against an assumption that the poems derive from "Culhwch and Olwen". (op cit:115)

I staden tenkjer Einar Ólafur seg at historia er lånt frá eit nærståande eventyr i gælisk Stor-Britannia, og får følgje av Vésteinn Ólason (1992:182), truleg òg av Ólafur Briem (1985 I:65). Holtsmark meiner òg likskapen mellom gralsegnene/Kulhwch og Olwen og *Svm ikkje er "av den art at man må forutsette direkte sammenheng". I staden tenkjer ho seg generelt at *Svm "har sprunget ut av den eventyrdiktning som var i skuddet i Europa på 1200- og 1300-tallet" (Holtsmark 1972:586). Liknande standpunkt har Kragerud (1981:38-39), truleg òg Grimstad (1988).

Det andre hovudspørsmålet ein har prøvd å gje svar på, er kvifor eventyrkvedet **har den forma det har**. Dei fleste forklarar den "mytiske hamen" med at diktaren "kledde på" eventyret motiv, formlar og ordlag frå andre eddakvede, for å gje det "forn" svip. Falk (1894:29-82), de Vries (1967:525-526) og Einar Ól. Sveinsson (1975:26-31) har gått nærare inn på **kva kvede** det er, og meiner det særleg er Skirnesmål (Skírn.), Grimnesmål (Grm), Vavtrudnesmål (Vaf) og Sigerdrivemål (Sigdr).

Også sjølv **komposisjonen** går inn i dette formspørsmålet. Fleire har prøvd å forklare at Fjm er fylt av mytologiske spørsmål og svar når rammeforteljinga (i *Svm) er eit eventyr eller ein romantisk ballade. Dei tek utgangspunkt i "grunnforklaringa", som er at diktaren ville gjera eventyret om til myte med å etterlikne dei gamle eddakveda. Anten har han da teki "spørjetevlingar" som i

²²'Det er ingen høgtideleg innmarsj av gralberaren, ikkje noko blodig spjut, ikkje noko broti sverd, og det som har mest å seia: ingen gral. Det tyder: Dette er inga gralsegn.'

Allvismål (Alv) og Vavtrudnesmål (Vaf) som førebilete, og lati ein "spørjekamp" vera ei av hindringane (eventyr)helten må over for å nå målet (Holtsmark 1972:586, Kragerud 1981:38). Eller så har diktaren plagiert dei mytologiske lærekveda (de Vries 1934, Gering 1927:400), fordi den sjangeren gjev rom både for ei rammeforteljing og for opprekning av reint mytologisk stoff. Somme meiner dén forma mesta ikkje var til å unngå på den tida Fjm vart dikta: "Vi tør [...] gaa ud fra at efter dens Opfattelse, der stod Traditionen nærmere end vi, var disse Elementer uundværlige i et sligt Kvad," seier de Vries (1934:33, jf Holtsmark 1972:587).

Nær dette står eit anna komposisjonsspørsmål: Kvifor brukar diktaren storparten av Fjm på å skildre kor vanskeleg det er å koma seg inn i garden til Menglød, når alt Svipdag treng gjera for å sleppe inn er å gje seg til kjenne? Mange har meint at spørsmålsbolken, der alle vanskane blir skildra, er funksjonslaus, nærmast ein "blindtarm" i kvedet: "Man würde [...] unmittelbar von der 4. auf die 41. Strophe übergehen können, ohne dass dadurch eine Lücke in der Erzählung entstehen würde", meiner de Vries (1967:526). Heusler (1969:181 (1906)) og Gering (1927:400) meiner ein kunne hoppa frå str 8 til 41. Gering (1927:400) er inne på at strofene der i mellom er skotne inn i eit eldre kvede, men landar på ei anna forklaring: Diktaren ville etterlikne dei gamle eddakveda; derfor henta han "visdomsspørsmålsformelen" frå Vavtrudnesmål og Allvismål. Men så "overbaud" han desse førebileta ("überbietend"), og sette i tillegg inn formelen der helten må gje seg til kjenne som den venta, rette friaren (Gering 1927:400). Ei liknande dobbelt opp-forklaring har Heusler (1969:181 (1906)). Boer si forklaring er at "der dichter ist ein komiker" (Boer 1922 II:388).

Inn i dette går spørsmålet om kvifor Svipdag gjev seg til å spørja om verdstreet og frukta på det (Fjm 19-24) når han vil inn til Menglød. "Strophe 19 fragt nicht nach einer sache, welche Svipdags aufmerksamkeit erregt, sondern nach dem weltbaum, der mit der von Fjolsviðr überwachten burg nichts zu schaffen hat," seier Boer (1922 II:384). Han forklarar det med at strofene om verdstreet er seinare innskot.

Eit overordna forklaringsperspektiv tek granskarane opp når dei spør kva historiske og kulturelle tilhøve eit slikt "kvasimytologisk" kvede kunne bli til under. Her er det vanlege svaret at det berre kunne bli til i ei tid da det var interesse for fortida, men da den gamle mytologiske kunnskapen var komen på avstand. Slik var det i den islandske "renessansen" på 1200-talet (t d Holtsmark 1972:585). Meir om dét nedanfor, under "Datering" (s 30 ff).

1.1.6 Tolking likevel

Det har komi svært få eigentlege tolkingar av (Grg og) Fjm etter at eventyrteorien slo gjennom. Dei viktigaste er sette fram av Lotte Motz (1975) og Otto Höfler (1952:33-41). Begge tolkingane inneber at (Grg og) Fjm ikkje er eventyr og "mytisk pastisj".

Otto Höfler (1952:33-41) tek utgangspunkt i namnet *Svipdagr* når han tolkar Fjm. Tolkinga hans er del av eit større prosjekt, som er å bruke Den eldra edda til å kaste lys over den heilage lunden til semnonane. Slik skildrar Tacitus han:

"Dei eldste og adelegaste av svevane reknar *semnonane* seg for å vera. Gudsdyrkinga deira stadfester trua på den høge alderen. På fastsett tid kjem sendelag frå alle folka av same ætta i hop i ein skog som er helga av fedre-vigsel og gamal age, og der gjer dei det fæle upptaket til ein heidensk høgtidsskikk med å blota ein mann på vegnene til alle. Ein annan vyrndad syner dei òg denne lunden: Ingen går inn der utan han er bunden med lenkje, liksom han er undermann og bøygjer seg for guddomsmakta; um han kjem til å detta, har han ikkje lov å reisa seg eller bli letta upp, men lyt velta seg ut burt-etter jorda. Heile ovtrua viser til at der er opphavet til folkeætta, og der er den guden som styrer alt, - alt anna er undergjeve og må lyda." (*Tacitus* kapittel 39)

Fjóturlundr ('lenkjelunden, bandlunden') i Det andre kvedet om Helge Hundingsbane (HH II) 30, der Dag drep Helge med spjutet til Odin, vart tidleg sett i samband med den heilage lunden til semnonane. Ein tenkjer seg at guden som bur i lunden er Odin, *Haptagoð* (Simek 1993:280). Höfler (1952) utviklar denne

ideen vidare. Lenkjelunden til semnonane er beint fram **same lunden** som *Fjóturlundr* i HH II, og

"der *Dagr*, der nach HHu II den Helgi im Fesselhain mit dem Gottspeer getötet haben soll, war aus suebischer Tradition nach dem Norden gekommen wie *Sváva*, *Sváfnir*, *Sevafjöll* und *Fjóturlund*."
(Höfler 1952:36-37)

Namnet *Svip-Dagr* koplar *Dagr* til svevisk tradisjon, meiner Höfler; han ser *Svipdagr* som lån derifrå. For det fyrste er namn med *-dagr* som andrelekk "völlig fremd" i nordisk; *Svipdagr* er einaste belegget (Höfler 1952:37). At namn på *-dæg*, *-dag*, *-tag* samstundes er vanlege i gamaltysk og gamalengelsk, kunne tyde på lån derifrå (ibid). For det andre finn vi i prologen (IV) i Snorre-Edda ein tradisjon som set *Svipdagr* i samband med ei tysk namneform. Snorre skriv at ein av etterkomarane til Odin i *Austr-Saxland* heitte *Svebdeg*, *er vér kóllum Svipdag*, 'som vi kallar Svipdag'. I angelsaksisk tradisjon er *Swæfdæg*, etterkomar etter Odin i tredje led, ein av stamfedrane til angelsaksarkongane. Denne *Swæfdæg* må vera den same som *Svebdeg* hos Snorre, meiner Höfler. Angelsaksarane må ha hatt med seg tradisjonen frå fastlandet, og både namna sjølve og den ættetavla dei står i samsvarer nært. *Swæfdæg*/*Svebdeg* set Höfler i samband med "den Sueben" (Höfler 1952:34), som høyrde til på fastlandet, i landet rundt Elbe (op cit:35-36). *Swæfdæg* tolkar han da som "der suebische *Dag*, der "Schwaben-*Dag*"" (op cit:34). Etter at **Swæfdagr* var lånt inn i nordisk, vart det heimleggjort på to måtar, meiner Höfler. Med avhogging av førelekken vart det likt det vanlege namnet *Dagr*, som i HH II, og med folkeetymologisk omtolking vart det *Svipdagr*, som sluttar seg til odinsnamnet *Svipall* (Höfler 1952:37, med note 146a).

Höfler meiner det vi veit om *Swæfdæg*/*Svebdeg* høver med *Svipdagr* i Fjm: I *Swæfdæg*/*Svebdeg* "dürfen wir, da er als Wodensnachkomme galt, ein mythisches Wesen sehen und wegen seines Namens eine Lichtgestalt vermuten" (op cit:37). M a pga parallellen mellom *Menglǫð*, "die 'Halsbandfrohe'" (op cit:37) og Frøya, eigaren av Brisingamen, meiner Höfler at *Svipdagr* òg høyrer mytologien til. *Svipdag* er "ein liches Wesen"; dét viser "dag-namnet" hans, dét at han er son av *Sólbjartr* (Fjm 47), og at han frir til *in sólbjarta brúðr* (Fjm 42), *Menglǫð* (op cit:37-

38). Ut frå dette meiner Höfler Fjm er parallelt til Skirnesmål i Magnus Olsen (1909) si tolking (skissert på s 71). Det dreier seg om eit hierogami²³ mellom gudesonen og "die Frühlingsbraut" (Höfler 1952:38), altså grøderikdomskult.

At det er historisk samanheng mellom dei vi kjenner med namnet *Svipdagr*, kan "kaum gezweifelt werden", pga "der gänzlichen sprachlichen Isoliertheit des Namens *Svipdagr* im skandinavischen Wortschatz", meiner Höfler (1952:38). Likevel ser dei andre Svipdag-ane i dei nordiske kjeldene ut til å stå i diametral motsetnad til Svipdag i Fjm:

"Einmal erscheint da ein alter und böser *Svipdagr blindi* als sagenhafter "Plegefater" des böartigen Schwedenkönigs *Ingjaldr illráði*, dessen sprichwörtliche Gefährlichkeit auf die Einwirkung dieses *fóstri* zurückgeführt wurde." Dieser blinde und ränkevolle Königsbegleiter erinnert sehr an die Rolle, die *Óðinn* unter dem Namen *Hqrðr* als *fóstri* des *Ívar Víðfaðmi* zugeschrieben wurde, als *fóstri* des *Starkaðr* unter der Maske der *Hrosshársgrani*.

Das Blindheitsmotiv muß mit dem Namen *Svipdagr* recht fest verbunden worden sein. Denn ein ebenso genannter Held, der in der skandinavischen Tradition mehrfach auftaucht, wird als "einäugig" bezeichnet." (Höfler 1952:38-39)

Höfler konstaterer at "Der blinde, der schadenlusterne alte *Svipdagr* [...] verhält sich zum jungen, glänzenden, frohen *Svipdagr* der *Svipdagsmál* wie der Typus des "Wintergrafen" zum "Maigrafen" - also wie sein polarer Gegensatz" (op cit:40) Likevel meiner han at desse to Svipdag-typane er to sider av same guddomen - slik polaritet innanfor ein og same guddomen er ikkje uvanleg hos grøderikdomsgudar (op cit:39-41).

Teorien til Höfler har fått tilslutnad av fleire, utan at dét har rikka ved den grunnleggande eventyrteorien. Illustrerande er de Vries si haldning. I 1942 (s 215 ff) avviser han at det er ein mytisk kjerne i *Svm. I 1967 (s 526-27) er han open for Höfler sin teori, og meiner det kan vera ein gamal mytisk kjerne i *Svm. Men, som

²³*Hierogami*, *hieros gamos*, tyder 'heilag bryllaup'. Eg brukar det på same måte som Steinsland, "i den grunnleggende betydning av "ekteskapelig allianse mellom mytologiske personer" (Steinsland 1991 a:22).

vi har sett, han forklarar framleis (Grg og Fjm som eventyr. Schröder (1966) og Simek (1993:308) tek òg opp Höfler sin teori i eventyrteorien, og meiner det er ein gamal, mytisk kjerne i eventyret. Schröder kjem med eit tillegg til Höfler sin teori: Svipdag er son av jordgudinna, *Gróa*, og himmelguden, *Sólbjartr*. Schröder og Simek ymtar om at Menglòd er Frøya.

Motz (1975) baserer seg på teorien om *Svm; det er *Svm ho tolkar. Ho føreslår at *Svm har røter i eit gammalt innviingsritual. Nøkkelen til tolkinga finn ho i at helten - ut frå galdrane i Grg - skal vera passiv i høve til vanskane og farane han skal møte: "No charm asks for power to his fists nor aim to his arrow; the water is to dry up, the enemy's heart is to soften, the fetters to lose their hold. The only movement allotted to Svipdag is the shaking of an oppressive force from his shoulder." (Motz 1975:135) Dette får Motz til å dra ein parallell til overgangs- og innviingsritar kjende frå "primitive and archaic forms of society" (op cit: 135). Rituala dreier seg om "The fated entrance of the hero into a land of terror where afflictions not sent by men are accepted without struggle" (ibid). Overgang frå éin tilstand eller status til ein annan blir markert med ritar der ein symbolsk døyr og blir attfødd. Slike ritar

"remove the individual from the normal forms of his life, produce a sudden break with his former existence, so that in the wilderness of bush or forest, frequently suffering ordeals, he may enter the land of his dead acesors. And this submergence into non-human regions brings him the vision and the wisdom through which his new form is created; on his return he is believed, at times, to be so altered that he may carry a new name or show through his action that he is newly born." (op cit:135)

I "[the] mothers vision" i galdrane ser Motz ei reise gjennom eit landskap tilsvarande dét initiandane i innviingsritar skal gjennom. På ferda skal Svipdag gjennom alle slag prøver og tola alle slag pårøyningar - han skal møte skrømt, søkkast i vatn, tola frost, o m m (op cit:136-140). Den siste prøva er å få ut av vaktaren alle løyndomane om "the castle" og tvinge eller lure han til å seia namnet på den éine som grinda opnar seg for. Da fyrst, når han går inn i den nye tilstanden, det nye livet, blir "Vindkald" "Svipdag" (Namnet Svipdag er ikkje brukt

før Fjölsvinn seier at einast **han** kan få Menglòd, i Fjm 42.). Så lenge helten heiter Vindkald, høyrer han til vinden og kulden i prøvingstilstanden (op cit:140-141).

Normalt blir overgangsritual avslutta med at initianden vender attende til "the profane condition", skriv Motz (op cit:147). Slik kan det ikkje vera i *Svm, for der endar det med at helten kjem inn i "a flame-ringed sanctuary" (op cit:148).

Parallellen til ei slik avslutning finn Motz i mysteriereligionane i antikken. Der endar liknande overgangsritar med at initianden kjem inn i helgedomen til "the great mother goddess" og blir sameint med henne (op cit:146). Stønad for parallellen finn Motz i at Menglòd kallar Svipdag *mogr*, som oftast tyder 'son' (Fjm 45, 49), og i at Menglòd seier Svipdag er *aptr kominn* (Fjm 49). Mange utgjevarar har stroki *aptr*, 'att(ende)', m a fordi dei meiner det ikkje gjev meining. Men, meiner Motz, "It makes perfect sense in a scene where a mother receives, as she did at his birth, a son into her arms" (op cit:146). Motz konkluderer med at *Svm fortel "the myth of the great mother goddess and her beloved" (op cit:149).

1.2 Datering

Dateringa av Fjm følgjer heilskapsoppfatninga av det. Frå fyrsten, da det vart rekna som eit "ekte", mytologisk, eddakvede, vart det rekna som førkriste. Da granskarane sidan kom fram til at det må vera ein "mytisk pastisj", kom dei òg fram til at det må vera dikta i høgmellomalderen, eller enda seinare. Keyser kan stå som representant for det tidlege synet: "Digtets baade Sprog og Tone synes at vidne om Ælde og Oprindelse fra Hedendommen." (Keyser 1866:249) Bugge daterer *Svm til heidendomen ut frå skremslet *kristin dauð kona*, 'kristen daud kvinne'²⁴ i Grg 13: "Kristendommen er kjendt, men endnu kun som en Tro, der staar fiendtligt imod den almindelige." (Bugge 1861:123) Når eventyrteorien kjem, flytter Bugge *Svm noko fram i tid, men ikkje lenger enn til kristningstida. Han

²⁴Mi omsetting.

meiner *Svm i alle fall ikkje er yngre enn "Slutningen av 12te Aarhundred", for *Viðófnir* er med i namneramsene i Snorre-Edda (Bugge 1875:245).

Falk representerer det nye synet:

"en saadan lærd efterligning og omdigtning af ældre mytiske digte, som Svipdagsmál er, [er] næppe [...] tænkelig før aar 1200: den aabenbare efterdigtning og omdigtning af gamle sager og fattigdom paa nyt stof af nordisk oprindelse peger tydelig hen paa en tid, da de gamle traditioner var døde og maatte søges i bøger." (Falk 1893:332)

Dette synet har vorti ståande. Dei aller fleste granskarane reknar (Grg og) Fjm som svært ungt. Boer (1922 II:390) og Einar Ól. Sveinsson (1975:31-32) daterer det til slutten av 1100-talet. Schröder (1966), Holtsmark (1972), Harris (1985:98), Grimstad (1988) set *Svm til 1200-talet, Simek (1993:308) til "the High Middle Ages". de Vries (1967) har *Svm med i kapitlet "Das Spätmittelalter", og trur det er dikta etter 1300 (de Vries 1967:524). Andre seier generelt at *Svm er blant dei yngste eddakveda (Jón Helgason 1953:97, Beck 1971), eller at det er frå "den islandske renessansen": Heusler (1969:180 (1906)), Boer (1922 II:389-90).

Det er nokså einsarta argument som blir brukte for denne seine dateringa. Det er mesta full semje om at skremslet *kristin dauð kona* (Grg 13) ikkje fortel at *Svm er førkriste, det viser berre at dikteren ville gje kvedet "ein heidnischen kolorit" (Gering 1927:406). Det viktigaste (mest brukte) argumentet for at *Svm er ungt, er at det er eit eventyr. Eventyrmotiva som særleg har vori dregne fram, er:

- "Den vonde stemora" (Heusler 1969:181 (1906), Einar Ól. Sveinsson 1940:220, Jón Helgason 1953:97, Schröder 1966:113, de Vries 1967:524),
- "Tornerosemotivet" (Heusler 1969:182 (1906), Beck 1971:2233, Simek 1993:308), og
- "(Den forheksa) prinsessa/jenta i trylleslottet" (Boer 1922 II:377, Jón Helgason 1953:97, de Vries 1967:524, Beck 1971:2233).

Andre eventyrmotiv som har vori nemnde, er "kjærleikssoge med idyllisk slutt" (Einar Ól. Sveinsson 1940:218), *álög*, "'pålegg'", 'pålagd eller påtrolla lagnad' (*Heggst*), (Einar Ól. Sveinsson 1940:218), "farleg ferd i framande land" (Einar Ól.

Sveinsson 1940:218), "grind ein blir hengande fast i" (Grundtvig 1856/1966:671), "dei glupske hundane" (Heusler 1969:182 (1906)), "det underfulle treet" (ibid), og "uråd-sirkelen" i korleis Svipdag kan få tak i *Vengbráðir* (de Vries 1967:524). Dateringa av *Svm ut frå eventyrmotiv baserer seg på at dei blir rekna som unge, sjølv om det sjeldan blir sagt beint ut.

Det nest vanlegaste argumentet **heng i hop** med "eventyrargumentet": (Grg og) Fjm inneheld ikkje mytologi, berre **etterlikning** av mytologi. Holtsmark (1972:586) meiner (Grg og) Fjm "er en etterligning av eddadikt med mytisk innhold." "Kein Eddalied ist im ausdrück so abhängig von anderen gedichten wie Gróg und Fjolsv.", seier Boer (1922 II:389, note). Falk (1893-94), Boer (1922 II:389), Jón Helgason (1953:97), Schröder (1966), de Vries (1967:525-26) og Einar Ól. Sveinsson (1975:26-31) meiner Fjm har lånt ei mengd motiv og ordlag frå andre eddakvede. de Vries meiner diktaren av *Svm til og med har lånt komposisjonen frå Skirnesmål. Desse ordlaga meiner han er lånte:

- *þursa þjóð* (Fjm 1) frå Skirnesmål 10 (same ordlaget),
- *segðu mér þat [...] ok ek vilja vita* (Fjm 7, 9, 11, osb) frå Skirnesmål 3 (same ordlaget),
- *fyr nágrindr neðan* (Fjm 26) frå Skirnesmål 35 (same ordlaget),
- *vísom vafrloga* (Fjm 31) frå Skirnesmål 8: *vísan vafrloga*,
- *ef gørisk þarfar þess* (Fjm 39) frå Skirnesmål 36 (same ordlaget). Fjm-diktaren har òg lånt ein del frå Grimnesmål, meiner de Vries.
- *Unz riúfask regin* (Fjm 14) skal vera lånt frå Grimnesmål 4, som har *unz um riúfaz regin* (eller frå Sigerdrivemål 19, som har same ordlaget, eller Vavtrudnesmål 52: *þá er um riúfask regin*).

Modellen for

- *Hlíf heitir, qnnur Hlífprasa, þriðia Þióðvarta* (Fjm 38) skal vera lånt frå Grimnesmål 28: *Vína heitir enn, / qnnor Vegsvinn, / þriðia Þióðnuma*". de Vries nemner òg fleire ordlag han meiner er lånte frå andre eddakvede. M a skal
- *þess ins mæra viðar* (Fjm 21) vera lånt frå *miqtvið mæran* i Voluspá 2, og

- at þú ert kominn²⁵, mögr, til minna sala i Fjm 49 skal vera lánt frá nú ert sonr kominn til sala þinna i Hymeskvida (Hym) 11 (de Vries 1967:525, note).

Einar Ólafur (1975:27-28) meiner namna *Svipdagr*, son av *Sólbjartr* (Fjm 47); og *Vindkaldr*, son av *Várkaldr*, son av *Fiðlkaldr* viser påverknad frá *Vindsvalr heitir*, / *hann er Vetrar faðir*, / *en Svásuðr Sumars* i Vavtrudnesmál 27. Þat manngi veit, / af hverjum rótum rennr i Fjm 20 skal vera henta frá Hávamál 138: *manngi veit*, / *hvers hann af rótom rennr*.

Det tredje viktige argumentet er at det er feil i dei mytologiske opplysningane i (Grg og) Fjm. Dét synet ligg under hos fleire (m a Boer 1922 II:390, de Vries 1967:526), men Einar Ól. Sveinsson (1975:29-37) er den som har gått grundigast inn på det. Han meiner dei mytologiske namna **minner om** mangt og mykje i mytologien. Men dei stemmer aldri heilt, eller dei blandar ting i hop:

- Treet i Fjm (19-24) breier greinene sine om alle land; likevel heiter det ikkje *Yggdrasill*, men *Mímameiðr*.

- Muren skal vera bygd av *Leirbrimis limum* (Fjm 12). Men vi kjenner ikkje nokon *Leirbrimir*, berre *Brimir* (som = *Ymir*, Vsp 9, Codex regius) og *Leir* (gygrenamn).

- To hundar vaktar grinda, men dei har ulve- og gygrenamn.

- *Fiðlsviðr* er elles Odins- og dvergenamn, her er det jotunnamn.

- Åsynjenamnet *Eir* blir blanda saman med jotunkvinnenamn som *Aurboða* (Fjm 38).

- *Prymgiðll* minner både om elva *Giðll*, *Gjallarbrú* og grinda *Gjallandi*; alle ved Hel, og *Gjallarhorn* og *Prymheimr*.

På grunnlag av dette konkluderer Einar Ólafur med at skalden berre har hatt grunn og unøyaktig kjennskap til mytologien, han må ha levd i ei tid da den mytologiske kunnskapen delvis var gløymd (Einar Ól. Sveinsson 1975:31-32).

²⁵Slik endra av Bugge o fl, handskriftene har *at þú ert aptr kominn*. Jf s 29.

Eit fjerde argument er at *Svm liknar dei (romantiske) balladane frå mellomalderen. Heusler (1969:182 (1906)), de Vries (1934:32) og Harris (1985:98) legg vekt på dét; de Vries (1934:32) nemner særskilt den idylliske slutten på kjærleikshistoria som eit ungt drag.

Eit argument som har vori lite brukt, er at Fjm kom seint med i eddahandskriftene. Beck nemner det (1971:2232).

Det er likevel ikkje alle som følgjer det vanlege resonnementet. Den som klårast går mot straumen er Eugen Mogk, som ikkje ser at eventyrmotiv nødvendigvis er unge. Han understrekar at *Svm bygger på "das Dornröschenmotiv", og også inneheld andre eventyrmotiv. Likevel daterer han *Svm til slutten av 900-talet, pga *kristin dauð kona* i Grg (13; Mogk 1904:607). Heller ikkje Finnur Jónsson ser at *Svm må vera ungt fordi det inneheld "eventyrmotiv": "At stemødresagaer ikke har været kendte i 10. århundrede - dette m.h.t. Gróg - er ganske ubevisligt og usandsynligt." (Finnur Jónsson 1920:218) Finnur meiner Fjm er eldre enn Grg, "hele dets fuldstændig hedenske tone og farve borger derfor" (Finnur Jónsson 1920:223). Fjm daterer han til midten av 900-talet, "På grund af dets lighed med Skírnismál i de rent erotiske partier" (Finnur Jónsson 1920:223).

Lange peikar på at (Grg og) Fjm ikkje treng vera ungt for det om det berre er overlevert i unge handskrifter (Lange 1964:206). At det liknar Skirnesmål og Sigerdrivemål er heller ikkje noko argument for at (Grg og) Fjm er sekundært, meiner han (ibid). I prinsippet kan *Svm vera ein "originärer Mythos" (ibid, Finnur Jónsson har same syn, 1920:223). Av Höfler (1952:33-41) si Svipdags-tolking utleier Lange eit argument for at i alle fall kjernen i Fjm er gamal: Det er vanskeleg å tenkje seg at ein diktar på 1300-talet ville valt namnet *Svipdagr* på den lyse, lykkebringande helten som Menglod ventar på, son av Solbjart. For alle Svipdagane dikteren kunne kjent til på den tida, er gamle, (halv)blinde illmenne. Dét kan tyde på at namnet er valt i ei anna tid (Lange 1964:207).

Motz avviser at *Svm er sekundært i høve til andre eddakvede. I *Svm finn ho eit underliggende mønster som "does not seem to belong to other Eddic poems, so that we might rule out plagiarism of an Eddic poem" (Motz 1975:149).

2 DRØFTING AV GRANSKINGA TIL NO

2.1 Tolkingane

2.1.1 Eventyrteorien

Den rådande oppfatninga av Grg og Fjm er at dei ikkje fortel ein gamalnordisk myte, men eit eventyr. Dét synet bygger særleg på at ein meiner kvedet inneheld desse eventyrmotiva (tilvising til granskarar på s 31):

- "Den vonde stemora"
- "(Den forheksa) prinsessa/jenta i trylleslottet"
- "Tornerosemotivet"

"Stemormotivet" er usikkert belagt i teksten. Det er basert på ei tekstendring (Grg 3) som ikkje er uproblematisk formelt sett, og som ikkje trengst for å gje teksten meining (Jf Kölbing 1874:361, heile resonnementet ovanfor s 15, 16). Dei andre "eventyrmotiva" ovanfor er det mesta ikkje belegg for i det heile. Menglòd er ikkje forheksa, ho er ikkje prinsesse, og bur ikkje i noko slott. Det er overnaturlige sider ved garden hennar, men å kalle han "trylleslott" er tendensiøst, etter mi vurdering. Menglòd er heller ikkje noka Tornerose. Ho er ikkje stukken med søvntorn, ligg ikkje i dvale, og blir ikkje vekt av at helten kysser henne. Dei "eventyrmotiva" flest granskarar nemner som argument for at (Grg og) Fjm er eventyr, er altså **innlesne** i teksten. Anten har dei usikker stønad i teksten, eller så finst dei slett ikkje der.

Likevel er det eventyrmotiv i (Grg og) Fjm. Dei andre eventyrmotiva som har vori nemnde (tilvisingar på s 31), er "dei glupske hundane", "det underfulle treet", "kjærleikssoge som endar godt", *álag*, "farleg ferd i framande land", "grind ein blir hengande fast i", og "uråd-sirkelen" i korleis Svipdag kan få tak i *veingbráðir*. Desse motiva er belagde i teksten, og dei er typiske for eventyr. Det avgjerande spørsmålet blir da: Er det hald i det vanlege resonnementet, at (Grg og) Fjm pga eventyrmotiva ikkje fortel ein myte? Gjer desse motiva (Grg og) Fjm til "berre" eventyr?

Det vanlege resonnementet føreset at eventyrmotiv ikkje finst i eddakvede eller mytologi. Men dei fleste av eventyrmotiva ovanfor finst òg i andre eddakvede eller i andre mytologiske kjelder. Glupske vakthundar utanfor garden finn vi i Skirnesmål og Balders draumar (Bdr). Eit "underfullt tre" ser vi bakom dei yngande epla til Idun (Gf 26). Ei "kjærleikssoge med idyllisk slutt" finn vi t d i Skirnesmål. "Farleg ferd i fjerne land" finn vi t d i Gylvaginning 44-46 (ferda hans Tor til Utgards-Loke). "Grinda ein blir hengande fast i" har vorti sett i samband med Hel-døra som slår i over hælen på den som vil inn (i Den stutte Sigurdskvida 69, Motz 1975:145, Bellows 1957:241, note). *Álag* av liknande type som i Grg, "Kulhwch og Olwen" og Sveidalsvisa, finn vi i Den forne Gudrunkvida (Gudr II) (30). Når Gudrun ikkje vil ha den mannen Grimhild peikar ut for henne, seier Grimhild:

"[...]
hann skaltu eiga,
unz þik aldr viðr,
verlaus vera,
nema þú vilir þenna."

"[...]
i all di æve
eige han skal du,
eller ugift svive
i all din dag."

Ein liknande type finn vi i Skirnesmål 31. Tek vi med dei motiva som er **usikkert** eller **delvis belagde** i (Grg eller) Fjm, så finst det parallellar til dei òg. Dei overnaturlege sidene av garden til Menglòd finn vi att i gardane til andre mytologiske kvinner. I gardane til Frøya (Sorletåtten i Flateyjarbók (*Flb*, bind I)) og Brynhild (Skm 49) kan ingen annan enn den eine, rette, koma inn. Kringom garden til Sigerdriva (Fm 42-43), Brynhild (Skm 49) og Gerd (Skírn. 10-14) brenn det blakrande eld. Og, som nemnt, grinda ein blir hengande fast i har vori sett i samband med Hel-grinda som slår i over hælen på den som vil inn (Den stutte Sigurdskvida 69). Grimhild i heltekveda kjem svært nær stemora i "Kulhwch og Olwen". Ho er vond, men gift med ein god mann. Ho vil ha helten til å gifte seg med dotter hennar, ho fungerer som stemor for han (*Þinn faðir skal vera Giúki konungr, en ek móðir, bræðr þínir Gunnarr ok Hogni, 'Far din skal vera kong Gjuke, og eg mor di; brørne dine Gunnar og Hogne', Vølsunga saga* kapittel 28), og ho brukar *álög* av liknande type - rett nok mot si eiga dotter, ikkje mot helten (Gudr II

30, ovanfor). Det einaste motivet eg ikkje finn parallellar til, er "uråd-sirkelen" i korleis Svipdag kan få tak i *vengbráðir*.

Eg konkluderer med at (Grg og) Fjm inneheld mange motiv typiske for eventyr, men at dei aller fleste av dei òg finst i andre eddakvede eller i andre mytologiske kjelder. Dét er ikkje eineståande for **desse** motiva. Det er eit veldokumentert faktum at det er mange "eventyrmotiv" i nordisk mytologi generelt. Friedrich von der Leyen (1899) nemner m a desse motiva:

- Mistelteinmotivet. Ei plante som er oversett fordi ho verkar harmlaus, blir overraskande banen til den som er gjord usårande for alt anna (op cit:22, Gf 49).
- Byggmeistersegna. Ein rise byd seg til å bygge borg på ein viss, kort frist, mot uhøyrte pris, som æsene likevel godtek fordi dei trur byggmeisteren ikkje klarer det innan fristen. Men, så klarer han det likevel, og da... (op cit:38-39, Gf 42)
- Trollkjerring med 900 hovud (op cit:47, Hym 8).
- Kverna som mel på havsens botn (op cit:58, Grottasong)
- Dvergen som blir til stein når sola skin på han (op cit:49, Alv 35).

Desse motiva, og ei mengd andre frå nordisk mytologi, er velkjende i eventyr. Det er altså ikkje slik at "eventyrmotiv" ikkje finst i eddakvede eller andre mytologiske kjelder, og ein kan ikkje seia at ein myte sluttar å vera myte om han inneheld "eventyrmotiv". Derfor kan ein ikkje bruke "eventyrmotiva" i (Grg og) Fjm som argument for at det ikkje er eit fullverdig eddakvede og mytologisk kjelde.

Kvifor har granskarane da resonnert slik? Er det fordi dei er usamde med Leyen, og likevel meiner at eit eddakvede som inneheld "eventyrmotiv" ikkje kan vera "ekte"? Slik ser det ikkje ut. Einar Ól. Sveinsson (1940 og 1975) er den som har arbeidd mest med å forklare (Grg og) Fjm som eventyr. Han er klar over at det "Í goðsögunum fornu kemur fyrir fjöldi "ævintýraminna". Heimdallur heyrir gras gróa á jörðu og ull spretta á sauðum, Freyja grætur gulli, Iðunn geymir yngjandi

epli, Skíðblaðnir er lítill eða stór eftir vild manns."²⁶ (Einar Ól. Sveinsson 1940:216) **Likevel** resonnerer han to sider seinare slik: "Menn héldu lengi vel, að þetta [*Svm] væri goðsaga. En nánari athugun sýnir þó ljóslega, að þetta er ævintýri. Aðalefnið er þess kyns: þetta er ástasaga sem fer vel, mörg minni eins, svo sem álög, hættuleg ferð í fjarlæg lönd, o. s. frv."²⁷ (Einar Ól. Sveinsson 1940:218) På eine sida konstaterer han at det er ei mengd eventyrmotiv i mytane, på hi sida meiner han at (Grg og) Fjm pga eventyrmotiva ikkje fortel nokon myte.

Ein **kunne** tenkt seg at Einar Ólafur resonnerer slik fordi han tykkjer (Grg og) Fjm skil seg ut med **spesielt mange** og **tydelege** "eventyrmotiv". Men dét er det vel ikkje grunnlag for. To av "eventyrmotiva" han nemner er ikkje spesielt særmerkte for eventyr ("kjærleikssoge som endar godt", "farleg ferd i fjerne land"), og det finst eddakvede som har tydelegare "eventyrmotiv" enn (Grg og) Fjm, utan at dei av den grunn blir stempla som eventyr. Etter Sigerdrivemål (til str 5) og Fávnesmål (Fm, str 40 og ut) ligg Sigerdriva innanfor blakrande logar på Hindarfjell, i dvale etter at Odin stakk henne med søvntorn. Sigurd kjem dit, går inn til henne og vekker henne frå den tunge søvnen - han er (tydelegvis) den einaste som kan dét. Det er fleire (Mogk 1904:607, Boer 1922 II:377, de Vries 1934:31, Schröder 1966:114, Grimstad 1988:524) som meiner denne segna (eller den svært like segna om Sigurd og Brynhild) liknar motivet Fjm er bygd rundt. Det er eg samd i. Ein viktig skilnad er likevel at vi her faktisk **har** tornerosemotivet! Om Fjm blir avskrivi som "eventyr" pga tornerosemotivet, så skulle ein vente at i alle fall Sigerdrivemål ville bli det! Men dét har ikkje skjedd, så vidt eg veit. Faktisk er det døme på det motsette, at Sigerdrivemål blir forklart som opphavet til eventyret! Ólafur Briem (1985 I:65) høyrer til dei som meiner (Grg og) Fjm er eventyr. Om Sigerdrivemål seier han: "Umgerð Sigurdífumála minnir óneitanlega á ævintýrið um Þýrnirós, og

²⁶I dei gamle mytane førekjem ei mengd "eventyrmotiv". Heimdall høyrer graset gro på jorda og ulla vekse på sauene, Frøya græt gull, Idunn har yngande eple, Skidbladne er liten eller stor ettersom ein ønskjer det.'

²⁷Folk trudde i lang tid at dette [*Svm] var ein myte. Men nærare gransking syner tydeleg at det er eit eventyr. Hovudinnhaldet er den slags: Det er ei kjærleikssoge som endar godt, mange motiv likeins, så som álög, farleg ferd i fjerne land, osb.'

má vera, að hér sé ævintýrið á frumstigi."²⁸ (Ólafur Briem 1985 I:48)

Resonnementet er altså stikk motsett i Fjm og Sigerdrivemål sitt tilfelle.

For meg ser det ut som **førehandsoppfatninga** til granskarane har lagt sterke føringar på korleis dei har resonnert og konkludert når det gjeld Fjm. I staden for å **vurdere** eventyrteorien, finn dei argument som høver til han. Somme har resonnert stikk i mot det dei elles gjer, stødd teorien med argument det openbert ikkje er hald i, og jamvel **lesi inn** "eventyrmotiv" som slett ikkje står i teksten. Den rådande oppfatninga har fått ei så sterk stilling at ho "planerer" teksten til å stemme med seg. Slik er eventyrteorien om Fjm eit tankevekkande døme på korleis eit paradigme, når det fyrst er etablert, forsterkar seg sjølv med si eiga tyngd.

2.1.2 Teorien om *Svipdagsmål

Teorien om *Svm reduserer Fjm frå sjølvstendig kvede til usjølvstendig **del** av eit større, tenkt kvede. Denne teorien har dominert granskinga av Fjm så sterkt at dei fleste granskarane har oppfatta han som sanning. Dét har ført til to viktige ting. For det fyrste er det ingen som har lagt ned arbeid i å tolke Fjm som sjølvstendig kvede etter at *Svm-teorien vart allment godteken. For det andre har *Svm-teorien skapt eit perspektiv på Fjm som gjer at storparten av kvedet verkar funksjonslaus. Etter teorien om *Svm fortel Grg og Fjm i lag same historia som Sveidalsvisa, berre at reisa i midten er gått tapt (t d Bugge 1856/1966:667-68). Kjernen i den historia er at helten er påtrolla kjærleik til ei møy i eit land langt borte. Derfor oppsøker han mora, får hjelp hos henne, fer over ville havet (og gjennom mørke skogar) fram til garden der møya bur, og slepp inn til henne gjennom alle sperringane fordi han er den rette. Denne historia har ikkje noko som tilsvarer den delen av Fjm der Svipdag kallar seg Vindkald og får veta at det er **uråd** å koma seg inn til Menglød. Den delen av Fjm har heller ikkje nokon **funksjon** i den historia Sveidalsvisa

²⁸'Ramma i Sigerdrivemål minner unekteleg om eventyret om Tornerose, og det kan vera at vi her har eventyret på grunnstadiet.'

fortel, han blir eit **sidespor**. For i Sveidalsvisa er poenget (på dette punktet) at helten **kan gå beint inn** fordi han er den rette. Derfor, og fordi det er "Vindkaldstrofene" som viser mest til mytologien, meiner mange av granskarane (t.d. Holtmark 1972, de Vries 1967:526) at desse strofene fyrst og fremst har til oppgåve å skapa "**mytisk atmosfære**". Som vi har sett (s. 24), har fleire meint at ein for handlinga sin del rett og slett kunne hoppa over dei. de Vries (1967:526) meiner ein kunne hoppa direkte frå strofe 4 til strofe 41. Ein **kunne hoppa over 36 av 50 strofer, 72% av kvedet!** Desse 36 strofene er ikkje berre størsteparten av kvedet, men også på andre måtar den viktigaste delen av det. Dei utgjer den sentrale, mest innhaldsrike og særmerkte delen av det; den som gjer Fjm til eddakvede. Derfor må eg stille spørsmål ved *Svm-teorien. Ein teori som reduserer dei vesentlege delane av eit kvede til "ornamentikk", gjer ikkje rett mot det.

Vi skal gå gjennom dei argumenta *Svm-teorien bygger på. Det viktigaste argumentet er Sveidalsvisa; Simek formulerer resonnementet ho inngår i på ein klårgjerande måte:

"Bugge and Grundtvig used the late Medieval Danish and Swedish ballads of *Ungen Svejðal* ('Yound [!] Svejðal') in order to demonstrate the connexion between *Grógaldr* and *Fjölsvinnsmál* and it is clear from this that originally it was a stepmother fairy-tale." (Simek 1993:308)

Kjernen i dette resonnementet er at "The late Medieval [...] ballads" viser korleis det var "originally", dvs. fleire hundre år tidlegare. Dette er eit mønstertilfelle av **tilbakeslutning**. Slik kan ein ikkje resonnerer, det ser ein om ein seier:

"Volsungsoga viser at begge kveda om Helge Hundingsbane, Reginsmål, Fåvnesmål, Sigerdrivemål, osv., opphavleg var eitt, mange hundre strofers **Volsungamál*." Ein kan ikkje slutte attover i tida på den måten. Om ein seier at det er Grg og Fjm ein finn att i Sveidalsvisa, så er det ikkje dermed sagt at dei **opphavleg** fortalde (delar av) den same historia. Grg og Fjm kan ha vori sjølvstendige, uavhengige historier frå fyrst av, og så dikta saman seinare, slik heltekvede har vorti dikta saman i Volsungsoga.

Men slutninga er ugyldig også om vi seier at Grg og Fjm frå fyrst av **var** delar av ei og same historia. For "historie" er ikkje det same som "kvede". Ei (livs)historie kan godt forteljast i fleire kvede. Slik er det ofte i heltekveda. På slutten av Fåvnesmål (str 40-44) får Sigurd veta kvar møya han skal fri til bur, og legg i veg dit. Der sluttar Fåvnesmål. I byrjinga av Sigerdrivemål kjem Sigurd så fram til Sigerdriva. Handlinga i Fåvnesmål går altså direkte over i Sigerdrivemål, men dei er ikkje av den grunn delar av eitt og same kvedet.

Om ikkje Sveidalsvisa hadde funnist, er det usannsynleg at ein ville rekna Grg og Fjm som brot av eit stort kvede *Svm. Det einaste utanom Sveidalsvisa som bind Grg og Fjm i hop, er *Mengløðum* i Grg 3. Bugge endrar denne forma til *Mengløðu*, fordi Sveidalsvisa seier det er ei **møy** helten skal finne, og fordi "'mod smykkede Kvinder' [...] er altfor ubestemt; man skjønner ikke, hvad dette er for Kvinder eller hvorfor Ungersvenden skal finde dem" (Bugge 1861:130). Endringa til *Mengløðu* er nok rimeleg, jf at Finn Magnusen (1822:176) las teksten slik allereie før Grg var sett i samanheng med Fjm og Sveidalsvisa. Men dét fortel ikkje at Grg og Fjm opphavleg var eitt kvede. Fleire kvede kan godt handle om same personen (eller om fleire personar med same namn), utan dermed å bli delar av eitt, stort kvede - jf t d dei to kveda om Helge Hundingsbane.

På den andre sida er det fleire argument **mot** at Fjm skal vera eit brot av eit større kvede (sjå s 14 ff). Fleire granskarar (Rupp 1871, Bergmann 1874, Kölbing 1874, Boer 1922 II:388) har peika på at Fjm ikkje **framstår** som usjølvstendig. Det er bygd over eit naturleg avgrensa motiv, og det fungerer innanfor sine eigne rammer. Fleire (m a Rupp 1871, Heusler 1969:181 (1906), de Vries 1967:526) har òg peika på at galdrane mora gjel for sonen i Grg ikkje hjelper Svipdag i Fjm. Som forklaring på dét har ein tenkt seg at galdrane trengst på ferda **til** Menglød-garden, men at den er fallen bort i overleveringa. Dét gjev ikkje teksten belegg for. Men **om** det var slik, så burde galdrane likevel hjelpe helten i Fjm òg, dersom han der møter nokon av vanskane dei skal hjelpe mot. Det skjer ikkje. I Grg 10 gjel mora denne galderen for sonen:

Þann gel ek þér inn fimta,
ef þér fjöturr verður
borinn at boglimum:
leysigaldr læt ek þér
fyr legg of kveðinn,
ok stökk þá láss af limum,
en af fótum fjöturr.

'Eg gjel deg den femte,
om fjetra du vert,
og lemer lagde i band.
Om leggen eg kved deg
løysnings-galdrar,
og lås sprett av lemom,
band av beinom.'

Grinda i Fjm 9-10 er slik at

Fjöturr fastr verður
við faranda hvern,
er hana hefr frá hliði.

'Fjetra fast vert
kvar farande mann,
som ho vil lyfte frá led.'

Ingen ting tyder på at Grg 10 hjelper Vindkald med denne grinda. Derfor verkar det ikkje rimeleg at Grg 10 og Fjm 9-10 høyrer til same kvedet.

Etter mitt syn må utgangspunktet for tolkinga av Fjm vera at vi har fått det overlevert som sjølvstendig kvede. Dét inneber at det må reknast som sjølvstendig inntil det er gode grunnar til å tru det motsette. Det inneber òg at bevisbørda ligg på den som meiner det berre er eit brot av eit anna kvede. Hittil har ingen sett fram haldbare argument for at det er dét. Likevel **kan** Grg og Fjm fortelja delar av den same **historia** (den vi finn i Sveidalsvisa), og Grg kan vera dikta som innleiing til Fjm, slik m a Boer har meint (Boer 1922 II:377). Korleis dét er, tek eg ikkje stilling til. Det som er viktig for denne avhandlinga, er at Fjm må tolkast i lys av seg sjølv, og ikkje i lys av (eit hypotetisk *Svm konstruert ut frå) ei fleire hundre år yngre folkeviser.

Dersom *Svm ikkje finst, så får det følgjer for eventyrteorien om Fjm. Det viktigaste "eventyrmotivet", stemormotivet, har ein sett i Grg, ikkje i Fjm.

2.1.3 Forklaringane og dei eigentlege tolkingane

Som vi har sett, er det lagt ned mykje arbeid i å **forklare** at Fjm finst og er som det er, ut frå ei grunnoppfatning om at det er ein mytisk "pastisj" frå høgmellomalderen. Etter mitt syn er ei slik tilnærming farleg, fordi ho lett fører med seg at ein ikkje tek teksten alvorleg.

Teorien om at *Svm er dikta av ei lånt historie bygde opphavleg på den walisiske forteljinga om Kulhwch og Olwen. Ein såg at den historia ein fekk da ein bygde Grg og Fjm saman til *Svm, med Svidalsvisa som "mørtel", liknar "Kulhwch og Olwen". At det er likskap, er det ingen tvil om. Men etter kvart kom granskarane fram til at "likheten [...] ikke [er] av den art at man må forutsette direkte sammenheng."²⁹ (Holtmark 1972:586, jf Einar Ól. Sveinsson 1975:115). Ettersom det var den forteljinga teorien om "lånt historie" i utgangspunktet bygde på, burde ein da ha stilt spørsmål ved sjølve teorien. Dét skjedde ikkje. I staden såg ein etter andre "kjelder" for *Svm. Løysinga vart å tenkje seg ein tapt sambandslekk mellom "Kulhwch og Olwen" og *Svm, eller snarare: At "Kulhwch og Olwen" og *Svm spring ut av ei felles kjelde. Einar Ól. Sveinsson søker etter den "kjelda" i Irland, som høyrer til same kulturkrinsen som Wales (den keltiske), og som hadde nært samband med Norden. Han finn eventyr som liknar, men drøftar ikkje det grunnleggande i låneteorien:

"The final section of the Irish story ("In Morgan's Country"), however, contains differences that are more significant, and there is a greater degree of doubt about why this should be. Is this part of the Irish story perhaps influenced by some uninteresting warrior's tale, or have the Icelanders here made deliberate changes in their poems?" (Einar Ól. Sveinsson 1975:116)

²⁹I dei to forteljingane er det berre **eitt** eller **to** av fellesmotiva som både er særmerkte og så sentrale at dei er komposisjonsberande. Dét er *álaget* og - dersom det finst i Grg (jf s 15) - "den vonde stemora". Resten av fellesmotiva er anten svært generelle eller berre detaljar i komposisjonen. Mange av dei motiva som er sentrale i dei to forteljingane er svært ulike.

Einar Ólafur vurderer ikkje om det kan vera fordi det ikkje er noko samband at det irske eventyret stemmer dårleg med (Grg og) Fjm. - Holtsmark går ein annan veg, og tenkjer seg at både det walisiske eventyret og *Svm er variantar av "den eventyrdiktning som var i skuddet i Europa på 1200- og 1300-tallet" (Holtsmark 1972:586). Dét er sjølv sagt fullt mogeleg. Men eg kan ikkje sjå at det er metodisk forsvarleg å operere med lån frå ei så diffus kjelde. Når låneteorien bygger på at *Svm liknar ei utanlandsk forteljing, så bør ein klare å peike ut ei slik "kjeldeforteljing", om ein vil halde fast på teorien. Både hos Einar Ól. Sveinsson og hos Holtsmark skin det gjennom at dei *á priori* meiner historia i (Grg og) Fjm er lånt. Dét er førehandsoppfatninga dei går til teksten med, og den blir ikkje revurdert, sjølv om det viser seg at ho stemmer dårleg med materialet.

Liknande *á priori*-slutningar finn vi fleire av i Fjm-granskinga. Boer (1922 II:382) konstaterer at Fjm 19-24 handlar om verdstreet, men spør seg ikkje kva **meinung** som kan ligga i det. I staden slår han fast at strofene er malplasserte, og spør korleis dei kan ha hamna der. Svaret blir at dei må vera seinare innskot. Andre (de Vries 1967:526, Heusler 1969:181 (1906), Gering 1927:400) konstaterer at mesteparten av Fjm går med til å skildre kor vanskeleg det er å koma seg inn i garden til Menglòd, enda Svipdag berre treng gje seg til kjenne for å sleppe inn. I staden for å spørja etter **meinunga** med det, forklarar ein det med at diktaren blanda mytologiske modellar inn i eit eventyr, e l. På denne måten hamnar ein lett i sirkelslutningar som bortforklarer det som ikkje høver med førehandsoppfatninga. Etter mitt syn bør ein i staden **gå ut frå** at Fjm er **meiningsfylt**, og prøve å **forstå** den meinunga ut frå kvedet sjølv og mytologien elles.

Höfler og Motz har prøvd på dét. Eit stort problem med Motz si tolking er at ho føreset *Svm. Faktisk legg Motz hovudvekta på den delen av det tenkte *Svm som ikkje finst, nemleg ferda frå morsgrava til Menglòd-garden. Når det ikkje er gode grunnar til å tru at *Svm har funnist, så fell heile tolkinga. Har *Svm likevel funnist, er tolkinga problematisk, da òg. Særleg det å tolke nordiske mytar ut frå antikke religionar frå Vesle-Asia og Egypt reiser mange prinsipielle spørsmål.

Otto Höfler baserer ikkje tolkinga si på *Svm (enda han trur det har funnist). Det er vanskeleg å ta stilling til teorien om at svevisk tradisjon ligg bakom namnet Svipdag og segna om Dag og Helge. Tolkinga mi opnar for å sjå fleire parallellar mellom Dag og Svipdag, men dét ligg utanfor temaet for denne avhandlinga. Det Höfler seier om polariteten innanfor Svipdag-skapnaden står sentralt i tolkinga mi (kapittel VII-3.3).

2.2 Datering

Før eg går inn på datering av Fjm, vil eg slå fast at Grg ikkje daterer Fjm. Ingen har lagt fram haldbare argument for at Fjm og Grg opphavleg var delar av eitt og same kvedet. Om ein meiner at Grg er ungt fordi det inneheld eit stemormotiv (slik t d Heusler gjer, 1969:181 (1906)), så har dét ingen ting å seia for datering av Fjm. Fjm må daterast ut frå seg sjølv.

Dei fleste granskarane meiner Fjm er frå høgmellomalderen fordi det inneheld "eventyrmotiv". Den slutninga føreset at det ikkje finst "eventyrmotiv" i gamle, "ekte" eddakvede eller i gamalnordisk mytologi. Som vi har sett, er den premissen feil. Det er ei mengd "eventyrmotiv" både i gamle eddakvede og i mytologien elles (jf s 36 ff). Derfor er slutninga ugyldig.

Det nest vanlegaste argumentet (s 31) er at Fjm har så mange lån frå eldre eddakvede (som det har etterlikna). Generelt tykkjer eg granskarane er vel snare til å forklare likskap med lån. Vendingar som *fyr nágrindr neðan* (Fjm 26, Skírn. 35, Ls 63), *unz riúfask regin* (Fjm 14, Grm 4, Sigdr 19, Vaf 52) og *ef gørisk þarfar þess* (Fjm 39, Skírn. 36) er på skap som faste ordlag, og lèt seg lettare forklare slik enn som lån frå eitt bestemt kvede. Andre av vendingane som er dregne fram, er lite særmerkte. Opprekning som "Hlíf heiter [den eine], den andre Hlífprasa"³⁰, den

³⁰de Vries (1967:525, note), som set fram dette argumentet, følgjer Bugge (1965/1864:350) si endring av *Hlífþursa*.

tredje *Þióðvarta*", må ein kunne tenkje seg at diktaren har komi på av seg sjølv (Kva skulle han elles svart på spørsmålet om kva dei heiter?). Det same gjeld *þess ins mæra viðar* (Fjm 21), eg innser ikkje at diktaren må ha høyr *miðtvið mæran* i Voluspå (2) for å koma på dét. *Viðr* er eit av dei vanlegaste orda for 'tre', og det er naturleg å kalle det 'det vidgjetne' når det er verdstreet det er snakk om. Eg innser heller ikkje at den som dikta Fjm må ha høyr *nú er sonr kominn til sala þinna* i Hymeskvida 11 for å koma på ei formulering som *at þú ert kominn, mögr, til minna sala* (Fjm 49). *Salr* i fleirtal er eit heilt vanleg ord for 'heim, gard'.

Annleis er det med motsetnadspara: "*Vindkaldr ek heiti, / Várkaldr hét minn faðir / þess var Fiðlkaldr faðir*" (Fjm 6) : "*Svipdagr ek heiti, / Sólbjartr hét minn faðir*" (Fjm 47) og *Vindsvafr heitir, / hann er Vetrar faðir, / en Svásuðr Sumars* (Vaf 27). Dei er så **særmerkte** at det knapt kan vera tilfeldig at dei er så like som dei er. Det same gjeld *þat manngi veit, / af hverjum rótum rennr* (Fjm 20) og *manngi veit, / hvers hann af rótum rennr* (Hm 138). I Skirnesmål tykkjer eg *víss vafrlogi* (Skírn. 8, Fjm 31) og *segðu mér þat [...] ok ek vilja vita* (Skírn. 3, Fjm 7, 9, 11, osb) er så særmerkte at det er rimeleg det er samanheng. Skirnesmål er òg klårt parallelt i **motiv** (helt/utsending frá ein gud oppsøker jotungard for å vinne den jotunmøya han (el. guden) må ha). Men i **komposisjonen** ser eg ikkje at Fjm er parallelt til Skirnesmål. At *Svm ville ha vori det (slik de Vries seier 1967:525-26) om det hadde funnist, er ei anna sak. Derimot er det nok rett at Fjm har hatt mytologiske lærdomskvede av same type som Allvismål og Vavtrudnesmål til sjangerførebilete, og dermed som førebilete for komposisjonen.

Sjølv om eg er skeptisk til ein del av parallellane ein har meint å sjå, er eg samd i at det er **parallellar**. Det ser ut som det i visse formuleringar og i motiv er samband mellom Fjm og Vavtrudnesmål, Skirnesmål og Håvamål. Derimot er eg usamd i slutningane ein har trekt av det. For det fyrste ser eg ikkje at det er **spesielt mange** parallellar mellom Fjm og andre eddakvede - **nokre** parallellar finn ein vel **alltid**. For det andre kan **motiv** vera parallelle utan at det eine er lånt frå det andre. Motivet "gud oppsøker jotungard for å vinne den jotunmøya han må ha" finn vi òg i Håvamål 96-102 (skilnaden er at guden der ikkje får møya). Det er

grunn til å tru at motivet er (ur)gamalt i mytologien, og at diktarane av både Håvamål, Skirnesmål og Fjm har brukt ein gamal modell. Da er det annleis med særmerkte, like **ordlag**, dei lèt seg vanskeleg forklare anna enn som lån. For det tredje: Dersom ein har konstatert at det er lån mellom to kvede, så veit ein ikkje dermed kva for eit som har lånt - og dermed er yngst. I sjeldsynte tilfelle kan ein sjå av teksten kva som er lånt og kva som er opphavleg, men det trur eg ikkje ein kan i nokre av **desse** parallellane. Vi kan rekne med at Fjm er yngre enn Håvamål og Vavtrudnesmål, ettersom det er brei semje om at dei høyrer til dei eldste eddakveda. Men det er ikkje dei nemnde parallellane som viser det, vi må **utanom** "lån-påverknad-sirkelen" for å finne det ut. Om ein seier: "Fordi A er eldst, er det B som har lånt frå A (dersom det da ikkje er frå ei tredje, tapt kjelde), og derfor er B ungt", så er det ikkje parallellane mellom A og B som har vist at B er ungt. Da visste ein det frå før. Om Fjm er yngre enn Skirnesmål veit vi ikkje frå før, og parallellane som er dregne fram fortel det ikkje. Men **om** det er det, så kan det likevel vera mykje eldre enn frå høgmellomalderen.

Det tredje, viktige argumentet for at Fjm er ungt, er at det er "feil" i dei mytologiske opplysningane i kvedet. Dét er samstundes eit argument **mot** det **førre** argumentet for at det er ungt. Om ein meiner Fjm er ungt fordi det er ei etterlikning av andre, mytologiske eddakvede, så må Fjm i påfallande grad stemme overeins med dei andre kveda. Da kan det ikkje vera ungt fordi det **ikkje** stemmer overeins med dei same kjeldene. Premissane for det eine resonnementet må vera galne.

Som vi har sett, er det parallellar mellom Fjm og andre eddakvede, men eg kan ikkje sjå at dei er **spesielt mange**. Kragerud (1981) har gjort ein observasjon som er viktig for spørsmålet om Fjm plagierer andre eddakvede. Han bygger granskinga si på det vanlege synet, som er at Fjm er eit av dei yngste eddakveda og at det etterliknar eldre kvede. Dermed blir Fjm eit paradoks for han:

"Epigoni særmerkes gjerne av at klassiske former er løsrevet fra sin funksjonelle sammenheng, særlig er det en tendens til at mytologisk kunnskapsstoff presenteres for dets egen skyld; i dette tilfellet er vi

snarest i den omvendte verden: i klassisk tid er formen uten egentlig funksjon i diktets sammenheng fordi det dreier seg om "memorialstoff", mens epigonen har skapt selve mesterverket, hvor formen er funksjonell og diktet helstøpt." (Kragerud 1981:39)

Det spesielle i Fjm er at "kunnskapsdialogen [er] en integrerende del av diktet, ikke bare ved at den i sitt innhold står i "harmoni" med situasjonen (de Vries) men ved at den i sin funksjon er drivhjulet i den dramatiske utvikling", seier Kragerud (1981:38). Slik bruk av kunnskapsstoff er ikkje epigonisk, men "nyskapende" (Kragerud 1981:38). Likevel seier han: "Samtidig står det fast at diktet har en klart epigonisk karakter" (1981:38). Den rådande oppfatninga står så sterkt at han ikkje stiller spørsmål ved henne. Men det han peikar på er eit argument **mot** "etterlikningsargumentet" for at Fjm er ungt: **Fjm er ikkje slik det skulle vori om det prøvde å etterlikne det gamle.** Det framstår ikkje som plagierande i høve til andre mytologiske lærdomskvede, tvert imot.

Da kan vi gå til synspunktet at det er "feil" i dei mytologiske opplysningane i Fjm. Eg er samd med Einar Ól. Sveinsson (1975:29-37) i at Fjm har mange motiv som sterkt **minner** om kjende mytologem, utan å samsvara heilt. Dét lét seg utan tvil forklare med at kvedet er frå ei tid da folk kjende mytologien dårleg. *Rímur* hentar heite og kjenningar frå gamle kjelder, fyrst og fremst skaldekvede og Snorre-Edda (Björn K. Þórólfsson 1934:88). Men etter kvart som tida går blir det meir "misskilning og rugling" i heita og kjenningane, seier Björn K. Þórólfsson (op cit:87), som har granska *rímnaskaldemålet*. Dei fleste av dei motiva Einar Ólafur dreg fram kan koma av slik mistyding og samanblanding. At dverg- og odinsnamnet *Fjolsviðr* er jotunnamn i Fjm lét seg forklare som parallell til at odinsnamn som *Bolverkr* og *Fjólnir* har vorti jotunnamn i *rímur* (op cit:170). *Leirbrimir* kan vera samanblanding av *Leir* og *Brimir*, nett som *Loki* og *Óðinn* er blanda saman til *Lóðinn* i *rímur* (op cit:166). *Þryngiöll* og hundane med ulve- og gygrenamn kan òg vera resultat av slik samanblanding.

Det **kan** likevel tenkjast **andre** forklaringar av motiva som "bommar" på kjende mytologem enn at diktaren levde i ei tid da mytologien var dårleg kjend. Ei

enklare forklaring er at mytologien rett og slett **ikkje er noko standardisert system** der alle detaljar skal stemme med ei autorisert norm. Etter Skaldskaparmål (6) henta Odin skaldemjøden opp or *Hnitbjörg*; etter Hålogygatal (Ht; 2) var det *Surts sǫkkdalir*. I Vavtrudnesmål (18) er skal ragnarokslaget stå på ein **voll** kalla *Vígríðr*, i Fávnesmål 14-15 på ein **holme** kalla *Óskópnir*. Til vanleg er verdstreet kalla *Yggdrasill*; i Grimnesmål 25-26 heiter det *Læraðr*. Einar Ólafur nemner sjølv at *Brimir* i Voluspå 9 (Codex regius) er ein variant av *Ymir* (*Brimir* skal vise at *Leir-Brimir* i Fjm 12 er "feil"). Det er **variasjon av motiva** som er **mønsteret i** mytologien. Derfor er det **unødvendig** å sjå Fjm sine avvik frå andre mytologiske kjelder som "feil".

I tillegg er det **problematisk**. Det er vanskeleg å tenkje seg at diktarane "ikkje klarte" å få dei mytologiske opplysningane rette **på slutten av 1100-talet** (som Einar Ólafur daterer Fjm til) eller på **1200-talet** (som dei fleste daterer det til) - jf heite og kjenningar i skaldemålet frå den tida, og Den yngre edda, som Snorre skreiv på da. Etter *rímur* å dømme må ein ned på 14-1500-talet for å kunne bruke denne forklaringa. Men jamvel om Fjm er frå 1500-talet (noko ingen har føreslått), ville det vera vanskeleg å forklare det sentrale dømet *Mímameiðr* med at dikteren ikkje kjende mytologien godt nok. Det namnet er så ulikt andre namn på verdstreet at det knapt kan koma av "degenerering". Dersom skalden **prøvde så godt han kunne** å kopiere det gamle (slik Einar Ólafur òg føreset), så må vi tru han ville klart det betre. Da er det enklare å tenkje seg at kvedet er gamalt, og at namnet er eit utslag av den normale motivvariasjonen i mytologien - nett som *Læraðr*.

Det er òg andre argument for at Fjm er eldre enn rådande oppfatning seier. Motz (1975:149) set fram eit slikt argument, men dét står og fell med tolkinga hennar, som igjen står og fell med at *Svm finst. Dét er det ingen som har klart å vise. Da er det meir hald i Bugge sitt argument for at Fjm ikkje er yngre enn "Slutningen av 12te Aarhundred": *Viðófnir* er med i namneramsene i Snorre-Edda (Bugge 1875:245). Eg tykkjer òg Lange sitt argument verkar rimeleg: Det er vanskeleg å tenkje seg korleis ein plagierande diktar på 12-1300-talet skulle komi på å kalle den

unge, lyse "lykkehelten" sin for *Svipdagr*, når alle dei andre Svipdag-ane i kjeldene er gamle, (halv)blinde illmenne. Før kristninga ville det derimot vori uproblematisk. Polaritet innanfor ein og same guddomen er velkjent i den gamle trua - jf motsettnadsnamna til Odin (Falk 1924:43).

Etter mi vurdering må den gjengse dateringa av Fjm forkastast. Ingen har sett fram haldbare argument for at Fjm er frå høgmellomalderen, eller at det er yngre enn dei fleste andre eddakvede. På den andre sida er det heller ikkje sett fram tvingande argument for at det er frå førkristen tid eller kristningstida. Men etter mitt syn er dét eit **logisk utgangspunkt** for granskinga. Fjm er eit eddakvede som er fullt av og bygd opp rundt mytologiske motiv som alle **kan** vera gamle og "ekte". Da bør ein - til dess det blir sett fram sterke argument for det motsette - tru det er frå den tida mytologien var levande og viktig for folk.

2.3 Konklusjon av drøftinga

Drøftinga skulle ha vist at den rådande oppfatninga om Fjm bygger på argument som ikkje held mål vitskapleg. Det er **ikkje** sett fram haldbare argument for

- at Fjm ikkje er eit sjølvstendig kvede, men eit brot av *Svm,
- at det ikkje er eit ekte mytologisk kvede, men ein "mytisk pastisj", eit (importert) eventyr omdikta til eddakvedeform, eller
- at det er svært ungt, dvs frå høg- eller seinmellomalderen.

Etter mitt syn har den rådande oppfatninga festa seg pga to uheldige slumpehøve. Det eine er at Grg og Fjm har overlevd i folketradisjonen i **lag**, som éi folkevise. Derfor kom *Svm-teorien til, og i *Svm har "Vindkald-bolken", som utgjer storparten av Fjm, ingen funksjon, han blir ein "blindtarm". Derfor vart det vanskeleg å få botn i "Vindkald-bolken" og å forstå kva han gjer i kvedet. Løysinga vart å avskrive han, å seia at han ikkje har nokon funksjon utover det å skapa "mytisk atmosfære" med "quasimytologiske meddelelser". Da ein var komen dit, var det gjort. Oppfatninga heldt seg sjølv oppe med å halde granskarane unna.

Svært få mytologar tek bryet med å arbeide seg grundig gjennom eit kvasimytologisk kvede, for der ventar dei ikkje å finne noko interessant.

Stryk ein derimot *Svm-teorien, så blir "Vindkald-bolken" i Fjølsvinnsmål for påtrengande til å la seg bortforklare - han utgjer jo bortimot 3/4 av kvedet. Dér må nøkkelen til Fjm ligga. Da kjem vi til det andre uheldige slumpehøvet: Den vestlege kulturkrinsen er lite open for det seksuelle symbolspråket som - etter mitt syn - er nøkkelen til Fjm. Det går eg inn på i neste kapittel.

IV TOLKINGSRAMME

1 DET KJØNNSSLEGE UNIVERSET

1.1 Bakgrunnen for kapitlet

Eg går ut frå at Fjølsvinnsmål heng logisk i hop. Eg går ut frå at dei ulike delane i kvedet følgjer logisk på kvarandre, og at dei i lag bygger opp om ein meningsfull heilskap. Dét er ein tese, og det er ei rettesnor i det praktiske tolkingsarbeidet. Tolkninga må vera slik at ho lèt kvedet ha indre, logisk samanheng.

For å få til dét i dette tilfellet, må vi vera opne for at eddakvede kan basere seg på eit anna symbolspråk enn ein reknar med til vanleg. I Fjølsvinnsmål, slik eg tolkar det, er hopehavet mellom dei mytologiske maktene, ja sjølv verd dramaet, framstilt i eit seksuelt symbolspråk. Dét er ein måte å tenkje på som er fullstendig uvant for det moderne, vestlege mennesket. I vår kultur er det seksuelle - om ikkje noko lågt og plumpt som høyrer doveggene til - så i alle fall noko som høyrer privatlivet til. Det høyrer til på eit avgrensa livsområde, og er slett ingen overordna forklaringsmodell for samfunnet og verda. Den vanlege framstillinga av nordisk mytologi samsvarer med denne moderne "sektortenkinga" om det seksuelle. Vi kjenner ein god del seksuelle motiv frå mytologien, men dei blir gjerne samla i ei "avdeling for fruktbarheit og grøde", åtskild frå resten av mytologien. Døme på dét er dei fleste tolkingane av Volsetåtten (Vp) og Skirnesmål. Men i Fjm - slik eg tolkar det - er dei aller djupaste, mest lagnadstunge problemstillingane i kosmologien framstilte i eit seksuelt symbolspråk. For å få lesaren med på denne tankegangen vil eg, før eg begynner på sjølv tolkinga, prøve å vise at slik kjønnsstenking faktisk stemmer med det vi elles veit om mytologi og ideologi i det norrøne samfunnet.

1.2 Om tankegangen

Å studere mytologi frå ei fjern tid er å studere ei framand tankeverd. Derfor må den som studerer mytologi vera budd på at det han finn er **annleis** enn det han er van med. Han må vera **open** for heilt andre idear og førestillingar enn han kjenner frå sin eigen kultur. Er han ikkje dét, risikerer han å ikkje finne dei framande ideane han leitar etter, og i staden overføre si eiga tankeverd til den han granskar³¹. Da endar han opp med berre å finne - i eksotisk innpakking - det han kjende frå før.

Dette er det viktig å hugse på når ein skal tolke seksuelle motiv i nordisk mytologi. For vår kultur skil seg frå dei fleste andre når det gjeld haldninga til seksualitet. I vår kultur er sex meir tabubelagt og oppfatta meir negativt enn i dei fleste andre kulturar. Jamvel om haldningane har endra seg mykje dei siste tiåra, er vi framleis djupt prega av det tradisjonelle synet, som kyrkja har stått for. Kristendomen er i utgangspunktet ein svært abstrakt religion, som oppvurderer det åndelege på kostnad av det kroppslege. Etter samanstøypinga med idelæra til Platon i mellomalderen vart denne tendensen i kristendomen enda sterkare. Oppfatninga har vori/er at det er ein motsetnad mellom ånd og kropp, tilsvarande motsetnaden mellom Gud og djevelen. Gjennom kroppen freistar djevelen mennesket til synd; ånda må slåst mot kroppslege lyster for å halde seg syndfri. Konsekvensen av dette synet har vori ei sterk nedvurdering av all sanseleg nyting, inkludert sex. Slikt skulle ein unngå så langt ein kunne.

³¹Eit døme på slik arbeidsmåte finn vi etter mi meining hos Rudolf Simek (1993:91). Han konstaterer at det etter Hyndleljod 10 har vori altar og blot til Frøya, og at det er mange stadnamn av typen Frøyhov (< **Freyjuhof*) og Frövi (< **Freyjuvé*). Dét "could point to a public cult, although a purely domestic cult would be expected of a guardian goddess or a goddess of love." Er det ut frå den **førkristne** kulturen ein berre skulle vente **privat** kult til verne- og kjærleiksgydja? Eller er det ut frå **vår** kultur?

Dette har fyrst og fremst ført til at seksualiteten er "stuva bort" og bandlagd, både i gjerning og i tanke. Folk har sjølvsagt ikkje slutta med sex, men det er tabu og "hysj-hysj" ikring det. Den seksuelle frigjeringa dei siste tiåra har som sagt endra ein god del på dette, men **borte** er tabua slett ikkje. Heller ikkje i dag er sex noko nøytralt tema, og eit utbreidd syn blant dagens nordmenn er at seksualitet står i motsetnad til religion.

Poenget her er ikkje om dét er bra eller gali, men **at det i globalt og historisk perspektiv er uvanleg**. I religionshistoriske standardverk ser ein at ideen om at kroppen og kroppsleg nyting er syndig og står i motsetnad til ånd og religiøsitet er sjeldsynt utanfor den kristne kulturkrinsen. Ein ser òg at seksuelle førestillingar og ritar beint fram er ein **sentral del** av **tallause religionar** frå alle tidbolkar over heile verda. Eg nemner nokre døme: Blant urfolk i Australia er rituelle orgiar eit middel til å koma attende til fridomen og sæla i den mytiske opphavstida (Eliade 1987:184). Cheyenne-indianarane hadde samleieritar som skulle overføre kraft frå dei eldste i stammen til dei unge mennene, via konene deira. Denne riten tok symbolsk opp att det opphavlege samleiet mellom ei kvinne og Den store ånda. Krafta til Den store ånda vart sidan overført seksuelt til den fyrste sjamanen (op cit:184-85). I jordbrukskulturar over heile verda blir jorddyrkinga oppfatta som ei seksuell handling, tilsvarande ei mytisk sameining av den mannlege himmelen og den kvinnelege jorda. I åkerbruket representerer jorda kvinna, medan plogen og frøet representerer mannen (Bolle 1987:317-18). I bykulturane i Mesopotamia var kongedømet knytt til eit samleie mellom kongen og ei prestinne (op cit:317). I Irland var hestoffer ei framføring av myten om samleie mellom kongen og ei gudinne i dyreskapnad, som skulle overføre kraft til kongen (Eliade 1987:185). I den hinduistiske og buddhistiske tantrismetradisjonen er sex eit middel til å oppnå åndeleg fullkomenheit, absolutt fridom og evig liv (op cit:186). - Opplistinga kunne gjerast mykje lengre.

Denne kunnskapen bør få følgjer for den førforståinga vi går til kjeldene med. Når vi veit at andre kulturar har heilt andre haldningar til seksualitet enn vår eigen, så må vi vera **opne for** at den førkristne, norrøne kulturen òg kan ha hatt det. Han

treng ikkje ha hatt det; det er fullt mogeleg at haldninga i den tida var nokolunde som i vår tid. Men dét veit vi prinsippielt sett ingen ting om før vi går til kjeldene. Målet med mytologigranskinga skal nettopp vera **å få klårlagt** slike og andre ting.

Å fri seg heilt frå eigen bakgrunn er både uråd og uønskjeleg - utan intellektuell ballast inga gransking. Men den kulturelle ballasta - førforståinga - må omfatte innsikt i at den framande tankeverda **sannsynlegvis** er **annleis** enn vår eiga.

Derfor må vi **så langt vi kan** la tolkingane vera ubundne av våre eigne normer. Klarer vi ikkje det, så kan vi aldri finne ut korleis den nordiske mytologien var. Er vår tids normer ramma tolkingane må halde seg innanfor, så kan vi berre finne ut korleis nordisk mytologi etter vår tids normer **"burde ha vori"**.

1.3 Kjeldene fortel om andre haldningar

Det avgjerande er kva kjeldene til gamalnordisk religion fortel om haldninga til seksualitet før kristninga. Særleg dei samtidige kjeldene, som er mest verdifulle, tyder på at det var heilt andre haldningar i den tida enn i dag. **Adam av Bremen** (Bok 4, kapittel 26-27) formidlar augnevitneskildringar av dei svenske "riksblota" i Uppsala i samtida si, på 1000-talet. Han fortel at Frøy-støtta som stod i hovet var utstyrt med "en väldig stående manslem"³² (*Adam av Bremen*:224). Som ein del av blotritualet vart det sungi, "som vanligt är vid dylika offerhögtider, mångfaldiga sånger, som är oanständiga och därför bör förtigas"³³ (op cit:225). Gjenstandar frå vikingtida fortel òg om falloskult. Den falliske statuetten frå Rällinge i Södermanland er velkjend; ein meiner han førestiller Frøy (originalen står i Statens historiska museum, Stockholm). På Gotland er falliske menn ofte avbilda på biletsteinar (jf Nylen og Lamm 1987). Frå norskekysten (Jæren til Helgeland) og austre Midt-Sverige kjenner vi falliske bautasteinar ("heilage kvite steinar") frå 3-

³²Cum ingenti priapo. *Hamburgische Kirchengeschichte*:258.

³³Quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae. *Hamburgische Kirchengeschichte*:260.

400-talet i og ved graver (jf Steinsland 1991 b og Petersen 1906 og 1932). Den arabiske oppdagaren **Ibn Fadlan** var på 900-talet augnevitne til ei gravferd hos svenske vikingar ved Volga i Russland. Etter gravferdsskikken deira skal ei av trælkvinnene følgje hovdingen sin på bålet. I sjølve gravferda går ho frå telt til telt og ligg med alle mennene til hovdingen etter tur, før ho blir drepen og lagd ved sida av hovdingen.

Etter desse skildringane var haldninga til seksualitet heilt annleis før kristninga. Den mest markerte skilnaden er at sex ikkje har vori tabu, slik det er i dag. Tvert om har seksuelle symbol og seksuelle ritar vori ein viktig del av religionen, brukte heilt ope og offisielt. Kontrasten til dagens normer er klår. Det einaste som er tildekt på Jesus, er framheva på Frøy.

Stort fleire samtidsskiltringar har vi ikkje av den gamalnordiske religionen. Går vi til dei islandske **mellomalderkjeldene**, er biletet meir uklårt. Éi kjelde, **Volsetåtten** (Vp), stadfestar inntrykket av at seksuelle ritar var ein viktig del av religionen. Volsetåtten er ei skildring av falloskult i huslyden på ein gard i Nord-Noreg. Han er overlevert i Flateyjarbók (*Flb* II:331-336) frå slutten av 1300-talet, men det er brei semje om at tåtten skildrar førkristen kult. Husfrua lèt ein balsamert hestefallos kalla *Vqlsi*³⁴ gå frå hand til hand når huslyden er samla om kvelden. Alle les ei vise over han, og ønskjer at jotunmøyar eller brurkvinner skal ta imot fallosen og væte han. (Kulten er fyldigare omtala på s 72.) Her ser vi den same kontrasten til kristen gudsdyrking som i dei førkristne samtidskjeldene.

Men Volsetåtten er eineståande, det er ikkje funni like klåre vitnemål om seksuelle ritar eller mytar elles i dei norrøne kjeldene. Spørsmålet er kor representative dei kjeldene vi sit med er. Alt vi har er nedskrivi av kristne, og ut frå deira moralsyn er det ikkje ventande at dei ville skrive ned slike skildringar. Adam av Bremen seier sjølv at han sensurerer dei rituelle songane frå Uppsala-blotet fordi dei er

³⁴Av *vqlr*, m, 'stav'.

"usømelege". Slik må vi rekne med at det har gått med det meste i denne sjangeren: Det har aldri komi på pergament.

Noko har likevel vorti nedskrivi, stundom fordi det har ein ideologisk funksjon. Den Volsetåtten vi har overlevert, er omgjort til ei kristningsforteljing: Heilag-Olav kjem til gards og får gjort ende på heidenskapen, og kristna folket. Falloskulten syner lesaren kva slag "djevleskap" som fanst før kristninga, så vi kan skjøne kor framifrå verket til Heilag-Olav var. Volse representerer djevelen; det er *með fiandans krapti*, 'med djevelens kraft' (*Flb* II:332), at han veks og sterknar så han kan stå hos husfrua.

Nokre seksuelle skildringar har vorti nedskrivne utan ideologisk vinst, helst fordi dei har hatt ein funksjon i ei forteljing. Men det ser ut til at somme av dei har vorti sensurerte seinare (jf Meulengracht Sørensen 1983:12). Tilfeldigvis kjenner vi nokre døme på dét. I saga om Bjørn Hitdølakappe (*Bjarnar saga Hitdølakappa*:154) finn vi ei nidstrofe der nokre linjer ser ut til å vera sensurerte. Bjørn diktar ei vise som kommentar til ein trefigur funnen ved båten til motmannen hans; trefiguren framstiller eit homofilt samleie. Visa lét seg ikkje lesa i den overleverte forma, "Apparently a copyist omitted the missing lines because he found them too obscene", kommenterer Preben Meulengracht Sørensen (1983:56). *Grettisfærsla* er eit kvede som m.a. fortel om at Grette har kjønnsleg omgang med kvinner og menn frå alle samfunnsklassar og med dyr. Kvedet står i ei handskrift frå 1400-talet. Før 1600 (sannsynlegvis) vart det skava vekk frå skinnboka, men slik at ein ser det har stått noko der. I vår tid har Ólafur Halldórsson (1960) klart å lesa ein del av det med ultrafiolett lys. Han meiner Grettisfærsla er eldre enn handskrifa det står i, men det er ikkje grunnlag for å hevde at det er førkriste. Kor gammalt eller ungt det er, er likevel ikkje interessant her. I alle høve viser det at tekstar med slikt innhald kunne bli sensurerte.

I dei norrøne mellomalderkjeldene finn vi altså berre éi skildring som klårt stadfestar at seksuelle symbol og ritar var ein viktig del av religionen. Men det er grunn til å tru at dei norrøne kjeldene ikkje er representative for den førkristne

religionen på dette punktet. Det ser ut til at kjeldene til nordisk mytologi er systematisk skeive. Det ser ut til at seksuelle motiv (og anna som strir mot nyare tiders normer) er underrepresenterte, slik at andre motiv (relativt sett) er overrepresenterte. Dét gjer det vanskelegare    få tak i dei førestillingane som ligg bakom kulten, dvs mytologien. På den andre sida må vi kunne rekne med at det helst er dei kl  raste, mest direkte, seksuelle skildringane som er sensurerte. Mindre direkte, tvitydig eller uklårt seksuelle motiv burde i stor monn ha fått stå, for dei ville det ikkje vera like om    gjera    sensurere. I så fall skulle hovuddraga i mytologien la seg rekonstruere ut frå dei skeive kjeldene vi har. For vi må gå ut frå at mytane er forma ut frå eit visst tankesystem, ei verdsoppfatning. Visse grunnidear skal da ha **prega kjeldene systematisk**, nett som v  rt vestlege, naturvitskaplege verdsbilete vil prege alt ein norsk forfattar skriv i dag. Desse grunnideane skal i så fall kunne finnast att også der dei er mindre tydeleg uttrykte. Dersom seksuelle symbol og ritar har vori ein viktig del av kulten, så skulle ein vente at **kj  nnstenking** har prega mytologien. Ser ein på kva som er skrivi om kjønn som semantisk kategori i mytologien, så er det nettopp d  t ein finn: ein kjønnsleg forklaringsmodell for verda og samfunnet.

1.4 Kj  nnstenking i mytologien

1.4.1 Mannleg kultur, kvinneleg natur

Viktigaste bidraget til    få klårlagt kj  nnstenkinga i mytologien kjem frå Jens Peter Schjødt, med analysen hans av skaldemj  dmyten i Skaldskaparm  l (4-6) (Schjødt 1983). Det avgjerande grepet hans er    etablere omgrepa "denne verda" og "den andre verda" som sentrale i den førkristne kosmologien. Mj  dmyten forklarar korleis skaldskaps- og visdomsdrykken kom til verda, og kvifor det er Odin som har hand om han. Etter Skaldskaparm  l (4) startar "livssoga" til visdomsmj  den med at   sene og vanene gjer *gri  amark*, 'fredsteikn', på den måten at dei spyttar i eit kjørel. Av r  ken skaper dei ein mann, Kvase, som er så klok at ingen kan setta han fast med spørsmål. Han kjem sidan til nokre dvergar, dei drep han, blandar

blodet hans med honning, og dermed er mjøden skapt. Etter ein del om og men kjem mjøden til jotunen Suttung, som set dotter si, Gunnlød, til å vakte mjøden inne i berget. Etter ymse hindringar kjem Odin seg inn i berget til Gunnlød, og ligg med henne 3 netter. Derfor får han drikka (av) mjøden, stikk av i ørneham, og spyr mjøden ned i eit kjørel æsene set fram i Åsgard.

Schjødt peikar på kor påfallande det er at Odin ikkje gjorde

"det, der på mange måder synes at ville have været mest praktisk, nemlig at bemægtige sig spyttet fra den samlede gudemængde, eller at knytte til sig Kvasir umiddelbart efter, at denne var skabt: han venter til Kvasir er blevet dræbt i underverdenen, og til han i form af mjød er kommet i et feminint individs varetægt. Kvasir, og senere mjøden, der begge er symboler for viden og evner af forskellig art, må altså som en forudsætning, for at de kan komme til at fungere, dels have været i forbindelse med "den anden verden", og dels være blevet hentet frem igen til oververdenen, der som et av de prædikater, der kan hæftes på den i forhold til underverdenen, har "aktiv" modsat "passiv". Ikke blot i denne myte, men i *alle tilfælde myter*, hvor der er tale om tilvejebringelse af numinøs viden, er det et konstituerende træk, at den skal hentes fra underverdenen." (Schjødt 1983:95)

Myten fortel etter Schjødt sin analyse:

"at viden kommer fra "den anden verden", hvor den er latent til stede, men [...] for at kunne indtage en aktiv rolle må [den] bringes til "denne verden". På denne måde postulerer myten, at der findes to "verdener", to tilstandsformer, mellem hvilke der må findes en formidling. "Den anden verden" er i Norden i de fleste henseender karakteriseret på samme måde, som det fænomen Victor Turner opererer med som liminalitet, der betegner en tilstandsform, som ofte opnåes under forskellige ritualer, og som kun kan defineres som **det modsatte af den verden og den tilstandsform, vi befinder os i her og nu**". (Schjødt 1983:95-96, utheva her)

Ein annan stad formulerer Schjødt seg slik: "Den anden verden er **"anderledes" i alle henseende i forhold til den, i hvilken menneskene (og også aserne) lever i den mytiske nutid**" (Schjødt 1983:91, utheva her). Kjernen i definisjonen er at "den andre verda" er "annleis" enn denne, at det er "dei andre" som bur der, dei som er "noko anna" enn "vi". "Vi" representerer "normaltilstanden", medan "dei andre"

representerer "avvik" frå "det normale". Dette er ein god og nyttig måte å sjå det på. Eg vil likevel seinare presisere definisjonen, så han kan beskrive materialet enda betre.

Vi skal sjå litt nærare på "den andre verda". Mjøden startar "livet" sitt i Åsgard, hos Odin og gudane. Før han kjem att dit som ferdig visdomsmjød, er han innom: underverda (dvergane bur i berget), dødsriket (det er blodet av den daude Kvase som blir mjød), jotunverda (mjøden blir vakta hos jotnar) og det kvinnelege (Gunnlød vaktar mjøden, og Odin må ligga med henne for å få han). Alt dette plasserer Schjødt i "den anden verden". Tre av desse fire punkta er uproblematisk; ein ser utan vidare at underverda, jotunverda og dødsriket står for "noko anna" enn den verda "i hvilken menneskene (og også aserne) lever i den mytiske nutid". Mindre opplagt er det at det kvinnelege høyrer til i "den andre verda". Det ser ut som Schjødt nøler litt før han plasserer det der:

"Underverdenen og dødstilstanden er som sagt udtryk for den "anden verden". Men hvad med femininiteten? Denne "egenskab" kan jo dårligt nok siges at være fremmed for det "dennesidige"; men ikke desto mindre er det påfaldende, så ofte det kvindelige aspekt er forbundet med formidling af viden fra det hinsidige. Blandt adskillige eksempler kan vi her nævne vølverne i *Balders draumar* og i *Völuspá*, der begge foruden at være kvinder også er døde og underjordiske. Dette går som sagt igen så mange steder i nordisk religion og mytologi, at vi er berettiget til at betragte femininiteten som semantisk kategori som tilhørende "den anden verden", i hvert fald inden for det semantiske felt, der opererer med tilegnelsen af numinøs viden." (Schjødt 1983:94-95)

Schjødt kjem ikkje utanom å plassere det kvinnelege i "den andre verda". Dei seinare åra har andre granskarar komi til same resultat. Gro Steinsland har granska eit anna semantisk felt, skapinga av den prototypiske kongen, og ser same mønstret der: "I den mytiske strukturen ligger idéen om at en ny art med nye funksjoner oppstår som avkom av foreldre som representerer polære ætter. **Karakteristisk er at kvinneleddet representerer jotunætten**", seier ho (Steinsland 1991 a:269, utheva her). Mannslekken meiner ho derimot representerer gudeætta (op cit:25), dei ordnande maktene (Odin, Frøy).

Margaret Clunies Ross uttalar seg **generelt** når ho seier at "[...] it seems indubitable that Norse mythology shares with most of the world's cultures the paired oppositions of nature and culture, on the one hand, and female and male on the other" (Clunies Ross 1994:83-84), og vidare:

"[...] the natural was associated with the female and the cultural with the male. This intersection of cultural paradigms led to the female gendering of nature and of the giant realm (above and beyond the attributed genders of individual giant agents) and the male gendering of culture and the latter's close association with the Æsir and Ásgarðr." (op cit 1994:105-06)

1.4.2 Motsetnaden er relativ

Schjødt, Steinsland og Clunies Ross bygger på **empirisk** grunnlag når dei knyter det kvinnelege til jotunverda, naturen og underverda; med Schjødt sitt uttrykk: "den andre verda". Dei **konstaterer** at "den andre verda" oftast er representert av kvinner, medan "denne verda" (æsene, kulturen, "oververda") i møtet med "den andre verda" oftast er representert av menn. Etter mitt syn rommar Schjødt sin analyse ein teoretisk modell som **forklarer** at det er slik. Ein treng berre presisere definisjonen hans av "den andre verda" for å få det til å falle på plass logisk. Han seier at "den andre verda" er **"anderledes" i alle henseende i forhold til den, i hvilken menneskene (og også aserne) lever i den mytiske nutid**" (Schjødt 1983:91, utheva her). Her opererer Schjøtt med eit absolutt skil mellom "oss" og "dei andre" - han ser "menneska og gudane i mytisk notid" som **ei**, fast avgrensa gruppe. Så lenge "dei andre" er jotnar, underjordiske (dvergar) og daude, er det uproblematisk å dele inn slik. For desse gruppene står i motsetnad til **alle** levande menneske og gudar. Men slik er det ikkje alltid; grensa mellom "oss" og "dei andre" er ikkje absolutt, ho er **relativ**. I nokre tilfelle blir gruppa "vår" kløyvd, slik at delar av henne hamnar "på andre sida". I andre tilfelle kan ho ta opp i seg fleire grupper, som da høyrer til "oss", "på denne sida". Kvar ein hamnar, kjem an på kva plass ein har i hierarkiet og kven ein blir jamført med. Eg går gjennom nokre døme som

kan vise at grensa er relativ, før eg kjem til korleis dét kan forklare at "den andre verda" er kvinneleg.

Ei av dei ættene som klårast høyrer til "dei andre" er jotnane. Mellom æsene og jotnane er det fiendskap av argaste sort, og Tor fer stadig "i austerveg" for å slå i hel jotnar. Slik er det til vanleg. Men når jotunen Hyme og Tor ror ut på storhavet i lag, er det **Midgardsormen** Hyme er redd for, ikkje Tor: *Sagði Hymir þá at þeir vóro komnir svá langt út at hætt var at sitia útarr firir Miðgarðzormi*, 'Då sa Hyme at no var dei komne så langt ut at det var utrygt å sitja lenger ute for Midgardsormen' (Gf 48)³⁵. Når Tor likevel ror vidare, likar Hyme seg ille, og når han får sjå ormen, bleiknar og skjelv han. Det er altså ikkje slik at Hyme konstant er "ein av dei andre". For i så fall ville han ha vori "kamerat" med ormen, og ikkje med Tor, også i denne situasjonen³⁶.

Dvergen Allvis i Allvismål høyrer tydeleg nok til i "den andre verda". Fordi han er "ein av dei andre", må han for all del ikkje få dottera til Tor, og det er stas at han "dagar oppe" i sola og blir til stein. Likevel, når ragnarok tek til, er Allvis "ein av oss". I ragnarok blir "vi" truga av "dei andre", og dvergane høyrer til mellom "oss" som blir truga. Jf Voluspå 48:

Hvat er með ásom?
hvat er með álfom?
gnýr allr iǫtunheimr,
æsir ro á þingi;
stynia dvergar
fyr steindurom,
veggbergs vísir.
Vitoð ér enn, eða hvat?

Koss er með ásom,
koss er með alvom?
Gnyr Jotunheimen all,
æser er på tinge;
dvergane styn
føre steindørom,
veggbergs vise menn.
Veit de nok, eller kva?

³⁵Jf Hymeskvida 20, der Hyme *sína talði / litla fýsi / at róa lengra*, 'meinte / han munde hava / liten hug på / lenger å ro.'

³⁶At Hyme til slutt bergar ormen med å skjera av snøret for Tor, endrar ikkje dette. Han er like redd ormen for dét; og er "kamerat" med Tor snarare enn med ormen. Grunnen til at Hyme bergar ormen er vel heller at han veit jorda går under om han døyrr (jf s 84) enn at Hyme solidariserer seg med han.

Om dette verset seier Sigurður Nordal:

"Det ejendommeligste, det stærkest virkende træk i strofen er [...] skildringen af dværgene. Intet viser bedre, at den faste grund under tilværelsen er ved at skride, end angsten hos disse dværge. Disse væsner, som ellers ikke kommer frem i dagslyset, men som skjuler sig i stene og fjælde (*veggbergs vísir* = klippevægs-kyndige, dvs: kendte, hjemmevandre i klipper) står nu stønnende udenfor deres klippedør og veed sig intetsteds mere i sikkerhed." (Sigurður Nordal 1927:95)

I motsetnaden gudar - kaosmakter står vanene jamsides æsene, på "denne sida". I ragnarok slåst Frøy side om side med Odin og dei andre æsene mot Surt, Fenrisulven og Midgardsormen (Gf 51, Vsp 52-56). Men i høve til æsene hamnar vanene på "andre sida", da er dei "noko anna". Eit av dei vanlegaste motiva i nordisk mytologi er at dvergar (t d Allvis) eller jotnar (Tjatse, Trym o fl) prøver å få tak i åsynjer, men æsene set nær sagt alt inn på hindre dei. Jf at Frøya held tett om det når ho i eitt tilfelle lèt tre dvergar få ei natt med henne; det er tydelegvis stor skam (Sorletåtten i Flateyjarbók)³⁷. Det interessante er at **heller ikkje vanene kan få åsynjer**, det kan berre æsene sjølve, den gjævaste gudeætta (Margaret Clunies Ross peikar på dét, 1994:105). Dvs at vanene i motsetnaden til æsene hamnar "på andre sida", i lag med jotnar og dvergar.

Det er æsene som rår over verda. Dei har slik makt at dei meir eller mindre som dei vil kan herja med dei andre ættene, som er underlegne og avmektige. T d dvergen Allvis (Allvismål) og jotunen Rungne (Skm 25) får ei ærelaus endelykt, fordi Tor er så overlegen at han kan "leike seg" med dei. Men i Hårbardsljod har Tor sjølv Allvis og Rungne si rolle. Når motstandaren er **Odin**, er det **Tor** som er underlegen og avmektig. Odin er ferjemannen Hårbard, på andre sida av vågen, og Tor bed han om skyss over. Det får han ikkje, og må i staden tola alle slag hån og *níð*, som i str 26:

³⁷Det einaste klåre unntaket er vel Gjevjon, som har tre søner med ein jotun (Gf 1, Ys 5), utan at det er nemnt som noka skam. Eit unntak **kan** òg mor til Ty vera (Hym 5), men henne veit vi for lite om til å kunne seia noko visst.

Þórr á afl ærit,
en ekki hiarta;
af hræðzlo ok hugbleyði
þér var í hanzka troðit,
ok þóttiska þú þá Þórr vera;
hvárki þú þá þorðir
fyr hræzlo þinni
hniósa né físa,
svá at Fialarr heyrði.

‘Tor har mye styrke,
men mot har han ikke;
du var stiv av skrekk
da du ble stappet i hansken;
da var du ikke mye tess;
du var så vettskremt
at du våget ikke
nyse eller fise
så Fjalar hørte.’

Etter å vera audmykt på denne måten, audmykjer Tor seg sjølv, når han pent bed den som har hånt han om å få skyss likevel (str 53). Når han ikkje får det, må han be om ei anna teneste i staden: å få forklart vegen rundt. Så må Tor bite sinnet og skamma i seg, og gå den lange vegen rundt. Her er det **Odin** som "leikar seg" med **Tor**, så **han** kjem ærelaus ifrå det, nett som Allvis og Rungne, når **dei** møter **Tor**. Når han blir sett opp mot den øvste guden, kan altså **jamvel Tor hamne "på andre sida"**.

Hierarkiet i samfunnet avgjer om ein hamnar "innanfor", "på denne sida", eller "utanfor", "på andre sida". **Ein er "innanfor" i høve til dei som står under ein i hiererarkiet, men "utanfor" i høve til dei som står over ein.** Dette kan gjerne settast opp grafisk, som ein skala, der toppen av hierarkiet er i eine enden, botnen i andre enden, og i mellom er alle mellompunkta. Om ein ti gonger, på tilfeldige stader, dreg ei grense tvers over denne skalaen, så vil det kvar gong skilja seg kven som hamnar over og under grensa. Dermed kan vi presisere definisjonen til Schjødt: "Den andre verda" kan femne om **alt som skil seg frå toppen av hierarkiet** til kvar tid. Alt anna enn det som står aller øvst i hierarkiet kan i prinsippet hamne "på andre sida", som "noko anna". Om det faktisk gjer det, vil variere frå tilfelle til tilfelle. Oftast vil "toppen" og dei som er nære "toppen" stå saman mot det som er "lenger nede".

I det norrøne hierarkiske samfunnet (og dermed i mytologien) stod kvinnene under mennene. Så jamvel åsynjene, kvinnene i den øvste gudeætta, ville hamne eit lite stykke nede på "skalaen" - i høve til mennene. Sett frå toppen av hierarkiet

stod dei "på andre sida", i lag med "dei andre", i "den andre verda". Derfor er det heilt logisk at "femininiteten som semantisk kategori" hamnar i "den andre verda".

1.5 Kjønnsideologien i islendingsogene

At "den andre verda" vart oppfatta som kvinneleg, kan òg utleiast av Meulengracht Sørensen sin analyse av ideologien i islendingsogene.

"Til et samfund, der bygger på individets ukrænkelighed og ansvar for sig selv, og som ikke har nogen overordnet magtinstans, der kan kontrollere ukrænkeligheden og ansvarligheden, hører et stærkt udviklet begreb om personlig ære. I islændingesagaerne er æren og samfundsformen to sider af samme sag",

seier Meulengracht Sørensen i "Fortælling og ære" (1995:187). **Kva slag** æresomgrep samfunnet i islendingsogene baserer seg på, forklarar han slik: "[...] en mands ære er afhængig af hans mandighed, og [...] hans mandighed kan defineres som det modsatte af kvindagtighed, altså at en mand opfører sig som en kvinde" (op cit:213). Ville ein ta æra frå ein mann, kunne ein kalle han *ragr*/*argr* (adj)³⁸. Dét

"betegner, når det bruges om en mand, den karaktermæssige disposition, at han er villig til eller interesseret i at være den "kvindelige" part i et seksuelt forhold, og ud fra denne betydning af seksuel "umandighed" har ordet den bredere betydning af kulturelt defineret "umandighed", specielt fejhed, men i det hele taget det, som bringer skam over en mand." (op cit:199-200)

Ein annan stad seier Meulengracht Sørensen at den viktigaste tydinga av *ragr* er "'cowardly, unmanly, effeminate' with regard to morals and character" (Meulengracht Sørensen 1983:20). Den tydinga er avleidd av den primære, seksuelle tydinga, og tankegangen bak koplinga skal vera at "a man who subjects himself to another in sexual affairs will do the same in other respects" (ibid).

³⁸*Ragr* er metatese av *argr*.

Som døme nemner Meulengracht Sørensen ein episode i Ramnkjellsoga. Ramnkjell har framleis hemnen til gode mange år etter at han vart audmykt og jaga frå garden sin. Ein dag kjem ein gjæv slektning av fienden hans til Island med skip, og går i land i nærleiken av den nye garden til Ramnkjell. Ei tenestjente ser mannen koma ridane og spring heim for å fortelja det. Der ligg Ramnkjell enno i senga, og jenta håner han med dette ordtøket: *Svá ergisk hverr sem eldisk*, 'kvar mann blir *argr* når han blir gamal' (*Hrafnkels saga Freysgoða* kap. 8).

"The serving-maid's words contain a fusion of the two ideas. She hints that Hrafnkell has lost his sexual potency with age, and in the same breath jeers at him for being too cowardly to avenge himself",

seier Meulengracht Sørensen (1983:20). Oppfatninga er at det er det same å vera potent som å ha mot og handlekraft til å hemne seg. Omvendt er det det same å vera impotent som å vera feig og forakteleg. Dette inneber at seksualitet er gjort til generell forståingsmodell for mellommenneskelege forhold i dette samfunnet. Den virile mannen si framferd i seksuallivet er mal for framferd i alle slag situasjonar; potens er generalisert til æres- og moralnorm.

Dette er sagt om individet. Går vi til samhøvet mellom **grupper** i samfunnet, så ser vi at det er likeins der. Det samfunnet islendingsogene skildrar, var organisert rundt dei frie bøndene. Kvar bonde hadde ein huslyd rundt seg, og desse huslydane var grunneininga i samfunnet. Skulle bonden leva med ære, så måtte han kunne forsørge og forsvare huslyden sin, og huslyden måtte fara åt slik at han hadde ære av det. Som Meulengracht Sørensen seier det:

"Mandens ære afhænger af de kvinder, han er i familie med, og af hende, som han er gift med. Kvindens status og ære er den samme som hendes fars og brødres og efter ægteskabet deler hun den med sin mand og sine sønner. Ved egen indsats kan hun ikke - eller kun undtagelsesvis - vinde ære. Æren beror således ikke kun på individets egen efterfølgelse af sit køns ideal, men i lige så høj grad på det andet køns adfærd; og det er ikke mindst i denne afhængighed mellem kønnene, at familiens solidaritet består. Derfor definerer den kønsbestemte afhængighed også den nære familie, dvs. de slægtled af første grad, hvor manden har myndighed over kvinden og pligt til at forsvare hende. Når mandens ære er afhængig

af kvindens optræden, skyldes det dette ansvar. Det er hans pligt at beskytte hende mot andre mænds seksuelle tilnærmelser eller overgreb, og hendes integritet er ensbetydende med familiens integritet. En seksuel krænkelse af en kvinde rammer, uanset om den er konkret eller symbolsk, familien lige så hårdt som fysiske overgreb mod et af dens mandlige medlemmer, fordi krænkelsen i begge tilfælde viser, at krænkeren ikke respekterer familien. I dette system bliver en mand fatalt afhængig af de kvinder, han har ansvar for og juridisk myndighed over." (Meulengracht Sørensen 1995:214)

Essensen i dette er at kvinnene (kone, ugifte søstre og døtre mfl) er inkluderte i mannens ære(sfære). Vil ein mann yppe seg mot ein annan, så kan han oppnå det med å trø kvinnene hans for nære. Det same gjeld heile huslyden. Når husbonden er ansvarleg for huslyden, så er huslydens ære hans ære. Lèt han einkvan krenke nokon i huslyden sin, så har han demonstrert at han ikkje er mann for å forsvare seg og sine, og dermed har han tapt ære. Dette kan seiast slik: Når det gjeld ære, er heile huslyden, med både menn og kvinner, ein del av mannen (husbonden). Dette inneber at i høve til andre menn er huslyden (symbolsk sett) mannleg - heile huslyden, med både menn og kvinner. Eller rettare sagt: Mannen har som **mål** at han sjølv med den gruppa han dominerer og har ansvar for, framstår som mannleg, i høve til andre menn med sine huslydar. Altså følgjer hopehavet mellom gruppene i samfunnet same kjønnslogikk som hopehavet mellom individuelle menn. Etter den logikken er det det same å la seg krenke av ein annan mann som å ta på seg kvinna si rolle i kjønnsakta. Om ein mann lèt seg krenke av ein annan mann, så kan dét seiast slik at han lèt den andre bruke seg seksuelt. Symbolsk vart dét oppfatta som eitt og det same. Da kan vi konkludere med at samfunnet er oppbygd av grupper som forhold seg til kvarandre som kjønnsvesen, og at norma for samhandling mellom gruppene er generalisert ut frå seksuelle forhold. Samfunnsgruppene skal opptre slik den virile mannen gjer i seksuallivet.

Vi har sett at ein mann blir "kvinne" om han lèt seg dominere av ein annan mann. Symbolsk sett får han da eit anna kjønn enn det biologiske. Det same ser vi hos kvinnene. I visse tilfelle kan dei "skifte kjønnsrolle" og **fungere som menn**. Når Egil Skallagrímsson reiser til England, er det Åsgjerd, kona hans, som styrer garden (*Egils saga Skallagrímssonar*:177). Unn den djuptenkte tek over som

ættoverhovud når mannen, faren og sonen er døde. Ho gifter bort døtrene sine, leier ætta til Island og tek land på vegner av heile ætta. (*Laxdæla saga*:7 ff) Alt dette er mannsoppgåver. Det finst jamvel døme på at kvinner går inn i mannen si **hemnarrolle**, og brukar våpen mot menn. I Soga om laksdølene skil Tord Ingunnson seg frå Aud etter å ha sett ut falske rykte om at ho går i brok som ein mann, noko som tydelegvis blir rekna som perverst. Brørne hennar gjer ingen ting for å hemne audmjukinga. Da tek Aud sverdet i eigne hender, og sårar Tord alvorleg. Det (symbolsk sett) fullstendige "kjønns-skiftet" blir markert med at ho da verkeleg går i brok, men haustar ære, og ikkje skam (*Laxdæla saga*:95-98).

Som vi ser, er det når mannen (evt. òg dei mennene som burde ta rommet hans) er **borte eller sviktar** at kvinna går inn i mannsrolla. At ho får mannsrolle i den situasjonen lèt seg forklare ut frå med eit system der **symbolsk, relativt kjønn** er overordna det biologiske. Dersom ein mann blir "kvinne" om han lèt seg dominere av ein annan mann, så vil dét seia at det symbolske kjønnstet står over det biologiske, og at det er **dominans** som avgjer. Den dominante er mann (eller "mann", dersom det er ei kvinne som er dominant), den dominerte er kvinne (eller "kvinne", dersom det er ein mann som lèt seg dominere). Dermed kan ein (symbolsk sett) ha begge kjønn samstundes, avhengig av kven ein blir sett i høve til. Husfrua på ein gard rår *innan stokks*, og er dermed dominant, dvs "mann", i høve til ungane og arbeidsfolket. Derimot er ho kvinne, både røyneleg og symbolsk, i høve til husbonden, som rår over heile garden, og dermed er den mest dominante. Men når mannen blir borte (røyneleg eller symbolsk), er det ikkje lenger nokon ho er dominert av, ingen ho har kvinnerolle i høve til. Den rolla ho da har att, er mannsrolla (som ho har hatt heile tida i høve til ungane og arbeidsfolket). Da er det naturleg og logisk at ho opptre som mann.

Overfører vi denne tankegangen til mytologien, så er **jotnane ei kvinneleg gruppe fordi dei lèt seg dominere av gudane, medan gudane er ei mannleg gruppe fordi dei dominerer dei andre** i det mytologiske universet. Åsynjene er naturlegvis kvinner i høve til mennene i gudeætta (både fordi dei biologisk sett er det, og

fordi mennene dominerer dei). Men i høve til jotnane (og dei andre som gudane dominerer), er dei "menn", fordi dei representerer den dominante gruppa.

Fordi æreskravet er slik det er, ønskjer alle å framstå som dominante, dvs mannlege, i høve til andre. Islendingsogene skildrar eit samfunn av like menn som (i lag med huslydane sine) kivar med kvarandre om dominans. Mytologien bygger på den same ideologien. Skilnaden er at det er "vi" ("vår gruppe") som har laga mytologien, og derfor er det avgjort ein gong for alle kven som dominerer. "Vi" ville aldri laga ein mytologi der "vi" var underlegne, *argir*. Grunnideen er lik: "Vi" (anten du og eg tenkjer oss inn i ein tilfeldig huslyd eller i gudeætta) ønskjer å framstå som "mannlege" og få "dei andre" til å framstå som "kvinnelege". I islendingsogene **prøver** "vi" (i den tilfeldige huslyden) å få dét til, i mytologien **er** det slik. Men jotnane yppar seg heile tida og **prøver** å gjera gudane *argir*, dvs til "kvinner".

Eg oppsummerer: Fleire granskarar har peika på at gudeverda og kulturen i mytologien representerer det mannlege, medan jotunverda og naturen representerer det kvinnelege, jamvel om det ikkje er fleire kvinner hos jotnane enn hos gudane, eller omvendt. Den logiske modellen som forklarar dette, kan ein finne både i Jens Peter Schjødt si utgreiing om "denne" og "den andre verda" og i Preben Meulengracht Sørensen sin studie av "potensideologien" i islendingsogene. Etter Schjødt sin analyse inneheld førestillingsuniverset ein grunnleggande motsetnad mellom "oss" og "dei andre". Spør ein kva som særmerker "oss" i høve til "dei andre", så kan ein utleie svaret av Meulengracht Sørensen sin analyse: Det avgjerande er at "vi" **dominerer** "dei andre". Dermed er "vi" mannlege, "dei andre" kvinnelege.

1.6 Konsekvensar for mytologitolkninga

I dei vanlege framstillingane av nordisk mytologi og religion blir seksuelle motiv gjerne plasserte i ein "bås" for grøde og voksterkraft. Mytar og ritar med seksuelt innhald blir konsekvent knytte til **biologisk** skaping og vokster (t d Ström 1993, Holtmark 1990, Turville-Petre 1975). Mykje tyder på at ei slik "båsetting" av desse motiva fortel meir om vår tid enn om den nordiske mytologien og religionen. I dagens vestlege verdsoppfatning har "opne" seksuelle motiv ingen plass å snakke om utanfor sjølve kjærleikslivet. Seksuell motsetnad og sameining er slett ingen universell forklaringsmodell for verda, kulturen og samfunnet. Som vi har sett ovanfor, er det grunn til å tru at dét var annleis før kristninga. Seksuelle symbol og ritar ser ut til å ha vori ein viktig del av religionen, og ut frå kjeldene kan vi lesa ein "kjønnsleg" forståingsmodell for samfunnet og verda. Det nordiske, førkristne mennesket si oppfatning av forholdet mellom individ og mellom (samfunns)grupper er generalisert ut frå det seksuelle forholdet mellom mann og kvinne.

Den mytologiske tankebygningen baserer seg på den same kjønnsstenkinga som ideologien i menneskesamfunnet. "Vi" (dei dominante) er mannlege, medan "dei andre" (dominerte) er kvinnelege. Når mytologien allment handlar om møte mellom desse to gruppene, så handlar han om **møte mellom mannleg og kvinneleg**. Da skulle vi vente at mange av desse møta var seksuelle, ikkje berre i "grøderikdomsmytar", men òg i allmenne mytar. Slik **er** det etter nokre av dei viktigaste tolkingane frå dei siste par tiåra. Dei skal vi sjå litt nærare på.

Skirnesmål er blant dei gudekveda som har eit klårt erotisk motiv. Kvedet handlar om at Skirne på vegner av Frøy frir til jotunmøya Gerd; ho går til slutt med på ekteskapet, og lovar å koma til elskhugsmøte med Frøy i lunden Barre. Det dreier seg altså om ei erotisk sameining av mann og kvinne, og av ås og jotun. Spørsmålet er korleis vi skal tolke denne sameininga. Eg vil dra fram dei to nyaste

tolkingane, men nemner fyrst stutt hovuddraga i tolkingshistoria³⁹. Etter den mest langliva tolkinga er temaet i kvedet **naturmytologisk**: Kvedet fører fram til eit heilag bryllaup mellom representanten for himmellyset og fruktbarheita, den strålande vaneguden Frøy; og representanten for voksterlivet og åkerbruket, jordgudinna Gerd. Magnus Olsen sette fram denne tolkinga i 1909, og den har hatt tilslutnad heilt fram til dei siste tiåra. Etter det andre hovuddraget i tolkingane er det erotiske motivet i **seg sjølv** temaet. Anten er kvedet da rett og slett eit kjærleiksdikt (t d de Vries 1967), eller så er temaet konflikten som oppstår når attrå dreg individet i ei anna lei enn samfunnsnormene (Lönnroth 1978).

Lotte Motz (1981) meiner, som Magnus Olsen, at Skirnesmål er bygd over ein hierogamimyte. Men slike samband i nordisk mytologi meiner ho **ikkje** har med grøderikdom å gjera, dei fortel om **sosiale og maktpolitiske tilhøve**. Derifrå sluttar Motz at motsetnaden mellom gud og jotunkvinne kan spegle rivalisering mellom to kultsystem: Den mannsdominerte åsakulten, og ein annan, kvinnevenleg kult. Ekteskap er midlet æsene brukar til å kue dei andre.

Gro Steinsland forkastar ideen om dei to kultsystema, men følgjer Motz i at "idekomplekset omkring hieros gamos i dets norrøne kontekst ikke nødvendigvis er knyttet til jordens fruktbarhet, men kanskje heller til makt og styrefunksjoner i samfunnet" (Steinsland 1991 a:36). Dét er eit viktig utgangspunkt for Steinsland si eiga tolking. Ho legg vekt på at sameininga av gud og jotunkvinne gjev opphavet til **kongen som type**. Dei mektigaste jarle- og kongsættene fører ættetavlene sine attende til par av gud og jotunkvinne - ynglingætta til Frøy og Gerd (Ynglingsoga (Ys) 10), Lade-jarlane til Odin og Skade (Ht 3-4). Derfor, og fordi kongssymbola ring, stav og eple er sentrale i Skirnesmål, meiner ho at hierogamimyten har fungert innanfor **kongeideologien**: "Hierogami-myten har i norrøn kultur vært anvendt som kongeideologiens basismyte idet hierogamiet utgjør det genealogiske utgangspunktet for kongsætten. Den prototypiske kongen er sønn av guddom og jotunkvinne." (Steinsland 1991 a:23)

³⁹Eg bygger for ein stor del på Gro Steinsland sitt oversyn, 1991 a:30-38.

Denne tolkinga kan vi jamføre med den kjønnslege forståingsmodellen vi har sett på ovanfor. Skirnesmål handlar om eit møte mellom "oss" og "dei andre".

Frøy/Skirne representerer "oss", Gerd representerer "dei andre". Som naturleg er når "vi" er mannlege, medan "dei andre" er kvinnelege, er møtet erotisk. Det fører fram mot eit hierogami, ei seksuell sameining, av guden og jotunkvinna. Etter den nyaste og grundigaste tolkinga (Steinsland 1991 a), er målet med denne sameininga **ikkje** å hjelpe fram voksterliv og grøde, men å skapa den prototypiske kongen. Det vil seia at seksuell sameining er brukt som modell for skaping av ikkje-fysiske ovringar, idear - "kongstypen" er ein rein abstraksjon.

Svava Jakobsdóttir (1988) har sett eit liknande motiv i mjødmyten i Håvamål 104-110. Som i Skaldskaparmål (6), får Odin i Håvamål mjøden av Gunnlød etter å ha legi med henne (Hm 108: *þeirar er lögðomk arm yfir*, 'hun som la armen sin om meg'). Likevel er det viktige skilnader, meiner Svava. Ho legg vekt på at Odin i Håvamål ikkje **lurer** mjøden frå Gunnlød. Tvert om ser det ut til at det er **ho** som er herre over situasjonen og at ho sit i eit høgsete når ho gjev Odin mjøden (*gullnom stóli á*, 'på gullstolen', Hm 105). Dette jamfører Svava med gamalirske segner, og kjem fram til at Gunnlød-myten i Håvamål skildrar "'konunglegu brúðkaupi" þar sem konungur var vígður að landi og ríki"⁴⁰ (Svava Jakobsdóttir 1988:241). Etter denne tolkinga er det også her noko abstrakt som kjem ut av samleiet: styringsombodet til kongen.

Volsetåtten (jf s 56) i Flateyjarbók (*Flb* II:331-36) er ein annan tekst der ein mannleg representant for "oss" seksuelt skal sameinast med kvinnelege representantar for "dei andre". Etter slaktinga tek husfrua på ein gard vare på avlelemen til hesten, balsamerer han (ser det ut til) med lauk og andre urter, lindar han i linklede og legg han i ei kiste. Hestefallosen får namnet Volse, og utover hausten begynner husfrua å dyrke han som guden sin. Ho får i stand eit dagleg kveldsrituale der Volse går frå hand til hand. Kvar og ein kved ei vise over han, og bed om at *mǫrnir* skal ta imot han. Kong Olav den heilage kjem uventa til gards, løyner kven

⁴⁰ "'kongeleg bryllaup" der ein konge vart vigd til land og makt'.

han er, og blir med i ritualet. Når han har kvedi strofa si, avbryt han ritualet med å slenge Volse til bikkja. Etterpå byr han gardsfolket kristendomen.

Volsetåtten i den overleverte forma er ei rein kristningshistorie. Kultskildringa er med for å vise kva slag "svineri" som fanst før kristninga, så vi kan skjønne kor framifrå verket til Heilag-Olav var. Men i teksten står det at tåtten bygger på "eit gamalt kvede", og det er brei semje om at kjernen i tåtten inneheld førkristne ritar. Heilag-Olav si rolle har da opphavleg vori Odin si. Det tolkingsstriden har stått om, er kven offermottakaren *mǫrnir* er. Heusler (1903:37)⁴¹ har peika på dei to mulegheitene som finst. Anten er *mǫrnir* eit hankjønnsord i eintal, med tydinga 'sverd', eller så er det eit hokjønnsord i fleirtal, med tydinga 'jotunkvinner'. Det finst døme på begge tydingane, men 'jotunkvinner' er vanlegast. Er *mǫrnir* 'sverd', så er det eit fallosheite, nett som Volse og fleire andre i tåtten (dét er m a Turville-Petre (1975:25) og Magnus Olsen (1917:656 ff) sitt standpunkt). Da er Volse-offeret av typen *sjálfr sjálfum*, 'sjølv til seg sjølv, der offer og offermottakar er den same. Er *mǫrnir* derimot 'jotunkvinner', så har kult til jotunkvinner vori ein del av gamalnordisk religion. Dét har granskarane hatt problem med å godta, og derfor har dei anten valt den andre tolkinga, eller dei har omtolka jotunkvinnene, til 'diser' (Folke Ström 1954:24-25) eller andre kvinnekollektiv.

Gro Steinsland og Kari Vogt (1981) argumenterer for at *mǫrnir* er 'jotunkvinner'. Nøkkelargumentet er at det er samband mellom at *mǫrnir* skal ta imot Volse og at *brúðkonur* skal det. Desse "brurkvinnene" er "de kvinnene som omga bruden på benken der hun satt og ventet sin brudgom" (op cit:98 / Frz). Bryllaupsmotivet er altså tydeleg, det er **kvinner** som skal ta imot Volse. Spørsmålet er berre **kven** desse kvinnene er. Steinsland og Vogt meiner svaret ligg i ordet *mǫrnir* sjølv. Elles i kjeldene er det berre jotunkvinna Skade, *skír brúðr goða*, 'skire gudebrur', (Grm 11), gift med Njord, som er kalla *mǫrn*. Derfor meiner dei det rimelegaste er at

⁴¹Gro Steinsland og Kari Vogt (1981) gjev eit forskingshistorisk oversyn over denne striden; eg refererer hovudstandpunktta derifrå.

Volse skal sameinast med **jotunkvinner**. Den konklusjonen har sidan fått allmenn tilslutnad.

Som Steinsland og Vogt peikar på, har volsekulten parallellar i mytologien: "Gudene, med Tor i spissen, er alltid ute for å slå i hjel jotner. Men de er like ivrige etter å sikre seg de fagre jotunmøyene som bruder" (Steinsland/Vogt 1981:99). At den mannlege guddomen vil sameinast med jotunmøyane, er altså eit mønster vi finn både i myte og rite. Det interessante for denne avhandlinga er kva som er **føremålet** med sameininga. Steinsland og Vogt trur ikkje, som Folke Ström (1954:30), at målet med *hieros gamos*-riten i førkristen kult i Norden fyrst og fremst var å sikre *ár ok friðr*, 'god åring og fred' for folk og fe i den mørke årstida. "Den dypere forklaring på Volseriten må være ønsket om og nødvendigheten av å **opprettholde en balanse mellom motsetningsfylte krefter, både sosialt og religiøst**", meiner Steinsland og Vogt (1981:103, utheva her).

I Snorre sin variant av myten om Odin som hentar skaldemjøden hos Gunnlød, finn vi att motivet "mannleg guddom vil sameinast med jotunmøy". Eg tek opp hovudpunkta i Schjødt (1983) sin analyse for å koma fram til **føremålet** med sameininga. Skaldemjøden gjev skaldegåve og innsikt i runekunne og anna dult. Schjødt legg vekt på at mjøden som har denne eigenskapen blir til i sameininga av "denne verda" og "den andre verda". Verken den råken gudane lagar åleine eller mjøden Gunnlød sit med i berget fungerer slik. Fyrst etter samleiet mellom ein representant for "denne verda" (Odin) og "den andre verda" (Gunnlød), får mjøden den spesielle, intellektgjevande evna.

Dette samleiet har vori tolka på same vis som dei tilsvarende motiva i Skirnesmål og Volsetåtten: "Nogle forskere har her ment at kunne se en reminiscens af et oprindeligt i kulten opført *hieros gamos*, som hævdes at skulle have været led i agrare ritualer" (Schjødt 1983:92). Den tolkinga avviser Schjødt:

"Især et punkt mangler dog, hvis man vil hævde, at vi står over for et agrarritual, nemlig frugten af samlejet, der i givet fald skulle have været naturens og vegetationens genopståen, evt. i skikelse af en

korndæmon eller en gudesøn af Zagreus' eller Bromios' type. Noget sådant er imidlertid ikke, hvad der sker her, hvor udbyttet af samlejet tilsyneladende udelukkende består af mjøden." (Schjødt 1983:92)

Mjøden er det **konkrete** utbyttet, men det viktige er det **abstrakte** utbyttet mjøden **representerer**: "digterevne og viden om de skjulte ting" (Schjødt 1983:90). Det er dét som blir skapt i den seksuelle sameininga. Myten fungerer slik:

"[...] fysisk og intellektuelt liv analogiseres og relateres til hinanden, bl.a. således at en fysisk død (Kvasirs) går forud for en åndelig fødsel (mjøden). Myten får på denne måde sagt en del om nordboernes opfattelse af så vigtige ting som fysisk og psykisk liv, om kropslighed og intellektualitet, om femininitet og maskulinitet, og det hele bliver sat ind i en kosmologisk og mytologisk ramme, der garanterer temaets eksistensielle betydning." (Schjødt 1983:96)

Etter Schjødt si tolking skil ikkje den nordiske myten mellom kropp og intellekt på same måten som vi. Det fysiske og det abstrakte får plass innanfor den same forståingsmodellen, nemleg den biologiske. Nærare bestemt er den kjønnslege skapingsmodellen overført til skaping av abstrakte kulturovringar, som kunnskap og innsikt. Jf Margaret Clunies Ross, som seier at æsene hentar ting som kan

"improve their social or intellectual life, like a brewing cauldron or the mead of poetry or knowledge of a restricted kind [...] in giantland, that is, in the world of nature, but [it] cannot be fully realised until it is transformed by a male deity into a productive cultural entity by a process not unlike that of natural procreation." (Clunies Ross 1994:106)

Det ser altså ut til at den biologiske, kjønnslege skapinga er gjort til **universalmodell** for skaping i den førkristne, nordiske tankeverda. Dét kan ein òg slutte av modellen til Schjødt og det Gro Steinsland kallar "det norrøne skapelsesprinsipp" (Steinsland 1991 a:25): "Nyskapelse har etter førkristen tankegang alltid sitt utspring i to diametralt motsatte poler [...] Nyskapelse skjer utfra en forening av to polære grupper." (op cit:25) Som vi har sett av Schjødt sin analyse, går den grunnleggande motsetnaden i mytologien mellom "oss" og "dei andre". Derfor er det "vi" og "dei andre" som må sameinast om noko skal skapast (At det varierer kven som høyrer til "oss" og kven som hamnar mellom "dei

andre", endrar ikkje dét). Når "vi" er mannlege, "dei andre" kvinnelege, så vil all skaping innebera sameining av mannleg og kvinneleg. Og "sameining av mannleg og kvinneleg" er det svært nærliggande, nær sagt uunngåeleg, å forstå seksuelt.

Her kan ein ut frå vår tenkjemåte innvende at "vi" og "dei andre" er **abstrakte kategoriar**, og at det er meningslaust å snakke om seksuell sameining av abstrakte kategoriar. Men ut frå den **mytologiske** tenkjemåten er det ikkje meningslaust, tvert om følgjer det av at mytologien er det han er. **Mytologi er eit system der abstrakte kategoriar er representerte av fysiske skapningar og ting i ei tenkt verd.** Abstrakte idear og problem som "opphav", "samfunn", "kunnskap", "liv" og "daude" er vanskelege å gripe. Blir dei "omformulerte" til konkrete personar og ting, eller samhøve mellom dei, så går det lettare. Slik sett fungerer mytologien som ei likning, eller rettare: Som eit system av likningar. Mytologien hentar tunggripelege, abstrakte problem ned på jorda gjennom å ikkje dei og setta dei inn i ein forståingsmodell alle kjenner. Men: **Skal dette fungere, så må dei ikkje, abstrakte kategoriane te seg slik skapningar av kjøtt og blod gjer i den kjende modellen.** Når den ikkje ideen "mannleg" (t d i Odin sin skapnad) møter den ikkje ideen "kvinneleg" (t d i Gunnlød sin skapnad), så ter dei seg følgeleg som mann og kvinne. Derfor er det ikkje underleg at abstrakte kategoriar i mytologien blir sameinte seksuelt, og at abstrakte ovringar (t d innsikt, kunnskap) blir til på den måten. Dei abstrakte kategoriane **i seg sjølve** kan naturlegvis ikkje sameinast seksuelt. Men dei fysiske skapningane som **representerer** dei abstrakte kategoriane kan det. Dei ikkje berre **kan** opptre som fysiske, kjønnslege skapningar; dei **må** gjera det for at systemet skal fungere. M a o: At mytologien må tolkast slik at abstrakte kategoriar blir sameinte seksuelt er **ein logisk konsekvens av at mytologien er det han er.**⁴²

⁴²Dermed er det ikkje sagt at **alt** hopehav mellom "oss" (dei mannlege) og "dei andre" (kvinnelege) er seksuelt. Rimelegast er det å tenkje seg at det er som i det røynelege samfunnet. Heller ikkje der er alt hopehav mellom folk seksuelt - sjølvst. Men **kjønnsleg** er det, i den forstand at kjønnet (det biologiske og/eller det symbolske) alltid ligg under og er rettesnor for individ sine handlingar i kvar situasjon (jf Meulengracht Sørensen 1995:212-15).

Som i likninga er det ikkje personane **som individ** som er viktige, for kvar og ein av dei kunne skiftast ut med andre utan at tydinga vart endra. Når gudane fer til jotnane for å hente heim kulturgjenstandar, så er det ikkje avgjerande **kven** av dei som gjer det i kvart tilfelle. Stundom er det Tor og Ty (bryggarkjelen i Hymeskvida), stundom Loke (t d Gungne og Draupne, Skm 44), stundom Odin (t d skaldemjøden, Skm 4-6). Den enkelte guden opptretr ikkje fyrst og fremst som individ, men som **representant** for abstrakte kategoriar og idear. Når han møter ein jotun, ein dverg eller andre, så er det "vi" (dei dominante, æsene/menneska, kulturen) som møter "dei andre" (dei dominerte, naturen). På same vis må vi tru det er når Odin og Gunnlød ligg med kvarandre, eller Frøy og Gerd, eller Volse og *mǫrnir* skal sameinast på same vis. Poenget er ikkje at desse **individ**a gjer det. Det er "**vi**", **den mannlege gudeverda** (kulturen), som blir sameint med "**dei**", **den kvinnelege jotunverda** (naturen).

Ut frå dette er det logisk at representanten for "oss" i møtet med "dei andre" kan vera ein fallos, som i Volsetåtten. I prinsippet er det likeins i møtet mellom Odin og Gunnlød, og Frøy og Gerd. Skilnaden er at kjønnsmotsetnaden er "reinskoren" i Volsetåtten. Men det som representerer "oss", den mannlege gudeverda (kulturen), i sjølve sameininga med "dei", den kvinnelege jotunverda (naturen), er det same i alle tre tilfella. Seinare i avhandlinga skal vi sjå at fallosen også i Fjm er nøkkelsymbolet for "oss", gudane og den mannlege kulturen.

1.7 Oppsummering av kapittel 1

I global og historisk samanheng skil kristendomen seg frå dei fleste andre religionar med ideen om at kroppen og kroppsleg nyting er ein syndig motsetnad til ånd og religiøsitet. Derfor skal ein i utgangspunktet vente at gamalnordisk religion hadde andre haldningar til seksualitet enn vår kultur har. Uavhengige samtidsskildringar av den religiøse kulten tyder på at det var slik; seksuelle symbol og ritar ser ut til å ha vori ein viktig del av religionen. Det er kjent berre éi nordisk mellomalderkjelde som stadfestar dét biletet, men det er grunn til å tru at

vitnemål om dei seksuelle sidene av religionen er underrepresenterte i kjeldene. Analysar av ideologien i mytologi og samfunn gjev eit resultat som samsvarer med kultskildringane: Kjønn og seksualitet er nøkkelen til å forstå samfunnet og ideologien. Det norrøne, førkristne mennesket har hatt ein kjønnsleg forståingsmodell for samfunnet og verda. Den seksuelle motsetnaden mellom mann og kvinne er generalisert til allmenn forståingsmodell for samhøvet mellom individ og mellom grupper. Nyare tolkingar av mytar der seksuell sameining står sentralt samsvarer med dette. Tradisjonelt har slike motiv einsidig vorti knytte til skaping av grøde og voksterkraft. Men etter dei nye tolkingane blir også abstrakte, intellektuelle ovringar skapte på den måten. Både det fysiske og det abstrakte får plass innanfor den biologiske, kjønnslege skapingsmodellen, den er generalisert til all slags skaping. Dèt går an fordi mytologien er eit system der abstrakte kategoriar er representerte av fysiske skapningar i eit tenkt verd. Gjennom sine fysiske, kjønnslege representantar kan dei abstrakte kategoriane fungere innanfor den biologiske skapingsmodellen. I sameininga med "dei", den kvinnelege naturen, vil det følgjeleg vera fallosen som representerer "oss", den mannlege kulturen.

Det er ingen grunn til å sjå den kjønnslege forståingsmodellen som uttrykk for at den førkristne kulturen i Norden var meir sexfiksert enn vår. Skilnaden frå vår kultur er vel fyrst og fremst at den seksuelle modellen var **fritt tilgjengeleg** som **metafor for kva som helst**, også for åndelege spørsmål, fordi seksualitet ikkje var noko lågt og syndig. Kanskje kan ein seia at den kulturen var **mindre** sexfiksert enn vår, fordi sex ikkje vart gjort til noko spesielt og framheva med tabu og hemmelegald.

2 SJØLVFELLING

Den seksuelle symbolikken er éin ting i tolkinga mi som kan vera uvant for den moderne, vestlege lesaren. Ein annan ting er at det synest som Odin i Fjølsvinnsmål skal sende seg sjølv og verda i undergangen. Den som er oppvaksten i ein kristen kultur, ventar at gudane berre gjer det som godt er, medan det vonde kjem frå motmennene deira. Den kristne dualismen er bakgrunnen for den oppfatninga. Etter kristen lære er det eit absolutt skil mellom godt og vondt, og Gud er berre god. Som regel har nordisk mytologi vorti tolka ut frå den same, dualistiske, tankegangen. Jotnane har fått same rolla som djevelen i kristendomen, **dei** har fått skulda for at verda til slutt går under. På eitt plan er nok dét rett, dei ligg jo reint faktisk i strid med æsene. Men det ser ut til å vera meir innfløkt enn som så. Ei rad forskarar har peika på motiv der det tvert imot er **gudane sjølve** som - direkte eller indirekte - er årsak i at dei sjølve og skaparverket deira går under eller vil gå under. Eg vil gå igjennom ein del slike motiv for å "brøyte veg" for det sjølvfellingsmotivet eg ser i Fjølsvinnsmål.

2.1 Skapinga fører til undergang

Eitt døme på at skaping fører til undergang, finn vi i Gro Steinsland sine tolkingar av kongsideologien. Som nemnt (s 71), peikar Gro Steinsland på at myten om hierogami mellom gud og jotunkvinne har fungert som opphavsmyte for norrøne fyrsteætter. Dét meiner ho er

"en erkjennelse som må få følger. Det er oppsiktsvekkende ut fra det syn man hittil har hatt på jotunkreftene innenfor det mytologiske universet, at jotunkvinner har spilt rollen som fyrsteættens stammødre. Jotnene har i forskningshistorien stått som innbegrepet av de kaotiske og destruktive makter i det norrøne kosmos. Man tvinges til å spørre etter hierogami-mytens mening, etter dens grunnleggende idéinnhold og funksjon. Vi legger da vekt på mytens allmenne funksjon som ideologisk budbærer, som talerør for samfunnets bærende institusjoner og samtidig som uttrykk for kulturens selvforståelse." (Steinsland 1991 a:24)

At kongstypen blir skapt på denne måten, forklarer Steinsland med at

"hierogamimyten [...] er en eksplikasjon av skapelsesmyten, et uttrykk for selve det norrøne skapelsesprinsipp [...]: Nyskapelse har etter førkristen tankegang alltid sitt utspring i to diametralt motsatte poler, i hierogamimyten er disse eksemplifisert ved guddom og jotunkvinne." (Steinsland 1991 a:25)

Det polariserte opphavet er altså eit vilkår for å få skapt kongen, men er samstundes forklaringa på at han døyr, seier Steinsland. Opprekninga av kongsættene, særleg Ynglingatal (Yt), fokuserer påfallande sterkt på **at** og **korleis kongen døyr**. Påfallande er det òg kor **ærelaust** dei fleste kongane døyr. Forklaringa ligg i det motsetnadsfylte opphavet, meiner Steinsland:

"Som etterkommer av gud og jotunkvinne representerer kongen konstitusjonelt et motsetningsforhold som med nødvendighet innebærer død, en skjebne som han har til felles med alt jordisk liv. Hierogami-myten kan dermed sies å gi uttrykk for eksistensielle forhold og ha funksjon av tilværelsesforklaring." (Steinsland 1991 a:25)

Kongen kan berre skapast med sameining av motsetnadene; denne skapingsmåten er vilkåret for å få skapt han. Men samstundes fører skapingsmåten med seg at kongen må døy. Dét kan ein jamføre med menneskelivet. Om ein set ein unge til verda, så gjev ein liv til den ungen. Men dét er samstundes starten på det som fører til at han døyr. Slik sett gjev ein ungen både livet og dauden, for dei to heng uløysande i hop. Nett som det ikkje finst liv utan daude, kan ingen ting skapast utan at det før eller seinare må gå under.

Kjernen i denne synsmåten er at skaping fører til at **det skapte** går under. Else Mundal føreslår at skaping i nordisk mytologi fører til at **den som skaper** går under. (Kapitlet "Skapinga" i *Völuspá: Visjonen om det norrøne universet* (upubl. avh.)) Ho skisserer prinsippet slik: Når noko nytt skal skapast av materiale eller eigenskapar som finst frå før, så går materialet eller eigenskapane inn i den nyskapte tingen, og der dei tidlegare var, er dei ikkje lenger. Myten om korleis gudane fekk bundi Fenrisulven illustrerer ideen: Den lenkja gudane til slutt klarer å binde ulven med, er laga af dyn kattarins ok af skeggi konunnar og af rótum biargsins

ok af sinum biarnarins ok af anda fisksins ok af fogls hráka - 'av fotdunderet åt katten, av skjegget åt kvinna, av røtene åt fjellet, av senene åt bjørnen, av anden åt fisken og av spyttet åt fuglen' (Gf 34). At lenkja verkeleg er laga av desse tinga, kan ein sjå av at dei ikkje finst (lenger), seier Snorre - dei gjekk med da lenkja vart laga.

Else Mundal ser same mønstret i den mytologiske verdshistoria. I opphavstida var gudane ovmektige. Men etter kvart som dei skaper, **brukar dei opp** sine eigne krefter, evner og eigenskapar. Etter kvart som historia skrid fram, veiknar dei meir og meir, og bukkar til slutt under for jotnane i ragnarok. Mundal nemner fleire døme på dét: Når gudane i opphavstida løftar jorda opp or havet, så er det ei utfalding av makt og styrke over all forstand. Vel er gudane sterke seinare òg, men noko liknande gjer dei aldri att. Det kan synast som æsene er varig svekka etter dette krafttaket. Når Tor seinare brukar makt, er han avhengig av ein magisk gjenstand, styrkebeltet. I gullalderen like etter at verda er skapt, er æsene gode smedar (Vsp 7), og dei har evna til å laga gull (Vsp 7: *þeir [...] auð smíðoðo*, 'dei smidde rikdom/gull'⁴³). Men når dvergane er skapte, så er det **dei**, og ikkje æsene, som er meistersmedane og som kan laga gull. Det kan sjå ut som desse evnene har **gått over** til dvergane. - Høne er den av æsene som gjev **forstand** (*óðr*) til det fyrste menneskeparet (Vsp 18). Når vi får høyre om han seinare, er han så vanklok at han ikkje kan klare seg utan den vise Mime (Ynglingsoga 4). Odin gjev livsens pust (*ǫnd*) til menneska, og er sidan dødsgud for dei. Lodur gjev blod (*lá*) og gudeutsjånad, gudelikskap (*lito goða*), og sidan høyrer vi ikkje meir om han. Mundal føreslår at han med å gje så mykje rett og slett brukar seg sjølv opp og blir borte. Seinare må gudane bruke av seg sjøelve for å halde kaoskreftene unna. Heimdalls *hljóð*, '(truleg) høyrslé', ligg løynt under verdstreet i Voluspå 27, og Odin har gjevi eine auget sitt i pant (Vsp 27-28). Krigsguden Ty lyt leggja høgrehanda si i kjeften på Fenrisulven for å få han bunden (Gf 34). Både skapinga og freistnaden på å trygge skaparverket svekkar altså gudane meir og meir. Når ragnarok nærmar seg, har vaktmannen til gudane mist høyrsla (Heimdall), og av krigsgudane er den eine halvt blind (Odin), den andre vantar sverdhand (Ty).

⁴³Mi omsetting.

I ein tidlegare artikkel har Mundal (1992) vist at vatnet og mjøden i Grimnesmål blir skapte med å svekke verdstreet. Hjorten Eiktyrne står på taket av Valhall og beiter på verdstreet, og *af hans hornom / drýpr í Hvergelmi, / þaðan eigo vötn öll vega*, 'frå horni dropar / dett i Kvergjelme, / der vatn alt hev sitt opphav' (Grm 26). Hjorten treng fôret for å skapa vatnet, men beitinga er ikkje bra for treet. Strofe 35 i Grimnesmål fortel at

Askr Yggdrasils
drýgir erfiði
meira enn menn viti:
hiqrtr bítr ofan,
en á hliðo fúnar,
skerðer Níðhoggr neðan.

'Yggdrasils ask
ilt det heve
meir enn menn det veit;
hjort bit i topp,
treleggen morknar,
Nidhogg riv i rot.'

Hjorten som beiter på greinene er tydelegvis like skadeleg for treet som draken Nidhogg, som gneg på røtene. Dét er logisk nok; om hjorten dreg ut or treet alt vatn i verda, så er det rimeleg om det tørkar ut treet. Namnet *Eikþyrnir* kan tolkast i same lei. Mundal (1992:244-45) føreslår at sistelekken er avleidd av adjektivet *þurr/þyrr*, 'tørr', med det sekundære etterfestet -ni- (som *Skírnir*, *Fáfnir*, *Grímnir*, osv). *Þyrnir* blir da 'den som tørkar ut', og *Eikþyrnir* 'den som tørkar ut eika'. "Eik" treng ikkje lesast bokstavleg. Om ein ser på namnet *Eikþyrnir* som ein enkel kjenning for dyret som tørkar ut asken Yggdrasill, så er det i samsvar med skaldemålsreglane å setta inn eit anna treslag enn ask.⁴⁴

I Voluspå (19) dryp vatnet direkte av verdstreet. Da er det verdstreet som skaper vatnet av sitt eige tô. Djupast sett er det det same som skjer i Grimnesmål 26: Verdstreet gjev av seg sjølv (fôr til hjorten) for at vatnet skal skapast. Dette samsvarer med skapingsmønsteret Else Mundal skisserer i den upubliserte avhandlinga: Skaping inneber at tô eller eigenskapar som fanst frå før går inn i

⁴⁴Jan de Vries (1977) har ei anna oppfatning. Han meiner sistelekken er den same som *þyrnir*, 'tornebuske', og at han medar på horna til hjorten. *Eikþyrnir* skulle da bli 'den med hornoddar som av eikeved' eller 'den med horn krumma som eikegreiner'.

den nye tingen; der dei var før, er dei ikkje lenger. Den som skaper, skaper av seg sjølv, og blir dermed svekka av skapinga.

Grimnesmål 25 fortel at det òg står ei **geit**, *Heiðrún*, på taket av Valhall og beiter på verdstreet. Or spenene hennar renn det endelaust med mjød, og etter Gylvaginng (39) er det derifrå einherjane får mjøden sin. Mundal peikar på at Eiktyrne og Heidrun er omtala i parallelle ordlag i Grimnesmål, og at dét tyder på at dei har parallell funksjon. Det står om dei i to strofer på rad (25-26). Begge dyra står på taket av Valhall, geita lagar kulturvæska, hjorten livsvæska, og næringa til dét hentar dei på verdstreet. Når treet tek skade av at **hjorten** beiter på det, så er det rimeleg at det òg tek skade av at **geita** beiter på det. **Ho** må òg dra ut store mengder væske or treet, når mjøden ho mjølkar aldri tek slutt (Grm 25: *knáat sú veig vanaz*, 'den mjelten aldri minkar'). Slik oppsummerer Else Mundal geita og hjorten si rolle:

"Heiðrún skaffar mjød til einherjane, og hjorten eller hjortane produserer det livgjevande vatnet til heile verda - men med dette er dei med på å turke ut verdstreet med den følgje at verdstreet, symbolet for heile verda, døyr. Medan dei på den eine sida tener livet, framskundar dei på den andre sida ragnarok, eller dei vert i alle høve reiskap for den lagnaden som har ragnarok som det mål verda uunngåeleg beveggar seg mot." (Mundal 1992:246)

Det interessante for denne avhandlinga er det tosidige, at skapinga og undergangen heng uløysande i hop, som to sider av same papirarket. Ein får ikkje det eine utan at det andre følgjer med. Svekkinga, og i neste omgang undergangen, er **vilkåret** for å få skapt noko.

2.2 Æsene feller seg sjølve

Ovanfor har vi sett nokre døme på at æsene blir svekka som ei følgje av at dei skaper og at dei freistar å trygge skaparverket sitt. Indirekte feller dei da seg sjølve. Det finst òg døme på at æsene gjer ting som **direkte** vil felle dei sjølve eller den verda dei har skapt. Eitt døme på det finn vi i myten om Tor som vil fiske Midgardsormen. Den myten har vori blant dei mest populære i den nordiske mytologien. Vi finn han både i Gylvaginng (48) og i Hymeskvida. Dessutan er det fleire skaldekvede som skildrar delar av han, og fiskescenen finn vi att på fleire biletsteinar, både i Skandinavia og på Dei britiske øyane. - Midgardsormen ligg ringlagd i havet rundt jorda og bit seg sjølv i halen. I lag med jotunen Hyme ror Tor ut på storhavet for å fiske ormen. Tor egner med eit oksehovud, ormen bit på, og Tor får dregi han opp-åt ripa. Men i det same Tor vil setta hammaren i skallen på ormen, skjer Hyme av snøret, og ormen kverv i kavet.

På éin måte er det heilt logisk at Tor vil slå i hel Midgardsormen. Støtt er det fortalt at han er "i austerveg for å slå i hel troll", og Midgardsormen er ei kaosmakt som trolla, berre fælslegare. Han er bror til Fenrisulven, og det er Midgardsormen som skal drepa Tor i ragnarok. Men, ormen er ikkje berre kaosuhyre.

Meulengracht Sørensen seier det slik: "the monster is a part of the cosmic order which will be destroyed if the monster does not stay in place." (Meulengracht Sørensen 1986:271, jf Steinsland 1990:58) Av skaldekjenningane går det fram at ormen nærmast vart oppfatta som eit **band** eller ei **gjord** som heldt verda saman⁴⁵. Derfor er det ingen god idé å ta livet av han; "Thór's fishing is an attempt to dissolve the cosmic order," seier Meulengracht Sørensen (1986:271-72, jf Steinsland 1990:58). Det går bra, likevel - Hyme stuper fram og kappar snøret. **Jotunen** grip inn så guden ikkje får sendt verda i undergangen.

⁴⁵Ormen blir t d kalla *jarðar reistr*, Ragnarsdrápa 14; *borðróins barða brautar þvengr*, str 17; *umgjörð allra landa*, Olve Nuva 1 (*Skjð* I-B:6) og Hym 22; *stirðþinull storðar*, Husdrápa 5; *lindi jarðar*, Voluspá 55, Hauksb.

I høve til Fenrisulven er æsene like lite framsynte som Tor er her (Gf 34). Når ulven og søskena hans blir fødde, blir det spådd at æsene kjem til å få stor skade og ulykke av dei. Likevel før æsene opp ulven heime i Åsgard, "and thus rear a monster in Ásgarð itself", som Meulengracht Sørensen uttrykker det (1986:273). Fenrisulven skal sidan gløype Odin i ragnarok (Gf 51, Vaf 53, jf Vsp 53).

Ovanfor (s 83) såg vi korleis mjøden i Grimnesmål (etter Else Mundal si tolking) blir skapt med å øydelegga verdstreet, av geita Heidrun når ho beiter på det. Når mjøden mennene til Odin drikk (Gf 39) har vorti til på slikt vis, så får det lystige livet i Valhall ein dyster bakgrunn: "for kvar sup mjød einherjane tek, drikk dei seg nærare ragnarok", kommenterer Mundal. Vera Henriksen (1993:221) peikar på at det kan synast som Odin sjølv heilt **direkte** er med på å øydelegga verdstreet. Grimnesmål 23 reknar opp seks ormar som ligg og gneg på røtene til Yggdrasil. To av dei har odinsnamn: *Ófnir*, 'den som eggjar, hissar', og *Sváfnir*⁴⁶, 'den som svæver'. Ein skal vel ikkje leggja så mykje **berre** i det i at ormane har odinsnamn; det er fleire odinsnamn som òg er ormenamn (T d *Grímr*). Men i dette tilfellet kan det ligga noko meir i det. For Odin avsluttar den lange opprekninga av odinsnamn (over 5 strofer + 1) på slutten av kvedet med akkurat desse to namna:

Óðinn ek nú heiti,
Yggr ek áðan hét,
hétumk Þundr fyrir þat,
Vakr ok Skilfingr,
Váfuðr ok Hroptatýr,
Gautr ok Iálkr með goðom,
Ofnir ok Svafnir,
er ek hygg at orðnir sé
allir af einom mér.

'Odin eg no heiter,
Ygg het eg før,
Tund føre den tid,
Vak og Skilving,
Vávud og Ropta-ty,
Gaut og Jálk hjá gudar,
Ovne og Svávne,
sitt opphav eg trur
frå meg áleíne hev alle.'

"Det kan vanskelig oppfattes på annen måte enn at Grimnesmåls skald har regnet Odin blant dem som ødelegger Yggdrasill", meiner Vera Henriksen (1993:221).

⁴⁶Vokallengda i dei to namna er uviss. I nyare utgåver står det oftast *Ófnir* og *Sváfnir*, men Jón Helgason skriv *Ofnir* og *Svafnir*. Eg drøftar vokallengda i *Ofnir/Ófnir* på s 193 ff.

Etter Sigurður Nordal (1927) si klassiske Voluspå-tolking er æsene sjølv årsak i ragnarok. Sigurður brukar byggmeisterforteljinga i Gylvaginng 41 til å tolke Voluspå 25-26, og meiner historia er slik: Æsene har lova ein bergrise Frøya, sola og månen for å bygge ny mur rundt Åsgard, for dei trur ikkje han klarer det på eit år, slik avtalen er. Når han likevel klarer det, bryt dei lovnaden sin, og slår han i hel (Vsp 26):

Þórr einn þar vá
þrunginn móði,
hann sialdan sitr,
er hann slíkt um fregn;
á gengoz eiðar
orð ok særi,
mál ǫll meginlig,
er á meðal fóro.

Sigurður omset strofa slik: 'Ene Tor slog dér ihjel, svulmende af vrede; han sidder sjælden stille, når han erfarer sligt; eder brødes, ord og svorne løfter, alle højtidelige aftaler, som var trufne mellem (bygmesteren og guderne).' (Sigurður Nordal 1927:60) Dette meiner Sigurður er "syndefallet" som er starten på undergangen: "ved edsbruddet er skellet sat mellem de to tidsaldre, guldalderen, uskyldighedsperioden - og fordærvelsens, forfaldets periode." (Sigurður Nordal 1927:60)

Etter dette går det jamt nedover med æsene og verda, til neste milstein i den mytologiske verdshistoria: Drapet på Balder. Dét markerer starten på sjølv ragnarok, både i Voluspå (31-33) og i Gylvaginng (49). Etter Gylvaginng ber det til slik: Balder drøymmer vonde draumar, og derfor får Frigg, mor hans, alle ting til å lova å ikkje skada han. Når Balder er vorten usårande på denne måten, leikar æsene seg med å hogge han med våpen, skyte til måls på han, og kaste stein på han. Ingen ting bit på han. Dét likar Loke Lauvøyson ille. Han skaper seg om til kvinne, går til Frigg og vil veta om ho verkeleg har kravd eid av **alle** ting. Frigg svarer at det veks ein *viðarteinungr*, 'renning', kalla misteltein vest for Valhall; den tykte ho var for ung til å krevja eid av. Loke hentar mistelteinen, og får Hòd, som

er blind, til å skyte eller kaste⁴⁷ mistelteinen på Balder så han døyr. *Ok hefir þat mest óhapp verit unnit með goðum ok mǫnnum*, 'og det er den største ulukka som har hendt både æser og menneske,' kommenterer Snorre.

Fleire, fyrst de Vries (1955:48-49), har peika på at Hòd har så mange odindrag at det er rimeleg å sjå han som ein "avleggar" av Odin. Likskap med eit motiv i Gautreksoga er det viktigaste argumentet. Der gjev Odin yndlingen sin, *Starkaðr*, i oppdrag å drepa kong Vikar. Starkad ordnar det så det skal sjå ut som ei symbolsk ofring. Om halsen på kongen legg han ei lykkje av kalvetarmar, gjord fast i ein sped kvist. Av Odin har han fått ein sevestengel (*reyrsproti*), den kastar han mot kongen, og seier: *Nú gef ek þik Óðni*, 'no gjev eg deg til Odin'. I det same blir stengelen omskapt til eit spjut, tarmane til ei sterk vidje, kvisten spreitt opp som ei kraftig grein, og kongen døyr. Våpnet og drapsmannen koplar denne segna til baldermyten. I begge forteljingane blir stengelen som verkar harmlaus livsfarleg, og Starkad er svært parallell til Hòd. Sistelekken i *Starkaðr* er etymologisk den same som *Hqðr* (Ásgeir Blöndal Magnússon (*Ásg*) 1989). *Starkaðr* tyder dermed 'Sterke-Hqðr', og om Hòd seier Snorre: *ærit er hann styrkr*, 'svært sterk er han' (Gf 28). Det er òg ting som knyter Hòd direkte til Odin: Namnet hans tyder strid (*Ásg*; *hqð*, f, er 'strid'), og Odin er krigsguden. Hòd er blind (Gf 28), og eitt av namna til Odin er *Tvíblindi*. "Når alt vi vet om en figur er at han betegnes som krigeren og er blind, så skal det godt gjøres å unngå å gjenkjenne Odin", seier Kragerud (1974:121). Følgjer vi han og de Vries, er det altså **Odin som drep Balder** og sender verda ut i ragnarok.

⁴⁷*Skjóta* kan tyde begge delane.

2.3 Korleis kan sjølvfellinga forklarast?

Nordisk mytologi er for ein stor del tolka ut frå den kristne dualismen. Langt på veg har ein overført til mytologien den kristne ideen om at Gud berre gjer godt, medan det vonde kjem frå djevelen. Men, som vi ser, har fleire granskarar peika på at undergangen i mange tilfelle kjem av æsene sin eigen aktivitet. Direkte eller indirekte feller æsene seg sjølve og skaparverket sitt, det er **dei** som er fyrste årsak til undergangen, ikkje jotnane. Dette inneber at den nordiske mytologien har ei tilværeforklaring som på mest grunnleggande plan er ulik vår kristne. Hittil er det få granskarar som har teki konsekvensen av denne innsikta. Det er få mytetingar ut frå "sjølvfellingsideen", og ein kan vel knapt seia at det er gjevi noka heilsleg forklaring av det gamalnordiske universet ut frå denne synsmåten.

Min analyse av Fjm er eit bidrag til arbeidet med ein slik beskrivelse av mytologien. Før eg går til sjølve analysen, vil eg prøve å gje ei mellombels skisse av den forståingsmodellen vi kan stille opp på grunnlag av det som er gjort til no. Det største bidraget til å forklare "sjølvfellinga" er den nemnde, upubliserte avhandlinga til Else Mundal, *Vøgluspá: Visjonen om det norrøne universet*. Ideen hennar er at den som skaper, **skaper av seg sjølv**, og derfor blir svekka. Det å skapa feller skaparen, og slik sett har skapinga to sider som høyrer uløysande i hop. Det at ein får skapt verda og kulturen er sjølv sagt positivt. Det negative er prisen for skapinga, som er at skaparen blir svekka og døyr.

Ein kan òg nærme seg dette problemet gjennom Schjødt (1983) sin analyse av korleis skaldemjøden blir skapt. Vi minnest Gro Steinsland (1991 a:25) sin tese om at skaping i nordisk mytologi er sameining av motpolar, og at dei universelle motpolane etter Schjødt (1983) er "denne verda" og "den andre verda". Schjødt (1983:95) peikar på at råken frå æsene og vanene etter fredsslutninga ikkje kan fungere som skaldemjød uforedla, og at Kvase heller ikkje kan det. Nei, Kvase må over i "den andre verda", og der må han **døy**, før blodet hans etter kvart kan bli til den skaldemjøden Odin hentar heim til Åsgard. Eit liknande motiv finn vi i Håvamål 138-141, der Odin symbolsk drep seg sjølv på verdstreet for å få mjøden,

runene og ni tryllesongar. Også i desse mytane er skapinga kopla til dauden, som vilkår. Skilnaden frå Mundal sin modell er at dauden her kjem **før** skapinga, ikkje etter. I alle høve er dauden **prisen** æsene må betala for å få (skapt) kunnskapen og kulturen.

Oppsummerande kan vi seia at det ser ut som skaping i nordisk mytologi har ei negativ og ei positiv side som høyrer uløysande i hop. Sjølve skapinga er den positive sida, undergangen og dauden den negative. Å skapa er både å skapa og å felle seg sjølv og det skapte. Om vi seier at dette er ideen, så forklarar det mytane der dei skapande maktene gjer nedbrytande ting, som elles ville vera paradoksale. Den normale, ønskte verksemda til æsene fører ikkje berre til godt, ho fører òg til vondt.

Som vi skal sjå i analysen, inneheld Fjølsvinnsmål eit kløyvd hierogamimotiv. Guden (helten) har to parallelle alternativ for hierogamiet med jotunkvinna: eitt sunt og rett, som fører til harmoni og lykke, og eitt pervertert, som fører til undergang og daude. I det positive alternativet er både guden og jotunkvinna idealiserte, positivt framstilte skapnader. I det negative alternativet er dei framstilte som det motsette, helten som illmenne, jotunkvinna som gyger og tiske. Likevel er det hierogamiet mellom guden og jotunkvinna det er snakk om heile tida. Etter mitt syn er dette ein måte å uttrykke den doble særhåttan til skapinga på. Ideen om at det ønskte og det uønskte høyrer uløysande i hop, kan verknadsfullt uttrykkast med eit slikt kløyvd motiv.

3 STRUKTURLESING

Eg kjem fram til tolkinga mi med å sjå etter den underliggande **strukturen** i mytane **bakom** detaljane. Den tilnærminga er enno såpass uvanleg at eg vil argumentere litt for henne før eg tek til med sjølve tolkinga.

Målet med mytologien er å få sagt noko om livet og verda her og no (der og da, i førkristen tid). Dèt får mytologien til med å fortelja historier om tenkte personar og skapningar i ei tenkt verd (eller, som Gro Steinsland seier: "[...] i en annen dimensjon enn vår" (Steinsland 1990:54)). Slik sett er mytane parallelle til likningane til (t d) Jesus. Når han skal seia noko om ein aktuell situasjon, fortel han ei historie om heilt andre ting ein heilt annan stad. Likevel er det situasjonen der og da han snakkar om. Det interessante er at det er **strukturen som ber meininga** i desse likningane. Vi skal gå gjennom eit par døme.

I Evangeliet etter Lukas (13,18-21) seier Jesus:

"Kva er Guds rike likt? kva skal eg likna det med? Det er likt eit senapskorn som ein mann tok og la ned i hagen sin, og det voks og vart til eit tre, og fuglane i lufti bygde reir i greinene på det." So sa han atter: "Kva skal eg likna Guds rike med? Det er likt ein surdeig som ei kvinna tok og gøymde i tri skjeppor mjøl, til alt saman var syrt."

Om ein las dette bokstavleg, ville ein hengt seg opp i **skilnadene** mellom dei to skildringane: Eit **frø** er grunnleggande ulikt ein **deig**. Frøet er fyrst og fremst ei "**oppskrift**"; surdeigen ein **kultur**. Frøet veks opp og blir noko heilt anna enn det var, nemleg eit tre, medan surdeigen ikkje blir noko nytt, berre større. Treet når **opp i lufta til fuglane**, medan deigen berre ligg **nedi** skjeppene og breier seg **utover**. Det er òg skilnad mellom den **synlege** veksten og den **usynlege** esinga. Følgjeleg måtte ein konkludert med at Jesus fortel om **to** gudsrike: Eitt som er høgt, luftig, lyst og synleg, der fuglane kanhende er heilage dyr, og eitt usynleg som er lågt, innestengt og mørkt.

Slik er det ingen som les desse likningane. Alle er samde om at det her er **same tanken** som er **uttrykt på to måtar**. Det viktige er ikkje skilnadene, men det som samlar: Både frøet og deigklumpen er så små at dei ikkje er verde å anse på, men med tida veks dei seg likevel store og mektige, eller blir beint fram einerådande, som deigen. Den underliggande strukturen er: "Noko lite blir stort". Den strukturen fylte Jesus med to variantar. Men i prinsippet kunne han ha fylt ut med uendeleg mange variantar (t d bekken som blir ei stor å eller maursamfunnet som startar med ei maurdronning). Så lenge han ikkje endra strukturen, ville tydinga alltid vori den same.

Ei anna likning av Jesus:

"Det var ein mann som laga seg ein vingard, og sette gjerde kringum og grov ei vinpersa og bygde eit tårn; so leigde han hagen burt til brukarar og for utanlands. Då tidi kom, sende han ein svein til brukarane og vilde få sin lut av det som var avla i vingarden. Men brukarane greip sveinen og skamslo han, og sende han burt med tome hender. So sende han ein annan svein til dei; den slo dei i hovudet og hædde han. Og han sende ein til; honom slo dei i hel. Og mange fleire: sume skamslo dei, og sume drap dei. No hadde han att berre einaste son sin, som han heldt hjarteleg av. Til slutt sende han honom og til brukarane; han tenkte: Dei hev no vel age for son min! Men brukarane dei sa seg imillom: Der er ervingen! Kom, lat oss slå han i hel, so fær me arven! So tok dei han og slo han i hel, og kasta han ut or vingarden. Kva skal han no gjera, vingardseigaren? Han skal koma og gjera ende på brukarane og lata andre få vingarden. Hev de ikkje lese dette skriftordet heller: Den steinen byggjarane vanda, den var det som vart hyrnestein; det er herren sjølv som hev gjort det so; for oss er det eit stort under?" (Lukas 12,1-12)

Her er det kanskje somme som les bokstavleg, for her er det ikkje like opplagt at det er det same Jesus har i tankane. Ein **son** er noko heilt anna enn ein **stein**, og **husbyggerar** er noko heilt anna enn **jorddyrkarar**. Derfor kunne ein føreslått at skrivaren har arbeidd med fleire førelegg, og at setninga om byggerane og hjørnesteinen er ein innskoten "rest" av ei gamal, sjølvstendig segn som opphavleg var lengre. Den vanlege tolkinga (t d Gärtner 1970:291) er likevel at desse likningane høyrer i hop og seier det same. Jordeigaren er gud, sendemennene hans er profetane, og sonen brukarane slår i hel er Jesus. Brukarane og husbyggerane er

dei skriftlærde, og når dei vrakar den tiletla hjørnesteinen eller drep sonen, så er det Guds ordning dei set til sides. Det Jesus strukturelt seier blir dermed at dei skriftlærde **set Guds ordning til sides** (men Gud vil gripe inn og setta ting på plass). For "Guds ordning" har Jesus her sett inn "sonen" og "(den tiletla) hjørnesteinen", men han kunne brukt mange andre bilete til å uttrykke det same.

Eg vil fram til at det er **strukturen som ber meininga** i ei likning, **ikkje** det som **fyller** strukturen. Om ein tolkar likninga ut frå "fyllstoffet", så hamnar ein på viddene.

Når det gjeld likningar, ligg det i dagen at dei **skal** tolkast og ikkje oppfattast bokstavleg. Anten blir det sagt beint ut ("Guds rike er **likt** .."), eller så går det fram av samanhengen. Slik er det ikkje med nordiske mytar, enda det er variasjon i dei, òg. Kanskje er det derfor ein gjerne har sett variasjonen i mytane som eit **problem**. Variasjonen har vori noko som **ikkje stemmer** i det absolutte, mytiske universet ein har prøvd å rekonstruere, med eit fast inventar av individuelle skapningar. Else Mundal går ein annan veg:

"[...] om vi går ut frå at mytane skal tolkast, så må vi før vi dreg den konklusjonen at materialet inneheld innbyrdes motsetningar, stille spørsmålet om nokre av dei tilsynelatande motsetningane vert eliminerte eller uvesentlege om vi prøver å kome fram til ei tolka form." (Mundal 1991:230)

Mundal meiner dei grunnleggande mytemønstra har vori opne for variasjon, og at fleire mytar dermed kan ha same grunntydninga. Som døme nemner ho mytane om jotnar som prøver å få tak i åsynjer (byggmeistermyten, Trymskvida, Allvismål, ein kjenning hos Brage: *þjófr Þrúðar*, 'Truds tjuv', dvs Rungne; kan hende myten om Tjatse og Idun), mytane om tilhøvet mellom Tor og jotnane, og mytane om gudane sine forhold til jotunkvinner (ibid).

Nokre mytemotiv er slik at det mesta ikkje er til å koma frå at dei er **variantar** av det same. Eg har alt nemnt variantar som *Hnitbjörg* (Skm 5-6) og *Surts søkkdalir* (Håløygjatal 2) om den staden Odin henta skaldemjøden, vollen *Vígríðr* (Vaf 18) og

holmen *Óskópnir* (Fm 14-15) om plassen der ragnarokslaget skal stå, og *Læraðr* (Grm 25-26) om verdstreet, til vanleg kalla *Yggdrasill*. Mundal tek fram eit liknande døme. Når Snorre skal fortelja korleis verda vart skapt (Gf 5), sit han med éi kjelde (Hyndleljod 33) som seier at den fyrste jotunen var Yme, og éi som seier at det var Aurgjelme (Vaf 30-31). Snorre løyser problemet med å seia at dét er ulike namn på den same jotunen. Mundal meiner derimot problemet er eit "skinproblem": "Med ei fortolkande holdning til mytane vert denne motsetninga i materialet når det gjeld namnet, sannsynlegvis eliminert, eller i alle fall minimalisert. Det vesentlege må vere at urskapningen er jotun." (Mundal 1991:230)

Viktigaste argumentet for å lesa struktur i staden for utfylling, er at det kan løyse tolkingsproblem; få meining i slikt som elles er uskjøneleg eller meningslaust. Eit anna argument er at grunnkjeldene til mytologien - edda- og skaldekvede - er dikta i samsvar med reglane for det norrøne skaldemålet. Eit grunndrag i skaldekveda er **endelaus variasjon i uttrykket av ein ting eller tanke**. *Heiti* og *kenningar* med opptil sju lekker står i staden for den eigentlege tingen. **Gras** er *jarðar haddr*, 'jordhår'; *foldar fax*, 'landfaks' eller *hlíðar þang*, 'li-tang'; osb (Meissner 1921:89). **Blod** er *fleindogg*, 'pildogg'; *sára þorns sveiti*, 'sårtornsveitte', 'sverdsveitte'; *hjørregn*, 'sverdregn'; *oddbreki*, 'oddbrott(sjø)'; osb (op cit:204). **Skip** er *marblakkr*, 'havhest'; *sunda drasill*, 'sundhest'; *hranna hestr*, 'bølgjehest', osb (op cit:210); *brimdýr*, 'bremdyr', 'brottdyr'; *byrhreinn*, 'børrein', osb, osb (op cit:218-19).

Heile det svære omskrivingsapparatet fører til at skaldekveda blir eit slag gåter, og dét gjer noko viktig med lese måten. Skal ein få meining i slike kvede, kan ein ikkje lesa bokstavleg. Da skjønar ein ingen ting. I staden må ein plassere det som bokstavleg står i den overkategorien det høyrer til, og ut frå kva som elles finst i den overkategorien nærme seg den eigentlege tingen (som med sveitte, dogg, regn, sjø og blod). Dét inneber at det i skaldekveda er **strukturen bakom utfyllinga** som ber meininga. **Eddakveda** skil seg frå skaldekveda (m a) med mange færre heite og *kjenningar*, jamt over. Likevel er det ikkje noko absolutt skil mellom dei to sjangrane. Eddakvede brukar òg heite og *kjenningar*, og kan stundom ligga tett opp mot skaldekveda. Derfor skulle det vera råd å sjå variasjonen i dei

mytologiske kjeldene (og dermed i mytologien) i samband med utskiftingsskikken i skaldemålet. I fyrste delen av tolkinga gjer eg dét, og meiner eg løyser nokre tolkingsproblem på den måten.

DEL B: TOLKINGA

V TREET OG DYRET

I det norrøne skaldemålet er "hest" den vanlegaste omskrivinga for "skip", og "tre" er òg svært vanleg omskriving for "mann". Omvendt blir (verds)**treet** i fleire kjelder omskrivi med dyr som "hest", "hjort", "elg" og "rein" - vil eg prøve å vise i dette kapitlet. Kapitlet inneheld ei tolking av to nøkkelstrofer i Fjm, og meininga er at det skal brøyte veg for jamføringa med Volsetåtten seinare i avhandlinga.

1 TREET OG HESTEN

Ask veit ek standa, heitir Yggdrasill, står det i Voluspå 19. *Askr Yggdrasils* er ei fast vending som går att 8 gonger i eddakvede og nokre gonger til hos Snorre (Simek 1993:375). Sistelekken i namnet, *drasill*, m, er eit poetisk ord for hest, og førelekken meiner dei fleste er odinsnamnet *Yggr*. Asken heiter dermed 'hesten til Odin'. Dèt gjev i seg sjølv grunn til å spørja om *Yggdrasill* kan ha vorti oppfatta både som tre og hest. Jf at *Askr* som står som hesteheite i namneramsene *Þulur* (*Skjd* B-I). Etter vanleg oppfatning er det myten om at Odin hengde seg i verdstreet (Håvamål 138) som er bakgrunnen for at verdstreet blir kalla 'hesten til Odin'. Tregalgen⁴⁸ "ber" den hengde til dødsriket, liksom hesten ber rytteren. Denne ideen finn vi att i mange skaldekvede. Sigvat Tordarson seier i *Erfidrápa Óláfs helga* (str 1) at "Sveakongens menn *ríða Sigars hesti til Heljar*", dei 'rid Sigars hest til Hel'. Dvs at dei vart hengde, for segnkongen Sigar vart hengd, så galgen er "hesten" hans. Når kong Agne i *Ynglingatal* 10 blir hengd i eit tre, heiter det at han skal *temja svalan hest*, 'temja [ein] kaldvoren hest' (*Skjd* I-B:9). I *Ynglingatal* 14 er galgen kalla

⁴⁸"Den eldste Galge var et Træ, hvoraf en Gren eller Kvist bøiedes nedad og derpaa ved sin Elasticitet hævede eller vippede op i Luften den med Strikken om halsen dertil fæstede Person", seier Fritzner.

hábrjóstr hǫrva sleipnir, 'den høgbrysta lin[snøre]-Sleipne', og Sleipne er som kjent hesten til Odin.

Her har vi dømme på at vanlege galgetre blir omskrivne med "hest". Men når det var verdstreet som var galgen til Odin, så skulle vi vente at dét òg kunne omskrivast med "hest". I Fjm 20-22 ser det ut som det er slik. Eg tek med strofene 19-22 for å gje oversyn:

Vindkaldr kvað:

19. "segðu mér þat, Fjølsviðr!
er ek þik fregna mun
ok ek vilja vita:
hvat þat barr heitir,
er breiðask um
lond ǫll limar?

Vindkald kvad:

19. "Sei meg det, Fjølsvinn!
som eg deg spørja etlar
og eg vil veta:
Kva heiter det treet
med greiner som
breier seg om alle land⁴⁹?"

Fjølsviðr kvað:

20. "Mímameiðr hann heitir,
en þat mangi veit,
af hverjum rótum renn;
við þat hann fellr,
er fæstan varir;
fellirat⁵⁰ hann eldr né járn

Fjølsvinn kvad:

20. "Mímameid det heiter,
men det veit ingen,
av kva røter det renn;
av dét fell det,
som dei færraste ventar;
korkje eld eller jarn feller det."

Vindkaldr kvað:

21. "Segðu mér þat, Fjølsviðr!
er ek þik spyrja mun
og ek vilja vita:
Hvat af móði verðr
þess ins mæra viðar,
er hann fellirat⁵¹ eldr né járn?"

Vindkald kvad:

21. "Sei meg det, Fjølsvinn!
som eg deg spørja etlar
og eg vil veta:
Kva blir det av moet⁵²
på det vidgjetne treet,
som korkje eld eller jarn feller?"⁵³

⁴⁹Bokstavleg: ".. det treet som breier seg om alle land greinene."

⁵⁰Slik endra av Bugge, handskriftene har *flærat*. *Fellr* i linje 4 viser kva tydinga må vera.

⁵¹Slik endra av Bugge; handskriftene har *flærat*. Jf note 50.

⁵²*Móð* = *mo*, n, drøfta nedanfor.

⁵³Slik blir helmingen lesen til vanleg (bortsett frå *móði*). På side 129 føreslår eg ein lesemåte som gjev betre meaning.

Vi kjenner fleire ord med dativform *móði* eller *moði*, men ingen har fått noko av dei til å gje meining i denne tekststaden. *Móði* kan formelt vera dativ av *móðr*, m, men tydinga 'Sindsbevægelse' (Frz) gjev ikkje meining. Heggstad (1990) prøver med stutt vokal, *moð*, n, som tyder 'rask, rusk, særleg avfall av høy, høyrusk'. Ut frå dét føreslår han at ordet i Fjm tyder 'frø, frukt?'. Noko slikt må det naturlegvis tyde om det skal vera identisk med *aldin*, men koplinga til høy og høyrusk verkar ikkje overtydande på meg. Finnur Jónsson (1932:177) meiner *móði* er eit inkjekjønnsord *móð*, som han set i samband med det danske adjektivet *moden*, 'mogen'. Koplinga til "moden" verkar tvilsam, men det er belegg for eit ord med den **forma** Finnur meiner. Einarr Gilsson brukar det i ei skaldestrofe frå 1300-talet (*Skjd* II-B:422): Ein kar var plaga av *móð* i auga, slik at han måtte blunke ustanseleg. Her kunne jo *moð* og tydinga 'høyrusk' høve godt. Men versemålet krev lang vokal, og auga står i dativ (*fekk [...] móð í brásteinum*). Da kan *móð* ikkje ha komi utanfrå inn i auga, det må oppstå i auga. På denne bakgrunnen føreslår Heggstad (1990) at det ordet Einar brukar tyder 'slim?', og viser til nynorsk *mo*, n, 'fraade, skum' (Ross 1971). Døme: "Griis'n, Hest'n togg Moo'i", "Moo'i valt" (ibid). Same tyding ("slím, slý?") fører etymologen Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) opp, og set ordet i samband med (ny)islandsk og færøysk *móða*, f, som (m a) har liknande tyding.

Det ser altså ut til at det har funnist eit ord *móð*, n, med tydinga 'slim, skum, frøde'. Om ein set denne tydinga inn i Fjølsvinnsmål 21, så blir det meining i teksten, dersom ein ser for seg biletet av "treet" og "hesten" samstundes. Verdstreet er "hesten" Odin "rei" da han hengde seg i det. **Når treet er ein hest, da kan frøden (moet) på hesten vera det same som frukta på treet**⁵⁷. Å kalle frukta på treet "frøde" er ein ulogisk konstruksjon, men uttrykksmåten er heilt vanleg i skaldekvede dikta i *nykrat* stil. Der er det slik at **orda som står til ei omskriving samsvarer logisk med ordet som er skifta ut ("tydeordet"), ikkje med omskrivinga**. Til dømes kallar Brage Boddason i Ragnarsdrápa (17)

⁵⁷Handskriftformene *flærat* i 20.6 og 21.6 **kan** forklarast ut frå det same mønsteret - det gjev betre meining å flå ein hest enn eit tre. Men likevel er det problematisk at **elden** skal kunne flå ein hest.

Midgardsormen for "sjøbandet"⁵⁸, og dette "bandet" "stirer" på Tor. Eit band kan sjølvstendig ikkje stire. Det blir ikkje logisk samsvar mellom verb og subjekt utan at ein les tydeordet i staden for omskrivinga, dvs "orm" for "sjøband". Eit anna døme er når Einar Skålaglam i Vellekla (1) bed jarlen 'høyre blodet til Kvase'⁵⁹. Ingen kan "høyre blod", så det blir ikkje logisk samsvar mellom verb og objekt utan at ein les "kvedet mitt" for "blodet til Kvase". (Skaldskapen/skaldemjøden vart laga av blodet til Kvase, Skm 5). Denne uttrykksmåten er vanlegast i skaldekvede, men finst òg i eddakvede, t d i Reginsmål 16:

"Hverir ríða þar
Rævils hestom
hávar unnir,
haf glymianda?
seglvigg ero
sveita stokkin,
munat vágmarar
vind um standaz".

"Kven er det som rid der
på Rævils hestom,
på høgaldra
i glymjande hav?
sveitten han driv
av sjø-marom,
d'er vandt om folar
vindbylgja maktar."⁶⁰

Her er sjødrifset på skipet kalla "sveitte". Ein hest kan sveitte, men eit skip kan ikkje sveitte meir enn det er frøde på eit tre. Same logiske motseiing inneheld ein galgekjenning som *hábrjóstr hǫrva Sleipnir* (Yt 17). "Høgbrysta" medar på den høge galgen, ikkje på hesten. (Jf uttrykk som *á háam gálga*, 'på (ein) høg galge', (Fjm 45) og *hinn hæsti gálgi*, 'den høgste galgen' (to døme hos Fritzner)). I alle desse tilfella blandar dikteren bilete frå den eigentlege tingen og omskrivinga for han. Likevel må tilhøyrarane ha skjont kva diktarane meinte. Da må det ha vori uproblematisk å omskrive "tre" med "hest", reint allment, liksom "skip" vart omskrivi med "hest".

I så fall kan ein sidestille Voluspå 19 og Vavtrudnesmål 14. *Ask veit ek standa, / heitir Yggdrasil [...]* / *þaðan koma dǫggvar / þærs í dala falla*, 'Ask veit eg stå, heiter "Odin-hesten" [...] derifrå kjem dogga som fell i dalane'⁶¹, står det i Voluspå (19).

⁵⁸Enn ljóti þvengr borðróins barða brautar. Skjd I-B:4.

⁵⁹Heyr jarl Kvasis dreyra. Skjd I-B:117

⁶⁰"Rævil" var ein sjøkonge, "mar" er 'hest', og "alde" er 'bølgje'.

⁶¹Mi omsetting.

Vavtrudnesmål reknar opp "alt" mellom himmel og jord i det mytiske universet, men nemner ikkje noko (verds)tre. I staden står det om to **hestar** aller fyrst i opprekninga, altså på den "heidersplassen" ein skulle vente at verdstreet stod - jf Steinsland si tolking av verdstreet som "symbol på kosmos og dets utvikling" (Steinsland 1979:149). Den eine av dei to hestane, Rimfakse, "dreg natta over gudane,"⁶² *méldropa / fellir hann morgin hvern, / þaðan kœmr dōgg um dala,* 'skumdropar han / slepper kvar morgon; / av det kjem dogg i dalane' (Vaf 14). Som vi ser, ligg formuleringa om skumdropane her tett opp til den om dogga i Voluspå 19. Derfor meiner m a Sigurður Nordal (1927:132) det er den same dogga det er snakk om, og da er Rimfakse funksjonelt parallell til Yggdrasil. Men i det eine tilfellet dryp dogga av eit tre, i det andre av ein hest⁶³. Sigurður Nordal meiner denne skilnaden er "et godt eksempel på, hvorledes Vsp i sin opfattelse af forskællige fænomener afviger fra de folkelige forestillinger" (Sigurður Nordal 1927:49). Men er skilnaden *reell*? Verdstreet det dryp av i Voluspå heiter "Hesten til Odin", vi har sett at galgetre i skaldekvede blir kalla hestar, og at verdstreet i eit eddakvede er omtala slik at ein må lesa "hest" for "tre" for å få meining i teksten. I tillegg ser det ut som det er same slag væske som dryp av Rimfakse som det er på verdstreet/hesten Mimameid i Fjm 20-22, nemleg slikt **skum som dryp or munnen på hestar**: Ein *méldropi*, m, er ein 'skumdrope som fell av munnbitet på hestebeksel' (*Heggst*). *Móð* er truleg det same som nynorsk *mo*, som er 'Fraade, Skum' (Ross), og av døma til Ross ("Griis'n, Hest'n togg Moo'i" og "Moo'i valt"), kan ein slutte at det særleg (berre?) er slikt skum som dryp or munnen på tyggande dyr.

Ein moderne lesar reagerer mot å lesa Rimfakse som Yggdrasil når Yggdrasil er eit **rotfast tre**, medan Rimfakse tydeleg er flakkefør. I det norrøne skaldemålet var det ikkje noko problem å uttrykke seg slik. Å seia at eit tre er ein (omflakkande) hest

⁶²Mi omsetting.

⁶³Ein **kan** òg tolke namnet *Hrímfaksi* ut frå doggdrypinga: Hesten har rim, dvs. frosen dogg, i fakset, liksom det er dogg på treet. Men rimelegare er det vel at *hrím* er 'sot', og at ***Sotfakse** er motsetnadsnamn til **Skinfakse** to strofer før, fordi Rimfakse dreg natta over gudane, Skinfakse dagen.

er prinsippielt det same (berre omvendt) som å seia at ein krigar er eit tre. Eit tre er rotfast, så ein krigar som er eit tre kan ikkje rikke føtene, og da kan han like godt ta livet av seg før slaget tek til. Likevel er typen *gunnar runnr*, "stridstre", ein av dei vanlegaste kjenningane for "krigar".

2 TREET OG HJORTEN

Hittil har eg haldi meg til det som ser ut til å vera vanlegast: At tre blir omskrivi med *hest*. Men ut frå omskrivingsskikken i skaldekveda ville det ikkje vera overraskande om hesten i neste omgang vart skifta ut med andre dyr av liknande slag. I skaldekvede er "hest" det vanlegaste grunnordet i skipskjenningar (Meissner 1921:208), for hesten er "ridedyret" ein brukar på havet. T d er *hranna drasill* 'bølgjehest', dvs 'skip'; *sægnípu Sleipnir* er 'sjötind-Sleipne', 'master-Sleipne', 'skip'. Men skip blir òg omskrivi med alle slag andre dyr, t d ofte med elg og rein, stundom med hjort, eller dyr generelt: *vágs elgr*, 'havelg', *unnar hreinn*, 'bølgjerein', *Vánar hjörtr*, 'vasshjort', *sædyr*, 'sjødyr' (op cit:218-19). Det ser ut som slike dyr òg kan koma i staden for hesten der den går om einannan med treet. Det greiaste dømet er str 38 i Det andre kvedet om Helge Hundingsbane (HH II):

Svá bar Helgi
af hildingom
sem ítrskapaðr
askr af þyrni,
eða sá dýrkálfr
döggo slunginn
er øfri ferr
øllom dýrom,
ok horn glóa
við himin siálfan.

"Høg stod Helge
hovdingar mellom
som adels tre,
ask, over torn;
hell som ein dyrkalv
seg doggvåt reiser
opp over alle
andre dyri,
og heilt til himmels
horni spelar"

Her finn vi att den same "parallellføringa" av tre og dyr som vi har sett på tidlegare. Treet og dyret er brukte parallelt, likeverdige, til å beskrive det same⁶⁴. I

⁶⁴Eg seier ikkje dermed at Helge "er verdstreet".

askr Yggdrasils var det ask og **hest** som gjekk om einannan; her er asken enno med, men **hjorten** er komen i staden for hesten. Dogga er òg med, men no er det **hjorten** som er doggvåt, ikkje asken, som i Voluspå 19. Jf Fjm 21-22, der "frøden" (*móð* = *méldropar*, som blir dogg i dalane), som sjølvsagt berre finst på hesten, blir kalla "frukta på treet". Det kan sjå ut som det er eit mønster at ein knyter dogga (væta) snart til treet, snart til dyret, i vilkårleg veksling. I Den forne Gudrunkvída 2 blir **Sigurd** skildra på liknande vis:

Svá var Sigurðr
of sonom Giúka,
sem væri grœnn laukr
ór grasi vaxinn
eða hjotr hábeinn
um hvössom dýrom
eða gull glóðrætt
af grá silfri

"Så var Sigurd
mot sveinar heime
som var grøne lauken
i graset runnen,
som hjort seg heiser
høgt over dyr,
som gloraude gull
imot gråe sylvet."

Mange har prøvd å få meining i linje 5 og 6, der det heiter at Sigurd er som *hjotr hábeinn um hvössom dýrom*⁶⁵ - 'som høgbeint hjort over kvasse dyr' (Adjektivet kjem dessverre bort i omsettinga til Mortensson-Egnund, kan hende fordi det er uforklart). Von Hofsten (1957:83) er inne på at det kvasse kunne vera ulvetenner, slik at dei "kvasse dyra" er ulvar. Finnur Jónsson (*Lex. Po.*) er inne på same tanken. Han endrar adjektivet til *høsum*, 'grå', og meiner det er "grå ulvar" som er meint. Von Hofsten (1957:83) endar sjølv med å avvise ulveforslaget, fordi ein hjort midt i ein ulveflokk ligg tynt an. "Han er som ein høgbeint hjort over ulvane" er eit vonlaust heltebilet. Ohlmarks (1954) føreslår same adjektiv (grå), og at det er meint "bland hudgrå kid". Men hjortekalvane er ikkje gråare enn dei vaksne dyra.

Ein har ikkje klart å forklare kva for "kvasse dyr" hjorten hevar seg over. Om ein prøver å endre teksten, kjem ein ikkje lenger med dét. "Den tydlige parallellismen" (Hofsten 1957:81) mellom jamføringa i Det andre kvedet om Helge Hundingsbane 38 og Den forne Gudrunkvída 2 kan vera til hjelp i tolkinga. Tesen min er at dyr som "hest", "hjort" o l generelt blir brukt som heite for "tre", og eg har peika på ein

⁶⁵Mi omsetting.

Edda-tekststad der "tre" og "hest" synest å gå om einannan så langt at ord som står til det eine eigentleg viser til det andre (Frøden, skummet, på "treet" i Fjm 20-22), slik skikken er i skaldekvede i *nykratstil*. Eg føreslår same løysinga her. Dersom "tre" og dyr som "hest" og "hjort" går om einannan, så blir dei to bileta i HH II 38 like. Det blir det same at hjorten hevar seg over dei andre dyra som at asken hevar seg over klungeren. I så fall skulle ein kunne seia det same slik at **hjorten hevar seg over klungeren, eller at asken hevar seg over dei andre dyra**. I den tydeleg parallelle Forne Gudrunkvida 2 er "hjort" og "tre" samla i det eine ordet, "hjort". Men det **kan** sjå ut som orda *hiqrtr hábeinn til saman* inneheld både hjorten og treet. Det ser vi om vi jamfører med kjenningar sydde over same leist. *Hábrjóstr hqrva Sleipnir* har eg alt nemnt. *Hranna hádýr* er 'det høge bølgedyret' (Hovgardarev skald, 3,4 i *Skjd* I-B:296), *ráviðris hánaðra* er 'den høge råved-ormen' (råveden = råa (som seglet heng frå)) (Einar Skulason, 3,2, *Skjd* I-B:425), og *tjalda há-Sleipnir* er 'den høge telt-Sleipne' (det var vanleg å tjelde (setta opp telt) midtskips) (Tormod kolbrunarskald 1,2 *Skjd* I-B:256). I alle desse kjenningane fungerer førelekken *há-* som kjenneord, som eit "tips" til lesaren/tilhøyraren om at det er **noko spesielt** med denne "hesten" (dyret, ormen): Han er **unormalt høg**, faktisk så høg at han ikkje er nokon hest i det heile, men ein galge eller eit skip. Ut frå dette mønsteret kan ein lesa *hábeinn* nett som *hábrjóstr*, som eit "tips" om at denne hjorten ikkje er nokon **vanleg** "hjort", men ein hjort som er så høg at han eigentleg er eit tre - eller **både** hjort og tre, komprimert i éi formulering.

Eg føreslår at også det doble i den **låge** delen av jamføringa ("klungeren/dei andre dyra") kan vera komprimert i éi formulering: *Hvqss dýr* er både "klungeren" og "dei andre dyra". *Dýr* er "dei andre dyra", og *hvqss*, 'kvasse', viser til klungeren, *þyrnir*, som har namn etter dei kvasse tornane (þorn, m)⁶⁶. At konstruksjonen ikkje heng i hop logisk, er inga innvending dersom ein les han slik ein ville gjort i eit skaldekvede. Ein konstruksjon *hvqss dýr*, der *dýr* medar på dei andre dyra (som

⁶⁶For oss er ikkje klungeren noko tre, men dei skilde annleis på norrønt. Både Heggstad og Fritzner oppgjev at *þyrnir* = *þyrnitré*, og både *þyrnir* og *klungr* står som *viðar heiti*, 'treheite', i *Þulur*. Kor som er baserer jamføringa seg på at *þyrnir* er *låg* i høve til asken/hjorten.

hjorten hevar seg over), medan *hvoss* medar på klungeren (som asken hevar seg over), ville vera parallell til *hábrjóstr hqrva Sleipnir* og "fròden på treet". Der er det òg blanda bilete frå den eigentlege tingen (galgen/treet) og omskrivinga for han (hesten), slik at ein må "sjå begge bileta samstundes" for å få meining i kvedet.

I Grimnesmål 26 ser hjorten *Eikþyrnir*⁶⁷ ut til - i ein viss forstand - å vera parallell til Yggdrasil:

Eikþyrnir heitir hjoðtr,
er stendr hóllo á Heriafoðrs
ok bítr af Læraðs limom;
en af hans hornom
drýpr í Hvergelmi,
þaðan eigo vötn öll vega:

Eiktyrne heiter hjort,
på halli han stend
og gneg av Lærads greiner;
frå horni dropar
dett i Kvergjelme,
der vatn alt hev sitt opphav.

Horna det dryp av her ser ut som **greinene** det dryp av i Voluspå 19 - jf eit ord som *hornkvistr* om 'horn-gren, grenet horn' (*Lex. Po.*). Greinene på "Ygg-hesten" er som horna på hjorten. Eiktyrne er òg parallell til Yggdrasil når det gjeld sjølve vatnet som dryp og staden det hamnar. Etter Snorre (Gf 15) er Kvergjelme ein av tre brunnar under Yggdrasil. I Grimnesmål får vi veta at *öll vötn*, 'alt vatn' (underforstått: i verda) kjem frå horna på hjorten. I Voluspå 19 får vi veta at det som dryp av treet er **den** dogga som fell i dalane, dvs over jorda (jf at *dalr* står som jordheite i *Pulur*): *doggvar þærs í dala falla* (utheva her). Det ser ut som det er likeins i Vavtrudnesmål 14, òg. Det er rett nok ikkje presisert at skumdropane er det einaste vatnet som dryp over jorda, men kvedet nemner heller ikkje anna vatn som dryp. I alle tre tilfella må vi tru det er snakk om **det** vatnet som fell over jorda.

Også om ein ser fleire strofer i samanheng, er Eiktyrne parallell til Rimfakse i Vavtrudnesmål. Etter str 26 i Grimnesmål (sitert ovanfor) kjem ei opprekning av elvar som renn ut or Kvergjelme (str 27-29). Opprekninga blir avslutta med

⁶⁷Namnet tyder truleg 'treuttørkaren', av *þyrr* = *þurr* (Mundal 1992:244-245, fylldigare omtala på s 82), og har i så fall ikkje samanheng med *þyrnir*, 'klunger'

29. Kormt ok Ormt
ok Kerlaugar tvær,
þær skal Þórr vaða
hverian dag,
er hann døma ferr
at aski Yggdrasils,
þvíat ásbrú
brenn öll loga,
heilög vötn hlóa.

29. Kormt og Ormt
og Kjerlaugar to,
dei han dagleg
vassar, Tor,
når til tings han fer
ved Yggdrasils ask;
di at ásbru
stend all i loge,
heite er heilage vatn.

Simek meiner at desse elvane er "rivers of the Other World which form the eastern border of Midgard against Jötunheim, where, according to the Eddic lays, Thor frequently went in order to fight against the giants" (Simek 1993:184). I

Vavtrudnesmål er neste svarstrofe (16) etter den om dogga som dryp av Rimfakse slik:

"Ífing heitir á,
er deilir með iðna sonom
grund ok með goðom;
opin renna
hón skal um aldrdaga,
verðrat íss á á."

"Iving heiter åi
som ut skifter
mellom jotnar og gudar grunnen;
opi ho alle
ævor skal gange,
aldri kjem is på åi."

Vavtrudnesmål seier ikkje uttrykkeleg at Iving har opphav i dogga som dryp av Rimfakse, men dét er nærliggande, når det siste som er nemnt er at vatnet på jorda kjem derifrå. I så fall er Rimfakse og Eiktyrne parallelle i det at den varme grenseelva mot Jotunheimane har opphav i vatnet som dryp av dei.

Grimnesmål 25 fortel om geita Heidrun. Ho er parallell til hjorten i dét at ho står på taket av Valhall og gneg på det same treet, så ein kunne lure på om den òg kunne reknast som ein variant av treet. Eg trur likevel ikkje dét er rett, for det er òg viktige skilnader. Eiktyrne må oppfattast som ein bukk (jf horna), medan det tydeleg er eit viktig poeng at Heidrun er ei **hoe**. Mjøden dryp **ikkje** av **horna** hennar, slik vatnet dryp av horna på Eiktyrne, men av **juret** hennar. Og i Hyndleljod 47 er Heidrun prototypen på den manngalne **kvinna**. Mundal meiner det er "mange detaljar som peikar i retning av at geita Heiðrún [...] eigentleg høyrer til mellom jotunmaktene" (Mundal 1992:243).

Det treet Eiktyrne gneg på er *Læraðr*, allment oppfatta som ein variant av verdstreet (t d Steinsland 1979:128). Her kan det innvendast at hjorten ikkje kan "vera" treet, for han er **underordna** det, han står **attmed** det og hentar næring frå det. Ja, men det det dryp av i Voluspå er òg kløyvd i tre og dyr, treet heiter jo "hest". Jf òg Fjm (20-22), der ein må lesa "hest" for "tre" for å få meining i teksten. Skilnaden er at det i Voluspå (og Fjm?) dryp av dyr og tre i eitt, medan dyret og treet i Grimnesmål 26 står attmed kvarandre. Skilnaden burde ikkje vera avgjerande. Vidare **koplar** det hjorten **til** treet at han hentar næringa si derifrå. Dermed har vatnet som dryp i Voluspå 19 og i Grimnesmål 26 same opphav. Skilnaden er at vatnet i det eine tilfellet tek omvegen om dyret.

Dersom hjorten er ei omskriving for det treet han gneg på, så vil det seia at "treet gneg på seg sjølv". Dét er unekteleg litt spesielt. Men ser ein metaforisk på det, så er det ikkje så urimeleg, likevel. I Voluspå er det, som vi har sett, **verdstreet** som "leverer" alt vatnet i verda. Dét er ikkje småtteri, og det ville ikkje vera det minste underleg om det leita på litt. Sjølv sagt kan det tenkjast at verdstreet hadde uttømmende krefter, men la oss likevel gå ut frå at verdstreet på lang sikt vart svekka av denne krafttappinga. I så fall svekka treet seg sjølv, med sin eigen "aktivitet." Når det fanst ei førestilling om at treet samtidig "var" hest, hjort e l (eller i alle fall kunne omskrivast med det), så kunne denne sjølvsvekkinga effektivt framstillast i eit bilete av "**dyredelen av treet**" som beiter på "**tredelen av treet**".

Eit viktig poeng er at det er den **skadelege, negative** parten som skaper vatnet som dryp over jorda. Det same kan ein sjå i Vavtrudnesmål 11-14. Polaritet mellom ein positiv og ein negativ part kan ein sjå i **namna**. *Skinfaxi* er 'hesten med lysande faks', og *Hrímfaxi* kan vera 'hesten med sotsvart faks'; av *hrím*, n, 'sot'. Skinfakse dreg **dagen** over gudane, medan Rimfakse (*Sotfakse) dreg **natta** austfrå over gudane. Rimfakse gjer altså ende på verket til den andre, og det er **han** vatnet dryp av.

I Grimnesmål bukkar verdstreet til slutt **under** fordi hjorten (og geita) hentar næring derifrå til å laga vatnet (og mjøden) (Mundal 1992). Dèt motivet kan ein òg sjå i samband med hestane i Vavtrudnesmål, dersom ein følgjer Steinsland i at verdstreet er "symbol på kosmos og dets utvikling" (Steinsland 1979:149). I så fall er det det same at verdstreet fell som at verda går under. (At det verkeleg **er** det same, tyder Fjm 20-22 på. Eg går inn på det seinare, s 129 ff, særleg s 137.) I Vavtrudnesmål skil rammeforteljinga str 11-18 ut som ein eigen bolk, skild frå resten av dei mytologiske opplysningane i kvedet. Dette er innhaldet i bolken:

- Skinfakse dreg dagen over gudane (str 11-12).
- Rimfakse dreg natta over gudane, og av han dryp dogga i dalane (str 13-14).
- Elva som skil gudeheimen frå Jotunheimane heiter Iving. Ho skal aldri fryse (str 15-16).
- Vollen der ragnarokslaget skal stå (der Surt skal møte æsene) heiter Vigrid (str 17-18).

Ein kan lure på om dette er skilt ut i ein eigen bolk fordi det skal sjåast i samanheng. I så fall kan det sjå ut som ragnarok kjem som **følgje av** at det dryp vatn over jorda av hesten, nett som verdstreet i Grimnesmål fell som **følgje av** at det dryp vatn over jorda av hjorten.

3 TREET OG REINEN

I Hymeskvida ser det ut til at verdstreet er omtala som **reinsdyr** i samband med at verda er nær på å gå under. Kvedet fortel om at Tor (i lag med Hyme) ror ut på storhavet for å fiske Midgardsormen. Ormen er ei kaosmakt, men som vi har sett (s 84), er han ikkje eintydig negativ. Det ser ut som han vart oppfatta som eit **band** som **heldt verda saman**. Likevel prøver Tor å fiske Midgardsormen, slik ei rad kjelder fortel. I dei fleste variantane av myten mislykkast han, og ormen bergar seg. Berre i Husdråpa (str 6) er det klårt at Tor slår ormen i hel. I Hymeskvida 23 dreg Tor ormen opp-åt ripa og gjev han eit slag i skallen. Men tilhøyraren må

vente i uvisse på utfallet, om ormen døyrr av slaget eller ikkje. Neste strofe (24) lyder:

Hreingálmn hlumðo / hruto⁶⁸
en hólkn þuto
fór in forna
fold öll saman
sökðiz síðan
sá fiskr í mar.

Uvettet ylte,
det óma i fjell,
heile utgamle
jordi ho skalv.
Og fisken han kvarv
i kav så fort.

"The world is about to founder, but, as the fish sinks back into the sea, creation settles down again", seier Meulengracht Sørensen om denne situasjonen (1986:270). Dette er altså ei "nær ragnarok-skildring", eit "nesten-ragnarok". For å kunne seia meir om kva som skjer, må vi kike nærare på ragnarokskildringa i Voluspå. Det er i Voluspå 46/47 sjølv ragnarok tek til (jf t d Steinsland 1979:143, Sigurður Nordal 1927:91), og det strekker seg over strofene 46-58. Det aller meste av dette skildrar **innbyggjarane** i (den mytiske) verda: Æser, jotnar, Fenrisulven osv. Alt som er sagt om "**arenaen**", den jorda desse skapningane lever på, er dette:

- I str 47 *skelfr Yggdrasils askr standandi, ymr it aldna tré*, 'Yggdrasilasken skjelv ståande, det ómar, brakar, i det gamle treet'⁶⁹.

- I str 48 *gnýr allr iotunheimr*, 'heile Jotunheimen tutar, durar, brakar'.⁷⁰ *Iotunheimr*, 'verda til jotnane', må her tyde 'fjella, berga', for brakinga tvingar dvergane fram i lyset (jf Sigurður Nordal 1927:95).

- Str 52: *Griótbiörg gnata*, 'Grjotberg ramlar, rausar ned'.⁷¹

- Str 57: Når Tor har drepit "tunnebandet", raknar alt, sola svartnar, jorda søkk osv.

Skjematisert:

1. Verdstreet skjelv, og det ómar, brakar, i det.

⁶⁸Codex Arnamagnæanus *hrvto*, Codex Regius *hlomþo*

⁶⁹Mi omsetting. På s 114 går eg nærare inn på kva *ymja* tyder.

⁷⁰Mi omsetting; *gnýja* etter Heggstad.

⁷¹Mi omsetting; *gnata* etter Heggstad.

2. Berga, fjella, durar og brakar.
3. Berga rasar saman.
4. "Finalen": Sola svartnar, jorda søkk, osb.

Når Voluspå nemner så lite, går eg ut frå at det som er nemnt er essensielt - at dette var det sentrale i førestillinga om jorda i ragnarok. I så fall burde vi finne same mønsteret i Hymeskvida, dersom ormen døyrr der eller det er nære på. Dét meiner eg vi gjer. Om ein les Hymeskvida 24 etter dei linjene eg har dregi opp hittil i kapitlet, kan ein sjå alle desse fire punkta der, berre med to variasjonar. Eg tek dei to greiaste punkta fyrst:

- Pkt 2. Andre linja er *hólkn þuto*. *Hólkn*, n, er 'berg' (Heggst), og *þuto* er flt pret. av verbet *þjóta*, 'tute, dure, bruse, suse, låte' (Heggst). Dét ligg svært tett opp til Voluspå 48, der fjella *gnýr*, 'tutar, durar, brakar' (Heggst).

- Pkt 3. Tredje og fjerde linje: *Fór in forna fold qll saman*. Å *fara saman* er å 'fare saman, falle saman' (Heggst), så setninga må tyde: 'Den gamle jorda fall saman'. Dette ligg òg tett opp til Voluspå (52), der berga *gnata*, 'ramlar, rausar ned' (Heggst).

- Pkt 4. Her skulle jorda søkke dersom ormen døydde. Eg ser det slik at diktaren har **spela på at dét var det venta utfallet**. Tilhøyraren veit at ormen har fått seg eit slag i skallen, og veit det kan vera kritisk, men må vente i spenning på korleis det går. Det ser stygt ut, for undergangen blir skildra punkt for punkt fram til det avgjerande spørsmålet: **Går verda under, søkk jorda i havet?** -Puh, nei, gudskjelov, det vart **ormen** som sokk, han berga seg (dvs "vi berga oss"). Siste punktet er altså ikkje med direkte, men det er med **indirekte**, fordi ein **allusjon** til det er med.

- Pkt 1. Når dei tre siste punkta i "undergangsskjemaet" er så like i Voluspå og Hymeskvida 24, så skulle ein vente at det fyrste punktet òg var likt. I så fall må *hreingálfkn* vera verdstreet *Yggdrasill*.

Den fyrste innvendinga mot det er verbformene. Etter elementær grammatikk skal fleirtalsformene *hlumðo* og *hruto* vise til eit subjekt i fleirtal, altså **fleire** *hreingálkn*⁷². Når kjeldene berre fortel om eitt verdstre, da er det problematisk at *hreingálkn* - i fleirtal - skal vise til verdstreet. Dét er likevel inga avgjerande innvending. For det fyrste skilde dei ikkje like klårt mellom eitt og fleire tre på norrønt som vi gjer på nynorsk. Både *lundr*, *viðr* og *runnr* (alle m) vart brukte om både einstaka tre og om lund eller skog. Vi kan ikkje ut frå ordet sjølv veta om *Glasislundr* i Skaldskaparmål (43) er ein lund eller eit tre. Somt tyder på at jamvel ord som ikkje **kan** tyde 'einstaka tre' vart brukt om verdstreet. *Holt*, n, 'holt, liten skog', er slik, men lell er det mange (t d Simek 1993:154) som meiner *Hoddmímis holt* i Vavtrudnesmål (45) er verdstreet.

For det andre "[kemur] fleirtala í stað eintölu ekki sjaldan fyrir í skáldamáli"⁷³. Sigurður Nordal (1933:194) ordlegg seg slik i ein kommentar til ei lausavise av Egil Skallagrimsson (*Egils saga Skalla-Grímssonar*:194; lv 26, s 48 i *Skjd* I-B). Der må fleirtalsforma *hugr mága*, 'hugen til mågane', lesast som om det stod eintal: *Hugr mágs*, 'hugen til mågen'. Den mågen Egil meiner er Arinbjørn (Finnur Jónsson (*Skjd* I-B:48) les denne tekststaden på same vis). Fleirtal for eintal finn vi òg hos Hallfred Vandrådeskald, lausavise 8 (*Skjd* I-B:158); Kormak Ogmundson, lausavise 14 (*Skjd* I-B:73); i Eiriksdrápa 8 (*Skjd* I-B:205), i Gudrunkvida 5, Den stutte Sigurdkvida 14, Det andre kvedet om Helge Hundingsbane 46 (to tilfelle) og fleire stader.

I omtalen av hjorten og ormen i Grimnesmål er det òg veksling mellom eintal og fleirtal. Str 26 og 35 seier klårt at det er **ein** hjort som gneg på treet og **ein** orm som gneg på røtene. Men str 33-34 seier like klårt at det er **fire** hjortar og **seks** ormar. Spesielt interessant er det at det er slik veksling når det gjeld **hjorten** som

⁷²Subjektet, *hreingálkn*, gjev i seg sjølv ikkje opplysningar om tal, for på den tida handskrifter vart skriven heitte det *gálkn* både i eintal og fleirtal. Men ein **kunne** lure på om motsetnaden til *hólkn* (med omlydsvokal) i linja etter fortel at det er eintal. Det er det likevel ingen grunn til, for dette ordet har *ö* i nyislandsk, både i eintal og fleirtal - kan hende pga ein gamal variant *høln* til *halkn* i eintal.

⁷³'fleirtal i staden for eintal er ikkje uvanleg i skaldemål.'

gneg på treet. Som vist, kan hjorten (hjortane) tolkast som ei omskriving for (verds)treet. Dermed kan hjortane (i fleirtal) vera ein parallell til *hreingálkn* i fleirtal, om verdstreet. At **fleire** slike dyr kan stå for verdstreet, har vi belagt i ei lausavise frå 1000-talet, av Tord Særeksson (*Skjd* I-B:304):

Varð sjølf suna,
nama snotr una,
Kjalarr of tamði,
kvóðut Hamði,
Goðrún bani,
goðbrúðr vani,
heldr vel mara,
hjørleik spara.

Strofa er slik at linje 1 og 5, 2 og 6, 3 og 7; og 4 og 8, høyrer i hop. Finnur Jónsson omset teksten slik: 'Gudrun voldte selv sine sønners død; gudebruden (Skade) fandt sig ikke i samlivet med vaneætlingen; Kjalar (Odin) temmede heste meget dygtig, man har sagt, at Hamde sparede ikke på kampen (kæmpede ufortrødent)' (*Skjd* I-B:304). Som vi ser, reknar Tord opp kjende motiv frå mytologi og heltesegner. Setninga om at Odin "tamde hestar" må derfor meda på myten om at Odin hengde seg i verdstreet. Men her er verdstreet omtala som **fleire** hestar, ikkje berre **ein**. Likevel er det klårt at det er verdstreet som er meint. Meir problematisk burde det ikkje vera om verdstreet er omtala som eit liknande dyr i fleirtal i Hymeskvida 24.

Det andre viktige argumentet mot at *hreingálkn* skal representere det same som verdstreet, er **tydinga** av ordet. Det er sett saman av *hreinn*, 'rein(sdyr)' og *gálkn*, som etter Finnur Jónsson (*Lex. Po.*) er "et fabeldyr, om hvis farlighed oldtiden nærede store forestillinger (jf *finngalkn*), [det] bruges om et skadeligt, farligt væsen, redskab, *hlífa galkn*, sværd, *galkn Þriðja hauðrs*, d. s." (*Lex. Po.*). Teksten slik han står, med *hrein*-, "giver ingen mening", meinte Finnur Jónsson, og valde å endre han til *hraungólkn*, 'sten-uhyrer, jætterne' (1932:95, 348). Ólafur Briem (1985 I:217) prøver å finne meining i teksten slik han står, og føreslår at *hreingálkn* er ulvar, 'uvenene til

reinen'. Den tolkinga kan ikkje utan vidare avvisast⁷⁴; *hreingáalkn* ville i så fall vera parallelt til *randgáalkn*, 'skjoldskadaren', som er 'sverd'. Når eg likevel avviser tolkinga, er det av to grunnar. Den eine er at ein skulle vente at det stod "verdstreet" her, ut frå den strukturelle likskapen med ragnarokskildringa i Voluspå. Den andre gjer eg greie for nedanfor, på s 115.

Somme vil nok ha problem med at eit så negativt ord som *gáalkn* skal vera brukt om verdstreet. Om ein ser nærare etter, stemmer det ikkje så dårleg, likevel. Eit anna namn på verdstreet er *Læraðr* (Grm 25), som etter enklaste tolking tyder 'skadevaldaren' (de Vries 1977, jf Steinsland 1979:128, note). *Yggdrasill* tyder òg noko negativt. Til vanleg blir det tolka som 'hesten til Yggr', som er odinsnamn og tyder 'skremmeleg, fælsleg'. Detter (1897:99) har peika på eit problem med den tolkinga: Dersom poenget var at *Yggdrasill* er 'hesten til Odin', så skulle ein vente *Yggs drasill*. Jf det "parallele tilfellet" *Sigars hestr*, ikkje **Sigarhestr*. "So viel ich sehe, kann *Yggdrasill* nur "Schreckenspferd" bedeuten, und das kann ganz wol ein Ausdruck für "Galgen" sein", seier Detter (ibid). Han går ut frå adjektivet *yggr*, 'skremmeleg, fælsleg'. Den tolkinga er det ingen formelle vanskar med, og namnet *Yggdrasill* blir da parallelt til *Læraðr* i dét at det er sjølvve treet/hesten som er fælsleg eller gjer skade. Om vi legg *Yggdrasill*-tolkinga 'den fælslege hesten' til grunn, får vi det uventa resultatet at *Yggdrasill* og *hreinnngáalkn* tyder om lag det same. Den eigentlege skilnaden på 'den skadelege, farlege reinen'⁷⁵ og 'den fælslege hesten' er **arten** av stort, firføtt beitedyr. Om ein i tillegg les "rein" slik ein ville gjort i eit skaldekvede, så **blir namna bortimot identiske**. I skaldekveda blir jo desse dyra fritt skifta ut med kvarandre, utan at det endrar tydinga.

⁷⁴Jamvel om Ólafur avviser henne sjølv fordi han meiner det ikkje kan vera snakk om ulv "her ute på havet" (1985 I:216). Men om *hreingáalkn* av den grunn ikkje kan vera ulv, så kan heller ikkje *hólkn* (i linja etter) vera 'berg' (som det sjølv sagt er), fordi det heller ikkje er berg så langt ute som Midgardsormen ligg.

⁷⁵Jf sitatet frå Lexicon Poeticum ovanfor: *Galkn* "bruges om et skadeligt, farligt væsen, redskab .."

Faktisk kan sjølve ordet (*hrein*)*gálkn* vera eit argument **f**or at den skapningen det er snakk om skal oppfattast som tre og dyr samstundes. For *finngálkn* er 'ein trollskapnad, folk oppe og dyr nede (kentaure)' (*Heggst*), og *finngálknat* = *nykrat*, og blir brukt om den skaldemålsstilen der *líkneskjum* [*er svá skipt*] á hinum sama lut, sem *nykr skiptist á margar leiðir*, 'vekslande bilete blir brukt om den same tingen, slik *nykren* vekslar på mange måtar' (*Edda Snorra Sturlusonar* II:122). *Finngálkn* skulle dermed vera typisk for noko som er ulike ting på éin gong.

I "undergangsskjemaet" eg viste ovanfor, står *hreingálkn hlumðo* på same plass som *skelfr Yggdrasils askr standandi, ymr it aldna tré* i *Voluspá* 47. Dersom det stemmer at *hreingálkn* = *Yggdrasill*, så burde verba som står til dei tyde om lag det same. Det gjer dei.

Om det *hreingálkn* gjorde har *Codex Regius hlumðo*, *Codex Arnamagnæanus hruto*. Finnur Jonsson meiner *hlumðo* er "metrisk urigtigt" (*Lex. Po.*, under *hlymja*), og at *hruto* derfor må vera det rette. Meir seier han ikkje om den tingen. Det han tenkjer på **kan** vera at Edda-linjer helst sluttar på stuttstava ord. Dét er likevel ingen **regel**, men ein **tendens**, og i Hymeskvida er det mykje som ikkje stemmer med den tendensen. T d endar linje 5 i same strofa som *hreingálkn hlumðo* på det langstava *síðan*. Derfor kan eg ikkje sjå at det eine verbet bør føretrekkast av formelle grunnar.

Derimot bør *hlumðo* føretrekkast fordi det er *lectio difficilior*. *Hlumðo* er fortid av *hlymja*, som er å "larne (især om en dumpt-skingrende lyd)" (*Lex. Po.*). Døme på bruken er (i tillegg til *hreingálkn hlumðo*) sær *hlymr*, 'sjøen larmar', men elles finn eg ingen belegg. Vanleg er derimot substantivet *hlymr*, m, som verbet er avleidd av, og verbet *glymja*, som etter Fritzner = *hlymja*. *Hlymr* tyder 'larm, døn (især frembragt ved en tung, kraftig bevægelse)' (*Lex. Po.*). Det er vanleg brukt om våpen som slår mot einannan, t d *hlymr Gungnis*, 'Gungnes (spjutet til Odin sin) óm', 'strid'. *Glymja* har særleg to tydingar i skaldskap (døme frå *Lex. Po.*): 1. Klang i våpen eller andre harde ting som blir slegne mot einannan eller durrar så dei ómar av annan grunn, t d *ísörn glumðu*, 'det klang i jarn [= våpen]' 2. Lyden av

havet som slår mot land eller bølgiene som bryt: *haf glymjanda*, osb. I alle døma eg finn, er *hlymja/glymja* brukt om at harde og/eller (daude) **ting** læt. Eg finn ingen døme på at det er brukt om at *folk* eller *dyr* gjev læte frå seg. Ein rein kan altså ikkje *hlymja*, og da er *hreingálkn hlumðo ein ulogisk konstruksjon*. Reinen er ikkje nokon hard ting som ómar når han blir slegen mot noko, det kan ikkje gje atterklang i han, og han kan ikkje slå brusande, larmande mot land, slik havet gjer.

Den andre handskriftvarianten er *hreingálkn hruto*. Verbet *hrjóta* kan tyde 'styrte, falde' (*Lex. Po.*), og slik tolkar Finnur Jónsson det: "jætterne⁷⁶ styrtede ved jordskælvet" (1932:95). Men det kan òg vera å 'udstøde en grov Lyd, brumme' (*Frz*), t d i *sem björn hryti*, 'liksom ein björn brumma' (*Hamdismál* 26). Dei fleste (Ólafur Briem 1985 I, Mortenson-Egnund 1974, Holm-Olsen 1975) legg den tydinga til grunn i Hymeskvida 24, og da tyder *hreingálkn hruto* 'reinutysket skreik'. Ei slik logisk og grei setning kan ein lett ha sett inn i staden for den ulogiske *hreingálkn hlumðo*. Derfor er *hlymja* mest sannsynleg det opphavlege verbet, det som skal jamførast med *ymja* i *Voluspá* 47.

Yggdrasil *skelfr* og *ymr*. Å *ymja* tyder vanlegvis å 'jamre', og dét er litt spesielt når det er eit tre det er snakk om. Gro Steinsland tykkjer det er ei "noe påfallende personifisering" (1979:144) å bruke *ymja* om treet, og Sigurður Nordal omtolkar ordet: Det "knager [...] i det gamle træ, det er **som** hørtes der jamren derfra" (1927:48, utheva her). Ein **kunne** lure på om dikteren hadde "treet som hest" i tankane. "Ygg-hesten" kan jamre. Det finst likevel ein enklare utveg. *Ymja* kan òg tyde "hvine (om dump lyd), klinge" (*Lex. Po.*), som i *umðu ølskálir*, 'det klang i ølskåler', (*Atlakvida* 34), *véttrima tungur umðu*, 'det klang i sverda', (*Björn krepphende* 8), osb. Her blir *ymja* brukt om lyden av harde ting som dirrar fordi dei blir slått mot noko eller av andre grunnar. Som vi ser, er *ymja* i denne tydinga **påfallande likt hlymja**, som blir brukt om *hreingálkn* i Hymeskvida 24.

⁷⁶Han endrar til *hraungólkn*, 'sten-uhyrer, jætterne' (Finnur Jónsson 1932:95).

At det verkeleg er slik *ymja* skal lesast i denne strofa, tyder samanhengen på: Det ómar i Yggdrasil fordi det *skelfr*. Derfor les Sigurður Nordal (1927:92) Voluspá 47 som ei skildring av eit jordskjelv. Det same jordskjelvmotivet kan ein sjå i Hymeskvida 24, der "jorda fer saman". Finnur Jónsson (1932:95) les linja slik. Ingen ting ville da vera meir naturleg enn at det ómar i *hreingáalkn* fordi grunnen under det/dei skjelv - jf t d at det ómar (blir *hlymr*) i husa til Gymer når jorda skjelv i eit anna tilfelle (Skirnesmál 14). Vansken med å lesa det slik er at det **slett ikkje ómar og brakar i ein rein når grunnen under han skjelv**. Faktisk **blir det ikkje meining i teksten i det heile** om ein bokstavleg les *hreingáalkn* som 'rein' - eller 'jotun', eller 'ulv', eller nokon annan skapning av kjøtt og blod. For *hlymja* er det berre **harde** eller **daude ting** som kan gjera. Les ein derimot *hreingáalkn* som omskriving for Yggdrasill, så blir problemet borte. Det kan godt *hlymja*, 'óme, braka', i ein trestamme, slik det ómar i Yggdrasil i Voluspá (47). Uttrykksmåten i linja er i så fall den same som i Fjm 20-22 og Ynglingatal 17. Når det er "frøde" på **treet**, så er det **hesten** som er meint (Fjm 21), og når "**hesten**" er "**høgbrysta**", så er det **galgen** eller **galgetreet** som er meint (Yt 17). Skilnaden er at skalden i Hymeskvida 24 har gått enda eit steg, og skifta ut hesten med eit liknande dyr, noko som er heilt greitt etter skaldemålsreglane.

Eg har komi fram til desse argumenta for å lesa *hreingáalkn* som Yggdrasill:

- Fordi undergangsskildringane i Voluspá 46-58 og Hymeskvida 24 er parallelle, skal ein vente å finne Yggdrasill der *hreingáalkn* står. Både Voluspá 46-58 og Hymeskvida 24 har fire punkt i undergangsskildringa. Dei tre siste i Hymeskvida tilsvare nær dei tre siste i Voluspá, og Yggdrasill i Voluspá (47) og *hreingáalkn* i Hymeskvida (24) står på same plass; i det siste punktet.

- Fleirtalsforma *hlumðo* (*hruto*) motseier ikkje at det er verdstreet som er meint. Fleirtal for eintal er vanleg i skaldemål, og verdstreet er omskrivi med **fleire** slike dyr (hestar) i ei anna kjelde, òg.

- Det kan påvisast at "(verds)tre" og "hest" i poetiske omskrivingar både i skaldekvede og eddakvede går om einannan, på same måte som "skip" og "hest" i skipskjenningar. Der er det òg vanleg at "hest" i neste omgang blir skifta ut med liknande dyr, som rein, hjort, elg osv. Det kan argumenterast for at det same blir

gjort i omskrivingar for verdstreet, slik at "hjort" skal lesast 'hest', dvs 'verdstre'. Å kalle verdstreet for "rein" skulle såleis vera fullt mogeleg.

- Ordet *hreingáلكn* kan rimeleg lesast som bortimot identisk med *Yggdrasill*. *Yggdrasill* kan enklast lesast som "den fælslege hesten", medan *hreingáلكn* er "den farlege, skadelege reinen", som kan stå for "hesten".

- Av dei to verba som står til *hreingáلكn*, må *hlymja* føretrekkast som *lectio difficilior*.

- *Hlymja* kan ikkje brukast om å laga dyrelåt. Ein rein kan ikkje *hlymja*. Derimot ville det høve framifrå å bruke det om at det ómar i ein trestamme.

- Verbet *hlymja*, som står til *hreingáلكn*, og *ymja*, som står til *Yggdrasill*, har svært lik tyding. Begge verba blir brukte om at det ómar i ein hard ting som dirrar, fordi han har slegi borti noko, og om dirrande lyd generelt. I både *Voluspá* 47 og *Hymeskvida* 24 er det likt til at det læt fordi grunnen skjelv.

- I den norrøne diktinga er det vanleg å blande bilete frå den eigentlege tingen og omskrivinga for han. Setninga *hreingáلكn hlumðo*, som berre gjev meining når ein tek med at reinen (er ein hest som) er eit tre, er derfor heilt normal, på linje med *hábrjóstr hǫrva Sleipnir* i *Ynglingatal* 17.

- Ordet *finngáلكn* blir brukt om uttrykksmåten der ein blandar bilete i diktinga.

Det er altså ikkje berre **mogeleg** å lesa *hreingáلكn* som *Yggdrasill*, det gjev **god meining** òg. Den lesemåten forklarar teksten slik han står, så ein ikkje treng gripe til endringar, og han får fyrste linja i *Hymeskvida* 24 til å falle på plass i den kosmologiske samanhengen det er semje om at strofa står i.

4 TREET OG ELGEN

Dei døma eg har gått gjennom hittil er henta frå eddakvede. Men det ser ut som verdstreet også i skaldekvede har vorti omskrivi med store, firføtte beitedyr - i alle fall i eitt. I str 15 av *Sonatorrek* klagar Egil Skallagrimsson over kor vanskeleg det er å finne nokon å lite på etter at han har mista kjæraste son sin:

Mjök's torfyndr,
sás trúa knegum
of alþjóð
elgjar galga,
þvít niflgóðr
niðja steypir
bróður hrør
við baugum selr.

Finnur Jónsson omset strofa slik (*Skjd I-B*): 'Meget vanskelig er den at finde, som jeg kan stole på, i hele landet (?), ti slægtningers slette tilintetgører sælger sin faldne broder for ringe.' Som vi ser, er det kjenningen *alþjóð elgjar galga* som er problemet i strofa. Innhaldet i ordlaget er likevel nokså klårt, fordi grunnordet er greitt. *Alþjóð* tyder 'den samlede befolkning, alle mennesker' (*Lex. Po.*), så spørsmålet er berre korleis Egil nærare utmerker denne "folkehopen", altså kva *elgjar galgi* tyder. Dét går ikkje Finnur Jónsson inn på, men det er dét som er kjernespeørsmålet her. Eg går gjennom dei tidlegare tolkingane, før eg set fram mi eiga.

Halldór Friðriksson (1896:372) meiner *alþjóð elgjar galga* er "heile det islandske folket". *Elgjar* kan vera (genitiv av) eit ord som tilsvare det nyislandske *elgur*, som tyder 'slaps, issørpe', og kan vera heite for "snø" eller "is". Island er da "galgen" som snøen "heng" på (han viser til det gamle namnet *Snæland*). Dette biletet blir vel litt spesielt, jamvel til å vera laga av Egil. Ernst A. Koch meiner *elgjar galgi* er "trädet eller skogen, i vars grenar äljen blir hängande med sina horn" (Koch 1923-41 § 1035).

Meininga i strofa blir da:

"Rätt svårt det synes
att finna någon,
som jag kan tro på,
bland skogens folk!"
(ibid)

Denne tolkinga avviser Sigurður Nordal fordi det ikkje er noko særskilt å nemne at Egil mistrur *skógarmenn* (= 'skogsfolk' og 'skoggangsmenn'). For mi rekning kan eg leggja til at biletet ikkje ville fungere om det ikkje var nokolunde **vanleg** at elgen

vart hengande i tre etter horna. Men det er det ikkje. Guðbrandur Vigfússon (1883 I:547) endrar *elgjar* til *Yggjar*, og omset: "It is right hard to find a man to trust among all the congregation beneath the gallows of Woden [the world-tree]." Sigurður Nordal kjem òg til at *elgjar galgi* er "gálgi Óðins, askur Yggdrasils" (Sigurður Nordal 1933:252), men kjem fram til det utan å endre teksten. Han meiner å finne belegg for eit odinsheite *elgr*, i ei strofe av Besse Skald-Torveson (*elgs hríðboði*, str 2, *Skjd* I-A:276), og i Þulur, der *elgr* er variant av *olgr*, som kan tyde både 'okse', 'hauk', 'eld' og 'Odin'. Sigurður dreg òg inn det norske stadnamnet *Elgjartún*, som Magnus Olsen (1929) meiner inneheld eit *elgr*, 've' (Sigurður Nordal 1933:252).

Ólafur M. Ólafsson (1968:173-175) forkastar argumenta for at **Elgr* er odinsheite. *Olgr* er sant nok odinsheite i Þulur, men *elgr* er ikkje variant av det, berre av okseheitet. *Olgr* er dessutan a-stamme, og kan ikkje ha genitiv på -ar. Belegget for **Elgr* som odinsheite i kvedet av Besse Skald-Torveson bygger på ein tvilsam lesemåte. At namn som *Elgjartún* inneheld eit *elgr*, 've', er "höchst unsicher", etter Jan de Vries (1977, under *Elgisetr*). Derfor konkluderer Ólafur Ólafsson slik: "Þar sem enginn fótur sýnist vera fyrir Óðinsmerkingu "Elgjar", verður að hlíta því, sem heimildir greina og vitað er: að *elgr* er dýr af hjartaætt."⁷⁷ (Ólafur M. Ólafsson 1968:175)

Ólafur si eiga tolking baserer seg på at det ut frå Hamdesmål 17 og Saxo kan sjå ut som det var skikk å henge ulvar i tre. *Elgr galga* er kjenning for ein slik hengd ulv, meiner han, og ulv kan kallast *heiðingi* (Þulur IV, ee.). *Alþjóð elgjar galga* blir da "heidningane", slik at fyrste helmingen tyder: "Hvar sem er leitað meðal heiðinna manna, er sá torfundinn, sem treysta má."⁷⁸ (op cit:176)

⁷⁷Ettersom det ikkje synest vera hald i at "*Elgr*" skal tyde 'Odin', må ein lite på det kjeldene fortel og som er sikkert: at *elgr* er eit dyr av hjortefamilien.'

⁷⁸Kvar ein enn leitar blant heidningar, er den vanskeleg å finne som ein kan lite på.'

Eg kan ikkje slutte meg til sjølve tolkinga, til dét er det for spesielt å kalle ein hengd ulv for "galgeelg". Men eg følgjer Ólafur i at *elgr* må vera "dýr af hjartaætt", 'elg'. Eg er òg samd med Guðbrandur Vigfússon og Sigurður Nordal i at det høver greitt om *elgjar galgi* er verdstreet, fordi "Yggdrasils *alþjóð*" ville vera ein høveleg .
kjenning for 'alle skapningane i verda' (Jf Gro Steinsland si tolking av verdstreet som "symbol på kosmos", 1979:149).

Etter det eg har stilt opp hittil i kapitlet, kan *elgjar galgi* lesast **beint fram** som verdstreet. Verdstreet er ein galge (galgen til Odin), og *galgi elgjar* og *askr Yggdrasils* er formelt like konstruksjonar. *Galgi elgjar* **kan** tyde 'galgen til elgen' (slik det vanlegvis blir oppfatta), men det kan like gjerne tyde 'elggalgen', 'galgen som er ein elg'. I så fall er det berre dyreslaget, arten av stort, firføtt beitedyr, som er skilnaden mellom *askr Yggdrasils* og *galgi elgjar*. Les ein *galgi elgjar* slik ein ville lesi ein skipskjenning, så fell den skilnaden bort. Det gjer ingen skilnad om det står *hestr unnar*, 'bølgjehesten', eller *elgr unnar*, 'bølgjeelgen'; *ára marr*, 'årehesten', eller *ára elgr*, 'åreelgen' - osb. Ut frå dette mønsteret skulle 'elggalgen' og 'hestegalgen' kunne gå for det same.

Eg har gått inn på såpass mange døme for å styrke tolkinga av Fjm 21-22. At (verds)tre og hest (hjort, rein, elg) verkeleg **går** om einannan, blir viktig seinare i avhandlinga.

VI GRUNNLESINGA

Det er semje om at det er mange feil i den overleverte Fjm-teksten, at fleire tekststader ikkje gjev meining slik dei står. Nokre av dei tekststadene har - sagt eller usagt - vori med i grunnlaget for teorien om at Fjm er ein "mytisk pastisj". Fjm 21, med *móð* ('fróde') på treet, har eg alt gått gjennom (s 96 ff), og vist at teksten kan lesast beint fram slik han står. Etter mitt syn kan mange av dei andre, problematiske tekststadene òg lesast slik dei står, og dét vil eg prøve å vise i dette kapitlet. Berre på éin stad kjem eg med (eit lite) endringsframlegg. Målet med kapitlet er å etablere den lese måten eg vil bruke seinare i tolkinga.

1 BUSTADEN TIL MENGLÒD

Fjm 31-36 skildrar bustaden til Menglòd. Fleire av strofene er omdiskuterte, og mange av dei er endra av granskarane. Mitt syn er at det er føreslått fullgode løysingar av alle problema. Det eg gjer i dette underkapitlet, er derfor fyrst og fremst å systematisere resultata andre har komi fram til. - Den teksten Bugge til slutt landa på, er slik:

Vindkaldr kvað:
31. "Segðu mér þat, Fjolsviðr!
er ek þik spyrja mun
ok ek vilja vita:
hvat sá salr heitir,
er slunginn er
vísun vafrrloga?"

Fjolsviðr kvað:
32. "Hyrr han heitir,
en hann lengi mun
á brodds oddi bifask;
auðranns þess
munu um aldr hafa
frétt eina fírar."

31 VINDKALD:
"Sei meg det, Fjolsvinn,
som eg fretter deg om,
og vita det vil eg:
kva salen heiter
som det seg sveiper
leikande logar ikring!"

32 FJOLSVINN:
"Lyr⁷⁹ han heiter,
og lenge han skal
bivne på sverdodd og brodd;
om fegra hans
mellom folk det mun
einast gjetord gange."

⁷⁹Drøfta nedanfor på s 122.

Vindkaldr kvað:
33. "Segðu mér þat, Fjolsviðr!
er ek þík fregna mun
ok ek vilja vita:
hverrr þat gærði,
er ek fyr garð sák
innan, ásmaga?"

33 VINDKALD:
"Sei meg det, Fjolsvinn,
som eg fretter deg om,
og vita det vil eg:
kven det gullfagre
hev gjort som eg såg
i alvegarden inne?"⁸⁰

Fjolsviðr kvað:
34. "Uni ok Iri,
Bari ok Ori,
Varr ok Vegdrasill;
Dori ok Uri,
Dellingr at var þar⁸¹
liðskjálfar⁸² loki.

34 FJOLSVINN:
"Une og Ire,
Bare og Ore,
Var og Vegdrasil,
Dore og Ure,
Delling var òg
der ved døri vakt."⁸³

Vindkald kvað:
35. "Segðu mér þat, Fjolsviðr!
er ek þík fregna mun
ok ek vilja vita:
hvat þat bjarg heitir,
er ek sé brúði á
þjóðmæra þruma?"

35 VINDKALD:
"Sei meg det, Fjolsvinn,
som eg fretter deg om,
og vita det vil eg:
kva det berget heiter
der bruri eg ser,
den drustelege, drøyme⁸⁴."

⁸⁰Omsettinga av denne strofa er tvilsam. Sjå nedanfor på s 123 og 124.

⁸¹Slik Bugge 1965:446; handskriftene har *atvarþr, oc varþar, at var þar, at varþar, oc var þar*.

⁸²Slik Bugge 1965:446; handskriftene har *liðskjálfr, liþsci alfr, liþski alfur, Lidscialfr*.

⁸³Omsettinga av dei to siste linjene er tvilsam. Sjå nedanfor på s 123.

⁸⁴Å *þruma* er ikkje å 'drøyme', men å 'forblive stille og tavs på et og samme sted' (*Lex. Po.*).

Fjølsviðr kvað:
 36. "Lyfjaberg⁸⁵ þat heitir,
 en þat hefir lengi verit
 sjúkum ok sárum gaman;
 heil verðr hver,
 þótt hafi heljarsótt,⁸⁶
 ef þat klífr, kona."

36 FJOLSVINN:
 "Lyvjaberg det heiter,
 lenge det var
 sjuke og såre til trøyst⁸⁷;
 kvart eit kvende
 som kliv det berget,
 lækjest for livslang sott."⁸⁸

Bugge (1965:348) peikar på at ein i 32.1. skulle vente eit namn på "l", slik at *lengi*, ikkje *hann*, vart rimord i neste linje. Björn M Ólsen (1917:19), Boer (1922 I:295) og Gering (1927:418) endrar til **Lýr(r)*. Dét set Björn og Gering i samband med *ljóri*, m, 'ljore'; Gering tolkar det som 'der helle, glänzende'. Finnur Jónsson godtek derimot den forma som står, jamvel om *hann* i l 2 da "må [...] have en stærkere betoning end man væntede" (Finnur Jónsson 1932:178). Han les namnet som *Hýrr*, ut frå adjektivet *hýrr*, 'blid, venleg' (*Heggst*). Eg tykkjer Finnur sitt framlegg bør veljast. Det er "h"-forma som faktisk står, det er ikkje tvingande nødvendig å endre henne, og ho gjev utan vidare god meining (jf namna på møyane i str 38, sjå s 180), noko **Lýrr* ikkje gjer.

Det er mange som har spekulert på kva det vil seia at salen *bifask á brodds oddi* (32.3). Gjessing (1899:131) les det i overført tyding, og meiner "bivre på sverdodd" tyder at borga "kneisende dirrer i solens eller slagluens (vaverluens) glands, uden at dens grundvold kan sees, som om den bares paa blinkende sverd eller spyd." Finnur Jónsson (1932:178) les det derimot bokstavleg. Han oppfattar det slik at salen står på tinden av berget. Da kjem han fram til at "*brodds oddr* er meningsløst" (ibid), og rettar til *á bjargs oddi bifask*. Etter mitt syn har Björn M Ólsen løyst problemet. *Broddr* meiner han må vera 'spjut', slik det ofte er i skaldemålet. Men

⁸⁵Endra av Bugge for å stette rimkrava; handskriftene har *Hyfia berg*, *Hyfuija berg*, *Hyfwia ber*, *Hyfoia ber*, *Hyfoia berg*.

⁸⁶Slik endra av Bugge (1869:275) for å stette rimkrava; alle handskriftene har *árs sótt*. Eg drøftar problemet på s 126.

⁸⁷*Gaman* er snarare 'gaman, glede, (vel)lyst, frygd'.

⁸⁸Omsettinga av sistelinja baserer seg på tekstendring (note 86). Sjå s 126.

salen kan ikkje bokstavleg "bivre på spjutodd", dét ville bli for spesielt. I overført tyding går det derimot greitt. I *Heiðarvígá saga* (s 58) finn Björn eit ordlag som ser ut til å vera eit fast uttrykk, og som tilsvareir ordlaget her i Fjm 32. Når Barde spør Gisle om bot for bror sin, får han til svar: *Þat silfr tel ek vera á vandar veifi. Vöndr er 'stokk, stav',* men òg brukt i spjutkjenningar. I alle høve blir *vera á vandar veifi* parallelt til *á brodds oddi bifask*. Samanhengen i *Heiðarvígá saga* syner at ordlaget "er talsháttur hafður um hlut, sem menn sjá firir augum sjer, enn geta með engu móti náð í"⁸⁹, seier Björn (1917:20). Han tenkjer seg at uttrykket har komi av ein leik der einkvan held noko dyrverdig på odden av eit spjut eller ei stong, og folk står i kring og tøyser seg for å få tak i det. At salen i Fjm 32 òg er uoppnåeleg, går fram av samanhengen. Resten av svaret er at folk aldri vil meir enn få **høyre gjetord** om rikdomshuset (*auðranns þess / munu um aldr hafa / frétt eina firar*), og alt Vindkald har spurt og gravi til da, så har han berre funni ut at det er uråd å koma seg dit. Boer (1922 II:386) tek opp Björn M Ólsen sin lese måte, men han har ikkje slått igjennom.

I str 33 har ein reagert på at Vindkald ikkje nemner den tingen han spør om, han spør berre: "Kven [...] laga det eg så innanfor muren?" Falk (1894:71) ser (som Cassel 1856) - **den heilige gralen** i denne "hemmelighedsfulde gjenstand", og får tilslutnad av Mortensson-Egnund (1908:10). Etter kvart har ein (Finnur Jónsson 1920:221, Gering 1927:419, Ohlmarks 1948:205) komi fram til at *þat* ganske enkelt er **salen**. Det er jo dén Vindkald og Fjølsvinn står og pratar om, og *þat* kan vise attende til *auðrann*, n, som i replikken før blir brukt om salen.

Str 34, slik Bugge endar opp med å lesa henne, stør òg den tolkinga. I "Tillæg og Rettelser" bak i 1864-utgåva si føreslår Bugge lese måten "*Uni [...] Delligr at var þar liðskjálfr loki*, 'Une-Delling var med ved det Arbeide at lukke liðskjálfr (Taarnet eller lign.) i Laas'" (Bugge 1965:446). Handskriftene stemmer bra med den lese måten, *Atvarðr, Liðskjálfr* og *Loki* som dvergnamn "ere altfor underlige" (op cit:447), og "det

⁸⁹'er eit uttrykk brukt om ein ting som folk ser føre auga sine, men ikkje på nokon måte kan få tak i.'

bliver da ni Dverge, der deltage i Arbeidet, ligesom ni møer sidde hos Menglod og ligesom Karret hos Sinmara er lukket med ni Laase" (ibid). Merkeleg nok er det ikkje så mange som har følgd teksten til Bugge. Falk les: *Dellingr ok var þar, liðskjálfr loki*; 'Delling var der òg, "tårnets lukker"' (Falk 1894:66). Gering (1927:421-22) les *at vas þar Liðskjalfr at loki*, 'schließlich war auch Liðskjalfr dabei'. Både Finnur Jónsson (1932:179) og Ólafur Briem (1985 II:366) les *Atvarðr, Liðskjálfr og Loki* som ein del av dvergopprekninga. Men, som Finnur sjølv observerer, den lesemåten er problematisk. For "påfaldende er det her at træffe Loke" (Finnur Jónsson 1932:179). Boer (1922 II:386-87) løyser etter mitt syn problemet. Han tek opp Bugge sin tekst, men les *lok*, n, i tydinga 'ende, slutt, slutning' (Heggst), og omset: 'bei der vollendung des gebäudes'. Følgjer ein eit spor Bugge (1965:447) er inne på, kan ein finne ut kva slag "Gebäude" det helst er snakk om. Han jamfører *liðskjálfr* med *Valaskjálfr* i Grimnesmål 6:

Boer er sá inn þriði,
er blíð regin
silfri þokðo sali,
Valaskjálfr heitir
er vélti sér
áss í árdaga

'I tredje garden
har gode æser
tekt hver sal med sølv;
Vålaskjalv bygde
med veldig kunst
en ås i opphavs tider.'

Anten ein les *Válaskjálfr*, 'guden Våles bolig', som Holm-Olsen her (1975:319), eller *Valaskjálfr* (-skjölfr), "af *vala*, gen. pl. af *valr*, 'de falne mænds' [...] og *skjölfr*, 'hal'" (*Lex. Po.*), er det rimelegast at *skjálfr* her tyder 'hall, sal'. Dersom -*skjálfr* i *liðskjálfr* tyder det same, fell Fjm 34 logisk inn i samanhengen⁹⁰. I strofa før spurde Vindkald: "Kven bygde han [salen]?", eller "Kven bygde det eg såg [den salen vi snakkar om]?" og her får han til svar at ni dvergar var med da salen vart fullført.

Eit problem kan likevel *ásmaga* i 33.6. vera. Det er genitiv fleirtal av *ásmegir*, som bokstavleg tyder 'gudesøner'. Finnur Jónsson (1932:178) og Ólafur Briem (1985

⁹⁰Det kunne da tyde 'mandskabs-hal', som Finnur Jónsson (*Lex. Po.*) føreslår for *liðskjálfr* i Atlakvida 14 (av *lið*, n, "egl 'følge', [...] 'mandskab, krigerskare', *Lex. Po.*). Ordet er omdiskutert og tekststaden forvanska; Holm-Olsen (1975:286) omset 'svære borgtårn', Mortensson-Egnund 'store utsynstårn' (1908:163).

II:366) meiner *ásmaga* må vera synonymt med *ása*. I så fall tyder spørsmålet i str 33 ikkje: "Kven av dvergane bygde salen⁹¹?", men: "Kven av **gudane** bygde salen?" Etter mitt syn er det ikkje så opplagt at *ásmegir* må vera = *æsir*. Det parallelle *sigtíva synir*, 'gudesønene', blir i Fávnesmål 24 brukt om heltane, mennene i heltekvedeverda. *Heimdallar megir*, 'Heimdalls-sønene', i Voluspå 1, er 'alle menneskenes stænder' (*Lex. Po.*). Ut frå dét skulle både gudane sjølve og dei gudane har skapt kunne kallast "gudesøner". For *ásmegir* har *Lexicon Poeticum* tre belegg: Fjm 33, Balders draumar 7 og Vellekla 16. I Vellekla er det helst 'æsene' det tyder, men i Balders draumar stemmer det dårleg med samanhengen. I str 6 og 7 får vi veta at alt er klart til velkomstgildet for Balder i Hel, benkene er pynta med gull, mjøden er brygga, og *ásmegir í ofvæni*. Det er to grunnar til at det ville vera underleg om *ásmegir* her er 'æsene'. Den eine er at *væni*, n, = *ván*, f, 'von, håp' (*Heggst*). *Ofvæni* blir dermed 'sterk von', men ingen ting tyder på at æsene går og vonar at Balder skal koma til Hel. Den andre grunnen er at det ut frå samanhengen verkar som *ásmegir* **er i Hel**, men dét er ingen av æsene før Balder kjem dit. Derfor er det rimelegare at *ásmegir* her er parallelt til *Heimdallar megir*, og står for 'menneska', eller, meir generelt: 'Ættene gudane har skapt'. Fjm 33 skulle i så fall kunne lesast: "Kven av dei gudeskapte ættene bygde salen?" Opprekning av 9 dvergar ville vera eit meningsfylt svar på det spørsmålet - etter det vanlege synet vart dvergane skapte av gudane. (Men det er delte meiningar om det; Voluspå 9 kan lesast slik at dvergane nærmast skaper seg sjølve.)

Dei fleste meiner hallen står på berget Vindkald spør om i neste strofe (35). Motz (1975:144-45) føreslår at hallen er **inne** i berget Vindkald spør om i neste strofe; ho viser til at jotunmøya Gunnlòd bur inne i eit berg (Skm 6, Hm 106) og at andre kjelder fortel om salar i berg. Men preposisjonen *á* (35.5.) opnar ikkje for den lesemåten; Menglòd held til **på** berget. Da er bustaden til Menglòd som Sigerdriva sin, i Fávnesmål 42-44. Hallen hennar står på Hindarfjell, *horskir halir*, 'kloke, vise menn' (jf dvergnamn som *Alsviðr*, 'allvis' og *Fjølsviðr*, 'mangvis') har bygd han av

⁹¹Ólafur seier ikkje **kva** han meiner æsene har laga; Finnur (1920:221) seier det er salen.

gull (jf *gullna sali* i Fjm 5 og *auðrann* av *auðr*, m, 'rikdom, gull', i Fjm 32), og han er omsveipt av blakrande eld.

Som vi har sett, endra Bugge (1869:275) *árs sótt* i 36.5. til **heljarsótt*, 'dødelig sykdom', fordi han meiner det ikkje rimer på *heil* i linja før, slik ein skulle vente. Det er fleire som har teki opp den endringa (Gering 1927:421, Finnur Jónsson 1932:179, Ohlmarks 1948:206). Men endringa har ikkje vorti allment godteken, kan hende pga det Bugge skriv i ein note til endringa av *árs sótt*: "Dog kan, som jeg ovenfor til Vafþr. 5 har vist, ord som har h foran vokal i fremlyden, undertiden danne alliteration med ord, som begynde med vokal." (Bugge 1869:275). Bugge (1869:255-257) vart fyrst merksam på at det er slik i gamalengelsk diktning, og fann sidan fleire sikre døme i norrøn diktning. Eit døme er

ǫtul eru augu
Hams ok Hrana

i Soga om Rolv krake (strofe 5, *Skjd* II-B:250). Tilsvarande kan ord som begynner med hv rime på ord som begynner med v,⁹² både i norrøn og i gamalengelsk diktning. Eit døme er Hamdesmål 28:

verr inn víðfrægi⁹³
hvøttumk at dísir

Det skulle derfor ikkje vera nødvendig å endre Fjm 36.5. Da må *árs sótt* tolkast ut frå eit substantiv som har forma *árs* i genitiv eintal. Kva ord det kan vera, drøftar eg på s 182.

⁹²Tilsvarande fordi "v" er vokalisk.

⁹³Codex regius: *Varr inn víð frǫcni*.

2 HANEN

Etter mitt syn er nøkkelen til Fjm å finne i "Vindkald-strofene", den bolken der Svipdag kallar seg Vindkald og spør ut Fjølsvinn om korleis han kan koma seg inn i garden til Menglød. Slik den bolken blir lesen til vanleg, er "verdstrestrofene" 19-22 eit problem (jf samandraget, s 8 ff). Kvifor gjev Vindkald seg til å spørja om frukta på verdstreet? Og kva nytte skulle han ha av å få veta at frukta kan hjelpe barnsjuke kvinner? Boer (1922 II:384) vil stryke verdstrestrofene fordi dei er fullstendig malplasserte i samanhengen. Andre granskarar har ikkje sett avsporinga som eit problem i teksten, men som argument for at dei mytologiske opplysningane i Fjm berre er der for å skapa mytisk atmosfære.

Eg meiner ein i utgangspunktet må ta teksten alvorleg, og tru han heng logisk i hop. Da er str 19-22 eit alvorleg problem slik dei blir lesne. Det er underleg at Vindkald skal gje seg til å spørja om **frukta** i verdstreet (str 19-22), når det er **hanen** som sit der (str 23) han er ute etter. Da spør han utan mål og meining, men dét er det ingen ting elles som tyder på at han gjer. Fram til str 18 har Vindkald funni ut korleis det er med muren rundt garden, grinda og vakthundane. I str 18 får han veta at einaste utvegen til å smette framom hundane er å gje dei *vengbráðir* frå hanen Vidovne, så dei blir opptekne med å eta. Da skulle vi vente at Vindkald prøvde å finne ut meir om denne hanen og korleis han kan få has på han - og slik kan teksten lesast. Vindkald spør om namnet på treet hanen sit i (str 23 viser at Vindkald ser hanen i treet), og får veta at det er *Mímameiðr* (str 20). Vidare spør han kva hanen heiter (str 23), om det er noko våpen som bit på han (str 25), og korleis han kan få tak i det våpnet (str 27, 29). Som vi ser, følgjer alle dei andre spørsmåla eit logisk spor mot målet til Vindkald, som er å finne ein måte å koma seg inn i garden på. Frå det sporet er str 21-22 ei total avsporing - **dersom frukta på treet skal lesast bokstavleg**. Er ho derimot eit slag heite for **hanen** i treet, så fell alt greitt på plass. Eg meiner dét er løysinga.

Da kjem str 21-22 i nytt lys. Etter den vanlege lesinga hjelper frukta på treet barnsjuke kvinner om ho blir boren på elden. Er det dét desse strofene tyder, så er

dei fullstendig malplasserte. Men om det **ikkje** er "frukta", men **hanen** som er meint, så opnar dét for å lesa strofene slik ein skulle vente ut frå samanhengen, som er slik: I str 19-20 spør Vindkald kva treet hanen sit i heiter, og får veta at det heiter Mimameid og er slik at verken eld eller jarn feller det. Åleine ut frå den siste opplysninga, skulle ein - som Gering (1927:412) peikar på - vente neste spørsmål om lag slik: "Was wird den untergang des baumes herbeiführen?" Når den hanen Vindkald er ute etter sit i tretoppen, skulle ein i alle fall vente det. Partikkelen *er* i 21.1 tyder på det same. Det kan ikkje tyde 'som', for da måtte *hvat af móði verðr / þess ins mæra viðar, / er hann fellirat eldr né járn?* omsettast: 'Kva blir det av frukta på det vidgjetne treet **som det** verken eld eller jarn feller?' *Er* som relativpronomen måtte vist attende til "det vidgjetne treet", men den "jobben" gjer pronomenet "det" (*hann*). Da må *er* her uttrykke **vilkår**, som òg er vanleg⁹⁴, og omsettast med 'når'. Slik omset Erik Brate (1913:250) det⁹⁵:

"Vad av frukten blir
på det frejdade trädet,
då av flammor eller järn det ej fälles?"

Men skal Vindkald sitt spørsmål tyde 'was wird den untergang des baumes herbeiführen?', så kan ikkje *hvat af móði verðr* tyde 'kva blir det av frukta?' eller 'kva eigenskapar har frukta?' Derfor endrar Gering teksten til *hvat at móði verðr (þeim) inom mæra viði* (Gering 1927:412). Endringa er eit langt steg bort frå teksten, og er ikkje nødvendig. Å *verða af (e-u)* tyder m a 'bli enden på (noko), døy'. Slik t d i Volundarkvida 32:

"Seg þú mér þat, Völundr,
[...].
af heilom hvat varð
húnom mínom?"

'[...]
Kva vart enden på
dei gode gutane mine?'⁹⁶

⁹⁴Jf Vavtrudnesmål 32, som er parallelt:

hvé sá börn gat
enn baldni iðtunn,
er hann hafðit gýgiar gaman?

⁹⁵Etter Bugge (1965:346) har Rask (1818) *ef* i si utgåve. Det gjev same tydinga.

⁹⁶Mi omsetting.

Jf òg t d *Karlamagnus saga* (s 197): *Eigi man þér þann veg af verða meðr öllu*", segir Balam, "forða lífi þínu, meðan þú mátt, en lát þann deyja sem dauður er. 'Takkje skal du døy på den måten! [...] Berg livet ditt medan du kan, og la den døy som daud er.'

Andre helmingen i str 21 kan altså beint fram lesast:

'Kva endelykt får
frukta på det vidgjetne treet,
når verken eld eller jarn feller det?'

Om lag slik las faktisk Bergmann det i 1874 (s 74), men fekk ikkje tilslutnad. I alle høve fell strofa med denne lese måten logisk inn i samanhengen. "Frukta" er hanen som sit i treet, den vil Vindkald ha has på, og da spør han korleis han kan få til det. Også svaret på spørsmålet bygger opp under denne lese måten. Det er slik:

22. "Út af hans aldni
skal á eld bera
fyr kelisjúkar konur;
útar hverfa
þess þær/þeir innar skyli⁹⁷,
sá er hann með mönnum mjötuðr."

Siste helmingen er forvanska, og gjev ikkje meining slik han står. Truleg er dette lese måten som gjev meining med minst endringar:⁹⁸

*[skal] útar hverfa
þaz innar skyli
svá er hann með mönnum mjötuðr.

Skal er underforstått frá fyrste helmingen. *þaz > þess þær kan ein tenkje seg: *þaz > *þaz er > *þess er > þess þeir/þess þær. Éin skrifvar har modernisert språket, men berre delvis (noko det er mange døme på), og da har nestemann måtta endre enda meir for å prøve å få meining i *þaz er. Vi får:

⁹⁷Slik i handskriftene; Bugge (1965:347) endrar til *þaz þær innar skyli*.

⁹⁸Framlegget er Trygve Skomedal sitt. Eg la problemet fram for han utan å nemne kva det "burde" stå i helmingen ut frå heilskapstolkinga mi.

"Ut av frukta hans (Mimameids)
skal ein bera på elden
(fram)føre *kelisjúkar* kvinner,
det skal ut som skal inn.
Slik er han *mjǫtuðr* hos menneska".

Om *mjǫtuðr* seier Sigurður Nordal: "Det er et kendt ord, om hvis betydning der ikke hersker tvivl: "Det tilmålte", skæbne, undergang" (1927:90). Dét seier han når han drøftar *mjǫtuðr kyndiz at eno galla Gjallarhorni* i Voluspá 46, og konkluderer med at setninga bør lesast "skæbnens fuldbyrdelse (verdensundergangen) begynder ved (lyden af) det skingrende Gjallarhorn" (op cit:92). Gro Steinsland seier om same setninga: "*mjǫtuðr kyndiz* - 'skjebnen bekjentgjøres'; *mjǫtuðr*, m, skjebne [...]" (1979:143). Dersom *mjǫtuðr* her i Fjm 22 har den vanlege tydinga, heng det som skal gjerast med "frukta" i hop med lagnad og undergang. Derfor er det logisk at Fjølsvinn her fortel kva som fører til undergang for **hanen** i treet - det er jo dét Vindkald lurar på.

Det spørsmålet som da melder seg, er **kva det er** som fører til undergang for hanen i verdstreet. Det er tydeleg at han skal berast fram for eit vist slag kvinner, og at noko skal ut som skal inn. For å finne ut kva dét er, skal vi hoppe lengre utover i kvedet. I str 25-26 får Vindkald veta at eitt einaste våpen, *Lævateinn*, kan sende hanen til Hel, og at dét ligg nedlåst i ei jarnslegen kiste hos gygra Sinmara. For å få Lævatein, må Vindkald gje Sinmara ein sjeldsynt, dyrverdig ting (str 28-29):

30. "Ljósan ljá
skaltu í lúðr bera,
þann er liggr í Viðófnis vǫlum,
Sinmǫru at selja,
áðr hon sǫm telisk
vápni til vígs at ljá."

"I lur du ljose
ljáen bere
som er i Vedovnes vele;
gjev Sinmara denne,
då sjá du kan
ho viljug vápnit gjev deg."

Avgjerande her er korleis ein skal oppfatte *ljósan ljá* og *lúðr*. *Ljósan ljá* er m akk., av *ljóss lé*, 'lys ljá', medan *lúðr*, m, er:

'eig. uthola stokk, tro. 1. uthola stokk til å leggje småbarn i (? jfr. nn. lur, køy) el. til å gøyme ljåen i o.l.; likkiste; [...] *hrosta lúðr*, bryggjekar, Sk. Jfr. *hveitilúðr* ['kasse med kveite']. 2. stokk el. benk som kvernsteinen ligg på. 3. Båt? [...] 4. lur, trompet." (*Heggst*)

Björn M Ólsen og Ólafur Briem (1985 II:365) landar på tyding 2: 'stokk eller benk som kvernsteinen ligg på'. Björn tenkjer seg at Sinmara er trælkvinnu til Vidovne, og at ho står og mel, for maling var trælkvinnearbeid (han jamfører med Grottasong og HHII 2-4). "Í kvernarstokknum, undir mjölinu, var auðvitað góður felustaður fyrir ljáinn"⁹⁹, seier han (Björn M Ólsen 1917:18). Eg tykkjer den tolkinga gjev dårleg meining. For det fyrste verkar det urimeleg at ein bokstavleg *ljå* er kostbar nok til å byttast mot det magiske våpnet som er så dyrebart at det ligg nedlåst med 9 kraftige lås i ei bandjarnskiste¹⁰⁰. Kva skal Sinmara med den ljåen? Skal ho til med sláttonna? - For det andre står det ingen ting om at Sinmara er trælkvinnu til Vidovne. Str 24 set henne tvert om i samband med eldjotunen *Surtr*, jf genitivsforma *Surtar*. Den lesemåten er rett nok omstridd (sjå s ?), jamvel om han står i fleire handskrifter. Men også etter dei andre lesemåtane (den vanlegaste er endringa *Surt ok Sinmǫru*, t d Bugge 1965:446) er det eit nært samband mellom Surt og Sinmara. For det tredje kan eg ikkje sjå det gjev meining at ljåen skal "gøymast under mjølet". Kva skulle poenget vera med det? - Heller ikkje formelt kan tolkinga godtakast. Det står ikkje *bera und(ir) lúðr*, som lesemåten 'under kvernstokken' føreset, men *bera í lúðr*, dvs 'legga í' eller 'stikke í'.

Finnur Jónsson legg ei anna tyding av *lúðr* til grunn, og føreslår at *bera í lúðr* er å "lægge i en kasse" (1932:178). Men da må ein òg spørja etter poenget. Kvifor skulle Sinmara gje frå seg Lævatein viss Vindkald legg ein ljå frå Vidovne i ei kasse?

Gering (1927:417) les *lúðr* generelt som 'futteral', og får med seg Ólafur Briem (1985 II:365) på at "ljåen" er velefjørene på hanen - i nyare folketru skal hanefjører kunne opne alle slag låsar. Med den tolkinga er det to problem. For det fyrste

⁹⁹'I kvernstokken, under mjølet, var naturlegvis ein god gøymestad for ljåen.'

¹⁰⁰*Segjárnker*, str 26. Om tolkinga, sjå Björn M Ólsen 1917:17.

vantar det døme på at "fjør" kan kallast "ljå". For det andre er det underleg om vefefjørene skal sita í *volum* på hanen. *Volum* er dativ fleirtal av *vala*, f, 'rund knokkel i eit ledd' (Heggst), og dér sit det ingen fjører. Mortensson-Egnund (1974:218, sitert ovanfor) si omsetting, 'i Vedovnes vele', kan heller ikkje vera rett.

Som vi såg ovanfor, kan *lúðr* òg tyde 'uthola stökk, kjørel, slire'. Slik les Gjessing (1899:131) og Brate det:

"Skinande lie
skall i skida du bära"
(Brate 1913:250)

Det same gjer Holtsmark (1956:66), men går eit steg lengre, og les *ljåen* som 'sverd': "[Du skal] bære sverdet i skjede". Her nærmar vi oss løysinga, etter mitt syn. Etter skaldemålsreglane ville det ikkje vera noko spesielt å kalle "sverd" for "ljå"; skaldane kunne fritt skifte ut ting innanfor same overkategorien. Jf at Kormak Ogmundsson omvendt kallar "ljå" for *engis sax*, 'engsverd' (*Skjd* I-B:73). Det er likevel to problem med Holtsmark sin lesemåte; eitt realt og eitt formelt. For det fyrste: Det går fram av både denne strofa og dei to føregåande (jf *færir*, *mæta*, *selja*) at Sinmara er ute etter ein **ting**, ikkje ei **handling**. Det er ikkje nok at Vindkald har sverdet sitt i slira når han møter henne. Ho vil **ha** noko som sit på hanen Vidovne. For det andre inneber akkusativsforma *lúðr* **retning**. Derfor kan ikkje poenget vera at Vindkald skal ha sverdet (i ro) i slira når han kjem til Sinmara. Det ho krev må vera at han skal **stikke** sverdet i slira. Dermed kan vi justere Holtsmark si omsetting: Vindkald skal "**stikke sverdet i skjede**" for å få Sinmara til å gje frå seg Lævatein.

Umiddelbart verkar heller ikkje dét særleg logisk - kvifor skulle Sinmara verdsetta dét så høgt? Svaret ligg etter mitt syn i **dobbeltydingane** til *sverð* og "skjede". Norrønt *sverð* tyder ikkje berre 'sverd'. Det er òg mange døme på at det tyder 'mannslem' - t d i Grettessoga, der ordet *sverðlítill*, 'sverdliten', blir brukt om at Grette er liten nedantil (*Grettis saga Ásmundarsonar*:240). At "ljå", på same vis som *sverð* kunne tyde "kjønnslem", ser vi kan hende av nyislandsk *serðill*, 'dårleg ljå',

som Ásgeir Blöndal set i samband med *serða* 'ha lekamleg omgang med ein'¹⁰¹ (Heggst). Ordet kunne i så fall méða på at ljåen blir stukken inn i graset - jf at "hår" og "gras" kunne gå om einannan i skaldemålet (Meissner 1921:89). **Plasseringa** av "ljåen" på hanen kan òg tyde på at han er ein avlelem. *Volum* (*vala* forklart ovanfor s 132) kan méða på dei beinute faglebeina, og *í* kan tyde "inne i mellom", som i *ørn einn sitr í limum asksins* (Gf 16). Í *volum* kan dermed tyde 'mellom beina'. Eg argumenterer meir for denne tolkinga nedanfor, s 139. - "Sk(j)ede" har som kjent to tydingar på bokmål og dansk, og det burde vera uproblematisk å tenkje seg den same tankegangen på norrønt - jf at det latinske *vagina* har same dobbeltydinga. I så fall kan *bera ljósan ljá í lúðr* lesast som ein samleiemetafor; Sinmara vil ha "ljåen" til Vidovne i slira si. Einast dét set ho så høgt at ho vil gje Lævatein i bytte for det. Da har ho unekteleg ein spesiell verdiskala, men slik er gygrer og troll allment. Som Meulengracht Sørensen seier, vart seksualiteten deira "considered gross and unbridled" (Meulengracht Sørensen 1983:24). Same verdiskalaen finn vi hos ei gyger som *Hríngerðr* i Kvedet om Helge Hjorvardsson. Helge har drepi far hennar (prosa mellom str 11 og 12), og fordi ho er *baugrýgr*, har ho krav på ei verkeleg stor bot. Den vil ho ha i form av éi einaste elskhugsnatt med Helge (str 24). Eg går nærare inn på den spesielle verdiskalaen til gygrene på s 152.

Da kan vi gå attende til str 21-22, og prøve å få hol på dei. Ovanfor (s 127 ff) kom eg til at str 22 burde lesast slik:

"Út af hans aldni
skal á eld bera
fyr kelisjúkar konur;
útar hverfa
*þaz innar skyli
*svá er hann með mǫnnum mjǫtuðr.

"Ut av frukta hans (Mimameids)
skal ein bera på elden
(fram)føre *kelisjúkar* kvinner,
det skal ut som skal inn.
Slik er han lagnad/undergang hos
menneska".

Eg kom òg til at "frukta" på treet må vera hanen Vidovne (s 127). Dersom den er fallisk, slik det ser ut, kjem denne strofa i nytt lys. Ordet *innar*, '(lengre) inn' (linje 4) er da ikkje noko "lidet forståeligt ord", som Finnur Jónsson tykkjer (1932:177);

¹⁰¹Han føreslår òg skyldskap med nisl. *sarða*, 'pusse, slipe, kjenne på, røre'.

men heilt logisk. Det som skal inn er "ljåen" hanen har mellom beina. Men skal dét skje, må han fyrst fram, ut.

Kelisjúkr kan stemme med den lesinga. Ordet er blant dei mest omdiskuterte i heile kvedet, og er rekna som uforklart. Munch (1847:172) endrar til *kvellisjúkr*, 'sjúkleg, skranten' (*Heggst*), og får følgje av Gering (1927:413). Bugge (1965:347) føreslår *killisjúkr*, etter gotisk *kilþei*, 'morliv'. Falk (1894:46) endrar til *kvillusjúkr*, etter **kvilla*, f, 'jamren, veer i barnsnød' (ibid), og viser til *þurs veldr kvenna kvillu* i *Rúnakvæði*; nynorsk *kvilla*, v, 'klynke, klage, jamre sig' og svensk målføre *kvilla*, f, 'klynken, jamren' (ibid). Endringa hans har ikkje fått tilslutnad. Etter kvart har granskarane gått bort frå å endre teksten - kan hende fordi alle handskriftene er samstemte - men endar (stort sett) opp med same **tyding** som Falk. Finnur Jónsson målber det vanlege synet:

"ordet [*kelisjúkr*] er ellers ukendt og mulig forvansket. Meningen synes dog klar, [...] nemlig at der er tale om kvinder, der skal føde; fødselen antages at lettes ved at asketræsfrugter blev lagt på ilden, og røgen havde betydning for fødselen." (Finnur Jónsson 1932:177).

Han skriv ikkje **kvifor** "meningen synes klar", men det er vel gjerne fordi det er snakk om sjuke kvinner og at noko skal ut. Med den tolkinga stemmer *innar* dårleg. Kva er det som er om å gjera å få (lengre) inn når kvinner før? - Det viktigaste argumentet mot "barnsjuke"-tolkinga er likevel at ho høver dårleg i samanhengen. For det fyrste ville ikkje Svipdag i den aktuelle situasjonen ha nytte av å få veta kva som kan hjelpe barnsjuke kvinner. For det andre er det all grunn til å tru at det er **hanen** i treet det er snakk om, og ikkje noka **frukt** i det heile. Ettersom det ser ut til at hanen er fallisk, er det naturleg å søke etter ei samsvarande tyding av *kelisjúk(r)*, og ei slik tyding gjev Cleasby og Vigfusson opp:

"**Kéli** [Swed. *kel*; Dan. *kjelen, kjele* = *to fondle*; cp. also *ein-kili*]: - it occurs only in COMPDS: **kéli-sjúkr**, adj. *hysterical*; fyrir *kelisjúkar konur*, Fsm. 23. **kélisótt** or **kélisýki**, f., Swed. *kelenhet* = *hysterics*, Fél.¹⁰²

Slår ein opp på *kelenhet* i Ordbok över svenska språket (bd XIV/VII), får ein veta at det er "erotomani", "kärleksraseri, [...] sinnesriktning bestående i ett abnormt interesse för allt som rör könslivet". Etymologisk tilsvarende *kelisýki* dermed "kjælesjue". Semantisk svarer det da til vårt 'nymfomani' og det norrøne *ergi* (når det er brukt om kvinner), jf Meulengracht Sørensen 1995:199-200, sitert s 146. *Kelisjúkar konur* blir det same som *argar konur*.

Dét var tydinga 'kelenhet'. Men det kan sjå ut som Cleasby og Vigfusson gjev **to** omsettingar av *kelisýki*: 'Kelenhet' (= nymfomani) **og** 'hysterics'. Med eitt unntak (Bergmann 1874:56) er det den siste omsettinga som har vorti brukt av kommentatorane, og den har lati seg kople til "morsjue"-tolkinga: "Livmorens bevegelser som årsak til morsyke, hysteri (og kolikk) har jeg [...] ført tilbake til Hippokrates", seier Reichborn-Kjennerud (1924:128). Ordet "hysteri" kjem av gr. *hystéra*, 'livmor', og er eit minne om gamle, greske idear om sjukdomsårsaker. I dét perspektivet blir "morsjue" og "hysteri" to sider av same sak. Innvendinga mot resonnementet er at ein ikkje utan vidare kan slutte frå den greske antikken til den islandske fristatstida. - Ser ein nøye etter hos Cleasby og Vigfusson, så ser ein at dei **ikkje** seier at *kelisýki* kan tyde **både** 'kelenhet' **og** 'hysterics', men at det er det same. Den koplinga er det mange døme på. Norrønt *æði*, f, er 'vitløyse, vanvit, galenskap, øsing' (Heggst), men kan òg tyde 'Brynde eller vellystig Lidenkab' (Frz), som i Skirnesmål 36, der Skirne trugar Gerd med *ergi ok æði ok ópola*. Eit anna døme på den same koplinga er norsk *opphissa*, svensk *upphetsad*, islandsk *æstur*, som alle tyder både 'generelt opphissa' og 'seksuelt opphissa'. At "kelenhet" og "hysterics" er det same, er derfor ikkje noko problem.

¹⁰² Dei brukar forma *kéli*-, med lang vokal, men det er vel helst fordi *kel*- og *kél*- pga kvantitetsomlegging og palatalisering har falli saman i islandsk uttale. Merk at utgjevarane brukar forma *keli*- i sjølv eiddasitatet (som er frå før kvantitetsomlegginga).

Derimot er det eit anna, stort problem med omsettinga til Cleasby og Vigfússon, og det er at belegget for **kelisýki*/**kelisótt* ikkje finst. Dei viser til *Félagsrit*, som om det er eit uavhengig belegg for dei orða der. Det er det dessverre ikkje, som Gering (1927:413, note) peikar på. Den teksten det er snakk om, er ei opprekning av sjukdomsnamn, og under "*kelisýki*" står dette: "kemr fyrir í Sæmundar eddu, og sýnist þýða þat er konr komast naumliga frá fósttri; en öllu helldr trúi eg þat merki hit sama hjá kvenfólki, og qvensemi hiá mannkyni (erotomania), kalla Svíar veikleika þann kelenhet."¹⁰³ (Sveinn Pálsson 1790:6) Er kjelda "Sæmundar edda", må tekststaden vera Fjm 22. Da er dét einaste belegg, og da må vi tolke *kelisjúk(r)* ut frå dét.

Cleasby og Vigfússon set *keli-* i samband med vårt verb *kjæle* og adjektivet *kjælen*, men blir indirekte motsagt av Ásgeir Blöndal Magnússon, som meiner verbet *kela* er lånt frå dansk inn i "nútímaíslensku". Dét treng ikkje vera rett. *Kela* kan ha funnist i islandsk i eldre tid, men så vera gått ut or bruk, eller ha funnist heile tida utan å vera belagt - dersom det da ikkje er det her. Somt tyder på at *kela* har funnist i islandsk i gamal tid. Verbet *kjæle* og adjektivet *kjælen* er utbreidde over heile Skandinavia (sv. *kela*, *käla*, da. *kæle*), og dét kan tyde på at dei er arveord. At ein islending på 1700-talet oppfatta **kelisýki* som 'kelenhet', tyder på det same, eller i alle fall at verbet var kjent på Island så tidleg. Som vi ser av sitatet, tykkjer skribenten *kelisjúk(r)* ut frå **samanhengen** skulle tyde 'barnsjuk'. Når han likevel trur det er 'nymfoman', så må det vera **ordet sjølv** som set han på tanken. Og for ein islending som kjenner verbet *kela*, er det nærliggande. - Etymologane set *kjæle* i samband med norrønt *kala*, 'gjera kald, få til å fryse' (Torp 1963 o fl). Tydingssambandet verkar underleg, men også i tysk finst det eit ord *killen*, 'kjæle', som heng i hop med *kellen*, med same tyding som norr. *kala* (Torp 1963 (under "kjæle") + Grimm 1873:511 og 703). Tysk har altså sambandet *killen* - *kellen* parallelt til norrønt **kela* - *kala*. Eit verb **kela* ville vera ei ē-stammeavleiing av ei germansk rot **kel* (Trygve Skomedal, munnleg opplysning). Andre ē-stammar kan danne

¹⁰³Førekjem i Sæmunds Edda, og synest tyde dét at kvinner er i barnsnaud, men eg trur snarare det tyder det same hos kvinner som kvinnebegjær hos menn (erotomani); den sjukdomen kallar svenskane "kelenhet".'

samansetning med berre *-i-* i endinga, t d *spari-*. M a o: Dersom "kjæle" hadde funnist i norrønt, ville det hatt forma **kela*, og i samansetningar ville det hatt forma *keli-*, som i *kelisjúkr*. Å lesa *kelisjúk* som "kjælesjuk" er dermed formelt sett ei grei løysing. I tillegg gjev det fullgod meining i teksten slik han står og lèt brikkene falle på plass elles i kvedet, som vi skal sjå etter kvart.

Eg kjem fram til at str 17-23 bør lesast slik: Vindkald har fått veta at han må slenge *vengbráðir* frå hanen Vidovne til vakthundane for å smette framom dei. Da spør han kva treet hanen sit i heiter. Han får veta at det er Mimameid og at det er slik at verken eld eller jarn feller det. Det neste spørsmålet hans blir da:

21. "Sei meg dét, Fjølsvinn,
som eg deg spørja etlar,
og eg vil veta:
Kva endelykt får "frukta" [= hanen]
i det vidgjetne treet,
når verken eld eller jarn feller det?"

Fjølsvinn kvad:
23. "Ut av "frukta" [= hanen] på treet
skal ein bera på elden
fram for nymfomane kvinner,
det skal ut som skal inn,
slik er treet undergang hos menneska."

Bera fyr omset eg ut frå eit parallelt ordlag i Volsetåtten, der *beri þér beytil fyrir brúðkonur* helst tyder 'ber *beytill* fram for "brukvinner"' (*Flb* II:334). - Den falliske hanen skal sameinast med "nymfomane kvinner", dét vil føre til at den ("frukta") og verdstreet (og verda? - jf *með mannum*, 'hos menneska') går under. Korleis dét stemmer med resten av kvedet og mytologien elles, vil eg bruke store delar av oppgåva til å drøfte. I fyrste omgang vil eg berre nemne to ting. Den eine er at det sterkaste *níð* som kunne rettast mot ei kvinne var å kalle henne *ørg* (hokjønnsform av adjektivet *argr*, til substantivet *ergi*, f), som = *kelisjúk* (etter omsettinga i Félagsrit), og som tyder 'generally immodest, perverted or lecherous' (Meulengracht Sørensen 1983:18)¹⁰⁴. *Kelisjúkar konur* er altså det motsette av

¹⁰⁴I originalen (1980:22): "'Utugtig, pervers eller liderlig i bred forstand'."

idealkvinna, dei er **vrengebiletet** av kvinna. Dermed er det ein viss logikk i at verdstreet går under om "frukta" på det blir sameint med slike kvinner. Den andre tingen eg vil nemne no, er at ein kan sjå same motivet i eit anna eddakvede.

Etter Else Mundal (1992) si tolking av Grimnesmål 25 (-26) og 35, bukkar verdstreet under (m a) fordi geita Heidrun gneg av greinene og lauvet på det (*limom*, str 25-26, sjå s 83). Som Mundal peikar på, ser Heidrun ut til å representere "det moralsk lausslepte", "det erotisk lausslepte" (op cit:241-42). I Hyndleljod jamfører Hyndla Frøya med Heidrun når ho skuldar henne for å vera *ørg*:

47. "Rant at Óði¹⁰⁵
ey þreyiandi,
skutuz þér fleiri
und fyrirskyrtnu;
hleypr þú, eðlvina,
úti á náttum,
sem með høfrum
Heiðrún fari."

47. "Du rann etter Od
i æveleg trå,
og fleire endå
flaug deg kring stakken¹⁰⁶.
Ods viv, du løyp
ute om natti,
som når med bukkom
Heidrun bykser."

Heidrun representerer altså den seksuelt sjuke kvinna, vrengebiletet av henne, den typen kvinne det ser ut til at *kelisjúkar konur* er. Da går verdstreet både i Grimnesmål og i Fjm under når greinene eller det som veks på det (lauvet, frukta) blir sameint med slike kvinner.

3 VING-

Hanen Vidovne er nemnd tre gonger i kvedet, i str 18, str 23-24 og i str 30. Dei to siste gongene er det likt til at fallosen hans er eit hovudpoeng. Da skulle ein mesta vente det same den fyrste gongen, i str 18, og i så fall måtte det vera *vengbráðir* som er fallosen. Strofa lyder:

¹⁰⁵Endra av Jón Helgason; handskrifta har *æði*.

¹⁰⁶Her har Mortensson-Egnund "pynta" litt på teksten, etter moralen i samtida si. Bokstavleg står det: 'Fleire smatt under (framdelen av) skjorta di'.

"Vengbráðir¹⁰⁷ tvær liggja í Viðófnis liðum, ef þú vilt þat vita: þat eitt er svá matar, at þeim menn of gefi, ok hlaupa inn, meðan þeir eta."	"Vengstykke to i Vedovne ligg, om du vil det vita: om einkvar mannen den maten gjev dei, då laupe han inn med dei et."
---	--

Spørsmålet er kva *vengbráðir* tyder. *Bráðir* er tvílaust fleirtal av *bráð*, f, som Heggstad forklarar som 'steik, kjøt til mat, kjøtskrott, fangst' (han nemner *blóðug bráð*, 'rått kjøt', som døme). Problemet er **førelekken** i *vengbráðir*. Verken *veng-* eller varianten *vegn-* gjev meining slik dei står. Bugge føreslår at *vegn-* kan koma av verbet *vegna*. Tydinga, 'gå (nokon godt/ille)' (Heggst) måtte da meda på at Vindkald oppnår det han vil om hundane får *vengbráðir*. Det er berre dét at *vegna* **åleine** ikkje seier noko om det går *godt* eller *ille*, det uttrykker ingen ting utan adverb til. "*Vegnbráðir*" blir dermed ein hjelpelaus konstruksjon. Dei fleste granskarane endrar teksten til *vængbráðir*, 'vengesteiker' (Falk 1894:43, Mortensson-Egnund 1974:217 (omsettinga ovanfor), Gering 1927:415, Finnur Jónsson 1932:176, Ólafur Briem 1985 II:362, m fl). Ólafur Briem tenkjer seg at hanen ber kjøtet under vengene, liksom draken Nidhogg i Voluspá 66 ber lik i vengene (eigntleg "fjóra"). Finnur Jónsson tykkjer ikkje dét gjev mening, for samstundes står det at "vengesteikene" "ligger i Vidovnes lemmer, dvs ben", altså *ikkje* under vengene. Han konkluderer med at "*vængbráðir*: er uforståeligt". (Finnur Jónsson 1932:176)

Tolkinga må ta utgangspunkt i at *vengbráðir* ligg í *Viðófnis liðum*. For å få meining i dét ordlaget, er det til stor hjelp å jamføre med str 30. Her i str 18 ligg *vengbráðir* í *Viðófnis liðum*, i str 30 ligg "ljáen" í *Viðófnis vølum*. *Vølum* er dativ fleirtal av *vala*, f, 'rund knokkel i eit ledd' (Heggst), medan *liðum* er dativ fleirtal av *liðr*, m, 'ledd' eller 'lem (på kroppen), fot, arm, avlelem' (Hgst). Både Bugge (1965:446), Björn M Ólsen (1917:18) og Finnur Jónsson (1932:176/178) meiner *í liðum* = *í vølum*; Björn meiner det er 'i klørne', Finnur les 'i beina'. Eg tykkjer òg det er rimelegast at dei to ordlaga står for det same. Dersom *liðr* er 'lem, fot', så kunne *vala* brukast om det same, fordi fugleføter mest er (skinn og) bein. Er *liðr* derimot 'ledd', så høver det

¹⁰⁷Variant *vegnbráðir*.

likevel at *vala*, 'rund knokkel i eit ledd', blir brukt om det same. I alle tilfelle må det vera dei beinute **føtene** det er snakk om, heller enn vengene (jamvel om dei òg er lemmer).

Det verkar likevel underleg om *vengbráðir* ligg "i", "inne i" beina på hanen. Men preposisjonen *í* kan òg tyde 'ind imellem', som i *dúfa sitr oft í limum* (Frz). Dua sit ikkje bokstavleg "inne i" greinene, men inne i mellom dei. Slik er det rimelegast å lesa *í* i Fjm 30. Det høver på ein prikk at fallosen ("ljåen") til hanen sit mellom beina på han¹⁰⁸. Når *í Viðófnis vólum = í Viðófnis liðum*, er det grunn til å tru at det er det same hanen har mellom beina i Fjm 18, altså at *vengbráðir* på ein ellar annan måte tyder 'kjønnslem' (eller noko anna hanen har mellom beina).

Førelekken *veng-* kan tyde på dét. Som vi har sett, kan *vengbráðir* vanskeleg vera 'vengesteiker', når dei sit mellom beina på hanen. La oss tenkje oss at dei er det same som "ljåen" Vidovne har mellom beina i str 30. Da kan den lagnaden som blir skissert for *vengbráðir* vera til hjelp i tolkinga av ordet, fordi han er parallell til det som skjer med hestefallosen *Vplsi* i Vp. Volse sit på ein hest, altså eit dyr oppfatta som fallossymbol, blir skoren av det og fungerer som guddom etla til jotunmøyar (jf Steinsland og Vogt 1981, s 72 ff her), men hamnar til slutt i bikkjegapet.

Vengbráðir sit på eit anna fallisk dyr: hanen. Også den er knytt til det guddomlege, for hanen er "frukta" på verdstreet, og lagnaden til verdstreet - og dermed heile kosmos (jf Steinsland 1979) - er avhengig av han (Fjm 19-22). Når verdstreet vart kalla "hest" (jf kapittel V), kan dét å skilja den falliske hanen frå treet vera det same som å skilja Volse frå hesten i Vp. Endelykta til fallosen er òg parallell i dei to historiene: Å hamne i bikkjegapet. At det også i Fjm er eit positivt alternativ for fallosen (i tillegg til det negative), vil eg prøve å vise etter kvart. Parallellane er i alle høve så mange og spesielle at det er grunn til å tru *vengbráðir* er det same som

¹⁰⁸ Dette er eigentleg heilt bakvendt, fordi hanar ikkje har penis i det heile. Men det har dei heller ikkje i engelsk- og tyskspråklege land, der *cock* og *Hahn* tyder både 'hane' og '(ståande) penis'. Det lèt seg altså fint gjera å sjå bort frå biologien, og tillegga hanen falliske eigenskapar. I alle høve må vi tru ein har tenkt seg fallosen **mellom beina** på hanen.

Volse; at dei er den "ljåen" hanen har mellom beina i Fjm 30 - eller noko anna han har mellom beina.

At det helst er det siste, kan totalsforma tyde på: *Vengbráðir tvær liggja í Viðofnis liðum*. Ingen har *to* fallosar. Da er det rimelegare om *vengbráðir* er **testiklar**, som det er *to* av. Dét ville høve med at **Sinmara** skal ha sjølve "ljåen" (str 30), **før** bikkjene kan få *vengbráðir*. M a o: Om ein tek teksten på ordet, er det berre testiklane att til bikkjene. Ei anna, mindre bokstavleg, forklaring kan vera at det ikkje alltid er så nøye med **antalet** i norrøn dikting - jf s 110 ff. I Fjm må det vera *to vakthundar*, så dei kan sova på skift (str 16). Da må Vindkald ha *ei vengbráð* åt kvar, om han skal kunne smette framom. Derfor er det tenkjeleg at skalden likevel meiner 'fallos' med *vengbráðir*, men har sett litt bort frå biologien for å få historia til å henge i hop. - Om *vengbráðir* er 'fallos' eller 'testiklar', er likevel ikkje så viktig; funksjonelt sett er det likegyldig om det er den eine eller andre delen av kjønnsorgana bikkjene skal få. For enkelheits skuld vil eg derfor i resten av oppgåva omtala både *vengbráðir* og "ljåen" (og det som skal ut av "frukta" i strofe 22) for "fallos" - dersom det ikkje er særskild grunn til å presisere det nærare.

Dersom *vengbráðir* er $\approx$ Volse, så kan dét gje svar på spørsmålet om kva ordet bokstavleg tyder og korleis det skal lesast. I Vp er Volse frå fyrst av kalla *vingull*. Når hesten er flådd, *rak þræll af honum í einu þann lim sem eptir skapan náttúrunnar hafa þess kyns kvikendi til getnaðar [...] ok eptir því sem forskáldin vísa til heitir vingull á hestum*, 'skar trælen straks av han den lemen som slike dyr etter naturens orden har til å øksle seg med, [...] og som etter det fornskaldane viser til heiter *vingull* på hestane' (Flb II:332). Vi ser at *vingull* er nemninga som blir brukt om fallosen **på den levande hesten**. Ordet blir både av Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) og Jan de Vries (1977) sett i samband med nyislandsk og færøysk *vingla*, v, 'forvirre' (nisl), 'dingle, svinge' (fær.) At det verkeleg er det det kjem av, tyder det nyislandske **grasnamnet** *vingull*, 'festuca', på. På norsk heiter det *svingel*, som er lånt frå ty. *schwingel*, og tyder 'plante med strå som lett svingar i vinden' (Norsk landbruksordbok). Andre ord på *ving-* er torsnamnet *Vingþórr*, Tors- og odinsnamnet *Vingnir* (odinsnamn i Skm 12, Vaf 53 (Codex regius) og i Þulur), og

vingameiðr, 'galge(tre)' (Ht 7, Egil Skallagrimsson lv 12 (*Skjd* I-B:45), *Edda Snorra Sturlusonar* II 212). Førelekken i *Vingþórr* set Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) i samband med det nyislandske verbet *vingsa*, 'svinge, dingle' og *vingull*. Namnet medar da på at Tor svingar hammaren. Dessutan set Ásgeir *Vingþórr* i samband med *Vingnir*, som han tolkar som 'den som svingar, slår'. Odinsnamnet skal da vera komi av torsnamnet. Også *vingameiðr* set Ásgeir i samband med verba *vingla* og *vingsa* (som han meiner kjem av eit tappt verb **vinga*), og meiner førelekken **vingi* er = *hangi*, 'hengd mann som heng i reipet'.

Ord på *ving-* blir altså brukt om noko som "dinglar" eller "svingar" (evt. i overført tyding). Da er det rimeleg å tolke *vingull* som 'dinglaren'; han dinglar mellom beina på hesten. Ettersom *vengbráðir* på same vis dinglar mellom beina på **hanen**, ligg det nær å lesa ordet som **vingbráðir*, og omsetta det med 'dinglekjøtt'. Vp og Fjm blir da parallelle ikkje berre i det at ein heilag fallos blir gløyppt av bikkja, men òg i sjølve nemninga av fallosen som blir det. At det står *-e-*, og ikkje *-i-*, kan ikkje vera noka stor innvending mot den lesemåten. Når ordet ikkje gjev meining slik det står, er ikkje spørsmålet om ordet er forvanska. Spørsmålet er **kva** som er den **mest sannsynlege opphavsforma**, og **korleis** den overleverte forma kan ha **utvikla seg frå den**. Det kan ha gått slik til: Ein skrifvar har ikkje skjönt det elles ukjende **vingbráðir*. Sidan dei sit på ein hane, har han - som utgjevarane i vår tid - tenkt at det må vera 'vengesteiker' som er meint, og endra teksten til **vęngbráðir*. Neste avskrifvar kan så ha mislesi *ę* som *e*, slik at resultatet vart *vengbráðir*. Jf at det i Lbs 966 4^{to} (som skal vera den beste handskrifta, jf s 7) for |æ| står *e*, *ę* og *æ* om einannan.

Enda ein ting som kan stø lesemåte **ving-* er at Odin ser ut til å bera namnet *Vingnir* når ulven gløyper han i ragnarok. Vavtrudnesmål 53 blir vanlegvis lesi slik:

Úlfr gleypa mun
Aldaföðr,
þess mun Víðarr reka;
kalda kjafta
hann klyfia mun
Vingnis vígi at.

'Ulven gløyper
Aldafader,
Vidar mun verket hemne;
kalde kjeftar
han kløyve mun
når han vargen veg.'

I siste linja har Codex regius *Vingnis*, 'Odins', og ikkje *vitnis*, 'ulvens'. Etter mitt syn bør *Vingnis* føretrekkast som *lectio difficilior*, for *Vingnir* er torsnamn i den siste svarstrofa før denne, og er i det heile uvanleg som odinsnamn. Derfor kunne eit opphavleg *Vingnis* lett oppfattast som påfallande, og bli skifta ut med eit nøytralt *vitnis*. Om vi les *Vingnis*, blir meininga: 'Vidar mun verket hemne; / kalde kjeftar / han kløyve mun / når Odin er drepen (bokstavleg: 'Ved drapet på Odin')'. Etter mitt syn er meir nærliggande å tolke *Vingnir* på same måte som **vingi* enn å gå omvegen om torsnamnet. Da tyder dét òg 'mann som dinglar i reipet', og blir parallelt til odinsnamn som *Geiguðr*, 'den i galgen dinglende' (av *geiga*, 'svinge, svaie', Falk 1924:12) og *Váfuðr*, d s (til *váfa*, 'henge og dingle', jf *ef ek sé á tré uppi / váfa virgilná*, 'om i treet oppe / eg ser ein daud mann dingle', Hm 157, Falk 1924:32). Dermed får ein i alle tre historiene motivet: "Undergang uttrykt med at *ving*-, "dinglaren" på verdstreet/hesten blir gløyppt av hund/ulv". Drøftinga, særleg kapittel VIII-2, vil styrke parallelliteten mellom dei tre framstillingane av motivet.

VII DEI TO ALTERNATIVA

1 DET NEGATIVE ALTERNATIVET

1.1 *Sártíkin rög*

I Volsetåtten er det meininga at fallosguddomen Volse skal sameinast med jotunkvinnene *mørnir*. I staden hamnar han i gapet på tispera *Lærir*. Ingen granskarar har sett særskilt på dette bikkjemotivet, og vurdert om det kan ligga meir i det enn ein brå slutt for Volse. Eg meiner bikkja representerer den perverse kvinna, motpolen til *mørnir*. Det meiner eg fordi vi fleire stader i kjeldene finn kvinnemotivet polarisert på denne måten, og fordi husfrua i den siste strofa i Vp kallar bikkja for *sártíkin rög* (*Flb* II:335).

Desse orda er omsette på ymse vis. Jan Ragnar Hagland (1988:4) vel den frie omsettinga "di tevande tik", medan Magnus Rindal (1978:6) held seg nær originalen, og set det om med "di feige sártispe". Til denne omsettinga har eg to innvendingar, ei real og ei språkleg. Det stemmer dårleg at *Lærir* skal vera "feig". Det er ikkje spesielt feigt, det ho gjer i den aktuelle situasjonen, ho et ganske enkelt kjøtt som blir slengt til henne. Lære er ei *etjutík*, 'jaktbikkje' (*Flb* II:332), men feige bikkjer kan ikkje brukast til jakt. Førelekkjen i *etjutík* er *etja*, f, som er 'stridbarhed, kappelyst' (*Lex. Po.*), og blir brukt om 'strid' i Þulur (IV k 2). Ei "stridsbikkje" eller "kappelystbikkje" kan ikkje vera spesielt feig. Det ser vi òg av bruken; ordet er nærmast synonym til "rovdyr". I Bárðar saga Snæfellsáss går det slik føre seg i eit trollbryllaup: "[...] var nú matr borinn fyrir þá Gljúfra-Geir ok hans bekkjunauta, var þat bæði hrossakjöt ok manna. Tóku þá til matar ok rifu sem ernir ok etjutíkr hold af beinum." '[...] no vart det bori fram mat for Gljuvra-Geir og benkekameratane hans; det var både heste- og menneskekjøtt. Da tok dei til å eta og reiv kjøtt av beina som ørner og etjutíkr.' (*Bárðar saga Snæfellsáss*:32)

At Lære er (som) eit rovdyr, kan ein òg sjå av ordet *sártík*, 'sårtispe', som = *benja tík*, 'sårtispe', som er brukt om åtselulven på slagmarka (krigaren = *bræðir benja*

tíkr, Haldor skvaldre 2,11, *Skjd* I-B:460). At slike ulvar er kalla *tík*, *f*, eller *grey*, *n*, dvs '(hunde)tisper', er ikkje uvanleg. I Det fyrste kvedet om Helge Hundingsbane 13 er *grey* brukt om ulvane til Odin, som er svoltne på lik: *Fara Viðris grey / valgjörn um ey*. I Hamdesmål 29 er ulvar kalla *grey norna*¹⁰⁹, og i eit skaldekvede i Ragnarsoga (strofe X, 2, *Skjd* II-B:259) er *sækitík sólar* brukt om ulv. Også meir allment går "hund" og "ulv" mykje om einannan i kjeldene. Etter Snorre (Gf 12) og Voluspå (40) er det ein *ulv* som skal gløype månen. Men den ulven heiter *Mánagarmr*, 'månehunden'. I Fjm (14) blir namnet *Geri* brukt om hund, men om ulv i Gylvaginnging 38 (og i Grimnesmål 19, om ein skal tru Snorre (Gf 38)). Dei fleste følgjer Sigurður Nordal (1927:86) i at *Garmr* i Voluspå (omkvedstrofene 44, 49, 58¹¹⁰) = *freki* = den bundne *Fenrir*, som slit seg i ragnarok (m a Ohlmarks 1948:224, Holm-Olsen 1975:312, Ólafur Briem 1985 I:90). Korleis dette enn heng i hop, så blir Lære med nemninga *sártík* sett på linje med likulvane på slagmarka. - Vi kan konkludere med at Lære ikkje kan vera spesielt "feig", så reelt høver det dårleg å lesa *sártíkin røg* som 'dei feige sártisper'.

Dén lesemåten høver òg dårleg med den normale tydinga av adjektivet *røg*. Rett nok er 'feig' den eine hovudtydinga av *ragr* = *argr*¹¹¹. Men dét er tydinga når ordet er brukt om menn, og den kan ikkje utan vidare overførast til kvinner eller andre skapningar av hokjønn. Meulengracht Sørensen seier om *ragr/argr*, som vart brukt som *níð*, at det

¹⁰⁹ Ekki hygg ek okkr vera
 úlfa dæmi,
 at vit mynim sialfir um sakaz,
 sem grey norna,
 þau er gráðug ero
 í auðn um alin.

¹¹⁰ Geyr (nú) Garmr miðk
 fyr Gnipahelli;
 festr man slitna,
 en freki renna.

¹¹¹ *Ragr* er metatese av *argr*.

"betegner, når det bruges om en mand, den karaktermæssige disposition, at han er villig til eller interesseret i at være den "kvindelige" part i et seksuelt forhold, og ud fra denne betydning af seksuel "umandighed" har ordet den bredere betydning af kulturelt defineret "umandighed", specielt fejhed, men i det hele taget det, som bringer skam over en mand. [...] Nid blev også brugt mod kvinder og da karakteristisk nok ikke med et indhold, der beskyldte kvinden for ikke at være kvinde, men i form af påstande om seksuelle eksesser som utugt, incest eller nymfomani". (Meulengracht Sørensen 1995:199-200)

Den seksuelle tydinga er altså den primære. Når ein mann blir kalla *ragr*, så vil det seia at han er (som) eit kvinnfolk, og dermed feig. Men blir ei kvinne kalla *røg*, så er ikkje dét ei skulding om at ho er "eit feigt kvinnfolk", for den "skuldinga" ville det ikkje vera brodd i. "Feigskapen" vart oppfatta som ein del av hennar naturlege kvinnerolle. Det det var brodd i, var å skulde henne for nymfomani og seksuell perversjon¹¹².

Det ser ikkje ut som *sártíkin røg* kan lesast 'di feige sårtispe'. Derimot ville det høve at tispa representerer den perverse kvinna. Situasjonen og historia set opp mot einannan to motsette måtar å ta imot fallosen på: Den ønske, naturlege, sunne, som fører til harmoni og lykke, og den uønske, perverterte, som fører til endelykt og undergang - og er endelykt og undergang (for Volse), der og da. Som

¹¹²Det **finst** døme på at hokjønnsforma *ørg/røg* blir brukt i tydinga 'feig', men da er det nedsettande om **menn som "er" hodyr**, og dermed feige:

Eltak ásu
ørhjartaða
sem fyr úlfi
geit ørg rynni;
illr er Óðinn
at eingavin,
skuluð eigi ér
skratta blóta.

(Vers av Orvar-Oddsoga VIII-11, *Skjð* II-B:324)

Her er det ikkje geita som blir lasta for å vera feig, for dét er ho etter sin sunne, rette natur (sett i høve til ulven). Det er **æsene** skuldinga råkar.

vi skal sjå, finst det fleire parallellar til *sártíkin røg* forstått som vrengebiletet av kvinna, og dét tyder òg på at ordlaget verkeleg skal lesast slik.

Bjørn hitdølakappe (*Skjd* I-B:276) brukar *ein(h)aga ylgr*, 'kappens ulvinde' (*Lex. Po.*), om ei kvinne med pervertert seksualitet. Ho blir gravid av å eta ein giftig, slimut, daud fisk ho finn på stranda. Det perverterte i økslinga blir understreka av at ho gjer kvinna sjuk i livmora så ho hovnar opp, og av at avkjømet blir forakteleg. Guten ho før er *jafnsnjallr sem geit*, 'lige så modig som en ged' (*Skjd* I-B:276).

I Skirnesmål er det trugsmålet om å bli nymfoman som får Gerd til å gje seg. Skirne trugar med at ho aldri skal ha noko normalt seksualliv (str 31, 34), einaste mannen ho får er ein trehovda (str 31) rimtuss (str 35), og ho skal misbrukast seksuelt i rimtusshallen (str 30). Den avgjerande støyten Skirne set inn, er trugsmålet om *ergi ok æði ok óþola*: Nymfomani og uuthaldeleg seksuell lyst som ikkje lèt seg tilfredsstille (str 36). Aslak Liestøl såg at denne forbanninga minner svært om ei forbanning på ein runepinne frå Bryggen i Bergen. Han normaliserer strofa slik:

Ek sendi þér,
ek síða þér
ylgjar ergi ok úþola.
Á þér renni úþoli
ok "ioluns" móð.
Sittu aldri,
sof þu aldri,
[...].
ant mér sem sjalfri þér.
(Liestøl 1964:41)

Liestøl omset strofa slik: '[...] eg sender på deg, eg seider på deg ulveskap og utole. Måtte utolig pine og "ioluns"¹¹³ elende renne på deg. Du skal aldri få sitte, du skal aldri få sove, [...] elsk meg som sjølve deg.' (Liestøl 1964:41)

¹¹³"*Iolun(s)*" er utolka. Det finst på enda ein runepinne frå Bryggen (Liestøl 1964:41).

Ylgjar ergi ok úpoli svarer til *ergi*, *æði ok ópoli* i Skirnesmål 36. Det interessante her er *ylgjar ergi*, som Liestøl, litt upresist, omset med 'ulveskap'. *Ylgjar* er genitiv av *ylgr*, f, 'ulvetispe', og *ergi* er = *ástaræði*, 'ustyrlig Begjæring efter Kjønsdriftens Tilfredsstillelse' (Frz). Kvinna (sjalfri er hokjønnsform) blir truga med å bli nymfoman, nett som Gerd, og dét vil seia å bli "kåt som ei ulvetispe".

I Hårbardsljod blir to motsette kvinnetypar sette opp mot kvarandre. I str 30-33 kyter Odin (Hårbard) av at han har hatt elskhugsmøte med den gullbjarte og linkvite møya, truleg ei jotunmøy, ettersom dette skjedde *austr*, dvs i Jotunheimane. Han spør (str 36) kva **Tor** gjorde da. Tor svarar:

37. "Brúðir berserkia
barðak í Hléseyjo,
þær hofðu verst unnit,
véltu þjóð alla."

37. Berserkeres kjerringer
banket jeg på Lesøy;
de gjorde folk ville,
var verre enn alle.

Hárbarðr [kvað]:
38. "Klæki vanntu þá, Þórr,
er þú á konom barðir."

Hárbarð:
38. Det var dårlig gjort, Tor,
at du dengte kvinnfolk.

Þórr [kvað]:
39. "Vargynior vóro þær
en varla konor,
skeldo skip mitt,
er ek skorðat hafðak,
ægðo mér iárnurki,
en elto þjálfar."

Tor:
39. Hunnvarger var de,
visst ikke kvinner,
knuste båten min
som best jeg hadde satt den opp,
truet meg med jernstang
og jaget Tjalve.

Her er den gode, linkvite jotunmøya sett opp mot den farlege, aggressive trollkjerringa. Den linkvite skal ein trå etter og vera god med, men trollkjerringane skal ein banke opp, for dei er ulvehoer. Den same haldninga til gygrer ser vi i Kvedet om Helge Hjórvardsson, str 20-21. *Hríngerðr* byd seg fram for helten, og eggjar han til å ta henne, men han er ikkje interessert i anna enn å skamslå henne. Nett som "vargynjene" Tor bankar i Hårbardsljod, blir Rimgjerd sett opp mot ei kvit og gullprydd møy som helten trår etter (Hrb 26-28).

I same kategori som Rimgjerd kjem truleg *Hyndla* i Hyndleljod. Frøya kallar henne *íviðja*, 'skovbeboerske' (*Lex. Po.*, str 48), ho bur i ein heller (str 1), som troll og

trollkjerringar gjerne gjer, og ho rid på ein ulv (str 5), nett som gygra Hyrrokkin, som Tor vil slå i hel i bálferda etter Balder (Gf 49). Namnet *Hyndla* tyder 'Den vesle tisper'.

I Hávamál 96-102 blir den gode, attråverdige jotunmøya sett opp mot ei tisper. Odin prøver alle slag råder for å få til eit elskhugsmøte med Billings møy, som han elsker høgre enn sitt eige hold og hjarte (str 96).

97. Billings mey
ek fann beðiom á
sólhvíta sofa;
iarls ynði
þótti mér ekki vera,
nema við þat lík at lifa.

På Bolsterkvile
Billings møy
eg solbjart fann i svevn.
Jarls vyrðnad
lite verd meg tottest,
skulle eg møyi misse.

Odin må koma att om kvelden, seier møya; da kan dei vera åleine (str 98). Men om kvelden er vaktene vakne så han ikkje kjem til (Str 100).

101. Ok nær morni,
er ek var enn um kominn,
þá var saldrótt um sofin;
grey eitt ek þá fann
ennar góðo kono
bundit beðiom á.

Ut mot morgon
att eg kom,
då var salsvakti sovna.
På lega, der før
den fagre sov,
låg no ei bikkje i band.

At den solkvite møya og bikkja er motsette alternativ for den elskhugshungrige Odin, ser ein tydelegast av at begge ligg *beðiom á*.

På alltinget i år 999 dikta Hjalte Skjeggjason dette verset om Frøya:

Vilkað goð geyja,
grey þykkjumk Freyja.

'Jeg vil ikke spotte gud(erne); en tæve tykkes mig Freyja'.
(*Skjd* I-B:131, hardhendt normalisert)

Dette er eit nidvers. Som Meulengracht Sørensen (1995:199-200) peikar på, var nid mot kvinner skuldingar om "seksuelle eksesser som utugt, incest eller nymfomani". Da skuldar Hjalte Frøya for "seksuelle eksesser" når han kallar henne for "tisper".

Som kjærleiksgudinne er Frøya den mest attråverdige av kvinner, medan tispa representerer vrengebiletet av henne, den nymfomane eller perverse Frøya - jf at Hjalte vart dømd fredlaus for nidverset.

Som vi ser, er det fleire døme på at tisper representerer den negative polen i eit polarisert kvinnemotiv. Derfor skulle det vera godt grunnlag for å lesa *sártíkin rög* som eit grotesk kvinnebilet, som den direkte motsetnaden til *mørnir*. Tispa er den nymfomane, perverse kvinna, som tek i mot Volse på ein destruktiv måte, motsett den naturlege, positive måten jotunmøyane *mørnir* skulle ta imot han på.

1.2 *Gífr og Geri, Sinmara og Kelisjúkar konur*

Eg har alt peika på parallellen mellom **vingbráðir* i Fjølsvinnsmál 18 og *vingull*/Volse i Volsetåtten (sjå s 140 ff). Begge er fallosar som sit på eit dyr som er fallossymbol og på verdstreet/-hesten, men blir skilde frå det (eller skal skiljast frå det), for så å ende i bikkjegapet. Spørsmålet er om bikkjegapet skal oppfattast på same måten i Fjm som i Vp. Det er mykje som tyder på det.

For det fyrste set Fjm òg motivet "fallos gløyppt av bikkje" opp mot eit positivt elskhugsmotiv. Svipdag/Vindkald kan anten slenge hanefallosen til vaktbikkjene (str 18), eller seia rette namnet sitt, sleppe inn i garden, og leggja seg i famnen til jotunmøya Menglòd (str 41-42). Bikkjegapet er det negative alternativet, her som i Vp.

For det andre er den eine bikkja i Fjm merkt ut på ein påfallande måte, med namnet *Gífr*. Som fleire har peika på, er dét eit vanleg ord for 'gyger, trollkjerring'. I kvedet om Helge Hjorvardsson brukar Atle det om slike som *Hrímgerðr*:

15. "Atli ek heiti
atall skal ek þér vera,
miøk em ek gífrom gramastr."

15. "Atle eg heiter,
eg atal deg røynest,
gygrom er eg gram."

Brage Boddason kallar Hel for *algífri* (Ragnarsdrápa 9, *Skjð* I-B:2), og færøysk *gíður* er 'jættekvinde, troldkvinde, heks (nedsættende om kvinde)' (Jakobsen/Matras).

Karakteristikken *ørg* høver på *Gífr*, 'trollkjerring'. Som Meulengracht Sørensen (1983:24) peikar på, vart seksualiteten til troll "considered gross and unbridled". Vi skal sjå nokre døme på at gygrer er slik. Jotunmøya Gerd i Skirnesmål er *allra kvinna [...] fegrst* (Gf 37), og gjer eit mektig inntrykk på Frøy:

"Í Gymis gørdom
ek sá ganga
mér tíða mey;
armar lýsto,
en þaðan af
alt lopt ok lōgr."
(Skírn. 6)

'I Gyimes garder
går hun, så jeg,
en møy så kjær for meg;
armene lyste,
og lyset fra dem
fylte himmel og hav'

Skirne trugar Gerd med at ho skal bli det motsette av dette (jf Harris 1975:31), ho skal bli trollkjerring: Ho blir stygg (ei bisn som folk glanar på, str 28), skal leva i underverda (vend mot Hel, med ryggen mot verda, str 27; *fyr nágrindr neðan*, str 35), i lag med ein trehovda (str 31) rimtuss (str 35). Det interessante er at livet som gyger blir kopla til nymfomani og seksuelle perversjonar. Ho skal aldri ha noko normalt seksualliv, men misbrukast av rimtussar og plagast av uuthaldeleg, usløkkeleg lyst. Faktisk er dei seksuelle perversjonane det verste ved gygrelivet, det er trugsmålet om dét som får Gerd til å gje seg.

Gerðr blir truga med at ho skal bli gyger blant *hrímpursar* og ha *Hrímgrímnir* til mann (Skírn. 30, 35). Gygra *Hrímgerðr* møter vi i Kvedet om Helge Hjórvardsson, og ho er slik Gerd skulle bli. Ho er stygg og avskyeleg (str 16, 25), og ho er *ørg*. Rimgjerd byd seg fram for Atle med at ho (tenkt i merreham) *brettir sinn [...] hala*, 'brettar halen sin [til sides]' (str 20). Samstundes skuldar ho Atle for å vera gjelt, dvs for å ikkje vera mann. Skal Atle vaske av seg ei slik skulding, må han demonstrere at det ikkje er sant (jf Meulengracht Sørensen 1995:199-200). Det kan han berre gjera med å ta Rimgjerd, slik Grette tek tenestejenta når ho ler av han fordi han er så liten nedantil (*Grettis saga Ásmundarsonar*:239-41). Når Rimgjerd på denne måten er aktiv og brukar snikråder for å få Atle til sengs, er ho *ørg*, 'generally immodest, perverted or lecherous' (Meulengracht Sørensen 1983:18). For

etter norma skulle ei kvinne (gift som ugift) "[...] på det seksuelle område være passiv og tilbakeholdende" (Meulengracht Sørensen 1995:235). Tilstanden til Ringjerd ser ein enda tydelegare av "verdiskalaen" hennar. I lag med Atle har Helge drepi far hennar (prosa mellom str 11 og 12), og fordi ho er *baugrýgr*, har ho krav på ei verkeleg stor bot. Den vil ho ha i form av éi einaste elskhugsnatt med Helge (str 24). At Ringjerd representerer det motsette av idealkvinna, ser vi av at ho står i kontrast til ei kvit, gullprydd møy (str 26-28), og av helten si haldning til dei to kvinnene. Den kvite, gullprydde trår han etter, medan han avviser og jamvel vil skamslå Ringjerd.

At *in fylva gýgr*, Sinmara (Fjm 26-30), er *org*, har vi alt sett (s 133). Det einaste ho set så høgt at ho vil bytte Lævatein mot det, er å få "ljåen" Vidovne har mellom beina i slira si (str 30, s 133 her). Ho har altså same, unormale "verdiskalaen" som Ringjerd. Det har òg gygra Vargeisa i Soga om Hjalmté og Olve. Ho vil ikkje selja sverdet sitt for nokon pris, bortsett frå eit kyss frå Hjalmté (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:199-200).¹¹⁴ I same soga er det eit motiv parallelt til det nyss nemnde i Kvedet om Helge Hjorvardsson. Gygra Yma byd seg fram for Hjalmté, ho vil "prøve" den unge, staute mannen, og "la seg handtere om livet". Hjalmté avslår, og hogg i staden av henne handa (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:206). Dronning Kvit i Soga om Rolv krake er av same slag som Yma, jamvel om ho ikkje er like stygg. Ho har slikt behov for mannfolk at ho prøver å lokke sin eigen steson til sungs når mannen hennar er på hærferd. Ho er *it mesta tröll* (s 49); ho er vond og trolldomskunnig, og kjem frå Finnmarkene, som slike folk gjerne gjorde (*Fornaldar sögur Norðurlanda* I:44-49).

Som vi ser, er det eit **mønster** at trollkjerringar er *argar* i tydinga 'generally immodest, perverted or lecherous'. Også på ein annan måte høver karakteristikken *org* på dei. For ei anna "branch of meaning in the *ergi*-komplex [...]" is 'versed with

¹¹⁴Den same "verdiskalaen" er det likt til at Gunnlød har, når ho gjev frå seg skaldemjøden i bytte for samleie (Skm 6). Dét kan synast som eit problem (når ho elles er positivt skildra, særleg i Håvamål (104-110) sin versjon av myten), men treng ikkje vera det - tvert imot, faktisk, som vi skal sjå i kapittel IX.

witchcraft'" (Meulengracht Sørensen 1983:19). Eit godt døme er Tordis spåkone i Kormaksoga, som blir kalla *fordæða*, 'trollkjerring' (Heggst; *Vatnsdæla saga*:233). Når ho døyver sverdet til Kormak så det ikkje bit for han i ein holmgang, kallar han henne *org vættr*, 'perverse vette' (op cit:290). **Kopling** mellom dei to tydingane av *ergi* såg vi nettopp i skildringa av Kvit. Eit døme på det same er Loketretta 32, der Loke prøver å stoppe munnen på Frøya med denne skuldinga:

"Þegi þú, Freyia!
þú ert fordæða
ok meini blandin miðk
sítztu at brœðr þínom
siðo blíð regin,
ok mundir þú þá, Freyia, frata."

"Tei du, Frøya!
trollkjerring er du,
med svikrader er du sprengd;
med bror din i lag
blide gudar fann deg,
då fór du ikkje åt fint."

Loke meiner Frøya er *fordæða*, f, 'heks' (*Lex. Po.*), *síz*, 'eftersom' (*Lex. Po.*) ho vart overraska i lag med bror sin. Det er altså slik at "the practice of sorcery and sexual perversions could be taken as one and the same thing." (Meulengracht Sørensen 1983:19).

Eg kjem fram til at gygrer er *argar* både fordi dei er usømeleg kåte og fordi dei fer med trollkunster, og at begge delane vart oppfatta som perversjon. *Gífr*, 'gyger', representerer dermed den perverse kvinna, nett som *sártíkin rög* i Vp. Namnet *Geri* utmerker den andre bikkja som same slag skapning. For det fyrste er *sártík*, 'sårtispe', = *benja tík*, 'sårtispe', = *Viðris grey*, 'Odins tispe', = *Geri/geri*, 'den eine ulven til Odin'/'ulv allment'. Alt dette er nemningar for Odin-ulvar, åtselulvar på slagmarka. For det andre vart "trollkjerringar" kalla "ulvar", og "ulvar" "trollkjerringar". Vi har alt sett at Tor bankar opp gygrene i Læsø fordi dei er *vargynior*, 'ulvehoer' (Hårbardsljod 37-39). I Den forne Gudrunkvida (29) er *hrægífr*, 'lik-trollkjerring', brukt om ulven som drikk blod på slagmarka. *Vargeisa* er namnet på ei gyger i Hjalmtesoga (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:199-200). *Ýma* = *Íma* (Ásg) er namn på både gyger (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:206 og Þulur) og ulvehoe (Þulur). Ei gyger Brage Boddason møter i skogen kallar seg både *troll* og *hvélsvelg himins*, 'himmelens hjulsvelgjar', d e 'solsvelgjaren' ("Anonyme digte" (X) II B 6, *Skjld* I-B:172). Kjenningen viser til myten om at ein ulv skal gløype sola i ragnarok

(Gf 12, jf Grimnesmål 39). I Voluspå 40 (jf 41) er det omvendt sagt at ulven som skal gløype sola er *í trollz hami*, 'i trollham', og han er fødd av ei trollkjerring (jf Gf 12). I Hamdesmål 15 drep Hamde og Sorle bror sin *at mun flagði*. Etter samanhengen skulle *flagð* her tyde 'ulv', og heile linja tyde 'til glede for ulven' - jf *t d vas munr vargs*, 'det var fest for ulven' (*Lex. Po.*; Illuge Bryndølaskald 1, *Skjd I-B:354*)¹¹⁵. *Flagð*, n, tyder oftast 'trollkjerring' (*Lex. Po.*), så dersom tolkinga mi her er rett, er "til glede for ulven" uttrykt som "til glede for trollkjerringa". Truleg kan vi òg ta med *Hyndla* her, fordi "hund" og "ulv" går om einannan i skaldemålet. I alle høve ser det ut til at "(åtsel)ulv" og "trollkjerring" går om einannan, og at *Geri* og *Gífr* dermed er to måtar å uttrykke det same på. Begge kan oppfattast som den nymfomane, perverse, skadelege kvinna, avarten av det kvinnelege¹¹⁶.

Same slag kvinne er *Sinmara*. Som vi har sett (s 133) er ho nymfoman, ho er ei *gýgr* (Fjm 29) = *gífr*, og like skadeleg for hanelemen som bikkjene, indirekte. Dersom ho får han i slira si, inneber dét at hanen blir gjeldt, og testiklane hans slengde til bikkjene (jf kapittel VI-3). Namnet hennar, *Sinmara*, kan stemme med det. Dei fleste (Ásgeir Blöndal Magnússon 1989, de Vries 1977, m fl) meiner førelekken er hokjønnsordet *sin* i tydinga 'sene', og at namnet tyder 'ho som lammar alle sener', e l. Men med den tolkinga gjev ikkje namnet meining i samanhengen, slik namna i Fjm stort sett gjer (jf t d *Gífr* og *Geri*, og *Vindkaldr* -

¹¹⁵Finnur Jónsson seier *flagð* her "mulig .. er brugt om Hel .., men man væntede ikke en sådan tanke" (*Lex. Po.*).

¹¹⁶Det **kan** vera viktige opplysningar om *Givr* og *Gjere* i Fjm 13, andre helmingen, men teksten er forvanska og uskjøneleg. I Lbs 966 4^{to}, som skal vera den beste handskrifa (Jónas Kristjánsson 1987), spør *Vindkald* slik:

hvat þeir garmar heita
er gifur rekar
giorðu fyrir londin lim?

Bugge (1965:345) har med eit utal variantar, og føreslår denne drastiske endringa:

hvat þeir garmar heita
er gífrari hefik
ønga fyrr í londum litit?

Várkaldr - *Fjólkaldr* i motsetnad til *Svipdagr* - *Sólbjartr*). Dreier det seg derimot om *sin* i tydinga 'kjønnslem', fell problemet bort. Den tydinga er òg vanleg. Grette Ásmundsson seier i ei lausavise (Nr 10, *Skjd* I-B:290) at andre menn ikkje har større (gjævare? - *meiri*) ballar enn han, jamvel om dei kanskje har større *sin*. På ein runepinne (B 11) frå Bryggen i Bergen står det *felleg:er:fup:sin:bylli*. Fjellhammer Seim les: "*felleg er fuð, sin byrli*" 'fæl er fitta, måtte pikken skjenke (den)!' (Fjellhammer Seim 1997:179). *Sinfallinn* er 'impotent' (Heggst). *Hestrinn hafði úti sinina*, står det i Flateyjarbók (*Flb* III:428), og *sinvöndr* er 'Oxepeis' (*Frz*). Denne tydinga av *sin* finst enno både i Noreg, på Færøyane og på Island (*Ásg*), der ho er vanleg. Jón Steffensen hallar mot å tolke *Sinmara* ut frå den tydinga:

"Mara er eiginlega sjúkdómsvættur, eins og sést af martröð, og kemur oft við sögu í sambandi við ástir karls og konu. Merkingin í *Sinmöru* gæti þá verið "sú sem veldur sinfalli (impotens)" eða e. t. v. "afleysi", sé frekar átt við aflsin."¹¹⁷ (Jón Steffensen 1960:35)

Når hanen blir gjeldt og "dinglekjøttet" hans slengd i bikkjegapet om lemen hans kjem inn i slira til gygra, da ville "Marerittet for fallosen" vera eit høveleg namn på henne. - Ideen om at gygrene er skadelege for manndomen, finst òg i ei anna kjelde. I Det fyrste kvedet om Helge Hundingsbane (40) skuldar Gudmund Sinfjotle for å ikkje vera mann,

"sízt þik geldo
fyr Gnipalundi
þursa meyar
á Þórsnesi!"

"etter at dei gjeldte deg
ved Gnipalunden,
tussemøyane
på Torsneset."¹¹⁸

Kelisjúkar konur ser ut til å vera same slag skapningar som *Sinmara*, *Givr* og *Gjere*. Det nymfomane ligg i adjektivet *kelisjúk* = *ørg*¹¹⁹, etter omsettinga i Félagsrit; og

¹¹⁷"Mara er egentleg eit sjukdomsvette, som ein ser av "mareritt", og er ofte inne i biletet i samband med kjærleik mellom mann og kvinne. *Sinmara* kunne da tyde 'ho som valdar impotens', eller kan hende 'maktløyse', dersom det er ei sterk sene som er meint.'

¹¹⁸Mi omsetting.

¹¹⁹Eg skriv adjektiva i hokjønnsform fordi *argr* tyder ulike ting brukt om menn og kvinner, jf Meulengracht Sørensen 1995:199-200.

det destruktive i at verdstreet går under som følge av sameining med dei. Dermed er Sinmara, Givr, Gjere og *kelisjúkar konur* heilt parallelle.

Da kan eg oppsummere jamføringa av undergangsmotivet i Volsetåtten og Fjølsvinnsmål. I begge forteljingane er det eit negativt alternativ for fallosen frå verdstreet/hesten å hamne i bikkjegapet. "(Åtsel)ulv" høyrer til bikkjemotivet i begge. Det er rimeleg å tolke bikkjene som motsetnaden til idealkvinna, som den nymfomane, perverse kvinna, fordi både "tisper" og "ulv" i fleire kjelder er brukt slik, og fordi adjektivet *prg* er brukt om bikkja i Vp. I Fjm er bikkjemotivet kløyvd i to. Den eine bikkja heiter "(åtsel)ulv", den andre "trollkjerring". Trollkjerringa kan ein sjå som det same som (åtsel)ulven, fordi dei to omgrepa går om einannan i skaldemålet, og fordi også trollkjerringar vart oppfatta som nymfomane og perverse. I Fjm er det dessutan to andre, negative alternativ for fallosen, i tillegg til bikkjegapet. Dei fører òg til undergang for han, og dei er omtala med nemningar som overlappar med bikkjenemningane. Den eine (Sinmara) er kalla "trollkjerring" ("gyger"), altså det same som "bikkjetrollkjerringa", og indirekte òg som "(åtsel)ulven". Den andre (*kelisjúkar konur*) er kalla "nymfomane kvinner", som også trollkjerringane er, og bikkjene/ulvane kan oppfattast som. Ein kan altså sjå alle undergangsalternativa som variasjonar over eitt motiv. Det er rimeleg å oppfatte både Lære, Givr, Gjere, *kelisjúkar konur* og Sinmara som "nid-kvinna", den nymfomane og perverse kvinna. Seksuell sameining med slike kvinner er det gjennomgåande uttrykket for undergang.

Det vanlege synet er at "urådsirkelen" er poenget i "hanestrofene": For å koma seg inn, må Vindkald ha tak i hanen, men for å få tak i hanen må han fyrst ha hand om hanen; altså er det uråd for han å koma seg inn. Dersom det stemmer at sameininga med *kelisjúkar konur*, Sinmara og bikkjene eigentleg uttrykker **det same**, må ein spørja om det verkeleg er "urådsirkelen" som er hovudpoenget. Da blir hovudpoenget heller at **det vil føre til undergang for Vidovne og verdstreet han sit i** om Vindkald kjem seg inn på den måten. Men skal det i det heile vera noko alternativ for Vindkald å koma seg inn på den måten, så må Vindkald (i ein viss forstand) **sjølv vera Vidovne**. Det skal eg argumentere for i kapittel VIII.

2 DET POSITIVE ALTERNATIVET - *MQRNIR* OG MENGLÒÐ

Både i Volsetåtten og Fjølsvinnsmål er "undergangssameininga" med "nid-kvinnene" sett opp mot eit positivt alternativ. I Vp skal Volse sameinast med *mqrnir*, i Fjm er det positive alternativet at Svipdag får leggja seg i famnen til Menglòð. Som vi har sett, dreier det **negative** alternativet i dei to forteljingane seg om det same. Da er det nærliggande å spørja om det **positive** òg gjer det. I så fall må *mqrnir* vera eller tilsvara Menglòð og møyane hennar. Neste steg i tolkinga blir derfor å jamføre *mqrnir* med Menglòð og møyane hennar.

For Gro Steinsland og Kari Vogt (1981) er det eit hovudpoeng at *mqrnir* er 'jotunkvinner'. Dei les det som hokjønnt fleirtal, og set det i samband med *Mqrn*, som er Skade, dotter av jotunen Tjatse. Både *mqrnir* og Menglòð høyrer altså til jotunætta. Mellom *Mqrn*/Skade og Menglòð er det fleire parallellar. Skade bur á *fiðllum nokkurum*, 'på nokre fjell', (Gf 23), Menglòð bur på eit berg Svipdag ser rise opp når han nærmar seg (str 1, 35-36 og 49, jf Björn M Ólsen 1917:8).

I Fjm spør Vindkald kven som rår på garden han er komen til, og får til svar:

8. "Menglòð of heitir,
en hana móðir of gat
við Svafþorins syni;
hon hér ræðr
ok ríki hefir
eign ok auðsolum."

8. "Menglad ho heiter,
og ho er dotter
av son til Svavrtorin.
Ho er herren
som heve i vald
gods og gilde salar."

Det er altså Menglòð, den ugifte møya, som rår på garden. Dét er svært uvanleg. Det tyder på at far hennar er død, og at ho ikkje har nokon bror (i live). I den stoda er **Skade** etter at æsene har drepi Tjatse, far hennar, som vi ser i Grimnesmål 11:

Trymheimr heitir enn sétti,
er þíazi bió,
sá inn ámatki iótunn;
en nú Skaði byggvir,
skír brúðr goða,
fornar tóptir fœður.¹²⁰

Trymheim heiter den sjette,
der Tjatse budde,
den ovsterke jotun;
men no byggjer Skade,
skire gudebrur,
på forne farstufter.

At Skade rår i Trymheim når faren er død, ser vi òg av at det er ho som tek på seg å hemne han. Ho tek på seg *hiálm ok brynju ok  ll hervápn ok ferr til Ásgar z, at hefna f   ur s ns, en  sir bu u henni s tt ok yfirb etr*, 'tok hjelm og brynje og alle h erv pen og f r til  sgard og ville hemne far sin. Men  sene baud henne forlik og bot', (Skm 3). - På dette punktet veit eg ikkje om nokon annan parallell til Mengl d enn Skade.

Like eineståande er dei to når det gjeld helgedomar og kult. Steinsland og Vogt seier "det er meget som tyder på at Skade har vært gjenstand for kult. I Ls. 51 viser Skade til sine *v om ok v ngom*, og en rekke stedsnavn både i Norge og Sverige viser til kultsteder (jfr. de Vries 1970 II¹²¹:338)" (Steinsland/Vogt 1981:100). I Fjm spør Vindkald, etter at Fj lsvinn har rekna opp Mengl d og møyane hennar på Lyvjaberg:

Vindkaldr kva :
39. "Seg u m r þat, Fj lsvi r!
er ek þik fregna mun
ok ek vilja vita:
hv rt þ r bjarga
þeim er bl ta þ r,
ef g rask þ rfar þess?"

39. VINDKALD:
"Sei meg det, Fj lsvinn,
som eg fretter deg om,
og vita det vil eg:
bergar dei deim
som blot mun gjera
n r nokon er i naud?"

¹²⁰Om dette er før eller etter at ho giftar seg med Njord (Skm 3) har ingen ting   seia. I alle tilfelle r r ho i Trymheim fr  faren døyr og til ho giftar seg (forsåvidt sidan,  g, ettersom Njord ikkje orkar   bu der).

¹²¹= de Vries 1957.

Fjolsviðr kvað:
 40. [Bjarga] svinnar,
 hvar er menn blóta þær
 á stallhelgum stað;
 eigi svá hátt forað
 kemr at hólða sonum,
 hvern þær ór nauðum nema."

40. FJOLSVINN:
 "Berging dei gjev
 når bloting dei fær
 på heilagt horg;
 så hard ei trengsle
 høver kje nokon,
 utan ho letnar eller linnest."¹²²

Det har altså vori kult til Menglòd og møyane hennar, på "altar-heilag stad", nett som til Skade. Andre døme på kult til jotunmøyar kjenner eg ikkje.

Ein annan viktig parallell mellom Menglòd og Skade/*mǫrnir* har eg alt nemnt: Begge er det positive alternativet til bikkjegapet. Om ikkje bikkja får den heilage fallosen, skal *mǫrnir* ta imot han, i det eine tilfellet; eller Menglòd skal ta Svipdag i famn, i det andre tilfellet. At målet verkeleg er samleie mellom Svipdag og Menglòd, er det fleire ting som viser. Vindkald har helst bryllaup i tankane når han kallar henne *brúðr* (str 35 og 42), og eit bryllaup ville normalt innebera samleie. Vindkald vil *á Menglaðar svásum armi sofa*, 'sova [...] i Menglads mjuke arm', altså i famnen hennar. Liknande ordlag er ofte brukte om seksuelt samkvem, som i Loketretta 17:

"Þegi þú, Iðunn,
 þik kveð ek allra kvenna
 vergiarnasta vera,
 síztu arma þína
 lagðir ítrþvegna
 um þinn bróðurbana."

"Tei du, Idunn,
 ikkje eg veit
 møy så manngal som du,
 sidan dei ovkvite
 armar du lagde
 om banemann til bror din."

I Brynhild på Hel-ferd blir dét at mannen og kvinna **ikkje** har lagt armen om einannan brukt som prov for at det ikkje har skjedd noko seksuelt:

¹²²Det blir borte eit viktig poeng i omsettinga av andre helmingen her, men det har ikkje noko å seia for spørsmålet om kult. Eg set fram ei anna omsetting på s 161.

12. "Sváfo vit ok undom
 í sæng einni
 sem hann minn bróðir
 um borinn væri;
 hvártki knátti
 hǫnd yfir annat
 átta nóttom
 okkart leggja."

12. I same sengi
 sov me tryggleg,
 som han ein bror
 meg boren vøre;
 ingen av oss
 i átte netter
 lagde armen
 om annans hals.

Dessutan er det brukt ord som *gaman*, '(m a) elskhug, vellyst' (str 43), *koss*, 'kyss', *ást*, 'kjærleik, elsk, elskhug' (str 48), *þrá*, 'trå, lengt' og *munr*, 'vilje, attrå, begjær' (str 50) om forholdet mellom Menglød og Svipdag og om kjenslene deira.

Sjølve utforminga av bryllaupsmotivet ser òg ut til å vera parallell. I Fjm har Menglød, *in sólbjarta brúðr* (str 42) ein flokk møyar sittande rundt seg (str 35-38) der ho ventar på Svipdag, og i Vp skal Volse berast fram både for *mǫrnir* og *brúðkonur* (Flb II:334). *Brúðkonur* er "kvinnene som omga bruden på benken der hun satt og ventet på sin brudgom" (Steinsland/Vogt 1981:98 + Frz).

Sjølve kulten til Skade/*mǫrnir* og Menglød/møyane hennar kan bringe jamføringa vidare. Om kulten til Skade/*mǫrnir* seier Steinsland og Vogt dette: "Det forhold at Skade i det litterære materiale er kjent som "gudebruden" og at hun har hatt kultsteder, gjør det sannsynlig at hennes kultform har vært av *hieros gamos*-karakter. Og nettopp en slik kultform er Vp et vitnesbyrd om." (Steinsland og Vogt 1981:100) Det kulten heilt konkret har gått ut på, er at "fallosen skal forenes med *mǫrnir*, 'jotunbruder'", seier Steinsland og Vogt (ibid). Det kan sjå ut som det *blótet* det er snakk om i Fjm (39-40) er av same type. I den aktuelle situasjonen vil Vindkald inn til Menglød, men kan ikkje, for to *forað* hindrar han (str 9 og 11). *Forað*, n, er 'egl. 'et utilgængeligt sted eller et sted, hvorudaf man ikke kan slippe igen [...]', farligt sted, fare' (Lex. Po.). Det eine av desse *foraða* er muren *Gastropnir* (str 12), det andre er grinda *Þrymgjöll* (str 10). Prøver Vindkald å opne den, blir

han hengande fast i *fjoturr*, m, 'lænke, bånd (egl. 'fodlænke')' (*Lex. Po.*)¹²³. I str 40 får Vindkald veta at jotunmøyane kan hjelpe han ut or den knipa han står i:

"[Bjarga] svinnar, hvar er menn blóta þær á stallhelgum stað; eigi svá hátt forað kemr at hólða sonum, hvern þær ór nauðum nema."	'Dei kloke [møyane bergar] same kvar menn blotar til dei på altarheilag stad; det kjem ikkje så stort <i>forað</i> til menneskesønene [at] dei [ikkje] bergar kven det så er ut or <i>nauðum</i> .'
--	--

Møyane kan berge Vindkald unna *forað* og ut or *nauðir*, f pl, som (m a) er 'band, lenkjer'. Det er dei tinga han har problem med. Da skulle ein vente at han vidare spurde **om** eller **korleis** han kan blote til jotunmøyane, slik at han kan koma seg ut or knipa. Det neste Vindkald spør om er: *Hvárt sé manna nökkut / þat er knegi á Menglaðar / svásum armi sofa?*, 'Finst det nokon mann som får sova i famnen hennar Menglòd?'¹²⁵ (str 41) Til svar får han at Svipdag kan dét, berre han. Da gjev Vindkald seg til kjenne som Svipdag, og kjem seg or den *forað*-knipa han stod i, og slepp inn til Menglòd. Ut frå samanhengen ser det altså ut til at det **å leggja seg i famnen til Menglòd** er å blote til henne. Dét er fullt mogeleg; blotet er da av same slag som kulten til Skade/*mørnir* i Vp.

Vi ser at Menglòd og møyane hennar har påfallande mykje felles med *Mørn(ir)* og "brurekvinnene" hennar, og at dét for ein stor del er ting det elles ikkje finst parallellar til. Det ser ut som dei er uttrykk for dei same førestillingane. Vi kan slå fast at både det negative og det positive alternativet i Fjølsvinnsmål og Volsetåtten dreier seg om det same.

¹²³I str 12 les Bugge (1965:345) *Gastropnir* som **Gat-stropnir*, 'holstrøyparen'; Detter/Heinzel (1903:345) les **Gast-stropnir*, 'gjestestrøyparen'. Etter desse tolkingane vil Vindkald bli sittande fast om han prøver å krype gjennom gjerdet, nett som han blir hengande fast i grinda om han prøver å opne henne.

¹²⁴Mi omsetting.

¹²⁵Mi omsetting.

3 GJENNOMGÅANDE KLØYVING

Vi har sett at Svipdag/Vindkald kan møte *forað* og *ffjoturr/nauðir* på to måtar. Han kan anten gje "verdstrefallosen" til perverse kvinner, uttrykt som "bikkje", "ulv", "gyger" eller generelt "nymfomane kvinner". Dét kjem han ingen veg med; det fører berre til undergang. Eller han kan gje sin eigen fallos til den attråverdige Menglòd. Da vil ho og møyane hennar berge han unna farane og lenkjene, så han kjem seg inn i garden og får henne. Dei to alternativa utgjer polane i eit polarisert elskhugsmotiv. Den same handlinga er kløyvd i ein negativ, uønskt variant som fører til undergang, og ein positiv, ønskt variant som fører til harmoni og lykke. Vi skal sjå at denne kløyvinga går tvers gjennom både Svipdag og Menglòd sjølve og gjennom garden hennar.

3.1 "Hel-garden"

Både Menglòd, møyane hennar og gygrene er jotunkvinner (at *kelisjúkar konur* helst er gygrer, skal vi sjå straks). Men gygrene står for det stikk motsette av Menglòd og møyane hennar. Gygrene ser ut til å "vera" **Hel**, i ein viss forstand.

3.1.1 *Kelisjúkar konur* og Hel

At *kelisjúkar konur* er Hel, tyder logikken i kvedet på. Som vi har sett, er det mål og meining i spørjinga til Vindkald. I str 17-18 får han veta at han må slenge **vingbráðir* av Vidovne til bikkjene for å koma seg inn. Altså må Vindkald få has på hanen, og da skaffar han seg greie på det veike punktet hans: Om Vindkald ber Vidovne på elden så fallosen hans kjem inn i *kelisjúkar konur*, så blir dét slutten for hanen (str 21-22). Vidare spør Vindkald kva hanen heiter (str 23-24, kapittel VI-2), og så vil han veta:

25. [...]

Hvárt sé vápna nokkut,
þat er knegi Viðófnir fyr
hníga á Heljar sjöt?,

'[...] om det finst noko vápen
som kan felle Vidovne,
og sende han til¹²⁶ bustaden hennar
Hel?'¹²⁷

Dette er eit merkeleg spørsmål, **dersom ikkje Hel = kelisjúkar konur**. Fjølsvinn har ikkje sagt at Vindkald skal **drepa** Vidovne (sende han til Hel), berre at Vindkald skal bera han fram for *kelisjúkar konur*. Det logiske ville vera at Vindkald sitt neste spørsmål var **korleis** han kan få dét til. Ut frå samanhengen i kvedet er det derfor rimelegast at *kelisjúkar konur* = *Hel*, og at det er henne eller slike som henne Vidovne hamnar hos dersom han blir boren på elden. Skaldemålet har ikkje noko krav om at éi nemning skal gjennomførast i ein tekst, jf t d Voluspá 44, 49, og 58, der *freki* etter dei fleste sitt syn = *Garmr* (t d Sigurður Nordal 1927:86, Ohlmarks 1948:224, Holm-Olsen 1975:312, Ólafur Briem 1985 I:90). Rett nok er det fleirtal i det eine tilfellet (*kelisjúkar konur*) og eintal i det andre (*Hel*), men dét treng ikkje vera noko problem. Som vi har sett i kapittel V-3, er det mange døme, både i skalde- og eddakvede, på at fleirtal blir brukt om eintal. T d blir *kvánir*, *brúðir* og *dísir* brukt om éi, bestemt kvinne i Den forne Gudrunkvíða (5) og Det andre kvedet om Helge Hundingsbane (46). Det **kan** altså vera personen Hel som er meint, sjølv om *kelisjúkar konur* er fleirtal. Ei anna forklaring kan vera at det ikkje er **personen, individet** Hel som er meint, men "slike som ho". - Jamfør vi Vidovne med Balder, ser vi at *kelisjúkar konur* høgst sannsynleg representerer det same som Hel, for Vidovne og Balder synest representere det same, som vi skal sjå.

Bugge (1881-99:101-02, note) og Falk (1894:60) har dregi fram parallellar mellom Fjølsvinnsmál og Saxo si framstilling av baldermyten. Dei peikar på at

"*Lævateinn*, der er det eneste Vaaben, ved hvilket den straalende Hane *Viðófnir* kan fældes, [minder] om det Sværd, hvormed Balder alene

¹²⁶Retninga blir uttrykt av akkusativsforma *sjöt*.

¹²⁷Mi omsetting. Bokstavleg: 'om det finst noko vápen / som Vidovne vil falle for, / til bustaden hennar Hel?'

kan dræbes. Ligesom dette Sværd er forvaret under allerstærkest Laas og Lukke (*arctissimis obseratum claustris*), saaledes ligger *Lævateinn* i et Kar af seigt Jærn, der er tillaaset med ni stærke Laase." (Bugge 1881-99:101-02, note)

Hos Saxo er det "Miming, a wood satyr", som har dette sverdet¹²⁸. Han bur i fjellheimen¹²⁹ langt borte, i ei hole. Skal Hòd få livet av Balder, må han fara dit og få Miming til å gje frå seg sverdet, enda reisa er lang og farefull (*Saxo Grammaticus*:70). Parallellane til Fjm er:

- Miming er helst jotun, som Sinmara. Namnet kan settast i samband med jotunnamnet *Mímir*, og den kalde fjellheimen han bur i er rimelegvis Jotunheimane. Han er ein *silvarum Satyro*, som **kan** omsettast direkte med "wood satyr", slik Fisher (1979:70) gjer. Men ettersom det ikkje fanst satyrar i nordisk mytologi, blir ein ikkje stort klokare av dét. I den antikke mytologien var ein satyr ein 'fylgjesvein åt Bakkus; hadde lange, spisse øyro, stridt hår, butt nase og hestehale; vart med tida sett lik Pan (Faunus) og hadde difor òg bukkeføter og lange horn.' (Steinnes/Vandvik 1958) Den skapningen som nærast ville tilsvare dette i nordisk mytologi, er vel eit troll, rett og slett. Slik omset Grundtvig (1962:129) det. At trollet bur i **skogen**, kan vera ein parallell til at *járnviðjur* bur i *Járnviðr*, 'Jarnskogen' (Gf 12). Dei er trollkjerringar av same slag som Sinmara, jf at ei av dei før ulven som skal gløype månen (ibid og Vsp 40-41) At Miming er mann, er likevel ein vesentleg skilnad frå Sinmara.

- Miming bur i ei hole, og det gjer helst Sinmara òg, for gygrer gjer som regel dét (jf t d Hyndleljod 1, Torsdråpa 14, *Fornaldar sögur Norðurlanda* III:53, 359, 372-73, 418).

- Også i Fjm er det likt til at helten må gjera ei lang og farleg reise om han skal ha tak i våpnet. Det kan sjå ut til at Sinmara held til *fyr nágrindr neðan* (str 26, jf s 174), og Vindkald spør om han kjem att viss han fer for å hente *Lævatein* (str 27).

¹²⁸Hunc a Mimmingo Silvarum Satyro possideri. *Saxonis Gesta Danorum*:64

¹²⁹Eximio gelu rigentia iuga. *Saxonis Gesta Danorum*:64

- Ein **kunne** òg spekulere på om det er samband mellom Miming og *Mímameiðr* i Fjm (slik Falk 1894:60-61 meiner det er), jf at jotunen *Mímir* "eig" *Mímisbrunnr* under Yggdrasil (Gf 15). Men det er vanskeleg å seia korleis sambandet mellom Mime og Sinmara i så fall skulle vera. - I alle høve er sverdet hos Saxo og Lævatein svært parallelle når det gjeld oppbevaringsstad.

I dei vestnordiske kjeldene finn vi fleire og meir særmerkte parallellar mellom Vidovne og Balder. Etter Snorre (Gf 49) er ein *mistilteinn* det einaste som kan felle Balder. Finnur Jónsson (1932:26) og Motz (1975:142) set mistelteinen i samband med *Lævateinn*, truleg pga ordlikskapen. Fordi begge er teinar, er dei to våpna helst av same slag. Mistelteinen blir til ei pil eller eit spjut i lufta, kanskje helst eit spjut, jamvel om han oftast blir oppfatta som pil. For "vi hører aldri om noen bue, og *skjóta*¹³⁰ kan like gjerne betegne spydkast", som Kragerud (1975:121) peikar på. Dessutan er det nokså klårt at Balder blir drepen på Odin-rituelt vis (jf de Vries 1955, Kragerud 1975 og Vikar-segna i Gautreksoga, *Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:28-31), og Odin sitt våpen er spjutet. *Lævateinn* les dei fleste kommentatorane derimot som sverdnamn eller som omskriving for sverd (t d Finnur Jónsson 1932:26, Simek 1993:185), truleg pga parallellen til sverdnamn og sverdheite på -*teinn*. Men Motz (1975:142) peikar på at dét er ei **tolking**, og at den tolkinga ikkje er **nødvendig**. Etter mitt syn er det jamvel tvilsamt om *Lævatein* **kan** vera sverd, for han blir omtala som **ein tein**:

Vindkaldr kvað:
27. "Segðu mér þat, Fjolsviðr!
er ek þik spyrja mun
ok ek vilja vita:
hvárt aptr kemr,
sá er eptir ferr
ok vill þann tein taka?"

27 VINDKALD:
"Sei meg det, Fjolsvinn,
som eg fretter deg om,
og vita det vil eg:
kjem han attende
den som av mun fara
og vil teinen taka?"

¹³⁰Dét er verbet som er brukt i Vsp 32 og Gf 49.

Fjølsviðr kvað:
 28. "Apþr mun koma,
 sá er eptir ferr
 ok vill þann tein taka,
 ef þat færir,
 er fáir eigu,
 eiri Aurglasis."

28 FJOLSVINN:
 "Attende han kjem,
 den som av mun fara
 og vil teinen taka,
 om med seg han fører
 det fåe mun eige
 til fræge, gullrike frua."¹³¹

Her er det **samnamnet** *teinn*, m, som er brukt. Det tyder: "1. tein, teinung, renning (av eit ungt tre). 2. Tein, kjepp, smekker stong (brukt til spådom, Hym 1), 3. spidd til å steikje på. 4. stripe, Sk." (*Heggst*) Ein tein er noko langt og smekkert **av tre**.

Lexicon Poeticum har ingen døme på at *teinn* **åleine** er brukt om sverd. I sverdkjenningar på *-teinn* fortel alltid kjenneordet som står til at dette ikkje er nokon vanleg tein, men ein "sårtein" (*unda teinn*), "eggtein" (*eggteinn*), "liktein" (*hræteinn*) e l, dvs eit sverd (*Lex. Po.*). *Lævateinn* kan altså ikkje vera noko sverd, når han berre er kalla *teinn*. Han må vera eit langt, smekkert våpen (vesentleg) av tre, og da er det berre pil og spjut å velja mellom, altså same slag våpen som mistelteinen blir i lufta. Bergmann (1874:59) landar på at *Lævatein* er eit spjut.

Både Balder og Vidovne skal eigentleg vera trygge for det spesielle våpnet, òg. **Mistelteinen** var ufarleg etter Frigg si vurdering - han var jo så "ung". Derfor brydde ho seg ikkje om å krevja eid av den (Gf 49), og hadde det ikkje vori for Loke, hadde det gått bra med Balder. *Lævatein* ligg trygt nedlåst hos Sinmara, i *segjárnkeri, ok halda njarðlásar níu, 'i ei jarnslegen kiste, og ni styrkelásar held [henne att]'* (Fjm 26)¹³². Like trygt forvart ligg sverdet hos Saxo (*Saxo Grammaticus*:70). Når/dersom desse våpna blir farlege for Balder eller hanen, så er det stikk imot det som "eigentleg" skulle skje.

Loke "står bak" både mistelteinen og *Lævatein* (Heusler (1969:182) meiner dét motivet er lånt frå baldermyten til Fjm.). I *Gylvagin* 49 heiter det at Loke *tók*

¹³¹Mortensson-Egnund si omsetting av den siste linja er tvilsam, men *Aurglasis* er framleis eit uløyst problem. At det er Sinmara, går fram av samanhengen.

¹³²Mi omsetting, jf Björn M Ólsen 1917:17.

mistiltein ok sleit upp og gav han til Hòd. Om Lævatein heiter det: *Hann gerði Loptr rúinn fyr nágrindr neðan* (Fjm 26). *Loptr* er Loke (jf Loketretta 6, Hyndleljod 41 ofl.). Dei fleste granskarane har meint at *rúinn* ikkje gjev meining. Bugge (1965:347) endra fyrst til *rýninn*, 'runekunnig', men enda (1869:274) med *rúnum*, "'ved runer' [...] [.] 'ved trolddom'". Den forma har vorti akseptert av dei fleste granskarane (m a Finnur Jónsson 1932:177, Gering 1927:416). *Gerði rúinn* kan likevel lesast slik det står, som hjelpeverbspreteritum¹³³ av *rýja*, 'rue, plukke rua (lausull) av sauene' (Heggst). Grundtvig (1966:671), Motz (1975:142-43, note) og Heggstad les det slik: "*gerði rúinn*, truleg det same som *rúði*, reiv opp" (Heggst). Problemet med den lesemåten er at *rýja* ikkje blir brukt "om at plukke en Kvist eller Gren," som Bugge (1965:347) peikar på. Likevel må det vera betre å godta ein litt spesiell verbbruk enn å endre teksten. Ei forklaring av den spesielle ordbruken kan ta utgangspunkt i Steinsland (1979:142, 148; 1991 a:235) sin teori om at mistelteinen er henta frå verdstreet. Dersom verdstreet "er" ein hest (eller liknande dyr), så ville *rýja* høve framifrå om å plukke eller rive noko av han. Korleis det enn er med det, så må ein kunne seia at *gerði rúinn* = *rúði*, 'reiv av', og *sleit upp*, 'sleit opp' (Gf 49), er parallelle, og at Loke har skaffa Lævatein og mistelteinen på same måten.

Vi ser at **våpnet** som kan felle Vidovne og det som kan felle Balder er påfallande parallelle. Begge er det **einaste** våpnet som kan gjera det, dei ligg (etter Saxo/Fjm) i forvaring på same måte og hos ein skapning av liknande type: Eit troll eller ei trollkjerring. Dit må helten fara og få trollet/trollkjerringa til å gje frå seg våpnet. Våpna er (etter Snorre/Fjm) av same type, og Loke har skaffa begge, på same måte.

Måten Vidovne og Balder skal falle/fell på, er skildra på same måten. *Hníga* er brukt om Vidovne i Fjm 25, *hné* om Balder i Hyndleljod 29. Ser vi på **følgjene** av at dei blir drepne, blir parallellen mellom dei enda tydelegare. Både i Voluspå (31 og utover) og i Gylvaginnging (49 og utover) er det likt til at endetida tek til når Balder blir drepen. Steinsland meiner Balders daude i Voluspå "utgjør [...] den

¹³³Tilsvarende t d *knátti leggja* = *lagði* i Brynhild på Hel-ferd 12, s 159 her.

ytterste årsak til frambruddet av ragnarok" (Steinsland 1991 a:235). I Fjm (22) er ordlaget *með mǫnnum mjǫtuðr*, 'undergang hos menneska', nemnt i samband med korleis Vidovne skal døyr (sjå s 130). Dersom Vidovne blir boren på elden og fram for dei "kjælesjuka" kvinnene, **fell verdstreet**; "slik er det undergang hos menneska". Dersom Vidovne verkeleg representerer det same som Balder, skulle verdstreet falle også når Balder døyr. Kan det påvisast at det **gjer** det, vil dét stadfeste at Vidovne og Balder representerer det same. For motivet: "Verdstreet fell fordi X døyr" er eineståande. - I Balders draumar ser det ut som treet fell fordi Balder døyr. Kvedet tek til med at Balder drøymmer vonde draumar. Derfor fer Odin ned til Hel, vekker ei volve opp frå dauden, og spør henne ut om lagnaden til Balder. Str 8-9:

Óðinn kvað:

"Þegiattu, vǫlva,
þik vil ek fregna,
unz alkunna,
vil ek enn vita:
hverr man Baldri
at bana verða
ok Óðins son
aldri ræna?"

ODIN kvad:

"Tei ikkje, volve
tala du skal,
til eg ålkunnig vert,
enn vil eg vita:
kven skal Balder
bane valde
og alder øyde
for Odins-sonen?"

Vǫlva kvað:

"Hǫðr berr hávan
hróðrbarm þinig,
hann man Baldri
at bana verða
ok Óðins son
aldri ræna.
Nauðug sagðak,
nú mun ek þegia."

VOLVA kvad:

"Hòd ber høge
ættingen hit;
han skal Balder
bane valde
og alder øyde
for Odins-sonen
naudig eg tala,
no mun eg teia."

Orda *hávan hróðrbarm* har kløyvd granskarflokken om lag på midten. Etter ein tradisjon frå Sophus Bugge (1965:136) er "det høge, vidgjetne treet"¹³⁴ drapsvåpnet, **mistelteinen**. Denne spede snylteplanta er rett nok slett ikkje noko høgt tre, men ein tenkjer seg at diktaren aldri har sett misteltein, og viser til at mistelteinen er kalla *meiðr*, 'tre', i Voluspå 32. Finnur Jónsson (1932/*Lex. Po.*),

¹³⁴Det er semje om at *barmr*, m, = *baðmr*, m, 'tre'.

Sigurður Nordal (1927:71) og Anne Holtsmark (1950:44) høyrer til denne flokken. Gro Steinsland innvender at adverbet

"*þinig*, hit, [...] må forstås utfra den talende volvens situasjon. Hun befinner seg i underjorden ved dødsriket; det som skal bæres dit ned, er ikke mistelteinen eller drapsvåpenet, men den drepte Balder (Sml. Vsp 33: *á bál bera* om Balders drapsmann)." (Steinsland 1979:141).

Same syn har Ivar Mortensson Egnund (1974:81, omsettinga ovanfor), Detter og Heinzl (1903 II:588), Kuhn (1962, Bdr 9), Gering (1927:343) og Ludvig Holm-Olsen (1975:145). Etter denne tolkinga er altså Balder kalla 'det høge, vidgjetne treet'. Dèt forklarar Steinsland slik: "*Hróðrbarmr* brukt som Balderliknelse gir assosiasjoner til forestillingen om slekten som et tre, slektstreet. Dikteren av Bdr. vil med denne ordbruken understreke Balders rolle som prototypisk for de gode makter." (Steinsland 1979:141)

Det er likevel spesielt å kalle ein person "det høge, vidgjetne treet". Eg kan ikkje finne ein einaste direkte parallell til slik språkbruk. Rett nok er "tre" eit av dei vanlegaste grunnorda i kjenningar for "mann" og "kvinne". "Krigar" er "stridstre" (*gunnar runnr*), "spjuttre" (*geira víðr*), "sverdtre" (*meiðr ísarns*), osb. "Kvinne" er "gulleik" (*eik hafnar glóða*), "halsringselje" (*selja mens*), osb. Men "tre" **åleine** kan aldri tyde "mann" eller "kvinne". **Kjenneordet** fortel alltid at "treet" er uvanleg; så uvanleg at det faktisk er eit menneske. Slik er ikkje ordlaget *hár hróðrbarmr*. Det er ingen ting i desse orda som fortel at treet eigentleg er noko anna. Det næraste ein kjem "tre" brukt åleine om "menneske" er vel *hofuðbaðmr* (-*barmr*), "'hovedætling', d. e. ætling på fædrene side"¹³⁵ (*Lex. Po.*) og *ættbaðmr*, "egl. 'slægts-træ, -stamme', slægtsmedlem" (Pulur IV j. 9; *Lex. Po.*). Ut frå dette **kunne** ein lesa *hróðrbarmr* i Balders draumar 9 som "Balder" - dersom det ikkje var presisert at treet er **høgt**. I skipskjenningar som *hranna hádyr*, 'det høge bølgedyret' (Hovgardarev skald, 3,4) og *ráviðris hánaðra*, 'den høge råved-ormen', (råved = rå) (Einar Skulason, 3,2), er *há-* eit "hint" om at dette er eit **uvanleg** "dyr", nemleg eit skip. På same måten kan

¹³⁵Ynglingatal 38, Arinbjørnkvida 18, Adalsteinsdrápa 1 og Gulatingslova kapittel 117 (*Den eldre gulatingslova*:98).

ein lesa *hávan* i Balders draumar 9. Det presiserer tydinga av "tre", slik at 'menneske' blir utelukka.

Forklaringa på at granskarflokket har delt seg i to, er etter mitt syn at **verken** "mistelteinen" eller "Balder" er akseptable tolkingar av *hávan hróðrbarm*. Eg vil føreslå å lesa det bokstavleg. *Hávan hróðrbarm*, 'det høge, vidgjetne treet' = *inn hávi viðr/inn mæri viðr*, 'det høge, vidgjetne treet', som er **verdstreet** i Fjm (23, 21). Om vi les *hávan hróðrbarm* bokstavleg, så fortel Balders draumar 9 at **den som drep Balder samstundes tek livet av verdstreet** (sender det til Hel). Den lese måten er den einaste som formelt sett er uproblematisk, og tydinga han gjev stemmer med det vi elles veit. For det vanlege synet er at drapet på Balder markerer starten på ragnarok (jf Vsp 31-33 og Gf 49), der verdstreet går under med resten av det kosmos det symboliserer (jf Steinsland 1979:149). Dermed stadfestar Balders draumar 9 at Vidovne og Balder representerer det same.

Resten av det som skjer når Vidovne og Balder døyr, ser òg ut til å vera parallelt. Balder blir boren på likbålet og kjem ned til Hel (Gf 49). Vidovne skal "berast på elden fram for kjælesjuka kvinner" (Fjm 22). Eg jamfører kvinnene fyrst, elden etterpå. Som eg alt har peika på (s 163), tyder **logikken i kvedet** på at dei "kjælesjuka" kvinnene = Hel. Det er òg somt som tyder på at Hel er "kjælesjuk". For det fyrste er ho gyger, og da skulle ein vente at ho er *ørg*, som gygrer flest (jf kapittel VII-1.2). For det andre blir ho fleire gonger i Ynglingatal omtala som om ho er *ørg*. I str 7 heiter det:

Kveðkat dul,
nema Dyggva hrør
Glitnis gnó
at gamni hefr,
þvít jóðís
Ulfs og Narfa
konungmann
kjósa skyldi:
ok allvald
Yngva þjóðar
Loka mær
of leikinn hefr.

'Jeg nægter ikke, at Hel forlyster seg med Dyggves lig, ti Ulvens og Narves søster skulde ifølge skæbnen vælge en kongebåren; og Lokes datter har besnæret Yngvefolkets hersker.' (*Skjd* I-B:8) I str 32 heiter det:

Ok til þings
þriðja jöfri
Hveðrungs mæ
ór heimi bauð

'Og Lokes datter indbød kongen, den tredje i rækken, til elskovsmøde fra oververdenen.' (*Skjd* I-B:13)

Av disse døma går det fram både at Hel er seksuelt interessert i kongane **og at ho er den aktive** i høve til dei. Gro Steinsland (1992:323-24) seier det slik at "[...] skalden omtaler den døde kongen nærmest som et leketøy i armene til Hel." Da er ikkje Hel passiv og tilbakehalden på det seksuelle området, slik kvinner skulle vera (jf Meulengracht Sørensen 1995:235), og da er ho *ørg*¹³⁶. Hel ser altså ut til å ha same slag seksualitet som *kelisjúkar konur*.

Spørsmålet er om baldermyten er parallell til Fjm i **sjølv møtet** mellom Balder og Hel. Dét ville i så fall høve inn i mønsteret vi just såg i Ynglingatal. Gro Steinsland meiner det er slik. Ringen *Draupnir*, som Balder får med seg på bålet, er i Skirnesmål (21) ei **bryllaupsgåve**. At Balder får med seg den ringen, meiner Steinsland kan "signalisere et forestående hieros gamos mellom den døde Balder og dødsrikets herskerinne Hel som han snart skal møte" (Steinsland 1992:322). Gylvaginng og Balders draumar tyder på det same. Medan Hel ventar på Balder, har ho stelt i stand til gjestebod (Bdr 6-7), og når Balder kjem til henne, får han sess i **høgsetet** (Gf 49), som er eit symbol for ekteskap (Steinsland 1991 a:80). Dermed ser det ut til møtet mellom Balder og Hel er av same, seksuelle, slag som møtet mellom Vidovne og *kelisjúkar konur*.

¹³⁶Derfor ser eg ikkje at Steinsland kan bruke desse døma som argument for at Hel vart oppfatta som "et erotisk tiltrekkende vesen" (1992:324-25), slik ho gjer. Derimot er eg samd i at **Ran** i fleire tilfelle er skildra slik.

Også det Vidovne og Balder må **gjennom** for å koma til møtet er parallelt. Balder kjem ned til Hel når liket hans blir *borit* ut på skipet hans og **brent** (Gf 49). Vidovne skal ein *bera á eld* fram for *kelisjúkar konur* (Fjm 22), som om han må **gjennom elden** for å koma til dei. At det å koma til Hel inneber å bli brend, er det òg nokre andre tekststader som tyder på. Dei som er i daudeheimen er ofte sotsvarte, som om dei er brende. I Voluspå 42-43 er den eine hanen som er "her oppe" *fagrrauðr*, 'fagerraud' (Vsp 42), den andre har gyllen kam; han heiter *Gullinkambi* (Vsp 43). Derimot er han *sótrauðr*, 'sotraud', den hanen som er *fyr iþrð neðan, at sþlom Heliar*, 'i jordi nede, [...] i salom åt Hel' (Vsp 43). I ei strofe i Bergbutåtten¹³⁷ blir "å koma *niðr í sveit ens svartu Surts*", 'ned i den sorte Surts skare', brukt om "å døy" (str 10, *Skjd* II-B:229). At Hel sjølv er halvt svart (*hálf blá en hálf með hgrundar lit*, Gf 34), **kan** forklarast på same måten (men kanskje lettare med den allmenne oppfatninga at stygge og ukultiverte skapningar var svarte). I alle høve ligg det nær å tru at elden Vidovne skal gjennom er av same slag som likbålet til Balder, og at dei "kjælesjuke" kvinnene derfor er i daudeheimen, på same stad som Hel.

Alt i alt må ein kunne seia at Vidovne og Balder, steg for steg, er så parallelle at dei må representere det same. Det er berre eitt våpen som kan felle dei, dét er av same type, ligg i forvaring på same måte hos skapningar av liknande slag, er framskaffa på same måte av same person, og dei fell på same måten. Det som så skjer, er spesielt viktig, sidan motivet er eineståande: Når dei døyr, blir dei begge borne på elden og kjem til elskhugsmøte med *argar* kvinner, og **dét fører til at verdstreet fell**. At Balder skal representere det same som ein hane eller ei frukt i verdstreet, verkar i utgangspunktet utruleg. Men, som vi skal sjå i kapittel VIII, kan begge oppfattast som hypostasar av Odin, og Vidovne blir da parallell til **Odin når han symbolsk drep seg sjølv på verdstreet** (Hm 138).

¹³⁷Finnur Jónsson daterer strofa til 1200-talet (*Skjd* II-B:229).

Når Vidovne og Balder representerer det same, må vi tru at dei *ørgu* kvinnene dei kjem til alle er = Hel (eller i alle fall at *kelisjúkar konur* i Fjm 22 representerer det same som Hel), slik dei må for at Fjm 22-25 skal henge i hop logisk (jf s 163).

3.1.2 Sinmara og Hel

Når *kelisjúkar konur* = Hel, skulle ein vente å finne henne att i Sinmara og bikkjene, ettersom dei alle ser ut til å vera variantar av same motivet (kapittel VII-1.2). Og faktisk er det mange granskarar som har sett både Sinmara, bikkjene og grinda dei vaktar i samband med Hel og garden hennar. Brate (1913:347) grip tak i at Fjm 24 set Sinmara i samband med eldjotunen **Surt**:

"Surt framställes Vsp. 52, 53, Vm. 67, 73, Fm. 14 som gudarnes fiende vid ragnarök och som herre över lågan, som förtär världen. På Island fattades Surt som en vulkanjätte, se Phillpots, Ark. XXI, 14 ff., och med vulkaner sattes där även Loke i förbindelse, svavellukt kallades Lokadaun. Måhända kan därför "Surts Sinmara"¹³⁸ jämföras med "Lokes mö", Hel, i Ynglingatal¹³⁹." (Brate 1913:347)

Lesemåten *Surtar* (*Surtar Sinmara*, 'Surts Sinmara'), som også blir vald av Gjessing (1899:130) og Boer (1922 I:294), er rett nok omstridd, jamvel om genitivsforma *Surtar* står i fleire handskrifter. Men også etter dei andre lesemåtane (den vanlegaste er endringa *Surt ok Sinmøru*, t d Bugge 1965:446), er det eit nært samband mellom Surt og Sinmara¹⁴⁰.

Falk (1894:61) ser i tillegg samband direkte mellom Sinmara og Loke i det at Loke har "skænket" Lævatein til henne (Fjm 26). Bugge (1965:446) er ikkje inne på at Sinmara er Hel, men dreg likevel fram strofa i Bergbutåtten der å koma til Surt = å koma til Hel (sitert ovanfor s 172).

¹³⁸Meir om lesemåten på s 131.

¹³⁹Str 7: *Loka mæR* = Hel (Finnur Jónsson: 'Lokes datter', *Skjð* I-B:8).

¹⁴⁰Om meininga i halvstrofa sjå Bugge 1965:347/446.

Karakteristikken *in fólva gýgr*, 'den bleike gygra', høver òg på at Sinmara høyrer daudeheimen til, for *fólr*, 'bleik', blir brukt om daude folk og dyr. Døme er *fólvir hausar*, 'bleike hausar', brukt "om de dræbte" (*Lex. Po.*, Arnor Tordarson 3, 10, *Skjd* I-B:313) og *fólvan íó* om hesten til Helge som vitjar Sigrun etter han er daud (HH II-49).

Samband mellom Sinmara og Hel kan òg Fjm 26 tyde på:

"Lævateinn hann heitir,
en hann gerði Loptr rúinn
fyr nágrindr neðan;
í segjárnkeri
liggr hann hjá Sinmøru,
ok halda njarðlásar núu."

"Lævatein er det,
laga av kunnige Lopt¹⁴¹
nede under jord;
Sinmara hev han
i seigjarn-kista,
læst med låsi nie."

Slik sette Bugge opp strofa, med setningsskil mellom kvar helming, som normalen er. Med denne strofeinndelinga fortel *fyr nágrindr neðan* kvar Loke (*Loptr*) reiv Lævatein av. Deler ein derimot mellom 2. og 3. linje - noko det òg finst parallellar til (t d Trymskvíða 20, Skírn. 33, Loketretta 20, 26, Hyndleljod 32) - så held **Sinmara** til *fyr nágrindr neðan*. I Loketretta 63 ser vi kvar dét er. Tor trugar Loke:

"Hrungnis bani
mun þér í Hel koma,
fyr nágrindr neðan."

'Rungnes bane
skal bringe deg til Hel
nedenfor någrindene.'

Det er altså fleire ting som peikar i retning av at Sinmara held til i daudeheimen/Hel. Derfor kunne ein føreslå at Sinmara er eit anna namn på Hel, slik Falk gjer (1894:61). Men dét er ikkje nødvendig. Det ser nemleg ut til at **gygrer allment** kan representere det same som Hel. Eitt døme på at det er slik, har vi nettopp sett: *Kelisjúkar konur* fyller same rommet som Hel. Eit anna døme er at "å gefa einhvern trollum", 'gje nokon til trolla', kunne tyde det same som "å drepa", dvs "gje nokon til Hel". Ordlaget blir mellom anna brukt i ei anonym strofe om Torv-Einar jarl i ein kvidling: *Þá gaf hann Tréskegg trollum*, / *Torf-Einarr drap Skurfu*, 'Da gav han (Torv-Einar) Træskæg til trolde; Torv-Einar dræbte (også) Skurva (to

¹⁴¹Her bygger Mortensson-Egnund på tekstendring, sjå s 167.

vikinger)'. (*Skjld* I-B:167) Som vi har sett (s 153), blir *troll* ofte brukt om trollkjerringar. T d kallar den gygra Brage møter i skogen seg for *troll*, og *trollmarr* er = *gífrskær*, 'gygrehest', 'ulv'. Når vi veit at det var Hel (eller slike som ho) som tok imot dei daude, er det vel rimelegast at å *gefa einhvern trollum* er 'å gje nokon til trollkjerringane'. Dersom dét stemmer, høyrer Sinmara utan vidare til den gruppa som kan representere det same som Hel, ettersom ho er ei *gýgr* = trollkjerring.

3.1.3 Hindringane og Hel

Det er fleire granskarar som har peika på at den "gardsfasaden" Vindkald møter - grinda, muren og vaktbikkjene - minner svært om Hel(-garden). Motz merker seg at

"Menglod's palace shares aspects with the dwelling places of the dead. Fires burn, in a number of traditions, at the entrance to the other world. The magic gate of Menglod's hall has been compared to the gate of Hel which catches the heel of the intruder¹⁴², a guardian figure may stand, as does *Fjolsviðr* at the entrance to the realm of death; the ever watchful dogs may be compared with a hound met by Odin on his way to the underworld (*Balders draumar* 3)." (Motz 1975:146)

de Vries (1957:370) trur òg Givr og Gjere kan vera slike "Höllengeheuer" som "der Höllenhund" i Balders draumar (2-3). Simek følgjer dei same tankebanane som Motz, og meiner grindnamnet *Brymgjöll* er laga for å vekke assosiasjonar til Hel. Han meiner det er "connected with the river in Hel Gjöll and the bridge to the other world, Gjallarbrú, and as such it could be understood as the gate to hell" (Simek 1993:330). Einar Ól. Sveinsson (1975:29) har om lag same syn. de Vries (1957:370) meiner Trymgjöll er "das Tor der Hölle", og Falk meiner "Grinden *Brymgjöll*, "den larmende", [...] aabenbart [er] dannet med helgrinden som mønster.

¹⁴²Den stutte Sigurdskvida 69, jf s 36 her.

Dens navn er efter SnE. II,¹⁴³ 494 Gjallandi. I Sólarljóð 39 heder det om den: en Heljar grind | heyrða ek á annan veg | þjóta þungliga.¹⁴⁴ (Falk 1894:38)

Koplinga stemmer med Ásgeir Blöndal Magnússon sin etymologi. Han seier *Þrymgjöll* tyder 'hin gjallandi', og at det heng i hop med verba *þrymja*, 'buldre, brake' (*Heggst*) og *gjalla*, 'gjalle, klinge, skrike' (*Heggst*).

Einar Ól. Sveinsson stussar over at ordet *forað* er brukt så mykje i Fjm, når det "annars er sjaldgæft í fornum kvæðum"¹⁴⁵ (Einar Ól. Sveinsson 1975:30). Det er brukt i str 9, 11 og 40, og som vi såg ovanfor (s 161), er det rimeleg at det i alle tre tilfella er snakk om grinda og muren. Ein annan stad det er uvanleg mykje *forað*, er i Hel, slik det er skildra i *Edda Snorra Sturlusonar* II:494. Både Einar Ólafur (1975:30) og Finnur Jónsson (*Lex. Po.*) set *forað* i Fjm i samband med dei tinga som er kalla *forað* hos Hel; det er teltet hennar og *Fallanda forað*.

Eg vil stort sett berre seia meg samd med desse granskarane, men likevel leggja imot eitt synspunkt, og leggja til nokre argument som stør observasjonane deira. Eg kan ikkje sjå det er grunnlag for å knyte den blakrande logen til Hel; eg kjenner ikkje til at nordiske kjelder fortel om nokon slik loge rundt garden hennar. Korleis ein da skal tolke logen, kjem eg att til på s 186.

Det er altså føreslått at *Gífr* og *Geri* tilsvarer "helhunden" i Balders draumar. I ein viss forstand kan dei òg "vera" Hel sjølv. Som vi såg i kapittel VII-1.2, kan begge to oppfattast som gygrer. Da kan dei utan vidare fylle rommet til Hel, dersom det stemmer at *kelisjúkar konur* er gygrer og at å *gefa einhvern trollum* er å 'gje nokon til trollkjerringane', slik eg argumenterte for ovanfor (s 174).

¹⁴³= *Edda Snorra Sturlusonar* II. Teksten står i AM 748 I, 4^{to}.

¹⁴⁴'men den andre vegen hørde eg Helgrinda låte tungt'. (Å *þjóta* er å 'tute, dure, bruse, suse, låte', *Heggst*.)

¹⁴⁵'elles er sjeldsynt i gamle kvede (kvede frå vikingtida eller mellomalderen).'

Eit avsnitt hos Saxo (Fisher 1979:30-31) kan òg tyde på at den garden Vindkald møter skal oppfattast som Hel. Når han er hos Ragnhild, har Hadding ein gong ei mystisk oppleving. Ei kvinne stikk hovudet opp or golvet med nokre urter. For å få veta kvar slike urter veks om vinteren, blir Hadding med henne ned under jorda - "It was, I believe, by the design of the underworld gods that she took a living man to those parts which he must visit when he died."¹⁴⁶" (Fisher 1979:30) Hadding fer med kvinna gjennom eit mørkt skoddeland, så etter ein gamal, nedsliten stig, og kjem til eit solrikt land, der urtene er ifrå. Sidan kjem dei til "a river of blue-black water, swirling in headlong descent and spinning in its swift eddies weapons of various kinds."¹⁴⁷" (Fisher 1979:31) Dei kryssar elva på ei bru, og på andre sida ser dei to hærar av "men who met their death by the sword"¹⁴⁸" (Fisher 1979:31), fanga i evig strid. Til slutt kjem dei til ein mur som sperrar vegen; den er vand både å koma nær og å koma over.

"The woman tried to leap over it, but to no avail, for even her slender, wrinkled body was to no advantage. She thereupon wrung off the head of a cock which she happened to be carrying and threw it over the enclosing barrier; immediately the bird, resurrected, gave proof by a loud crow that it had truly recovered its breathing."¹⁴⁹" (Fisher 1979:31)

Turville-Petre meiner dette avsnittet

"contains a surprising number of notices commonly associated in Norse myth with the World of Death, or Hel. When Hermóð journeyed to Hel to ransom Baldr, he travelled through dark, deep valleys where he could see nothing. Like Hadding, Hermóð crossed a

¹⁴⁶"Credo diis infernalibus ita destinantibus, ut in ea loca vivus adduceretur, quæ morienti petenda fuerant." *Saxonis Gesta Danorum* I:30.

¹⁴⁷"ac viventis aquæ fluvium diversi generis tela rapido volumine detorquentem". *Saxonis Gesta Danorum* I:30.

¹⁴⁸"Ti sunt [...] qui ferro in necem acti". *Saxonis Gesta Danorum* I:30.

¹⁴⁹"quem femina nequicquam transsilire conata, cum ne corrugati quidem corporis exilitate proficeret, galli caput, quem secum forte deferebat, abruptum ultra mœnium sæpta iactavit, statimque redivivus ales resumpti fidem spiraculi claro testabatur occentu." *Saxonis Gesta Danorum* I:30

torrent, Gjöll, by a bridge and, in his story, the world of death was surrounded by a fence (*grind*). Thór, too, when he goes to the world of giants, which may be seen as the world of death, crosses mighty rivers. The ever-fighting warriors can be no other than Óðinn's *einherjar*, whose home, in this case, is between the river and the wall of Hel." (Turville-Petre 1975:215)

Hanen set Turville-Petre (*ibid*) i samband med hanane i Voluspå 42-43 og Salgofnir i Det andre kvedet om Helge Hundingsbane 49, og med ei opplysning hos Ibn-Fadlan (jf s 56): Kvinna som skal følgje hovdingen sin i dauden, "cut off the head of a hen and threw it into the ship" (Turville-Petre 1975:215). Turville-Petre berre nemner det, utan å tolke det, men det kan ha samband med korleis hovdingen og kvinna skal koma seg inn i daudeheimen. - de Vries set òg avsnittet om Hadding i underverda i samband med daudeheimen. Elva som er full av våpen kallar han "dem dunklen Todesfluß" (de Vries 1957:376). Han set henne i samand med *Slíðr* (Vsp 36) i "plagebolken" i Voluspå; elva som fell nordfrå, full av knivar og sverd. Eg vil leggja til at Saxo seier i reine ord at Hadding fer ned dit han kjem når han døyr (sjå ovanfor). At han her beskriv ei ferd ned i underverda til Hel-garden, skulle det derfor ikkje vera tvil om. Det som er interessant for tolkinga mi, er to opplysningar om **muren** rundt garden. Den eine er at det faktisk **er** ein **mur** rundt garden. Den andre er at ein aktuell måte å koma seg over muren og inn i garden på, er å ta livet av ein hane og sende han til Hel (når han blir kasta inn i garden, kjem han til Hel). Ingen av desse tinga står i andre, kjende, skildringar av Hel. Derimot høver dei på skildringa av den garden Vindkald møter. Det kan rett nok innvendast at hanemotivet er heilt annleis her; for her er det ei **kvinne** som sender hanen til Hel, og vi høyrer ikkje snakk om **hundar**. Men det som er felles, er likevel så spesielt at det er grunn til å tru dei same førestillingane ligg bak.

3.1.4 Konklusjon av 3.1

Det er sannsynleg at den garden Vindkald møter i str 9-30 skal oppfattast som Hel. Trymgjoll er parallell til Hel-grinda, og Gastropne er parallell til muren rundt Hel. Skal Vindkald koma seg inn, må han slenge "dinglekjøttet" på Vidovne til Givr og Gjere, som er parallelle til "helhunden" i Balders draumar, og som kan oppfattast som trollkjerringar, og dermed som Hel sjølv. For å få livet av Vidovne (så han kan få tak i "dinglekjøttet"), må Vindkald sende han til *kelisjúkar konur*, som = Hel. For å få dét til, må Vindkald stikke "ljåen" til Vidovne i slira på Sinmara, som òg kan sjåast som ein variant av Hel, fordi ho (ser det ut til) held til i daudeheimen og også på andre måtar kan settast i samband med Hel. At garden Vindkald møter skal oppfattast som Hel, blir stadfesta av eit avsnitt hos Saxo, der dét å ta livet av ein hane og sende han til Hel blir skissert som ein måte å koma seg inn i Hel-garden på.

3.2 Den venlege garden

I andre delar av kvedet blir den garden Svipdag/Vindkald kjem til skildra på ein heilt annan måte. I str 5 seier Svipdag:

Augna gamans
fýsir aptr at fá¹⁵⁰,
hvars hann getr svást at sjá;
garðar glóa mér þykkja
of gullna sali,
hér munda ek eðli una.

'Augne-gaman
hugast ein atter fá,
der ein det sælt mun sjá.
Gardar¹⁵¹ glitrar
om gylne sal,
her munde eg hjarteleg una.'

Her er garden eit *svást* syn, 'kjært, behageleg, mildt, blidt' syn (*Heggst*); så her trur Svipdag han kjem til å trivast. På same vis er garden skildra frå (og med) str 31 og

¹⁵⁰Her har Bugge (1965:344) *fýsir aptr fán*. Falk (1894:30), Finnur Jónsson (1932:175, sløyfar *at*) og Ólafur Briem (1985 II:359) les linja slik eg gjer. Begge leseमतane finst i handskrifter, og det er ikkje usemje om tydinga.

¹⁵¹Her er det snakk om "gard" som i "steingard", altså "mur."

utover; der er vi "paa et venligt sted", som Falk (1894:66) uttrykker det. Jf namnet på hallen i str 32. Dersom ein les det *Hýrr*, er det rimeleg å tolke det som 'den blide, venlege', ut frå det likelydande adjektivet, slik Finnur Jónsson gjer (1932:178/*Lex. Po.*; jf s 122 her).

Som vi har sett (s 125), er salen til Menglòd i strofene 31-35 parallell til bustaden hennar Sigerdriva i Fávnesmål 42-44. Dei står på eit fjell (berg), er (som?) av gull, er bygde av dvergar eller vise menn (= dvergar?), og er omsveipte av blakrande eld. Desse gardane er skildra så spesielt at det må vera meiningsladd. Sigerdriva er peika ut som kone (str 40) åt helten Sigurd, ho er dotter av ein gjæv konge (str 41), og ho er overlag fager (str 40). Skildringa av den spesielle bustaden hennar understrekar kor gjæv ho er. Det er sannsynleg at skildringa av bustaden til Menglòd ber same meininga.

Eg kjenner ikkje til andre gardar som er heilt parallelle til Menglòd sin, men eitt trekk: den blakrande logen, finn vi att fleire stader. Eg kjenner ikkje til at ein i nordisk mytologi finn han i samband med daudeheimen, slik Motz (1975:146) og Simek (1993:330) hevdar. Slik eld brenn berre rundt bustadene til dei mest positivt skildra møyane: Gerd (Skirnesmål 8, 9), Sigerdriva (Fávnesmål 42, 43, kan hende prosaen føre Sigerdrivemål) og Brynhild (Skm 49, Volsungsoga kapittel 29 (27)).

Etter namna å døme er møyane Menglòd har rundt seg like venlege som garden. Str 38 reknar dei opp:

"Hlíf heitir,
 önnur Hlífþursa¹⁵²,
 þriðja Þjóðvarta,
 Björt ok Blíð,
 Blíðr, Fríð,
 Eir ok Aurboða¹⁵³."

"Liv heiter ei,
 Livtrasa¹⁵⁴ den andre,
 Tjodvarta den tredje,
 Bjart og Blid,
 Blid og Frid,
 Eir og Aurboda."

Hlíf er = *hlíf*, f, 'vern, livd' (*Heggst*). Jf Håvamål 163, der mannen kallar kona si "den som *mik armi verr*", 'den som ver meg med armen'¹⁵⁵. Førelekken i *Hlífþursa* kan vera den same; namnet tyder da 'tussa som liver, vernar'. *Björt* er hokjønnsform av adjektivet *bjartr*, 'lys', som blir brukt allment om det som er positivt. Jf motsetnaden i *björt verðr sól at svartri*, 'den strålende sol bliver sort', om verdsundergangen (Arnor Tordarson 5, 24, *Skjd* I-B:321). Same motsetnaden finn vi i *Voluspå* 53, der Frøy i ragnarok fer *bjartr at Surti*, fer 'lys mot Surt'¹⁵⁶ (= 'Den svarte'). Ut frå den same symbolikken kan ein tolke ordlaget *in sólbjarta brúðr*, som er brukt om Menglòd sjølv (str 42). *Blíð* meiner Finnur Jónsson er hokjønnsform av adjektivet *blíðr*, 'blid, venlig, især om guderne med hensyn til deres virksomhed for menneskene' (*Lex. Po.*). *Fríð* heng i hop med adjektivet *fríðr*, 'vakker, ven, gild, god', v *frjá*, 'elske', og gudinnenamnet *Frigg* (*Ásg*). *Eir* er òg namnet på lækjegudinna (Gf 35). Namnet heng i hop med (*Ásg*) verbet *eira*, 'bringe fred, beskytte, skåne' (*Lex. Po.*). Resten av namna har vanskelegare etymologi¹⁵⁷, men om ein ser dei gjennomsiktige namna under eitt, så verkar det som møyane til

¹⁵²Bugge endrar til *Hlífþrasa*. Han viser til *Líf* og *Lífþrasir* i Vavtrudnesmål 45, og "SnE. I, 300, hvor W har *avþrasir*, r *avþursis*" (Bugge 1965:350, utgåva han viser til er *Edda Snorra Sturlusonar* I-III).

¹⁵³Bugge set fyrst opp *Örboða*, men vel sidan (1965:447) *Aurboða*, etter handskriftene.

¹⁵⁴Sjå note 152.

¹⁵⁵Mi omsetting.

¹⁵⁶Mi omsetting.

¹⁵⁷Bergmann (1874:65-66) føreslår at *Þjóðvarta* tyder 'allerweltssäugamme'.

Menglòd stár for alt som godt er: lys, vensemd, kjærleik, lækjedom, vern og fred¹⁵⁸.

Da stemmer det godt at Menglòd og møyane hennar hjelper menn som er i knipe, at berget heiter *Lyfjaberg*, 'Lækjedomssberget', og at kvinner som kliv opp på det blir bra, enda om dei har *árs sótt*. *Árs* kan formelt vera genitiv av inkjekjønnsordet *ár*, som tyder '1. ár [...], 2. (godt) ár, god áring; ársvokster, grøde; god tid, velstand, rikdom [...]' eller av homonymet *ár*, n, 'førstning [...], aralds tid, dei eldste tider [...]' (*Heggst*). Eg føreslår at det her er snakk om *ár* i tydinga '(godt) ár, god áring; ársvokster, grøde'. Kvinner med *árs sótt* kan vera 'ufruktbare kvinner'. Det ville høve greitt at det er slike plager Menglòd og møyane hennar kan gjera åt for. Blotet til dei er seksuelt, og måten dei tek imot lemen på er positiv, motsett den destruktive måten gygrene/bikkjene tek imot han på.

3.3 Korleis kan kløyvinga forklarast?

Falk og Motz observerer òg at garden Svipdag/Vindkald møter er skildra på stikk motsette måtar. Falk seier det er eit "paafaldende forhold, at en borg, der skildres med farver hentede fra dødsboligen, træffes i umiddelbar nærhed af Menglods lyse sale." (Falk 1894:40) Dei "salane" han har i tankane er den som er skildra i str 31-34. Falk forklarar kontrasten med at det er snakk om **to ulike** gardar, at

¹⁵⁸Det kan sjå ut som møyane har eit motstykke i "Hel-bolken":

14. "Gífr heitir annarr,
en Geri annarr,
ef þú vilt þat vita;
varðir ellifu
er þeir varða
unz rjúfask regin."

Men det er vanskeleg å få noko ut av denne tekststaden. Helmingen som nemner kvinnene gjev ikkje meining slik han stár, vi får ikkje veta **kva slag** kvinner dei er, og talet stemmer ikkje med str 38, der det er 9 møyar + Menglòd. Dei fleste granskarane meiner linje fire er forvanska. Bugge (1965:345) lurar på om *varðir* er feil for *verðir*, 'vakter'.

"daudegarden" er ein annan enn Menglòd sin (Falk 1894:40, 66). Dèt kan eg ikkje sjå det er grunnlag for. Da måtte det ha falli ut noko mellom str 8, der Vindkald får veta at Menglòd rår på garden, og str 9, der Vindkald spør om namnet på grinda som er eit *forað* av verste sort. Men dèt kan ein ikkje gå ut frå. Det ser tvert om ut til at **same tingen** blir skildra på motsett vis i ulike strofer. Muren rundt garden i str 5 er ein del av det ljuve synet som får Svipdag til å tru han vil trivast; i str 11 er han eit *forað*.

Motz meiner bustaden til **Menglòd sjølv** både "is a place of worship and a fount of healing" og "shares aspects with the dwelling places of the dead" (Motz 1975:145). Forklaringa meiner ho er at Menglòd er av same slag som "the great earth goddesses of ancient civilizations, mothers of life and death" (Motz 1975:146), altså at Menglòd er eit slag "alt i eitt-gudinne". Her trur eg tampen brenn; eg trur vi har å gjera med eit motiv som er **både** positivt og negativt. Som jotunkvinne kan Menglòd femne om begge delane; både idealiserte møyar som Gerd og gygrer som Hel er jotunkvinner. Men forslaget til Motz kan ikkje forklare at **Svipdag òg** er kløyvd, i ein lys og ein mørk skapnad som **speglar** den lyse og den mørke varianten av Menglòd og garden hennar. Etter mitt syn ligg løysinga **ikkje** i Menglòd **åleine**, men i **samspelet mellom henne og Svipdag**. Løysingsforslaget mitt tek utgangspunkt i to ting:

1. Idyll- og Hel-skildringa er ikkje rørt i hop til ein graut i kvedet; dei fordeler seg på tre, klårt åtskilte bolkar: A. Det ljuve synet, t o m str 5. B. Helskildring og hopehav med Hel-vesen, str 8 t o m 30. C. Atter ein triveleg plass, frå str 30 og kvedet ut.

2. Skiftet mellom desse bolkanne følgjer skifte i Svipdag/Vindkald si åtferd.

For å koma vidare herifrå, vil eg skissere ein parallell. I Håvamål 96-102 kjem Odin ut for det same som Vindkald her. Han er "på knea" etter den solkvite Billings møy, og vil ha henne til sengl, men får til slutt berre ei tise (*grey*, str 101) i senga hennar. Som vi såg i kapittel VII-1.2, kan "tise" gå om einannan med "gyger", og begge kan representere vrengebiletet av kvinna. Som i Fjm og Vp er bikkja her i

Håvamål det negative alternativet i det polariserte elskhugsmotivet. Årsaka til at Odin berre får bikkja står i str 102:

Morg er góð mæR,
ef gorrva kannar,
hugbrigð við hali;
þá ek þat reynda
er it ráðspaka
teygða ek á flærðir flióð;
háðungar hverrar
leitaði mér it horska man,
ok hafða ek þess vætki vífs.

’På nærmere hold
kan det hende den gode
møya viser seg vinglet,
det fikk jeg merke
den gang jeg prøvde
å lokke den listige jenta;
hun lurte meg bare,
skaffet meg latter og hån,
og aldri eide jeg henne.’

Her har kommentatorane (som Holm-Olsen her) meint poenget er at Odin har "brent seg" på ei lunefull jente, altså at det er jenta som er "skurken". Men det er ikkje det som står. *Flærð*, f, i linje seks er 'falskhed, svigfuldhed' (*Lex. Po.*); å *teygja* er å 'trække, føre (i tov, *taug*)' (*Lex. Po.*); og subjektet til verbet er *ek*, "Odin". Det er altså **Odin** som har fått møya til å svike. **Kva** han har gjort står ikkje, men det er tydeleg at **hans eiga framferd** er årsaka til at møya "vender tisper til".

Da kan vi vende attende til Fjm. Der er garden ein venleg plass **inntil Svipdag kallar seg Vindkaldr, son av Várkaldr, son av Fjolkaldr** (str 6). Desse namna står i motsetnad til *Svipdagr* og *Sólbjartr* (str 47), og det kan knapt vera tvil om at motsetnaden og namna er meiningsladde. **Kva** dei symboliserer, kan vi truleg sjå av Vavtrudnesmål 27. Der er *Vindsvalr* far til *Vetr*, og *Svásuðr* er far til *Sumar*. Som vi ser, er *Vindsvalr* og *Vetr* semantisk (delvis òg etymologisk) parallelle til *Vindkaldr* og dei andre "kalde" namna. Desse namna står i **motsetnad til Svásuðr**, som kjem av adjektivet *sváss*, 'kjær, behageleg, mild, blid' (*Heggst*). Det same adjektivet karakteriserer garden og famnen til den venlege varianten av Menglòd (str 5 og 41). Når Svipdag tek namnet *Vindkaldr* tek han altså på seg ein **"ham" som representerer det motsette av den venlege garden han vil inn i**. At Vindkald er slik, ser vi òg av framferda hans i bolken som følgjer. Han blir ikkje betenkt når han får høyre at verdstreet vil falle om han drep Vidovne, men spør vidare som

om dét ikkje gjer nokon ting. **Namnebyttet**¹⁵⁹ **blir starten på "Hel-bolken"**, som varer t o m str 30. I dei to fyrste strofene (7 og 8) etter namnebyttet får Vindkald veta at det er Menglòd som rår på garden, som om diktaren vil presisere at det verkeleg er garden **hennar** dei følgjande strofene skildrar. Deretter kjem "Hel-skildringa" av den garden Vindkald møter: Grinda er som helgrinda, muren som muren rundt Hel, hundane som helhunden eller som Hel sjølv, osb, heilt fram t o m str 30. Det kan altså sjå ut som Menglòd/garden hennar "svarer med same mynt", at ho "vender gygre- eller bikkjesida til" når Svipdag/Vindkald sjølv legg opp til det.

I str 31 kjem det eit nytt skifte. Det blir brått slutt på Hel-skildringa, og vi er atter "paa et venligt sted", som Falk (1894:66) uttrykker det. Skiftet kjem før Vindkald avslører at han er Svipdag, men det ser likevel ut som det kjem **når han gjev opp "Vindkald-tilnærminga"**. I str 30 har Vindkald fått skissert "undergangsvegen" til endes, og funni ut at den ikkje fører fram. Da tek han opp tråden frå før han kalla seg Vindkald, og spør meir om salen til Menglòd (str 31), som var ein del av det ljuve synet i str 5. Den har det ikkje vori snakk om sidan da, berre om hindringane **rundt** garden og korleis Vindkald skal kunne koma forbi dei. Den nye spørsmålskjeda, om salen til Menglòd, henne sjølv og møyane hennar, fører fram til at helten som *Svipdagr*, son av *Sólbjartr* (str 47), legg seg på *Menglaðar svásum armi*, 'i Menglads mjuke arm' (str 41). Skiftet til "venleg stad" kjem altså når Svipdag/Vindkald slår inn på vegen som fører til at han kastar "Vindkald-hamen".

Det er eit viktig poeng at framstillinga pendlar mellom den positive og den negative varianten av **det same motivet**. Vindkald og Svipdag er tydeleg nok same person, og Menglòd er herre både over "Hel-garden" (jf str 8 og framover) og dei venlege, hjelpsame møyane som seinare blir skildra. At det heile tida dreier seg om polar av same motivet, ser ein kanskje klårast av kva helten må gjera når han møter *forað* og *fjóturr/nauðir* fordi han vil vinne jotunkvinna. Som vi såg i kapittel

¹⁵⁹Eg tykkjer det er rett å snakke om namnebytte. Vel er Vindkald det fyrste namnet helten brukar i kvedet, men det er ikkje tvil om at det er Svipdag han "eigentleg" heiter.

VI-2, får Vindkald forklart at han må bera Vidovne på elden så Vidovne kjem til dei "kjælesjuka" kvinnene (str 22). For Svipdag er løysinga ein annan variant av det same: Kjem han seg gjennom den blakrande logen rundt hallen til Menglød og "blotar" til henne med å leggja seg i famnen hennar, **da** blir han berga unna *forað* og ut or lenkjer. Begge variantane av jotunkvinner vil altså ha ein fallos av helten for å sleppe han framom *foraða* og lenkjene, og den må gjennom eld for å koma til dei. Sjølv det Vindkald og Svipdag må gjera, er altså parallelt, steg for steg. Men det eine har positivt forteikn, det andre negativt. Den eine elden er truleg likbålet, den andre er "prøveelden", som skal sikre at berre den utvalde slepp gjennom. Dei "kjælesjuka" kvinnene er (som) Hel, medan Menglød er ei fager, idealisert, hjelpsam møy. Den eine sameininga fører til undergang og daude, den andre til harmoni og lykke.

Som den observante lesaren vil ha sett, har eg komi fram til same syn på Svipdag som Höfler (1952) har (jf s 25 ff). Han gjekk gjennom dei ulike kjeldene som handlar om Svipdag, og kom fram til at han er kløyvd i to skapnader som står i diametral motsetnad til kvarandre (Höfler 1952:38-41). "Der blinde, der schadenlusterne alte *Svipdagr* [...] verhält sich zum jungen, glänzenden, frohen *Svipdagr* der *Svipdagsmál* wie der Typus des "Wintergrafen" zum "Maigrafen" - also wie sein polarer Gegensatz," seier han (op cit:40). Skilnaden på resultata våre er at Höfler ikkje ser polaritet i den Svipdag vi møter i Fjm, berre **mellom** den Svipdag-en og **dei andre** Svipdag-ane. Men som vi har sett, er den kløyvde Svipdag eit kjernemotiv **innanfor Fjm**. Der er kløyvinga jamvel presisert på den måten at illmennet Svipdag er karakterisert med eit namn som uttrykker motsetnaden til den lyse, ønskte Svipdag.

Da er det på tide å oppsummere dette underkapitlet. Det sentrale motivet i Fjm er at Svipdag kjem til garden hennar Menglød for å vinne henne. Framstillinga pendlar frå ein positiv til ein negativ til ein positiv variant av det møtet. Både Svipdag, Menglød og garden hennar er med i pendlinga, slik at dei i den negative bolken blir framstilte som motsetnaden til det dei er i den positive. Det ser ut til at **Svipdag** er årsak i pendlinga, at den negative sida av Menglød og garden hennar

kjem fram som eit svar på Svipdag/Vindkald si framferd, parallelt til det som skjer i Håvamål 96-102. Svipdag er altså "skurken". Dersom Vidovne og verdstreet går under pga kontakt med jotunkvinnene, er det Svipdag sin feil. Gygrene og bikkjene er visseleg skadedyr om dei gløyper falloen, men skal dét skje, må Svipdag slenge han til dei, og dét er verre. Korleis Svipdag skal oppfattast, går eg nærare inn på i neste kapittel.

VIII ODIN SKAL DREPA SEG SJØLV

1 SVIPDAG ER ODIN

Som vi har sett, er både Volsetåtten og Fjølsvinnsmål bygde opp rundt eit polarisert elskhugsmotiv. Både det positive og det negative alternativet i dei to forteljingane dreier seg om det same (kapittel VII 1 og 2), og fallosen er parallell både når det gjeld opphav, nemning og endelykt (kapittel VI-3). Desse tinga er tre av dei fire hjørnesteinane i motivet Fjm er bygd opp rundt. Når tre av fire hjørnesteinar så nært tilsvare det vi finn i Vp, ligg det nær å spørja om den siste òg gjer det. I så fall skal Svipdag/Vindkald representere det same som Odin/Grim (kong Olav, jf s 73), eller beint fram vera Odin.

Ved fyrste augnekast verkar dét uproblematisk, for det er faktisk brei semje om at *Svipdagr* er odinsheite. T d har Falk det med i avhandlinga "Odensheite", og seier dette om dei andre belegga:

"*Svipdagr blindi* var efter Yngl.s. konge i Tíundaland hvor Uppsala ligger; han var far av Gautvid (jfr. Odensnavnet Gaut) og fosterfar til Ingjald illråde, hvis grumhet han forvoldte ved å gi ham et stekt ulvehjerte å spise. At denne sagnfigur har vært tenkt som en Odensskikkelse, sees også av selve navnet: om *blindi* se artikkelen *Blindr*; det fingerte *Svipdagr* hører ganske visst sammen med *Swæfdæg* i den mytiske del av den angelsaksiske kongerekke fra Deira, hvor han er far til *Sigegéat* = gno. *Sig-Gautr*; jfr. SE. I, 26: *Sigarr, faðir Svebdegg, er vér kǫllum Svipdag*. Den partielle lydlikhet er som ved *Ítrekr*: ags. *Ítermon* [...] Som Odenshelter i videre forstand (d.v.s. sekundære overførrelser av Odensheite) er vel også å betrakte kong Hugleiks kjemper *Svipdagr ok Geigaðr* (se *Geiguðr*) og Rolv krakes berserker den enøiede *Svipdagr og Beigaðr* (Hrólfs s. kraka k. 18 f, SE. I, 394)."¹⁶⁰ (Falk 1924:28-29)

Geiguðr meiner Falk tyder "den i galgen dinglende: *geiga* 'svinge, svaie (likedan i nyisl. og nyno.) Jf *Váfuðr*" (op cit:12). *Váfuðr* er eit odinsheite som blir sett i

¹⁶⁰Falk opplyser ikkje kva utgåver han viser til, men "SE. I" er i alle fall den eg har i litteraturlista som Edda Snorra Sturlusonar I.

samband med *váfa*, 'svive, flakke, vingle, dingle' (*Heggst*). Jf Odinsnamn som *Hangi* og *Hangaguð* og myten om at Odin hengde seg sjølv i verdstreet (Hm 138-141).

Som vi ser, blir namnet *Svipdagr* sett i samband med Odin alle dei tre andre stadene det finst. Problemet for tolkinga mi er at granskarane stort sett skil Svipdag i Fj^m ut som eit særtilfelle. Falk meiner "navnet [Svipdag] allene (uden tilføielse av *blindi*) ikke [...] [har] vært ansett for tilstrekkelig til å avgi et Odensheite" (Falk 1924:28). Grunnen er at han tolkar Svipdag i Fjølsvinnsmål som "en åbenbaringsform av Frøy, lysalvernes herre: Svipdag er her tydet som 'den hvis utseende (*svipr*) er som dagen' (se Arkiv f. nord. Fil. X, 33)." (Falk 1924:28) I artikkelen han viser til bygger Falk den tolkinga vesentleg på at Svipdag er "søn af Sólbjartr, den solklare, hvilket kunde passe som tilnavn til den straalende Frøi, solskinnets herre (SnE.)." Men tolkinga til Falk har ikkje vorti ståande. Gering (1927:423) avviser henne "da sie in der germanischen namenbildung kein analogon hat". Sturtevant går nøyare inn på spørsmålet, og seier seg samd med Gering,

"for if *Svip-* denotes 'countenance, appearance,' then the name *Svip-dagr* can mean only 'Countenance Dagr' or 'Dagr in Appearance' [...] This interpretation violates the syntactical relation between the elements in the Germanic type of name formation in that a substantive never acquired an adjectival (descriptive) force as the final element in a compound formation, but only when the substantive preceded another substantive as the final element (Cf. Hirt, *Handbuch des Urgermanischen*, II, p. 123, under the type *Vaterland*)."

(Sturtevant 1958:32)

Sturtevant føreslår i staden ei anna tolking. Den tek utgangspunkt i at *svipr*, m, kan tyde 'a glimpse of something which suddenly disappears' (op cit:33):

"The element *Svip-* in *Svip-dagr* could then have the sense of 'disappearance' as the result of the act implied in the verb *svipa* 'to move suddenly,' thus causing something to 'disappear.' The name *Svip-dagr* could then have been coined as a by-name or cognomen of the simplex *Dagr* in order to characterize this person who overcame all the obstacles on his bridal journey by making them *disappear* through the use of magic formulas." (ibid)

Til denne tolkinga har eg to innvendingar. For det fyrste baserer ho seg på ein del av det tenkte *Svipdagsmål som ikkje finst, nemleg reisa frå morsgrava til Menglød-garden. For det andre kan ikkje *svipr* tyde 'disappearance', slik Sturtevant meiner. Det kan tyde 'tap, saknad' og 'Glimt, Syn som farer en hurtig forbi og derefter forsvinder' (Frz). Døme på den tydinga er *póttisk hann sjá svipinn til konungs, er hann stókk fyrir borð í brynju sinni*, 'han tykte han såg skimten av kongen da han hoppa over bord i brynja si' (Flb I:493). Som vi ser, blir det brukt om **den ein ser skimten av** før han blir borte. Ut frå den tydinga skulle *Svipdagr* bli 'Den Dag som "farer en hurtig forbi og derefter forsvinder"', men dét høver dårleg.

Forsøka på å forklare Svipdag i Fjm som eit særtilfelle har ikkje ført fram. Da er det nærliggande å sjå om tolkinga av **odinsheitet** *Svipdagr* gjev meining i Fjm. Etter den vanlege tolkinga (Falk 1924:28-29, Simek 1993:307) er odinsheitet *Svipdagr* ein parallell til *Svipall*, som er odinsheite i Grimnesmål 47 og Pulur. Det er ei substantivering av adjektivet *svipull*/**svipall*, 'foranderlig, skiftende' (Falk 1924:28-29). Desse odinsheita er "siktende til Odens mange skikkelser", etter Falk (1924:28-29). *Svipdagr* skulle da bli "Den skiftende Dag", "Omskifte-Dag". Den tydinga ville høve framifrå i Fjm, der Svipdag nettopp er omskifteleg, og vekselvis opptrer som Svipdag og som Vindkald. Faktisk er pendlinga mellom Vindkald, som ikkje vil gå av vegen for å felle verdstreet, og Svipdag, som får hjelp av dei gode jotunmøyane når han blotar til dei, noko av det mest særmerkte med hovudpersonen i Fjm.

Odinsheitetolkinga gjev altså god meining til Svipdag i Fjm. Det avgjerande er likevel om Svipdag faktisk stemmer overeins med Odin. Vi kan fyrst jamføre med Odin (Olav, jf s 73) i Volsetåtten. Både Odin og Svipdag er "vår mann"; Odin er den øvste av gudane, Svipdag ser ut til å vera ein helt. Det er nært samsvar mellom dei to både i det dei gjer og i personlege særdrag. Svipdag kjem ukjend til gards, løyner kven han er, og brukar fingert namn, Vindkald. Odin fer likeins åt i Vp: Kjem ukjend til gards, løyner kven han er, og brukar fingert namn, Grim. Som Grim kastar Odin den heilage falloren til bikkja, medan Svipdag som Vindkald skal kaste "verdstrefalloren" til bikkjene. Svipdag er den langvegsfarande, det same er Odin i Vp: *farit hefik víða* (strofe, Flb II:335). I Vp kjem Odin seglande, og eit par

formuleringar tyder på at Svipdag gjer det same i Fjm. Fjølsvinn bed han å fara *úrgar brautir* heimatt (str 2). *Úrigr* er 'fugtig, vædet af regn eller søsprøjt' (*Lex. Po.*). Dei "våte vegane" kan godt vera havet. *Braut* er ofte brukt i kjenningar for havet, som er "vegen" til skipet eller sjøkongen: *Barða braut*, *Ekkils braut*. *Úrigr marr álvangs*, 'álvangens (havets) drifsvåte hest'¹⁶¹ (Ragnvald jarl 9, *Skjd* I-B:481), er ein kjenning for "skip". Slik fortel Svipdag korleis han er komen til Menglòd: *þaðan* [d e heimanfrå] *rákumk vindar kalda vegu*, 'derifrå dreiv vindane meg kalde vegar'¹⁶² (str 47). I seglingsviser er sjøen ofte nemnd som kald (*kaldr sær*, *kaldr marr*, *Lex. Po.*), og vinden kan vel ikkje drive Svipdag fram over andre "kalde vegar" enn havet.

Vi ser at Svipdag/Vindkald i Fjm er svært parallell til Odin/Grim i Vp. Jamfører vi med Odin i andre kjelder, blir parallellane enda tydelegare. Om at Svipdag "hemmeligholder sit eget Navn og kalder sig for Vindkaldr", seier de Vries: "Dette er [...] aldeles paa Odinskvadenes Vis, hvor en saadan Formummelse er sædvanlig" (de Vries 1934:31). Spørsmålsformelen Vindkald brukar (*Segðu mér þat*, *Fjølsviðr*!) "minder også om Odinskvadene", meiner han (op cit:32), for der "læser [vi] *segðu mér*, *Gagnráðr* i Vfm. og endnu mere om Fm. 12:

Segðu mér, Fáfnir allz þik fróðan kveða
ok vel mart vita."

Vindkald seier han er *líðandi*, 'farande, reisande' (Fjm 3), og har fari langt (Fjm 45). Dét høver på Odin. Han kallar seg *Vegtamr*, 'den vegvane' (Balders draumar 6) og *Gangráðr* (Pulur IV jj 3, *Skjd* I-B:672), og seier han er *af gongo kominn* [...] *hefi ek lengi farit* (Vavtrudnesmål 8). Det erotiske møtet med jotunmøya høver òg på Odin - jf Odin og jotunmøyane Gunnlòd, Skade, Billings møy, den linkvite møya i Håbardsljod 30, ofl. Ettersom Menglòd har så mykje felles med *mørnir*/Skade (jf kapittel VII-2), kunne forholdet mellom Svipdag og Menglòd faktisk tilsvara

¹⁶¹Mi omsetting.

¹⁶²Mi omsetting.

forholdet mellom Odin og Skade (Håløygjatal 3, Ynglingsoga 8). Dersom Grogalder er dikta som innleiing til Fjølsvinnsmál, slik Finnur Jónsson (1920:218) og Boer (1922 II:377) meiner, tyder dét på at Svipdag i alle fall i mellomalderen vart oppfatta som Odin. Det er eit odinmotiv å fara ned i underverda og vekke opp (til live daude) volver og hente kunnskap hos dei, slik sonen gjer i Grogalder. Ein annan ting som er særmerkt for Odin, er **motsetnadsnamn**. Falk tek opp temaet i eit eige punkt i "Odensheite":

"En del Odensnavn optreder parvis, for så vidt som de betegner motsatte egenskaper hos guden. Hvor det ene er hyppig, mens det andre bare finnes en enkelt gang, taler sannsynligheten for at det siste med hensikt er laget som *motsetningsnavn*. Mens således *Báleygr* forekommer oftere, treffes *Bileygr* bare i ramser. Ensartet er forholdet mellem *Yggr* og *Þekkr*, *Bólverkr* og *Hagvirkr*, *Viðrir* og *Sviðrir*. *Þrór* er hyppig, *Þunnr* finnes utenfor ramsene bare i et enkelt skaldevers. Mindre iøinefallende er forholdet mellem *Atríðr* og *Fráriðr*: det første foreligger i *Grímnismáls* og andre ramser, det siste bare i disse. Efter *Svipall* er vel dannet *Sannr*, hvilke navn i *Grímn*. stilles sammen. Det samme er tilfelle med *Sváfnir* og *Ófnir*, hvilket kunde tyde på en, forøvrig påfallende, tilknytning av det første navn til vb. *svæfa* i forbindelser som *svæfa sakir*." (Falk 1924:43)

Svipdag brukar òg motsetnadsnamn om seg sjølv og ætta si: *Vindkaldr* - *Várkaldr* - *Fjølkaldr* : *Svipdagr* - *Sólbjartr*. Dei uttrykker motsette sider ved han sjølv, nett som odinsnamna i Falk-sitatet.

Eg oppsummerer: Pga det nære samsvaret mellom hjørnesteinane i Fjm og dei tilsvarende motiva i Vp, ligg det nær å spørja om Svipdag er Odin. Eg kjem fram til desse argumenta for at han er det:

- Svipdag er rekna som odinsheite der det elles finst.
- Forsøka på å forklare Svipdag i Fjm som eit særtilfelle har ikkje ført fram.
- Den allment godtekne tolkinga av odinsheitet Svipdag høver svært godt på Svipdag i Fjm.
- Framferda og særhåtten til Svipdag i Fjm stemmer overeins med Odin, punkt for punkt.

2 VIDOVNE ER EIN HYPOSTAS AV ODIN

Som vi hugsar frå kapittel IV-2.2, er det etter de Vries (1955:48-49) og Kragerud (1974) si tolking **Odin** som i skapnad av Hòd skyt Balder med mistelteinen. I kapittel VII-3.1.1 såg vi at Vidovne er så parallell til Balder at dei må representere det same - skulle diktaren fått det fram enda tydelegare, måtte han kalla Vidovne "Tre-Balder", eller noko slikt (at det faktisk kan sjå ut som han har gjort dét, skal vi straks sjå). Om vi no føreset at Svipdag er Odin, så er det **Odin** som skal skyte Vidovne med teinen Loke har rivi opp, det einaste våpnet som kan felle han, slik at han blir boren på elden og kjem til elskhugsmøte med Hel, og verdstreet fell. I så fall stadfestar Fjølsvinnsmål at det er **Odin** som skyt Balder.

Ettersom Vidovne representerer det same som Balder, skulle ein vente at han er son av Odin. Slik ser det ikkje ut; etter namnet å døme er han heller **Odin sjølv**. Falk (1894:56, 1924:23) seier *Viðófnir* er "Træts Oden". Han bygger på Bugge (1881-99:32, note), som merker seg at *Ófnir* er både odinsnamn (Grm 54, Pulur, Viga-Glum lv 4) og ormenamn (Grm 34, *Vers af Ragnarssaga* VI-2), men held ein knapp på at det i Fjm bør forståast som odinsnamn (Bugge 1881-99:32, note).

Problemet for tolkinga av Odins- og ormenamnet *Ófnir* eller *Ofnir* er at vi ikkje veit om rotvokalen er lang eller stutt. Er han lang, meiner både Falk (1924:23), de Vries (1977), Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) og Heggstad (1990) at namnet er skylt adjektivet *æfr*, 'sinna, vill, rasande, ustyrlig' (Heggst) og substantivet *ófa*, f, 'sinne, ofse?' (Heggst), som vi kan hende finn i Den stutte Sigurdskvida 33. Er rotvokalen derimot stutt, meiner de Vries og Ásgeir Blöndal Magnússon, som Sturtevant, at det er skylt *vefa*. Før var det vanleg å skrive *Ofnir* i Grimnesmål 34 og 54 (Grm er den einaste teksten der *Ófnir* har komi i mange utgåver), men i nyare litteratur ser det ut som *Ófnir* rår grunnen. Både de Vries (1977), Ólafur Briem (1985 I:173, 178) og Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) skriv *Ófnir* i Grimnesmål 34 og 54 eller har det som oppslagsform.

Eg tykkjer det er rimelegast i alle fall å lesa **odinsnamnet** som *Ófnir*. Rett nok er det ein gong Odin skaper seg om til orm (Skm 6), så "Vevaren" **kan** gje meining. Men namnet er mykje meir **dekkande** for Odin om det kjem av adjektivet *æfr*. For dét er $\approx$ *óðr*, 'ør, galen, vitlaus; vill, rasande' (*Heggst*), som *Óðinn* er avleidd av. At *Ófnir* står i motsetnad til *Sváfnir*, av *svæfa*, 'svæve, få til å sova', i Grimnesmål 54, tyder på at det er slik det skal oppfattast (jf Falk 1924:43). Dersom den rette namneforma er *Ófnir*, er namnet altså både faktisk og etymologisemantisk = *Óðinn*.

Dersom hanenamnet i Fjm skal lesast *Viðófnir* beint fram, tyder det dermed "Tre-Odin". Men det finst òg andre tolkingar av *Viðófnir*. Björn M Ólsen meiner den opphavlege forma har vori "*við-þófnir*, samsett af *viðr*, trje, og *-þófnir* af *þóf*, neutr., og að haninn sje nefndur svo, af því að hann þæfir eða treður undir fótum sjer trjestöngina, sem hann situr á"¹⁶³ (Björn M Ólsen 1917:14). Finnur Jónsson (*Lex. Po.*) endrar under tvil til *Viðópnir*, og tolkar: "'hvis gal høres videnom', af *óp*", n, som er 'rop, skrik' (*Heggst*). Sturtevant (1949:448) les *Viðofnir* og tolkar namnet ut frå verbet *vefa*, 'veva', nett som slangenamnet *Ofnir* vanlegvis blir tolka. Han ser formene med stutt og lang "o" som variantar av same ordet; *Ofnir* representerer *Ófnir* "with the shortening of the vowel Ó > O before the two consonants -fn" (Sturtevant 1949:448, note). *Viðófnir* blir dermed fuglen som "'coils, wraps, winds' his claws about the branches of the 'tree'" (Sturtevant 1949:488). de Vries (1977) og Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) refererer tolkingane til Bugge, Björn M Ólsen og Finnur Jónsson, men tek ikkje noko standpunkt. Sturtevant si tolking nemner dei ikkje, og så veldig råkande er det vel ikkje å kalle ein fugl "Tre-vevaren" fordi han krøker klørne rundt greina han sit på.

Formelt sett er både Bugge sitt *Viðofnir*, "Tre-Odin"¹⁶⁴, Björn M Ólsen sitt *Viðþófnir*, "Tretøvaren", og Finnur Jónsson sitt *Viðópnir*, "Vidskrikaren", **mogelege** tolkingar. Men det kan ikkje vera tvil om at lese måten *Viðofnir* ligg teksten nærast.

¹⁶³*við-þófnir*, samansett av *viðr*, tre, og *-þófnir* av *þóf*, n, og at hanen er kalla dét fordi han tævar eller trør under føtene sine trestonga han sit på.'

¹⁶⁴Lengda på "o"-en i *Ofnir*/*Ófnir* har ingen ting å seia for koplinga til odinsnamnet, vokallengda er like uviss der.

Bugge bygger på sju handskrifter, i dei er det tre strofer som nemner Vidovne, og på grunnlag av dei stiller Bugge opp normalforma *Viðofnir*. Den einaste avvikande forma han nemner, er *Vapofnis* i str 18. M a o: Om ein les teksten **beint fram**, så står det *Viðofnir*. Den tolkinga høver òg best i samanhengen. Namna i Fjm er jamt over meiningsfylte, dei seier noko viktig om beraren. Men i Fjm er det **ikkje** viktig at Vidovne "tøver" greinene under seg eller at han gjel så det høyrrest vidt ikring, og ingen ting tyder på at han gjer dét. Det er heilt **andre** sider ved Vidovne som er viktige. Som vi har sett, er han ikkje nokon vanleg hane. Han er "frukta" på verdstreet, og representerer det same som Balder, sonen til Odin. Da høver det godt at namnet set han i samband med Odin.

Men som vi ser, er koplinga til Odin meir direkte enn ein skulle vente ut frå parallellen mellom Vidovne og Balder. Namnet *Viðofnir* tyder på at Svipdag/Odin i Fjm skal drepa **seg sjølv**. Slik eg ser det, er ikkje baldermyten noka innvending mot den tolkinga. For ein **kan** lesa det same ut av baldermyten, om ein ikkje les bokstavleg. Når éin son av Odin drep ein annan, er det som om den eine handa hans hogg av den andre, som om han gjer skade på seg sjølv. Dette "sjølvskadingsmotivet" blir framheva av at Hòd sannsynlegvis er ein hypostas av Odin sjølv, slik at Odin drep sin eigen son. Dersom "far" og "son" kan gå for det same, drep han dermed seg sjølv. Og i mytologien **er** det stundom slik at "far" og "son" glid i hop til eitt. I Fjm er det tydeleg at Vindkald, faren Vårkald og farfaren Fjølkalld står for det same (str 6), i motsetnad til Svipdag og faren Solbjart. I Balders draumar 6 seier Odin at han er son av *Valtamr*, som "i virkeligheden [er] epitete til ham selv" (*Lex. Po.*, jf Falk 1924:33). På same vis skulle Odin kunne vera det same som sonen sin, slik at han (i ein viss forstand) drep seg sjølv når han drep Balder (jf den kristne treeiningslæra). Biologisk sett ville dét rime godt. Det grunnleggande aksiomet i viltbiologien er at alle har som overordna mål å føre gena sine vidare, for det er berre gjennom etterkomarane at ein sjølv kan leva vidare. Slik sett blir det det same å drepa avkjømet sitt som å drepa seg sjølv. Clunies Ross si tolking av Balder som **arvingen** til Odin kan stø den synsmåten. "In *Gylfaginning* 23, 14 Baldr is counted as Óðinn's second son, after Þórr. We have to remember here, however, that Baldr is probably thought of as the god's oldest

son by his legal wife Frigg, for Þórr's mother is the giantess, Iðrð." (Clunies Ross 1994:273) Om Odin drep arvingen sin, så drep han den som skulle ført vidare det han sjølv er.

Eg vil gå enda eit steg, og spørja om Balder, nett som Hòd, er ein **hypostas av Odin**. Han måtte i så fall representere "den andre delen av Odin", den som er det motsette av Hòd. Er både Balder og Hòd hypostasar av Odin, så ville vi "få att" den jamvekta som er i drapsscenen i den utolka myten, der bror drep bror. Skal Balder "vera" Odin, så må det vera sentrale trekk ved han som set han på linje med Odin. Eit slikt trekk meiner eg det er at han er **kongen**. At **Odin** er kongen blant gudane, ser ein i fleire kjelder. I Ynglingsoga (kapittel 2-9) er han skildra som ein hærkonge; det same kan ein sjå i Voluspå si skildring av vanekrigen (Vsp 24). I Snorre-Edda heiter det at *Óðinn er æðstr ok elztr ásanna. Hann ræðr þllum hlutum, ok svá sem þinnur guðin eru máttug þá þíóna honum þll svá sem þörn fjoður*, 'Odin er den gjævaste og eldste av æsene; han rår for alle ting. Og endå dei andre gudane er mektige dei òg, så tener dei han likevel alle - liksom born far sin.' (Gf 20). At Odin er kongen ser ein òg av odinsnamn som *Ítrekr*, "egentlig *Ítr-rekr, den herlige konge" (Falk 1924:20), og *Skilfingr*, som i tillegg til å vera odinsnamn er eit samnamn med tydinga 'fyrste, konge'.

At også **Balder** vart oppfatta som ein konge, er det mange ting som tyder på. Magnus Olsen (1924:157-62) såg nær samanheng mellom Balder og kong Håkon i Håkonarmål; han meiner det er som om dauden til kong Håkon er skildra etter mønster av Balders daude. Det same ser han (op cit:161) i Eiriksmål (3). Der seier Brage når han høyrer kong Eirik koma til Valhall at det er *sem myni Baldr koma / eptir í Óðins sali*, 'som om det kunde være Balder, der kom igen til Odins sale' (*Skjð* I-B:165). de Vries meiner Balder "[...] gehört [...] wie Sigmundr oder Eiríkr, zu den Helden und Königen der Vorzeit" (de Vries 1955:50). Kragerud meiner Balder er "den typiske eksponent for høvdingen; Balders død er det arketypiske uttrykk for det gammelnordiske kongeofer" (Kragerud 1974:123). Argumentet hans er at baldermyten er parallell til Vikar-segna i Gautreksoga (nærare om den s 87), slik at Balder tilsvare kongen som blir ofra av Starkad. Steinsland meiner baldermyten

har fungert innanfor nordisk kongeideologi (Steinsland 1991 a:235 o fl st). Eitt argument er at Balder døyr like brått, tragisk og ærelaust som kongane i Ynglingatal (op cit: 234). Eit anna argument ser ho "i selve navneformen: *Baldr* betyr "herre", "fyrste", jfr. uttrykk fra skaldediktningen som *folkbaldr*, *mannbaldr*, *liðbaldr*, sml. gl. eng. *bealdor*, herre, fyrste." (Steinsland 1991 a:235-36)

På det utolka myteplanet er tydelegvis **både** Balder og Odin "kongen", side om side. Men går ein opp eit nivå, til **strukturnivået**, så blir det ikkje plass til to kongar - det kan ikkje vera meir enn éin konge over gudane. Skal Balder **likevel** vera "kongen", så må han vera ei **ikjøting**, ei **utskiljing**, av **kongsaspektet ved Odin**. Berre **da** går kabalen opp.

No kunne ein kanskje tenkje seg at Balder på ein eller annan måte var "konge" **utan** å vera konge **over gudane**. Men eg ser ikkje korleis dét skulle fungert i praksis. Kven skulle han vera konge over da? Eit indisium på at Balder ikkje berre er "kongen", men "kongen blant gudane", får ein om ein følgjer parallellen mellom Vikar-ofringa og baldermyten heilt ut. Kragerud (1974:122) tolkar drapet på Balder som eit **offer**, pga parallellen til Vikar-ofringa i Gautreksoga (sjå s 87) og fordi Balder er kalla *tívorrr*, '(truleg) offer', i Voluspå 31 (jf Holtsmark 1950:43). I Vikar-segna er det tydeleg eit poeng at akkurat **kongen** skal ofrast (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:28). I Ynglingsoga (kapittel 15), der kong Domalde blir ofra for godt år, ser ein det same. Sveane prøver fyrste året med oksar, andre året med menneske, men innser tredje året at det einaste som duger er å ofre **kongen**. Om ein kombinerer Ynglingsoga og Historia Norwegiae sine opplysningar om denne tilburden, så blir sjølve ofringa òg parallell til Vikar-ofringa. Ynglingatal (5) fortel at krigarane *fold ruðu*, 'rødfarvede jorden', og at *landherr / af lífs vǫnum / dreyrug vǫpn / Dómalda bar*, 'landets folk bar blodige våben fra Domaldes legeme' (*Skjd* I-B:8). Historia Norwegiae fortel at Domalde vart ofra med **henging**¹⁶⁵. Her kan det sjå ut som dei to kjeldene motseier kvarandre, men, som Folke Ström seier:

¹⁶⁵Domald Sweones suspendentes pro fertilitate frugum deae Cereri hostiam obtulerunt. *Monumenta Historica Norwegiae*:98.

"Avvikelsen torde dock vara mera skenbar än verklig; den kultiska hängningsakten var, av pålitliga vittnesbörd att döma, en sammansatt ritual, som förenade hängning med blodsutgjutelse." (Folke Ström 1967:54, jf 1942:141 ff)

Ei tilsvarende ofring hos **gudane** måtte innebera at **kongen deira** blir ofra. I gudeverda kjenner vi to ofringar som heilt eller delvis tilsvarear ofringa av Vikar og Domalde. Den eine står det om i Håvamål 138:

Veit ek at ek hekk
vindga meiði á
nætr allar nío,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
siálfr siálfom mér,
á þeim meiði
er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.

Eg veit at eg hekk
på vindalt tre
netter heile nie,
med geir-odd sára
og gjeven Odin
gjeven sjølv til meg sjølv
oppå det treet
som ingen veit
kvar det av rotom renn.

Odin blir hengd og stukken med spjut, som Vikar og Domalde (om Domalde står det rett nok ikkje uttrykkeleg at han blir stukken med **spjut**, men *vǫpn* (Yt 5) kan godt tyde dét). Her er det slik ein skulle vente: Offeret er **gudekongen**, Odin. - Den andre ofringa er drapet på Balder. Den er òg tydeleg parallell til Vikar-ofringa (men ikkje til Domalde-ofringa). Skal "kongsparallellen" stemme her, så må **Balder** òg vera **gudekongen**, ikkje berre ein tilfeldig konge.

Dersom både Hòd og Balder er hypostasar av Odin, slik at Odin i baldermyten (i ein viss forstand) drep seg sjølv, så blir myten parallell til sjølvoffermyten i Håvamål 138. Den viktigaste skilnaden er at Balder ikkje kjem att frå dauden, slik Odin gjer i Håvamål. Vikar-segna bygger bru mellom dødsmaatane i dei to mytane. Mistelteinen er funksjonelt og typologisk = sevestengelen, som = spjutet til Odin, som han drep seg sjølv med i Håvamål. Henginga i Håvamål 138 "manglar" i balderdrapet, men er med i drapet på kong Vikar, som elles er likt typologisk. Også i den euhemeristiske skildringa i Ynglingsoga (kapittel 9) "drep" Odin seg sjølv med spjut, når han merker seg med spjutodd. Alt i alt må ein kunne seia at

det ikkje vil vera noko ekstraordinært om Odin/Vindkald i Fjm (i ein viss forstand) skal drepa seg sjølv i skapnad av Vidovne.

Da vender eg attende til spørsmålet om Vidovne kan vera ein hypostas av Odin. Som vi har sett, tyder namnet hans på dét. I same lei peikar parallellen til Håvamål 138. Der Odin heng i ei tregrein, er han parallell til Vidovne, som er "frukt" i treet og "frøde" på hesten (som treet er, Fjm 21-22). Det treet han heng i ser ut til å vera det same som Vidovne sit i - jf *en þat mangi veit, / af hverjum rótum renn*, om Mimameid (Fjm 20), og *mangi veit, / hvers hann af rótom renn*, om treet Odin heng i. **Når han heng der er det han sårar seg sjølv med spjut, "drep" seg sjølv**, slik Vindkald (Odin) skal drepa Vidovne (Odin?) med teinen (spjutet?) der han sit i Mimameid. Dermed skulle faktisk dette motivet i Fjm kunne oppfattast som ein **variant** av myten om at Odin "drep" seg sjølv i verdstreet. Det som skil dei to mytane eller mytevariantane (dersom Vidovne er Odin), er vel fyrst og fremst at drapsmannen i Fjm er skild ut som ein eigen person. Men som vi har sett (s 192), er det ikkje berre i Fjm Odin (i så fall) er kløyvd i to motsette personar, dét er tvert om eit **velkjent** trekk ved Odin. Det er *Tveggi*, 'den dobbelte' (Falk 1924:29), som ofrar seg sjølv til seg sjølv, "drep" seg sjølv.

At Vidovne er fallisk (sjå s 130 ff) og blir kalla "frukta" på treet (Fjm 22), kan òg vera eit argument for at Vidovne er ein hypostas av Odin. For i Volsungsoga finn vi eit liknande motiv. Kong *Reri* og dronninga hans får ikkje barn. Da bed dei gudane om hjelp; Frigg høyrer bøna, og Odin sender eit eple til kongen. Han gjev det til dronninga; ho et av det, og blir med barn. Eplet fungerer altså som om det er fallisk, nett som frukta i Fjm. Det interessante er at sonen dronninga sidan før, får namnet *Volsungr*. Dét namnet "must originally have meant 'son of Völsi'", som Turville-Petre (1975:201) peikar på. Steinsland meiner namnet "må vise tilbake til guddommen som opererte i bakgrunnen under unnfangelsen: Odin." (Steinsland 1991 a:134). Turville-Petre spekulerer på om *Völsi* beint fram har vori "used as a name for Óðinn" (Turville-Petre 1975:201). Finch går enda lenger, og seier: "Völsi was probably a lesser deity closely associated with Odin in his fertility aspect, or else an hypostasis of that God. (Finch 1965:xxxv) Meir konkret må det befruktande

eplet vera = Volve, som (truleg) er ein hypostas av Odin. Dét høver godt med at Odin i Fjm er ei fallisk frukt på treet, kalla "Tre-Odin".

Eit anna argument for at Vidovne er ein hypostas av Odin, er parallellen mellom fallosane i Volsetåtten og Fjm. I Volsetåtten er det **ein og same fallosen** som har dei to alternativa: Han skal sameinast med dei gode jotunmøyane *m rnir*, men hamnar i gapet på den *raga* tispa som representerer den nymfomane, perverse kvinna (jf kapittel VII-1.1). I Fjm finn vi att dei same alternativa, men der er det **to** fallosar, og dei har berre eitt alternativ kvar. Som Vindkald skal Svipdag gje Vidovne sin fallos til gygrene eller slenge han til bikkja; dei representerer alle det same som tispa i Volsetåtten (kapittel VII-1.2). Som Svipdag skal Svipdag gje sin eigen fallos til Mengl d, som representerer det same som *m rnir* i Vp (kapittel VII-2). Her fell brikkene mykje greiare på plass dersom Vidovne  g (i ein viss forstand) er **Svipdag**. Da blir **han sjølv** i to motsette skapnader stilt andsynes to motsette ting han kan gjera med **sin eigen** fallos. Dét ville stemme med den kløyvinga i motsette alternativ som går gjennom heile Fjm (jf kapittel VII-3). Vidovne er likevel ikkje i full forstand **identisk** med Svipdag; d t er tydeleg nok, for Vindkald n r ikkje tak i Vidovne der han sit i tretoppen. Men dersom Vidovne er ein **hypostas** av Svipdag, så er han, etter alt   døme, ein hypostas av **Odin**. (jf kapittel VIII-1).

Grimnesmål 19 kan  g tyde på at Vidovne er ein hypostas av Odin. I J n Helgason si utgåve (1971) lyder strofa:

Gera ok Freka
se r Gunntami r,
hr  igr Heriaf r;
en vi  v n eitt
v png fugr
  inn   lifir.

'Gjere og Freke
vert metta av geirh ve
fr ge Herjafar;
men av vin einast
v pengj ve
Odin alltid lever.'

I Codex regius og Codex wormianus av Snorre-Edda, der denne strofa er med, står det ikkje *Heriaf r*, men *hena r* og *H na r*, i same følgd. I Codex regius (handskriftside 18) står det klårt og tydeleg *-en-*. I Codex wormianus

(handskriftside 14) har det dessverre komi ein mørk flekk over fyrste delen av ordet, men ser ein nøye etter, ser ein at det står *-æn-*. I begge handskriftene blir lese måten med "n" styrkt av at ordet er skrivi fullt ut, **på** linja. *Heria-*, med *-er-*, ville normalt vori skrivi **over** linja med **forkortingsteikn**. Slik er t d *einheriar* skrivi to setningar før.

Spørsmålet er naturlegvis om *Hena-/Hænafoðr* er opphavlege former, eller om dei berre er feil avskrift av *Heriafoðr*. Kva som er mest sannsynleg, ser vi av tekstutgåvene. For i dette tilfellet kan vi følgje avskrivingsprosessen heilt inn i det vitskaplege miljøet i moderne tid. Bugge (1965:79), Boer (1922 II:52) og Gering (1922:82) prentar det som står i handskriftene, nemleg *henafoðr* og *Hænafoðr*. Men Finnur Jónsson prentar *Heria-*, både i tekstutgåva av Codex wormianus (Finnur Jónsson 1924:29) og i den store Snorre-Edda-utgåva si, der han legg Codex Regius til grunn (Finnur Jónsson 1931:42). Det same gjer Anne Holtsmark og Jón Helgason (1950:42) i si Snorre-Edda-utgåve. Dei prentar *Heriafoðr* i sjølv teksten, som skal følgje Codex regius, og dei har ingen note om at det står *Hænafoðr* i Codex wormianus. Heller ikkje Munch (1847:191) eller Kuhn (1962:61) nemner formene med *-n-*. Tendensen er altså at *Hena-/Hænafoðr* blir **skifta ut** med *Heriafoðr*. Det er grunn til å tru at det same har skjedd før, ettersom *Heriafoðr* er eit velkjent odinsnamn, medan *Hena-/Hænafoðr* elles er ukjent¹⁶⁶. Det motsette, at *Heriafoðr* skulle bli skifta ut med *Hena-* eller *Hænafoðr*, er heilt usannsynleg. Derfor er det all grunn til å tru at *Hena-* og *Hænafoðr* er meir opphavlege former enn *Heriafoðr*.

Korleis ein skal få meining i desse formene, blir neste spørsmål. Det enklaste, slik eg ser det, er at æ-en i *Hænafoðr* kjem av eldre æ, ettersom både Codex regius og Codex wormianus er yngre enn den islandske delabialiseringa av œ > æ. T d er *Hænir* skrivi *Hænir* i begge handskriftene. Dersom den opphavlege forma var **Hænafoðr*, skulle ho derfor vera skriven slik det står i Codex wormianus, altså *Hænafoðr*. Problemet er *Henafoðr*. Forklaringa kunne vera at "e" og "æ" rett og slett

¹⁶⁶ At utgjevarane i vår tid enda sterkare ventar *Heriafoðr*, fordi dei veit det er dét som står i dei reine Grimnesmål-handskriftene, endrar ikkje det prinsipielle.

er blanda saman, slik dei ofte blir i handskriftene. Eg ser dét som den enklaste løysinga, jamvel om det er lite av slik samanblanding i Codex regius.

Eit odinsheite **Hænafoðr* ville det vera naturleg å setta i samband med hønsefugl. Dersom det verkeleg **finst**, skulle ein vente at det er fleire døme på at Odin er knytt til hønsefugl, og dét er det. Det eine er at ein fugl i alle fall på 1200-talet vart kalla *óðinshani*. Namnet står i Pútur (IV xx 2, *Skjd* I-B:677), og er i bruk på Island og Færøyane i dag, om to forskjellige artar. På Færøyane er det *turdus musicus* (Jakobsen/Matras), som er raudvengtrost; på Island *phalaropus lobatus* (Íslensk orðabók), som er sumsnipe. Det andre bandet mellom Odin og hønsefugl er *Hænir*. Namnet hans har vorti tolka på mange måtar, men enklast er det utan tvil å setta det i samband med hønsefugl, slik Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) gjer. Om Høne veit vi lite, bortsett frå at han er nært knytt til Odin. Dei fleste gongene vi høyrer om han, er han den eine av to følgjesveinar til Odin (Vsp 18, prosaen føre Reginsmål, Skm 47, Haustlong), og Snorre kallar han *sessu eða sinna eða mála Óðins*, 'benkekameraten eller følgjesveinen eller samtalevenen til Odin' (Skm 23). Folke Ström ser Høne som ein hypostas av Odin, pga det tette bandet mellom dei to og fordi det er Høne som gjev *óðr*, 'sinn, tanke' (*Heggst*), i Voluspá 18:

"Ingenting kan tala tydligare för Höners samhörighet med Oden än denna hans speciella givarfunktion. Som vi redan konstaterat är Oden den extatiska diktarguden. Redan hans namn borde göra honom självskriven som förlänare av den gudagåva det här är fråga om. Rätteligen kan denna betraktas som ett utflöde av Odens eget väsen (*Óðr* - *Óðinn*). När Höner på detta sätt företräder sin mera betydande kollega i en av dennes funktioner, ligger det nära till hands att söka hans mytiska ursprung i dennes mångsidiga personlighet." (Ström 1993:187).

Det finst altså tilknytingspunkt for eit odinsnamn **Hænafoðr*, **Hønsefar'*, - **utanfor** Fjm, der verdstrehanen ser ut til å vera ein hypostas av Odin. Om vi godtek den lesemåten/tolkinga, så fortel Grimnesmål 19 at **Hønsefar* "fôrar *Geri* og *Freki*. Dét kan vera ein parallell til "fôringssmotivet" i Fjm. At *Geri* og *Freki* er parallelle til *Gífr* og *Geri* i Fjm, ligg i dagen. Det er òg parallelt at dei skal fôrast, likeins at "fôraren" i begge tilfella ser ut til å vera Odin, og at ein hane eller **Hønsefar* er innblanda.

Det som haltar i parallellen, er at Odin i det eine tilfellet skal **fôre** med hanen, i det andre tilfellet ser ut til sjølv å **vera** hanen (*"Høsefar"). Men **tyder** *Viðófnir* 'Tre-Odin', så **blir den skilnaden borte**. For da er både Vindkald og Vidovne (i ein viss forstand) Odin, og da blir det det same at Vindkald (Odin) skal fôre ulven som at hanen ("Tre-Odin") skal gjera det. Vi får motivet: ""Høsefar" Odin skal fôre (fôrar) ulven", både i Fjm 18 og i Grimnesmål 19.

Det siste argumentet for at *Viðófnir* er 'Tre-Odin', er ei nytolking av eit rammemotiv i Volsetåtten. Som vi har sett, er Volsetåtten og Fjølsvinnsmål svært parallelle, motiv for motiv. I begge forteljingane er det eit kjernemotiv at mannen/fallosen kan koma til to, motsette, (jotun)kvinnevariantar. Den eine er positiv, den andre negativ, og både den positive (*mørnir*/Menglòd) og den negative (bikkje(r)/gygrer) dreier seg om det same i begge forteljingane (kapittel VII-1 og -2). Det ser òg ut til at det i begge forteljingane er **Odin** (I Vp Olav/Grim = Odin, sjå s 73) som slenger/skal slenge fallosen til bikkjene eller gygrene.

Det som **ikkje** er likt i Fjm og Vp, slik eg har lesi tekstane til no, er **opphavet til** fallosane som kan koma til dei to (jotun)kvinnevariantane. Ein **del** parallellar mellom dei har vi rett nok sett: Fallosen som hamnar/skal hamne i bikkjegapet eller hos gygrene er kalla **vingbráðir* i Fjm (18), *vingull* i Vp (*Flb* II:332), og begge er "dinglaren" på verdstreet/hesten (jf s 140 ff). Men skilnadene er store: Den fallosen Vindkald skal gje til gygrene og bikkja i Fjm, ser ut til å vera hans **eigen** (i ein viss forstand), for **både** Vindkald og Vidovne ser ut til å vera (hypostasar av) Odin. Og det er **sin eigen** fallos Svipdag/Odin "blotar" til Menglòd og møyane hennar. Derimot har ingen føreslått at den fallosen som skal til *mørnir* i Vp, men som Odin kastar til bikkja, er hans eigen. Men parallellane mellom Fjm og Vp er så mange og tette, at dersom det **stemmer** at Odin i Fjølsvinnsmål skal gje sin eigen fallos til bikkjene/gygrene, så skal eit så sentralt motiv finnast i Vp òg. Kan det ikkje sannsynleggjerast at *Volsi* er Odin sin fallos, så vaklar teorien om at Vindkald og Vidovne er ("er") Odin. Denne siste jamføringa med Vp blir dermed ein prøvestein for store delar av tolkinga mi.

Vi kan straks slå fast at fleire granskarar har sett Volse i samband med Odin. Som vi såg ovanfor (s 199), har somme granskarar på bakgrunn av Volsungsoga føreslått at Volse er ein hypostas av Odin, fordi *Vølsungr*, 'Son av Volse', vart alen med eit eple sendt av Odin. Ikkje alle går så langt, men det er semje om at Volsungsoga viser samband mellom Volse og Odin. For meg verkar det som den innsikta har vorti ståande isolert. Ein har ikkje prøvd å bruke henne som tolkingsnøkkel i Volsetåtten, der både Odin og Volse er med. Dét vil eg gjera.

Om vi tek Volsungsoga alvorleg, så skal Volse vera Odin sin fallos. Dermed er det **Odin** som blir sameint med *mørnir* dersom dei tek imot Volse. Den tolkinga blir styrkt av at eit forhold mellom Odin og Skade/*Mørn* (jf s 73 og Steinsland og Vogt 1981:99) er kjent frå Håløygjatal 3 og Ynglingsoga 8. M a o: Sameining av Odin/Volse og Skade/*Mørn* er kjent frå andre kjelder. Korleis det kan forklarast at Volse akkurat i Vp ikkje kjem til *mørnir*, men hamnar i bikkjegapet, kjem eg att til i kapittel IX.

Umiddelbart rimar det likevel dårleg at Volse skal koma frå Odin, ettersom det står i Vp at Volse er skoren av ein **hest** (*Flb* II:332). Men det står noko anna, òg. I den andre strofa står det at *vingull* er *skorinn af uigs fōdur* (op cit). *Uigs* blir til vanleg normalisert *viggs* (Turville-Petre 1975:256, Guðbrandur Vigfússon 1860:133, Finnur Jónsson: *Lex. Po./Skjd* II-B:236). Grunnen er vel at *vigg*, n, og *viggr*, m, er vanlege skaldemålsord for 'hest'. Turville-Petre (1975:256) les *viggs faðir*, og omset 'the horse's father', Rindal (1978:2) 'hestefar', Hagland (1988:1) 'gamle hingsten'. Til den lesemåten har eg to innvendingar. Den fyrste er at normaliseringa *viggs* er tvilsam. Handskrifta verkar såpass stø når det gjeld fordelinga av enkel og dobbel "g", at eg ikkje ser det er grunnlag for å lesa *uigs* som *viggs*. Da må ein lesa enkel "g". Også da **kan** ordet oppfattast som hestenamn, for *vigr* står oppført under *Hesta heiti* i Pular (IV rr 4, *Skjd* I-A:686). Men **andre** stader finst ikkje *vigr*, så for alt vi veit, kan det vera henta til Pular frå den aktuelle strofa. Finnur Jónsson meiner *vigr* i Pular berre er ein "skrivemåde for *viggr*" (*Lex. Po.*), og normaliserer det *viggr* (*Skjd* I-B:676). Grunnen er vel at ordet står isolert, mot det vanlege *vigg/viggr*. - Ein må kunne seia at det språkleg sett er **mogeleg** å lesa *uigs fōdur* som *vigs fōdur*,

'hestefar', men at uttrykket da blir ståande så isolert at granskarane heller har endra teksten enn å lesa det slik.

Men eg ser ikkje at det **realt** er mogeleg å lesa *uigs fǫdur* slik. Éin ting er at "far til hingsten" ville vori ein påfallande måte å uttrykke 'hingst' på - det er vel derfor Hagland skriv det om med 'gamle hingsten'. Men viktigare er at *uigs fǫdur* må vera **gamal** dersom det tyder 'hestefar'/'gamle hingsten'. Og da må ein spørja: Kvifor skulle dei bruke ein **gamal** hingst til falloskult? Forklaringa **kunne** sjølv sagt vera at det berre var dét dei hadde på garden den gongen dette skjedde. Men det er ingen ting som tyder på at Volsetåtten har rot i ei faktisk hending, tvert imot. Som Steinsland og Vogt seier: "De handlende personer i fortellingen er snarere typer enn personer. Ved nærmere ettersyn synes det strengt avgrensede persongalleri å representere sosiale grupperinger og kjønnsgrupperinger" (Steinsland og Vogt 1981:89). Volsetåtten er strengt stilisert, og da skulle vi vente at også **hingsten** var eit **typisk** potent dyr, dvs at han var **ung**.

Korleis kan ein da forklare ordlaget *uigs fǫdur*? -Ettersom ein ut frå Volsungsoga kan slutte at Volse kjem frå Odin, ligg det nær å søke eit **odinsheite** i dette ordlaget. *Uigs* måtte da normaliserast *vígs*, noko som ikkje er ei større tekstendring enn å normalisere t d *hea* (på same sida) til *hjá* - vokallengd er gjennomgåande umarkert i teksten. **Vígs faðir*, 'stridsfar', ville vera eit mønstergildt odinsheite. Det ville vera = odinsnamnet *Sigfaðir*, 'Stridsfar' (Vsp 55, Loketretta 58), og parallelt til talrike andre: *Galdrs faðir* (Balders draumar 3), *Al(l)faðir*, *Aldafǫðr*, *Herfǫðr*, *Herjafǫðr*, *Hléfǫðr*, *Valfǫðr* (Falk 1924). Å lesa *uigs fǫdur* som *vígs fǫður*, 'Odin', har fire fordelar: Lesemåten er formelt mindre problematisk enn den gamle; han føreset ikkje "ulogisk falloskult", og han gjev samsvar mellom Volsungsoga og Volsetåtten sine opplysningar om Volse, og mellom Vp og Fjm.

Men umiddelbart verkar det problematisk at Volse skal vera skoren av Odin, for **prosaen** i Vp fortel at Volse er skoren av ein **hest** (*Flb* II:332). Etter mitt syn kan **begge delane** vera rette, og dét resultatet kan ein koma til frå **to** kantar. Éi tilnærming er å ta alvorleg at Odin kunne kallast "hest". Folke Ström kommenterer

det slik: "Vissa Odinnamn antyder att man tänkt sig guden uppträdande i hästgestalt. Sålunda bar han binamnen *Hrosshársgrani* ('den hästhårsskaggige') och *Jálkr*, 'valack'. (Folke Ström 1993:115) Falk (1924:40) har òg med *Brúnn*, *Rauðgrani* og *Vakr* i opprekninga av odinsnamn som òg er hestenamn. Kunne Odin oppfattast som ein hest, ville det vera det same å skjera Volse av hesten som av Odin. Da ville Odin bli *Jálkr*, 'jelk, kastrert hest' (*Heggst*).

Den andre mulegheita er at hesten skal oppfattast som ein parallell til verdstreet (jf kapittel V). Da blir det i Vp som i Fjm, der Vindkald må skaffe fallosen i ein **tostegsoperasjon**: **Fyrst** må han skilja "frukta" Vidovne frå verdstreet/hesten, **så** må han skilja fallosen frå Vidovne. Fallosen kjem altså frå **både** Odin/Vidovne **og** verdstreet/hesten. Tilsvarende kan Volse i Vp vera skild frå både hesten/treet og Odin - dersom ein tek utgangspunkt i den situasjonen der Odin er *hangi* i treet. Det er rett nok ingen ting som direkte peikar mot den situasjonen i Volsetåtten, men i det parallelle Fjølsvinnsmål er det mykje som gjer det. Som vi såg ovanfor (s 199), kan motivet der Vindkald/Odin skal drepa *Viðófnir* i treet, sjåast som ein variant av myten om at Odin drep seg sjølv på verdstreet (Hm 138). *Viðófnir*, 'Tre-Odin', tilsvarende da Odin på treet.

Eg konkluderer med at to ting tyder på at Volse er Odin sin eigen fallos. Ein kan slutte det ut frå Volsungsoga, der *Vølsungr*, 'Son av Volse', blir alen med eit eple sendt av Odin. *Vígs fōður* i Vp er det isolert sett rimelegast å lesa *vígs fōður*, 'Stridsfar', 'Odin', og i så fall seier teksten av Volse er skoren av Odin. Den lesemåten blir ikkje hindra av at teksten òg fortel at Volse er skoren av ein hest. Mange odinsnamn tyder på at Odin kunne oppfattast som ein hest, jamvel ein kastrert hest. Og i det parallelle Fjm er det likt til at den tilsvarende fallosen **både** kjem frå verdstreet/hesten **og** frå "Tre-Odin" (som sit i det).

Med denne lesemåten blir det samsvar mellom Fjm og Vp også når det gjeld **opphavet** til fallosane i dei to forteljningane. Også i Vp ser det ut til at det er Odin sin **eigen** fallos som kan koma til dei to, motsette, jotunkvinnevariantane, og at det er **sin eigen** fallos Odin gjev til bikkja, som representerer den perverterte

(jotun)kvinna. Vp **stadfestar** dermed at Vindkald/Svipdag og Vidovne i Fjm (i ein viss forstand) begge er Odin, og at spørsmålet i Fjm heile tida er kva Odin skal gjera med sin **eigen** fallos.

Tolkinga i dette kapitlet **kan** kaste lys over den noko påfallande Fjm 45:

45. "Horskir hrafnar
skulu þér á háam gálga
slíta sjónir ór,
ef þú þat lýgr,
at hér sé langt kominn
møgr til minna sala."

"Horske ramnar
i høge galge
slite deg syni ut,
om dette du lyg
at langveges komen
er han til hallene mine."

Som vi ser, trugar Menglød her Fjølsvinn med at han skal døy som Odin i treet: Han skal hengast (jf Hm 138 og Gf 15) og blindast (jf Odinsnamnet *Tvíblindi*, i Pulur). Dersom både Svipdag/Vindkald og Vidovne skal oppfattast som (hypostasar av) Odin, så kan dette trugsmålet oppfattast som eit "apropos" til det Fjølsvinn nettopp har skissert for Vindkald. Da kan trugsmålet formulerast slik: "Dersom du "vender sviksida til", slik Odin (Svipdag) gjer når han er Vindkald, så skal du døy i treet, slik Odin (Vidovne) når han (Svipdag/Vindkald) "vender sviksida til", om han skal oppnå det han vil på den måten.

Finnur Jónsson (1920:222-23) har ikkje, som eg, føreslått at **Svipdag** er Odin, men at **Fjølsvinn** er det. Skulle vi ha rett **begge to**, så blir strofa ovanfor verkeleg avansert. For dei "kloke ramnane" (*horskir*) er helst ramnane til **Odin**, *Huginn*, 'Tanken', og *Muninn*, 'Minnet'. Da kan utsegna til Menglød tolkast: "Om du svik, Odin, slik som Odin der ute, skal du døy på Odin-vis på treet, og blindast av dine egne ramnar, nett slik du just fortalte Odin at han må drepa seg sjølv på verdstreet når han svik, om han skal oppnå det han vil på den måten." Men så avansert er det nok ikkje, for Finnur har veike argument for at Fjølsvinn skal vera Odin. Det eine er at *Fjølsviðr* elles er ukjent som jotunnamn, men er odinsnamn to

stader. Det andre er at han meiner Menglòd-garden må oppfattast som "asernes [...] gård" (ibid), vesentleg pga ordet *ásmaga* i str 33. Det fyrste argumentet må avvisast fordi det ikkje er noko sjeldsyn at odinsnamn er jotunnamn (eller omvendt), og fordi rolla Fjølsvinn har i kvedet høver ikkje høver til Odin, men til ein jotun (jf Skirnesmål 10-13). Tolkinga av *ásmaga* har eg lagt i mot på s 124.

IX DET KLØYVDE HIEROGAMIMOTIVET I STØRRE PERSPEKTIV

Etter tolkinga mi er kjernen i Fjølsvinnsmål - og Volsetåtten - eit kløyvd hierogamimotiv. Det blir stilt opp to alternativ for sameininga av guden og jotunkvinna, eitt ønskt, rett, og eitt uønskt, grotesk. Så vidt eg veit, har ingen før sett noko slikt motiv i nordisk mytologi. For å styrke tolkinga, vil eg derfor prøve å vise at det finst i fleire kjelder enn Fjølsvinnsmål og Volsetåtten.

Som vi har sett (s 149), kan ein sjå den same kløyvinga i hierogamiet mellom Odin og jotunkvinna i Håvamål 96-102, der tisa (*grey*, str 101) er motpolen til Billings møy. Noko liknande kan ein sjå i Håløygjatal 3-4. Strofene fortel om hierogamiet mellom Odin og Skade:

3. Þann skaldbloetr
skattfœri gat
ása niðr
við jarnviðju;
þás þau meir
í Manheimum
skatna vinr
ok Skaði byggðu.

4. Sævar beins,
ok sunu marga
Qndurdís
við Óðni gat.

'3. [Om Odins søn Sæming] Den skattebringer (jarl) avlede asernes ætling, dyrket af skjalde, med jættekvinden, da de, mændenes ven og Skade, fremdeles bode i Manheim.

4. (forts) ... søbenets (stenens), og skigudinden (Skade) fik mange sønner med Odin.' (*Skjd* I-B:60)

Det interessante her er at Skade overraskande er kalla *jarnviðja*, 'trollkjerring'. Etter Loketretta 51 har det vori helgestader vigde til Skade (jf s 158); og *Mjörn*, som Skade òg blir kalla, kan settast i samband med *mjörnir*, som gardsfolket i Volsetåtten ønskjer skal ta imot Volse (sjå s 72, jf Steinsland og Vogt 1981). Det

stemmer altså ikkje med det vi elles veit om Skade at ho skal vera noka trollkjerring. Heller ikkje med **situasjonen** (her i Håløygjatal) høver det at ho er det. Som vi har sett (s 152), er det eit mønster at heltane avviser tilbod frå trollkjerringar, så dersom Skade er ei slik, skulle vi vente at Odin heldt seg unna henne. Dermed ser det ut til at Skade **ikkje kan vera** noka trollkjerring, samstundes som ho faktisk **blir kalla det**. Da synest det som Skade rommar eit polarisert jotunkvinnemotiv, at ho i hierogamiet med Odin er **både** gygra og den fagre møya, nett som Menglòd (sjå kapittel VII-3).

I mjødmyten i Skaldskaparmål (4-6) og Håvamål (104-110) kan ein sjå den same polariteten i **Gunnlòd**-skapnaden, rett nok mindre tydeleg. At Gunnlòd vart positivt oppfatta, ser vi av at Odin er villig til å gå til sengs med henne, og av skildringa i Håvamål 108:

Ifi er mér á,
at ek væra enn kominn
iǫtna gǫrðom ór,
ef ek Gunnlaðar né nytak,
ennar góðo kono,
þeirar er lǫgðomk arm yfir.

Det spørs om jeg kunne
kommet meg heim,
ut av jotnenes garder,
uten hjelp av Gunnlod,
den gode jenta,
hun som la armen sin om meg.

Her hjelper Gunnlòd Odin ut or knipa når han har lagt seg i famnen hennar, slik **Menglòd** hjelper **Svipdag** ut or knipa når **han** legg seg i famnen **hennar** (Fjm 39-42, sjå s 161). I denne delen av skildringa må Gunnlòd oppfattast eintydig positivt. Men i Skaldskaparmål ser det ut til at det (på same tid?) er **motsett**. Slik skildrar Snorre scenen der Odin i skapnad av Bòlverk kjem til Gunnlòd: *Fór Bólverkr þar til sem Gunnlǫð var ok lá hiá henni .iii. nætr, ok þá lofaði hon honum at drekka af miðinum .iii. drykki*, 'Bolverk skreid innetter til dess han kom der som Gunnlod var, og sov hjå henne i tre netter. Då gav ho han lov til å drikke tre slurkar av mjøden.' (Skm 6) Her ser det ut til at samleiet er **prisen** Gunnlòd krev for å gje frå seg mjøden. Men da har ho den same, unormale, verdiskalaen som gygrene i kapittel VIII-1.2, og da er ho *ǫrg*, dvs **det motsette** av den gode møya. Dermed kan det sjå ut til at jotunkvinna i hierogamiet med guden også **her** er kløyvd i ein positiv og ein negativ variant.

Delar av det same motivet kan vi sjå i Skirnesmål. Eit sentralt motiv i kvedet er at den jotunkvinna Frøy vil ha blir polarisert i ei fager møy som han blir forelska i, og ei utstøytt gyger, plaga av usløkkeleg attrå. Det er den kalde, harde Skirne som tvingar fram gygra, i forbanningane sine. Skilnaden frå dei andre mytane er at "gygrepolen av jotunkvinna" i Skirnesmål ikkje er nokon **realitet** innanfor kvedet, og ikkje noko alternativ for guden.

Eg konkluderer med at ein kan sjå det kløyvde hierogamimotivet i minst fem mytar. Ein teoretisk modell som kan forklare motivet har eg skissert og underbygd i kapittel IV-1 og -2. Eg tek opp att hovudpunkta her. Modellen er bygd på tre grunnsteinar:

1. Gro Steinsland sin tese om at "det norrøne skapelsesprinsipp" (Steinsland 1991 a:25) er "forening av to polære grupper" (ibid, jf kapittel IV-1.6).

2. Jens Peter Schjødt (1983) sin tese om at den grunnleggande motsetnaden går mellom "denne verda", som er mannleg, og "den andre verda", som er kvinneleg (jf kapittel IV-1.4.1).

3. Else Mundal sin tese om at skapinga i nordisk mytologi fører til at skaparen går under, fordi han skaper av seg sjølv (Kapitlet "Skapinga" i *Vølusþá: Visjonen om det norrøne universet*, upubl. avh.; jf kapittel IV-2.1 og -2.3 her).

Ut frå 1. og 2. er skaping grunnleggande sett sameining av den mannlege gudeverda og den kvinnelege jotunverda. Dei mange mytane der gudar har erotiske eventyr med jotunkvinner må sjåast som ulike utformingar av denne grunnleggande ideen. Så langt er alt greitt. Det nye i forståingsmodellen kjem inn når ein koplar dette til Mundal sin tese om at skapinga fører til at skaparen går under. **Da får den grunnleggande skapingsakta to sider.** På den eine sida er ho positiv, med di ho fører til at noko ønskt blir skapt. På hi sida er ho negativ, med di ho fører til undergang for skaparen. Når skapingsakta er eit slikt "både-og", ligg det nær å **kløyve henne i to** i mytane, i to parallelle, men motsette sameiningar med jotunkvinna:

1. Ei rett, naturleg sameining med ei idealisert jotunmøy.
2. Ei grotesk, karikert sameining med ei trollkjerring eller ei tise.

På eitt plan blir desse to motiva motsetnader. På eit høgre plan blir dei det same. For jotunkvinna femner om **både** den idealiserte møya **og** gygra/tispa. Jf Håløygjatal og Gunnlød-mytten, der jotunkvinnene ser ut til å vera den idealiserte møya og vrengebiletet av henne på ei og same tid. Det som skil Fjølsvinnsmål og Volsetåtten frå desse mytane, er at polariteten i motivet kjem klårare fram der. Ser ein slik på det, blir det ingen absolutt skilnad mellom hierogamimotivet i Håløygjatal og Volsetåtten slik eg tolka han ovanfor (s 203 ff). I VP **skal** Odin/Volse sameinast med Skade/*mørnir*, men hamnar i bikkjegapet. I Ht **blir** Odin sameint med Skade, men **samstundes** med trollkjerringa = bikkja (jf s 153), ser det ut til. Etter dette mønsteret blir òg skilnaden mellom hierogamimotivet i Fjm og VP minimalisert. Da blir skilnaden berre at vekta er lagd på ulike **sider** av det **same motivet** i dei to mytane; på den **negative** sida i VP, på den **positive** i Fjm.

Det må understrekast at det ikkje berre er jotunkvinna som er polarisert; vi finn tilsvarende polarisering på gudesida. Det klåraste dømet har vi sett i Fjm (kapittel VII-3.3), der helten (truleg Odin, sjå kapittel VIII-1) er **Vindkald** når han står andsynes bikkjene og gygrene, men **Svipdag** når han står andsynes den fagre møya¹⁶⁷. Desse namna fell inn i mønsteret av odinsnamn som utgjer motsetnadspar, og som uttrykker motsette sider av Odin. Eg kjenner ikkje fleire døme på at Odin polarisert med parnamn direkte samsvarer med ei tilsvarende polarisert jotunkvinne, men det er døme på at Odin ber det negative namnet i eit namnepar når han har same rolla som Vindkald. *Bølværkr*, 'Illverkar', motsetnaden til *Hagvirk*, er namnet den "illverkande" Odin i Skaldskaparmål ber (Skm 6, sjå ovanfor s 210), den Odin som svik Gunnlød og stel mjøden, og som møter den *arga* varianten av Gunnlød.

¹⁶⁷Det kan sjå ut som dei motståande Balder og Hòd, i den parallelle (sjå kapittel VII-3.1.1) baldermyten, skal oppfattast som eit tilsvarende motsetnadspar. Utanom Høne er dei dei einaste gudane som skal koma att i den nye verda etter ragnarok, og der skal dei bygge og bu i lag (Vsp 62-63). Dét kan tyde på at dei skal oppfattast som to helvter av ein einskap, nett som Vindkald og Svipdag. Jf at begge to på anna grunnlag kan tolkast som hypostasar av Odin (kapittel VIII).

Eg oppsummerer forklaringsmodellen: Hierogamiet mellom guden (Odin, gudeverda) og jotunkvinna (jotunverda) har to sider, i den forstand at det fører til både godt og vondt. Derfor kan både guden og jotunkvinna kløyvast i to motsette skapningar, og sjølv hierogamiet kløyvast i to motsette variantar; ein negativ (uønskt, grotesk), og ein positiv (ønskt, naturleg).

X KONKLUSJON

Målet med denne avhandlingen har vori å vise at Fjm er

- eit gamalt gudekvede og ei viktig kjelde til nordisk mytologi, og ikkje
- eit (importert) eventyr omdikta i eddakvedeform og fylt med

kvasimytologiske motiv i høgmellomalderen. I innleiinga konkretiserte eg målet i tre delmål:

1. Å vise at det synet som har rådd bygger på argument som ikkje held mål vitskapleg; m a o: at Fjølsvinnsmål må vurderast heilt på nytt.

2. Å avdekke "beingrinda" i Fjølsvinnsmål - vise at kvedet heng logisk i hop, og at dei mytiske motiva ikkje er "ornamentikk", men nødvendige i den logiske samanhengen.

3. Å vise at det mytiske mønsteret eg finn i Fjølsvinnsmål stemmer med andre, allment aksepterte kjelder til nordisk mytologi.

1. Går ein gjennom forskingshistoria (kapittel III), ser ein at det synet som har rådd bygger på uhaldbare argument, og at det faktisk har ført til at Fjm ikkje har vorti granska på skikkeleg vis. Fordi Fjm har vorti rekna som ein del av eit tenkt *Svipdagsmål, har ein ikkje tolka det i lys av seg sjølv. Derfor har ein komi fram til at dei mytiske motiva er "kvasimytologi", og dét har igjen ført til at ein ikkje har teki teksten alvorleg. I staden for å prøve å **tolke** Fjm, som eit logisk samanhengande kvede, har ein konsentrert seg om å "forklare" korleis eit slikt "kvasimytologisk" kvede kunne bli til.

2. Legg ein dei tradisjonelle fordommane til sides, opnar det seg heilt andre perspektiv. Da ser ein at det er fullt mogeleg å finne ein logisk samanhengande komposisjon i Fjm, ein komposisjon der dei mytiske motiva er funksjonelle. Kjernen i komposisjonen er eit **kløyvd hierogamimotiv**: Hierogamiet mellom Odin og jotunkvinna er kløyvd i to parallelle, men motsette variantar; éin negativ, og éin positiv. Den positive er samleie med ei idealisert, god og hjelpsam jotunmøy, og dét fører til harmoni og lykke. Den negative er samleie med *argar* gygrer eller eit karikert "samleie" der fallosen til Odin, som er "frukta" og hanen i verdstreet, skal

gløypast av *argar* tisper. Gygrene og tispene må oppfattast som vrengebiletet av jotunmøya, og ser ut til å representere det same som Hel. Hopehavet med dei fører til og inneber undergang: Odin i treet blir gjeldt, og han og verdstreet går under. Desse to variantane blir stilte opp som **alternativ**. I det negative alternativet skal Odin sende seg sjølv og verda i undergangen. Jamvel om dei to hierogamimotiva er sette opp som motsetnader, er dei samstundes eitt og det same: Hierogamiet mellom Odin, kløyvd i to motsette skapnader, og jotunkvinna, kløyvd i to motsette skapnader.

3. Utgreiinga skulle ha vist at det mytiske mønsteret eg ser i Fjm stemmer med andre, allment aksepterte kjelder til nordisk mytologi. Det kløyvde hierogamimotivet er rett nok ubeskrivi i faglitteraturen, men ein kan sjå det i minst fire andre kjelder. I Volsetåtten finn vi eit motiv som ligg tett opp til det eg har skissert for Fjm, og i tilsvarande mytar, som i Håvamål 96-102, Håløygjatal 3-4 og mjødmyten i Skaldskaparmål 4-6, kan ein sjå liknande motiv (jf kapittel IX). At Odin er kløyvd i ein negativ og ein positiv skapnad, er kjent frå fleire kjelder (jf s 192 og 199).

Dei underliggande førestillingane finn vi òg att i andre kjelder. At kosmologien blir framstilt i eit seksuelt symbolspråk, stemmer med den **kjønnslege forståingsmodellen** for verda og samfunnet som ein kan lesa ut av mytologien (kapittel IV-1). Og at **Odin** skal felle verdstreet og sende seg sjølv i undergangen (med å gje sin eigen fallos til dei *ørgu* gygrene eller tispene), stemmer med ei rad mytar der æsene feller eller prøver å felle seg sjølve (kapittel IV-2). Den tettaste parallellen er Hm 138, der Odin symbolsk drep seg sjølv på verdstreet med spjut, slik det (etter tolkinga mi) blir skissert at han skal i Fjm (str 19 ff, s 199 her).

Også mange av deltolkingane har parallellar i uavhengige kjelder. Her kan eg berre dra fram nokre av dei viktigaste. Motivet at verdstreet fell når det som veks på det (i Fjm: "frukta", Odin) blir sameint med *argar* (*kelisjúkar*) kvinner, kan ein òg sjå i Grimnesmål (s 138). At Vidovne og Balder representerer det same, slik mange parallellar mellom dei tyder på, blir stadfesta av Balders draumar 8 og 9. Der fell

verdstreet fordi Balder døy, og i Fjm fell det fordi Vidovne døy. Ettersom verdstreet berre fell ein gong, må det vera det same det er snakk om (kapittel VII-3.1.1). Her er vi over på ein annan ting som styrker den tolkinga eg har sett fram: Ho får meining i tekststader som før har vori uskjønelege - som *hávan hróðrbarm* i Balders draumar 9 (s 168 ff). Andre døme er *hreingálm* i Hymeskvida 24 (s 107), *elgjar galgi* i Sonatorrek 15 (s 116 ff), *uigs fōdur* i Volsetåtten (s 204 ff her), *teygða ek á flærðir flióð* i Håvamål 102 (s 183 ff), *jarnviðja* om Skade i Håløygjatal 3 (s 209), *Hæna-* og *henafōðr* om Odin i Grimnesmål 19 (Codex regius og -Wormianus av Snorre-Edda, s 200 ff), og namnet *Vōlsungr* i Volsungsoga - Volsung må oppfattast som son av Odin, men namnet hans tyder 'Son av Volse' (s 204 ff). Slike ting er bakgrunnen for at eg har brukt ordet "nøkkelkjelde" i undertittelen til avhandlinga.

Eg konkluderer med at:

- Ideen om at Fjm er ein kvasimytologisk pastisj frå høgmellomalderen er bygd på argument det ikkje er hald i.

- Eg har funni fram til ein lesemane som lèt Fjm vera dèt ein i utgangspunktet må tru det er: eit heilsleg, logisk samanhengande kvede, der dei mytiske motiva er funksjonelle i den kompositoriske samanhengen.

- Den lesemane eg har funni fram til stemmer med mytologien elles, på den måten at både tolkinga samla og alle hovudpunkta i henne samsvarer med det vi finn i andre, allment aksepterte kjelder.

Likevel er det sjølv sagt ikkje sikkert eg i eitt og alt har råka på det rette. Ei tolking er ei tolking; eg har bygd på ei tekstutgåve som langtfrå er fullgod, og eg har ikkje fått meining i alt (jf note 116 og 158). Ikkje minst dèt at dette er eit nybrottsarbeid, gjev grunn til å tru det er mistak i tolkinga. I eit fag som dette er spørsmålet likevel ikkje om det eine eller andre er **sikkert**, men kva som er mest **sannsynleg**; den **mest sannsynlege** tolkinga må føretrekkast. Det kan ikkje vera tvil om at den tolkinga eg har sett fram er meir sannsynleg enn den som har rådd til no. Ein må òg kunne seia at tolkinga er sannsynleg **absolutt sett**. For sjølv om eg kan ha gjort både små og store mistak, står tolkinga på svært mange bein. Det skal noko til før heilskapstolkinga fell, jamvel om deltolkingar kanskje må revurderast.

I lys av dette må oppfatninga av alderen og kjeldeverdien til Fjm revurderast. Dateringsdrøftinga i kapittel III-2.2 avslutta eg med å postulere at ein i utgangspunktet må tru Fjm er frå den tida mytologien var levande og viktig for folk. Grunnen til dét er at Fjm er fullt av og bygd opp rundt mytiske motiv som alle **kan** vera gamle, og at det ikkje er sett fram gode argument for at kvedet **trass i dét** er frå kristen tid. Om ein godtek den tolkinga eg har lagt fram, kan ein leggja til to argument for at det har røter i førkristne førestillingar. Det eine er sjølve dét at både delmotiv og overordna motiv samsvarer så nært med kjelder ein meiner speglar den førkristne tankeverda. Det andre er at det kløyvde hierogamimotivet, så vidt eg kan skjønne, ikkje lèt seg forklare ut frå kristne førestillingar. Ein "seksuell kosmologimodell" ville vera ein ukristeleg tanke. Dét ville òg ideen om at den øvste guden skal valde det vonde, slik det blir skissert at Odin (Vindkald) vil i Fjm (jf kapittel VII-3.3 og VIII-2).

Skulle Fjm bli "teki inn i varmen", så sit vi med ei "ny", innhaldsrik kjelde til nordisk mytologi. Dét kan i så fall få store følgjer for studiet og oppfatninga av mytologien. At ein med Fjm i handa kan "knekke gamle nøtter", har vi sett nokre døme på, som *hreingálmn* i Hymeskvida 24 (s 107 ff), *hávan hróðrbarm* i Balders draumar 9 (s 168 ff) - og, kan hende: sjølve baldermyten (kapittel VII-3.1.1 jf VIII-2). Det er all grunn til at tru at det kan bli fleire slike tilfelle - i denne tolkinga har eg berre nøsta opp dei trådane eg har trongi for å vise at Fjm heng logisk i hop. Men dreg ein inn Fjm i den generelle mytologitolkinga, opnar det seg nye perspektiv på alle kantar. Fyrst og fremst kan Fjm opne for meir **seksuell** tolking av nordisk mytologi. Men det kan òg opne for ei meir **strukturell** oppfatning av mytologien, slik at ein kan sjå etter **kategoriar** heller enn individ. T d parallellen mellom Vidovne og Balder (kapittel VII-3.1.1), verdstreet og hesten (kapittel V), og at *kelisjúkar konur* ser ut til å vera = Hel (kapittel VII-3.1.1), peikar den vegen.

SAMANDRAG¹⁶⁸

I denne avhandlinga prøver eg å vise at Fjølsvinnsmål er eit gammalt gudekvede og ei viktig kjelde til nordisk mytologi, og ikkje ein mytisk pastisj frå høgmellomalderen, slik ein har meint sidan slutten av 1800-talet.

Grunnlaget for det synet vart lagt av Svend Grundvig og Sophus Bugge på midten av 1800-talet. Ut frå den dansk-svenske seinmellomalderballaden *Ungen Sveidal* slutta dei at Grogalder og Fjm var brot av eit tapt **Svipdagsmål* som opphavleg fortalde same historia som Sveidalsvisa. Teorien om **Svipdagsmål* vart i sin tur grunnlaget for ein teori om at Grogalder og Fjm ikkje er eddakvede i eigentleg forstand, men eit (importert) eventyr omdikta i eddakvedeform. Grunnen var at ein meinte **Svipdagsmål* har mykje felles med eventyr, og at dei mest utprega mytiske motiva i Fjm var funksjonslause. Forklaringa vart at dei var lånte inn frå gamle eddakvede for å skapa "mytisk atmosfære" i eventyret. Eventyrteorien innebar at (Grogalder og) Fjm vart avskrivi som mytologisk kjelde, og førte til at det vart datert til høgmellomalderen.

Går ein desse teoriane nærare etter i saumane, ser ein at dei står på sandgrunn. Ingen har klart å peike ut noko eventyr som kan vera "kjelda" til **Svipdagsmål*, og sjølve **Svipdagsmål*-teorien bygger på ei logisk ugyldig slutning. Grogalder og Fjm treng ikkje **opphavleg** å ha vori ein einskap for det om vi finn dei i lag i ei fleire hundre år yngre folkeviser. Dei fleste av "eventyrmotiva" som skal vise at Fjm er ungt og kvasimytologisk er **innlesne** i teksten. Og dei som **står** der kan ikkje seia noko om alder eller mytologisk kjeldeverdi, når det er fullt av "eventyrmotiv" i **heile** mytologien. Heller ikkje teorien om at Fjm skal ha lånt så mykje frå andre eddakvede er underbygd på truverdige vis. Likevel har den rådande oppfatninga på avgjerande vis **styrt** granskinga av Fjm. Fordi ein har trudd det berre er eit brot av **Svipdagsmål*, har ein tolka det ut frå **Svipdagsmål*, og ikkje lati det stå fritt og tala for seg sjølv. Derfor har ein komi fram til at dei mytiske motiva er

¹⁶⁸Jf samandraget av Fjølsvinnsmål, s 8 ff.

"kvasimytologi", og derfor har ein ikkje teki teksten alvorleg. I staden for å prøve å tolke Fjm, som eit logisk samanhengande kvede, har ein konsentrert seg om å "forklare" at eit slikt "kvasimytologisk" kvede har vorti til. Oppfatninga har altså stått i vegen for skikkeleg gransking av Fjølsvinnsmål.

Derfor har eg vurdert Fjm heilt frå grunnen av, og gått ut frå at det heng logisk i hop som eit sjølvstendig kvede. Med dét utgangspunktet ser ein at strofene om verdstreet (19-22) er malplasserte slik dei har vori lesne til no. Det er uinteressant i samanhengen om frukta i verdstreet kan hjelpe "barnsjuke kvinner". "Frukta" må vera hanen *Viðófnir*, og spørsmålet må vera korleis Vindkald (Svipdag) kan få livet av hanen, så han kan slenge ein del av han til vaktbikkjene og smette inn i garden til jotunmøya. Ber han hanen på elden og fram for *kelisjúkar konur* slik at "det kjem ut som skal inn", så blir dét slutten, både for hanen og verdstreet. Det som skal inn er truleg "ljåen" hanen har mellom beina i strofe 30, og *kelisjúkar konur* er truleg = *argar* kvinner, 'nymfomane, perverse kvinner'. Dermed fortel str 19-22 at verdstreet fell dersom hanen/frukta i det blir sameint med kvinner slik dei blir framstilte i *níð*, som eit **vrengebilete** av det kvinnelege.

Eit sentralt grep i resten av argumentasjonen er å jamføre Fjm med Volsetåtten. Utgangspunktet for jamføringa er at fallosane og endelykta deira er parallelle i dei to forteljingane. Begge ser ut til å vera heilage "dinglarar" på hest eller verdstre, som går om einannan i fleire kjelder, og dei endar/skal ende i eit bikkjegap. Argumentasjonen vidare bygger eg ut frå at gardsbikkja i Vp blir kalla *sártíkin røg* når ho gløyper Volse. *Røg* kan ikkje tyde 'feig', slik det har vori lesi; det må tyde 'nymfoman, pervers'. Bikkja blir dermed motpolen til jotunmøyane *mørnir*, som Volse var etla til; og gløypinga blir eit karikert "samleie", motsett det ønskte samleiet med *mørnir*.

Det same, kløyvde hierogamimotivet finn vi i Fjm, berre meir utbrodert. Der er det ikkje eitt, men **tre** negative alternativ for hanen og/eller lemen hans. Det eine er at hanen skal til *kelisjúkar konur*. Det andre er at trollkjerringa Sinmara, 'Fallosmara', får "ljåen" til Vidovne i slira si. Da vil ho gje frå seg våpnet som kan felle han, og

da blir "dinglekjøttet" han har mellom beina slengt til vaktbikkjene. Både dei, Sinmara og *kelisjúkar konur* kan oppfattast som den nymfomane, perverse kvinna, vrengebiletet av kvinna. Sameining med dei er slutten for hanen. Det positive alternativet til undergangssameininga med "nid-kvinnene" er at Svipdag skal leggja seg i famnen til jotunmøya Menglòd. Ho har mykje felles med *Mørn(ir)/Skade*, og har m a vori gjenstand for kult. Ut frå samanhengen i Fjm har kulten til Menglòd vori av same, seksuelle slag som kulten til *mørnir*.

Fjm set altså opp mot ein annan eit positivt og eit negativt elskhugsmotiv, parallelt til det vi ser i Vp. Det positive og det negative motivet blir sett opp som **alternativ**. Mellom helten og møya er det ei grind som er slik at han blir hengande fast i *ffjoturr*, 'band, lenkje', om han freistar å opne henne. For å koma inn, kan helten freiste å sende hanen gjennom ein eld til *kelisjúkar konur*. Dét er det same som å gje hanelemen til bikkjene, altså eit grotesk "samleie". Det fører ikkje fram, det fører berre til undergang for hanen og verdstreet. Det andre alternativet er det same med positivt forteikn. Den rette friaren vil Menglòd løyse ut or *nauðir*, som (m a) er = *ffjoturr*, slik at han kjem seg gjennom den blakrande elden rundt garden og kan leggja seg i famnen hennar. M a o: **Same handlinga er kløyvd i ein positiv og ein negativ variant.**

Den same kløyvinga går tvers gjennom både Svipdag (Vindkald) og Menglòd, og gjennom garden hennar. Det ser ut til at den garden Svipdag i skapnad av Vindkald møter skal oppfattast som garden til Hel, og gygrene, bikkjene og *kelisjúkar konur* som (variantar av) Hel. Likevel er det klart at det er garden til Menglòd det er snakk om. - I andre delar av kvedet blir den same garden skildra som ein triveleg plass, og Menglòd og møyane hennar som gode og hjelpsame. At Menglòd femner om slike motsetnader, er forklarleg når ho er **jotunkvinne**. For "jotunkvinne" femner om både idealiserte møyar som Gerd (i Skirnesmål) og *argar* gygrer som Hel. Den same polariteten finn vi innanfor Svipdag-skapnaden. Når Svipdag fyrst kjem til Menglòd-garden, er garden ein triveleg plass der Svipdag trur han vil trivast. Men når han så gjev seg ut for å vera **Vindkald**, ser det ut til at han tek på seg ein "ham" som står for det motsette av garden og møya han vil

inn til. Da "**vender Menglòd gygra (tispa) til**", slik at alt Vindkald møter er (som) Hel, og alt hopehav han har med jotunkvinnene fører til undergang. Men når Svipdag gjev opp "Vindkald-tilnærminga", blir garden atter ein triveleg plass; jotunkvinnene blir gode og hjelpsame, og hopehavet med dei fører godt med seg.

Slik polaritet innanfor ein og same gudeskapnaden kjenner vi elles hos **Odin**. Han har ei rad **motsetnadsnamn** som karakteriserer to "polar" i han; ein "illverkande" og ein "gagnverkande". Parallellen til Volsetåtten og mykje anna tyder på at Svipdag i Fjm **er** Odin. Det ser òg ut til at hanen *Viðófnir*, truleg 'Tre-Odin', er ein hypostas av Odin. I så fall skisserer Fjm at Odin skal drepa seg sjølv i verdstreet, truleg med spjut. Dermed kan dette motivet i Fjm oppfattast som ein variant av sjølvofringsmyten i Håvamål 138. Det kan òg vera parallelt til baldermyten. Vidovne og Balder er parallelle på ei rad viktige punkt, og både Hòd og Balder kan tolkast som odinhypostasar. Dersom både Vidovne og Svipdag er ("er") Odin, fell brikkene mykje greiare på plass i Fjm, for da dreier dei to alternativa seg om kva Svipdag skal gjera med sin **eigen** fallos. At det **er** slik det heng i hop, tyder parallellen til Volsetåtten på. Den kan tolkast slik at Volse er fallosen til Odin (Olav). Da er det **hans** fallos som har dei to alternativa, og **sin eigen** fallos han kastar til bikkja.

Kjernemotivet i Fjm blir dermed at hierogamiet mellom Odin og jotunkvinna er kløyvd i to variantar som er motsetnader, men samstundes eitt og det same: Hierogamiet mellom Odin, kløyvd i to motsette skapnader, og jotunkvinna, kløyvd i to motsette skapnader.

Denne tolkinga av Fjm (og Vp) fell greitt inn i det vi veit om nordisk mytologi. Kjeldene viser at det var ei heilt anna haldning til seksualitet før kristninga enn i dag. Seksuell kult var ein sentral del av religionen, og ut av mytologien kan ein lesa ein **kjønnsleg** forståingsmodell for verda og samfunnet. Tradisjonelt har rett nok nordisk mytologi vorti tolka ut frå vår kristne oppfatning av sex, slik at seksuelle mytar har vorti plasserte i ein "bås" for fruktbarheit og grøde. Men etter nyare tolkingar blir også "ikkje-biologiske", abstrakte ovringar skapte i slike mytar.

Eit kvede der kjernen i kosmologien blir framstilt i eit seksuelt symbolspråk, skulle derfor ikkje vera noko ekstraordinært. Heller ikkje at Odin skal ta livet av seg sjølv og slenge "dinglekjøttet" sitt til bikkjene, er noko avvik frå det vi elles veit. Det finst mange mytar der æsene øydelegg for seg sjølve, jamvel mytar der Odin "drep" seg sjølv.

Ein teoretisk modell som kan forklare det kløyvde hierogamiet, bygger eg på tre tesar sette fram i autoritative tolkingar dei to siste tiåra:

- Skapingsprinsippet i nordisk mytologi er sameining av motsetnader.
- Den grunnleggande motsetnaden går mellom den mannlege gudeverda og den kvinnelege jotunverda.

- Med å skapa svekkar æsene seg sjølve, slik at dei til slutt bukkar under.

Dette inneber for det fyrste at skaping er sameining av den mannlege gudeverda og den kvinnelege jotunverda, for det andre at skapinga fører til både positivt og negativt. Dermed har skapingssameininga med jotunverda ei positiv og ei negativ side, og da er det naturleg å framstille henne i eit **kløyvd hierogami**. Eit slikt kløyvd hierogamimotiv kan ein sjå i minst fem mytar.

LITTERATUR

Kjelder og tekstutgåver

Adam av Bremen. Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar. Til svensk ved E Svenberg, Stockholm 1984.

Bárðar saga Snæfellsáss. Utg Guðbrandur Vigfússon, København 1860.

Bibelen. Det Norske Bibelselskaps Forlag, Oslo 1953. Revidera umsetjing frå 1938.

Bjarnar saga Hítðlakappa. I Borgfirðinga sögur. Utg Sigurður Nordal og Guðni Jónsson, ÍF 3, Reykjavík 1938.

Codex Regius of Snorra-Edda. No 2367, 4^{to} in the Royal Collection in the Royal library of Copenhagen. Utg Elias Wessen, København 1940.

Codex Wormianus (The younger Edda) Ms. No. 224 fol in the Arnamagnean Collection in the University Library of Copenhagen. Utg Sigurður Nordal, København 1931.

Danmarks gamle Folkeviser II. Utg S Grundtvig, København 1966 (1856).

Den eldre gulatingslova. Utg B Eithun, M Rindal og T Ulset. Riksarkivet, Norrøne tekster nr 6, Oslo 1994.

Den norsk-islandske skjaldedigtning. Utg Finnur Jónsson, A I-II og B I-II, København 1967-73 (1912-15).

Den yngre edda. Omsett av E Eggen, Oslo 1978.

Eddadigte I-III. Utg Jón Helgason, København, Oslo, Stockholm 1971 (1951-52).

Edda Snorra Sturlusonar I-III. Sumptibus legati Arnamagnæani ("Arnamagnæanske utgåve"), Osnabrück 1966 (København 1848-1887).

Edda Snorra Sturlusonar. Utg Finnur Jónsson 1931. København.

Egils saga Skalla-Grímssonar. Utg Sigurður Nordal, ÍF 2, Reykjavík 1988 (1933).

Flateyjarbók I-III. Utg Guðbrandur Vigfússon og C R Unger, Kristiania 1860, 1862, 1868.

Fornaldar sögur Norðurlanda I-IV. Utg Guðni Jónsson, Reykjavík 1959.

- Grettis saga Ásmundarsonar*. Utg Guðni Jónsson, ÍF 7, Reykjavík 1936.
- Hamburgische Kirchengeschichte = Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Utg B Schmeidler, Hannover, Leipzig 1917.
- Heiðarvíg saga*. Utg K Kålund, København 1904.
- Hrafnkels saga Freysgoða*. I *Austfirðinga sögur*, Utg Jón Jóhannesson, ÍF 11, Reykjavík 1950.
- "Ibn Fadlan". I *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder*. Utg H Birkeland, Oslo 1954.
- Karlamagnus saga*. Utg C R Unger, Kristiania 1860.
- Kormáks saga*. I *Vatnsdæla saga*. Utg Einar Ól. Sveinsson, ÍF 8, Reykjavík 1939.
- Laxdæla saga*. Utg Einar Ól. Sveinsson, ÍF 5, Reykjavík 1934.
- Monumenta Historica Norwegiae*. Utg G Storm, Kristiania 1880.
- Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Volume I. English Text*. Translated by Peter Fisher. Ed. by Hilda Ellis Davidson, Cambridge 1979.
- Saxonis Gesta Danorum*. Utg J Olrik og H Ræder, København 1931.
- Snorri Sturluson. Edda*. Utg A Holtsmark og Jón Helgason, Oslo 1950.
- Svenska fornsånger I-III*. Utg A I Arwidsson, Stockholm 1834-42.
- Sæmundar edda hins fróða*. Utg S Bugge, Oslo 1965 (1864).
- Tacitus: Folk og seder i Germania*. Omsett av H Koht. Klassiske bokverk 5, Oslo 1923.
- Vatnsdæla saga*. Utg Einar Ól. Sveinsson, ÍF 8, Reykjavík 1939.
- Völsunga saga ok Ragnars saga Loðbrókar*. Utg M Olsen 1906-08, København.

Sekundærlitteratur

- Ásgeir Blöndal Magnússon, 1989: *Íslensk orðsifjabók*. Reykjavík.
- Beck, H, 1971: "Svipdagsmál". I *Kindlers Literatur Lexikon*.
- Bellows, H A, 1957: *The Poetic Edda*. New York.
- Bergmann, F W, 1874: *Vielgewandts Sprüche und Groa's Zaubersang*. Strassburg.
- Björn K Þórólsson, 1934: *Rímur fyrir 1600*. Kjøbenhavn.
- Björn M Ólsen, 1917: Um nokkra staði í Svipdagsmálum. ANF 33.
- Boer, R C, 1922: *Die Edda*. I. Einleitung und text. II. Commentar. Haarlem.
- Bolle, K W, 1987: "Hieros Gamos". I M Eliade (red): *The Encyclopedia of Religion*, bd 6. New York.
- Brate, E, 1913: *Sæmunds Edda*. Stockholm.
- Bugge, S, 1861: "Forbindelsen mellem de norrøne Digte Grógaldur og Fjölsvinnsmál oplyst ved Sammenligning med den dansk-svenske Folkeviser om Sveidal." I *Forhandlinger i Videnskabselskabet i Christiania 1860*. Kristiania.
- Bugge, S, 1864: *Sæmundar Edda hins fróða*. Kristiania.
- Bugge, S, 1869: "Efterslæt til min Udgave af Sæmundar edda." *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed*. Kjøbenhavn.
- Bugge, S, 1875: "Bjarne Kolbeinsson og Snorres Edda." *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1875*. Kjøbenhavn.
- Bugge, S, 1881-99: *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*. Kristiania.
- Bugge, S, 1965 (1864): *Sæmundar Edda hins fróða*. Oslo (Kristiania)
- Bugge, S, 1966: Namnlaus utgreiing om sambandet mellom Fjölsvinnsmál og Grogaldur, i S Grundtvig 1966(1856): *Danmarks gamle Folkeviser II*. Kjøbenhavn.
- Cassel, P, 1856: *Eddische Studien. I. Fiölvinnsnámál*. Weimar.
- Cleasby, R, og G Vigfusson, 1962 (1874): *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford.

- Clunies Ross, M, 1994: *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society*. Volume 1: The myths. Odense.
- Detter, F, 1897: "Anmälan av "Eiríkr Magnússon, M. A., Odins Horse Yggdrasil." ANF 13.
- Detter, F, R Heinzel, 1903: *Sæmundar Edda*. 1. Text, 2. Anmerkungen. Leipzig.
- Eggen, E, 1978: *Den yngre Edda*. Oslo.
- Einar Ól. Sveinsson, 1940: *Um íslenzkar þjóðsögur*. Reykjavík.
- Einar Ól. Sveinsson, 1975: *Löng er för*. Reykjavík.
- Eliade, M, 1987: "Sexuality. An Overview." I M Eliade (red): *The Encyclopedia of Religion*, bd 13. New York.
- Ettmüller, L, 1869: "Beiträge zur Kritik der Eddalieder." *Germania* 14.
- Falk, Hj, 1893: "Om Svipdagsmál." ANF 9.
- Falk, Hj, 1894: "Om Svipdagsmál (Forts.)" ANF 10.
- Falk, Hj, 1924: *Odensheite*. Kristiania.
- Félagsrit*. Sjå Sveinn Pálsson 1790.
- Finch, R G, 1965: *The Saga of the Volsungs*. London.
- Finnur Jónsson, 1912-15: *Den norsk-islandske skjaldedigtning* A I-II, B I-II. København.
- Finnur Jónsson, 1913-16: *Lexicon Poeticum*. København (Sveinbjörn Egilsson Hafniae 1860).
- Finnur Jónsson, 1920: *Den oldnorske og oldislandske literaturs historie*. København.
- Finnur Jónsson 1924: *Edda Snorra Sturlusonar. Codex Wormianus: AM 242, fol.* København.
- Finnur Jónsson 1931: *Edda Snorra Sturlusonar*. København.
- Finnur Jónsson, 1932: *De gamle Eddadigte*. København.
- Fisher, P, 1979: *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Volume I. English Text*. Utgjeven av H Ellis Davidson. Cambridge.

- Fjellhammer Seim, K, 1997: "Om garpegenitiven som egentlig var et kjønnsorgan, og andre "utuktige" leksemer i norske runeinnskrifter." I J Bondevik m fl (red): *Festskrift til Egil Pettersen på 75-årsdagen 4. mars 1997*. Bergen.
- Fritzner, J, 1973 (1868): *Ordbog over Det gamle norske Sprog* I-III. Oslo (Kristiania). Bd IV, "Rettelser og tillegg", utg F Hødnebo, Oslo 1972.
- Gering, H, 1922 (1904): *Die lieder der älteren Edda*. Herausgegeben von Karl Hildebrand, völlig umgearbeitet von Hugo Gering. Paderborn.
- Gering, H, 1927: *Kommentar zu den Liedern der Edda* I. Utg B Sijmons. Halle.
- Gjessing, G A, 1899: *Den ældre Edda*. Kristiania.
- Grimm, J og W Grimm, 1873: *Deutsches Wörterbuch* V. Leipzig.
- Grimstad, K, 1988: "Svipdagsmál." I J R Strayer (red): *Dictionary of the Middle Ages*. New York.
- Grundtvig, N F S, 1962 (1855): *Saxo Grammaticus. Danmarks Krønike*. København.
- Grundtvig, S, 1966 (1856): *Danmarks gamle Folkeviser* II. København.
- Guðbrandur Vigfússon 1860: *Bárðarsaga snæfellsáss. Viglundarsaga. Þórðarsaga, Draumavitranir, Völsapáttir*. Nordiske Oldskrifter 17. Kjöbenhavn.
- Guðbrandur Vigfússon 1883: *Corpus Poeticum Boreale* I-II. Oxford.
- Gärtner, B E, 1970: *Markus evangelium*. Stockholm.
- Hagland, J R, 1988: "Tåtten om Volse". Ei omsetting. Stensil, Universitetet i Trondheim.
- Halldór K Friðriksson, 1896: "Egilssaga 1886-88, bls. 423". ANF 12.
- Harris, J, 1975: "Cursing with the Thistle", *Neuphilologische Mitteilungen* 76.
- Harris, J, 1985: "Eddic Poetry". I C J Clover og J Lindow (red): *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Ithaca, London.
- Heggstad, L, F Hødnebo, E Simensen, 1990: *Norrøn ordbok*. Oslo. (M Hægstad og A Torp: *Gamalnorsk ordbok*. Kristiania 1909).
- Henriksen, V, 1993: *Verdenstreet*. Oslo.
- Heusler, A, 1903: "Die geschichte vom Völsi". *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 13.

- Heusler, A, 1906: "Heimat und Alter der eddischen Gedichte." *Arkiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 116.
- Heusler, A, 1969: "Heimat und Alder der eddischen Gedichte." I *Kleine Schriften*. Berlin. (Fyrst i *Arkiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 116, 1906.)
- Hirt, H, 1934: *Handbuch des Urgermanischen* II. Heidelberg.
- Hofsten, N von, 1957: *Eddadikternas djur och växter*. Uppsala.
- Holm-Olsen, L, 1975: *Edda-dikt*. Oslo.
- Holtmark, A, 1950: *Forelesninger over Völuspá*. Universitetet i Oslo.
- Holtmark, A og Jón Helgason, 1950: *Snorri Sturluson. Edda*. Oslo.
- Holtmark, A, 1956: *Studier i norrøn diktning*. Oslo.
- Holtmark, A, 1972: "Svipdagsmál." I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 17. Oslo.
- Holtmark, A, 1990 (1970): *Norrøn mytologi*. Oslo.
- Holtmark, A og Jón Helgason. *Snorri Sturluson. Edda*. Oslo 1950.
- Höfler, O, 1952: "Das Opfer im Semnonenhain und die Edda." I *Edda - Skalden - Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*. Utg H Schneider. Heidelberg.
- Íslensk orðabók. Red. Árni Böðvarsson, Reykjavík 1983 (1963).
- Jakobsen, M A, Chr Matras, 1961 (1928): *Føroysk - dansk orðabók*. Torshavn.
- Jón Helgason 1951-52: *Eddadigte I-III*. København, Oslo.
- Jón Helgason 1953: "Norges og Islands digtning." I *Nordisk kultur VIII. Litteraturhistorie. B. Norge og Island*. Red. Sigurður Nordal. Uppsala.
- Jón Helgason 1971 (1951-52): *Eddadigte I-III*. København, Oslo.
- Jón Steffensen 1960: "Lækningagyðjan Eir." *Skírnir* 134.
- Jónas Kristjánsson 1987: "Um Grógaldur og Fjölsvinnsnámál." I *Grímsævintýri sögð Grími M. Helgasyni sextugum 2. september 1987* II. Reykjavík.
- Jones, G og Th Jones, 1949: *The Mabinogion*. Translated with an introduction by Gwyn Jones and Thomas Jones. Everymans Library nr 97. London.

- Justi, F, 1864: "Ueber das Eddische Lied von Fiölsvidr." *Orient und Occident* nr 2.
- Keyser, R, 1866: *Nordmændenes Videnskabelighed og Literatur i Middelalderen*. Kristiania.
- Koch, E A, 1923-41: *Notationes norrænæ* 1-21. Lund.
- Kragerud, A, 1974: "Balders død. Et religionshistorisk bidrag". I M S Mortensen (red): *I forskningens lys*. Oslo.
- Kragerud, A, 1981: "De mytologiske spørsmål i Fávnesmål." *ANF* 97.
- Kuhn, H, 1962: *Edda. Die Lieder der Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Herausgegeben von Gustav Neckel. I. Text. Dritte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg.
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* I-XXI. Viborg 1956-78.
- Kölbing, E, 1874: "Bergmann, Fiölsvinnsmál-Gróugaldr." *Germania* 19.
- Lange, W, 1964: "Kuhn, Edda". *Göttingische Gelehrte Anzeigen* nr 216.
- Lexicon Poeticum*. Finnur Jónsson, København 1913-16 (Sveinbjörn Egilsson, Hafniae 1860).
- Leyen, F von der, 1899: *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*. Berlin.
- Liestøl, A, 1964: "Runer frå Bryggen." *Viking* 27. Oslo.
- Ling, ?, 1819-20: *Eddornas Sinnesbildslära för olärde framställd*, 1. hefte. Stockholm.
- Lüning, H, 1859: *Die Edda: eine Sammlung altnordischer Götter- und Heldenlieder*. Zürich.
- Lönnroth, L, 1978: "Skírnismál och den fornisländska äktenskapsnormen". I B Chr Jakobsen m fl (red): *Opuscula Septentrionalia. Festskrift til Ole Widding* 10. 10. 1977. København.
- Magnusen, F, 1822: *Den ældre Edda. En Samling af de nordiske Folks ældste Sagn og Sange, ved Saemund Sigfussön kaldet hin frode. Oversat og forklaret ved Finn Magnusen*. Bd II. København.
- Meissner, R, 1921: *Die Kenningar der Skalden*. Bonn og Leipzig.
- Meulengracht Sørensen, P, 1980: *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense.

- Meulengracht Sørensen, P, 1983: *The unmanly Man. Concepts of sexual defamation in early Northern society*. Rev. omsetting av J Turville-Petre. Odense. (Norrønt *nid*. Odense 1980).
- Meulengracht Sørensen, P, 1986: "Thor's Fishing Expedition". I G Steinsland (red): *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*. Oslo.
- Meulengracht Sørensen, P, 1995: *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Oslo.
- Mogk, E, 1904: *Geschichte der Norwegisch-Isländischen Literatur*. Strassburg.
- Mortensson [-Egnund], I, 1908: *Edda-kvæde. Norrøne fornsongar. II. Kjempekvæde*. Paa nynorsk ved Ivar Mortensson. Oslo.
- Mortensson-Egnund, I, 1974 (1905/-08): *Edda-kvede*. Oslo.
- Motz, L, 1975: "The King and the Goddess. An Interpretation of the *Svipdagsmál*." ANF 90.
- Motz, L, 1981: "Gerðr. A new interpretation of the Lay of *Skírnir*." Maal og minne.
- Munch, P A, 1847: *Den ældre Edda. Samling af norrøne Oldkvad, indeholdende Nordens ældste Gude- og Helte-Sagn*. Kristiania.
- Mundal, E, 1991: "Forholdet mellom myteinnehald og myteform." I G Steinsland m fl (red): *Nordisk hedendom*. Odense.
- Mundal, E, 1992: "Heiðrún: Den mjødmjølkannde geita på Valhalls tak." I *Eyvindarbók. Festskrift til Eyvind Fjell Halvorsen*. Oslo.
- Mundal, E: *Völuspá: Visjonen om det norrøne universet*. Upublisert avhandling.
- Möller, H, 1875: "Zum Fiölsvinnsmál." *Germania* 20.
- Neckel, G, 1926: *Die Edda. Übertragen von Karl Simrock; herausgegeben von G. Neckel*. Heidelberg.
- Norsk landbruksordbok I-II*. Red. Magne Rommetveit, Oslo 1979.
- Nylén, E og J P Lamm, 1987: *Bildstenar*. Stockholm.
- Ohlmarks, Å, 1948: *Eddans gudasånger*. Stockholm.
- Ohlmarks, Å, 1954: *Eddans hjältesånger*. Stockholm.
- Ólafur Briem, 1985: *Eddu-kvæði I-II*. Reykjavík.

- Ólafur Halldórsson, 1960: "Grettisfoersla". I *Opuscula* 1, Bibliotheca Arnamagnæana, bd 20. København.
- Ólafur M Ólafsson, 1968: "Sonatorrek". *Andvari*.
- Olsen, M, 1909: "Fra gammelnorsk myte og kultus". I *Maal og Minne* 1-1909.
- Olsen, M, 1917: *Norges Indskrifter med de ældre Runer* II. Kristiania.
- Olsen, M, 1924: "Om Balder-digtning og Balder-kultus." ANF 40.
- Olsen, M, 1929: *Stedsnavn og gudeminner i Land*. Oslo.
- Ordbok över svenska språket*. Utgiven av Svenska akademien. Lund 1898-.
- Petersen, Th, 1906: "Nogle bemærkninger om saakaldte "hellige hvite stene"", *Kgl. No. Videnskabers Selskabs Skrifter*, 1905, Nr 8.
- Petersen, Th, 1932: "Nye fund av "hellige hvite stene" i Trøndelagen og Namdalen", *Kgl. No Videnskabers Selskabs Forhandlinger* Bd V, Nr 22.
- Pipping, H, 1926: *Eddastudier* II. Helsingfors.
- Rask, R, 1818. *Edda Sæmundar hinns fróða*. Holmiae.
- Reichborn-Kjennerud, I, 1924: "Eddatidens medisin", ANF 40.
- Reichborn-Kjennerud, I, 1926: "Mimameiðs aldin." I *Studier i nordisk filologi* 17-2. Red. H Pipping. Helsingfors.
- Rindal, M, 1978: "Tåtten om Volse". Ei omsetting. Stensil, Bergen.
- Ross, H, 1971 (1895): *Norsk Ordbog*. Oslo.
- Rupp, Th, 1865: "Fiölsvinnsmál." *Germania* 10.
- Rupp, Th, 1871: "Zur Deutung von Fiölsvinnsmál." *Germania* 16.
- Schjødt, J P, 1983: "Livsdrik og vidensdrik. Et problemkomplex i nordisk mythologi". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2.
- Schröder, F R, 1966: "Svipdagsmál." *Germanisch-Romanische Monatsschrift. Neue Folge* 15.
- Schwarz, W, 1860: *Ursprung der Mythologie*. Berlin.
- Sigurður Nordal, 1927: *Völuspá. Vølvens spådom*. København.

- Sigurður Nordal, 1933: *Egils saga*. Utg. Reykjavík.
- Simek, R, 1993: *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge. Omsett av A Hall. Cambridge. (*Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart 1984).
- Steinnes, A, og E Vandvik 1958: *Latinsk ordbok*. Oslo.
- Steinsland, G, 1979: "Treet i Völuspá". ANF 94.
- Steinsland, G, og K Vogt 1981: "Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn. En religionshistorisk analyse av *Völsapáttir* i *Flateyjarbók*". ANF 96.
- Steinsland, G, 1990: "Myten om Tor og Midgardsormen". *Dyade* 4-1990.
- Steinsland, G, 1991 a: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*. Oslo.
- Steinsland, G, 1991 b: "Dødsbryllupet." I G Alhaug mfl (red): *Heidersskrift til Nils Hallan på 65-årsdagen 13. desember 1991*. Oslo.
- Steinsland, G, 1992: "Døden som erotisk lystreise." I F Hødnebo m fl (red): *Eyvindarbók*. Oslo.
- Ström, F, 1942: *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties*. Lund.
- Ström, F, 1954: *Diser, nornor, valkyrjor*. Göteborg.
- Ström, F, 1967: "Kung Domalde i Svitjod och "kungalyckan"". I *Saga och sed* (Gustav Adolf-Akademins årsbok) 34. Uppsala.
- Ström, F, 1993 (1961): *Nordisk hedendom*. Göteborg.
- Sturtevant, A M, 1949: "Etymologies of Old Norse Proper Names Used as Poetic Designations." *Modern Language Notes* 64.
- Sturtevant, A M, 1958: "The Old Norse Proper Name *Svipdagr*". *Scandinavian Studies* 30.
- Svava Jakobsdóttir, 1988: "Gunnlöð og hinn dýri mjöður." *Skírnir* 2-1988.
- Sveinn Pálsson, 1790: "Registur yfir íslensk sjúkdómanöfn." *Rit þess [konúngliga] Íslenska Lærdóms-Lista Félags* nr 10.
- Torp, A, 1963 (1919): *Nynorsk etymologisk ordbok*. Oslo.
- Turville-Petre, G, 1975 (1964): *Myth and Religion of the North*. Westport, Connecticut (New York).

- Vésteinn Ólason, 1992: "Eddukvæði." I Vésteinn Ólason (red): *Íslensk bókmenntasaga* I. Reykjavík.
- Vries, J de, 1934: "Om Eddaens Visdomsdigtning." ANF 50.
- Vries, J de, 1942: *Altnordische Literaturgeschichte* II, Berlin.
- Vries, J de, 1955: "Der Mythos von Balders Tod." ANF 70.
- Vries, J de, 1956: *Altgermanische Religionsgeschichte* I. Berlin.
- Vries, J de, 1957: *Altgermanische Religionsgeschichte* II. Berlin.
- Vries, J de, 1967: *Altnordische Literaturgeschichte* II. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Berlin.
- Vries, J de, 1977: *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. Leiden.