

Møter mellom mytologier

*Iscenesettelser av konflikt mellom
hedendom og kristendom i irske og norrøne
middelalderstekster*

Nikolai Fullman



Masteroppgave i religionshistorie
REL4990 60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk
UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2015

© Nikolai Fullman

2015

Møter mellom mytologier:

Iscenesettelser av konflikt mellom hedendom og kristendom
i irske og norrøne middelaldertekster

Nikolai Fullman

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Summary in English

In this thesis I consider the staging of conflict between Pagan and Christian elements in Norse and Irish medieval texts. I give narratological and contextual readings of selections from four texts: the Norse, eddic poem *Grímnismál*; selections from the Norse sagas of Olaf Tryggvason and Olaf Haraldsson as found in *Flateyjarbók*; and the two Middle Irish texts *Cath Maige Tuired* and *Acallam na Senórach*.

I argue that these texts, in different ways, depict staged conflicts, projected into a literary and fictional past. In the Norse texts, I focus on depictions of meetings between mortal kings and the Norse god Óðinn, to show how the connection between Óðinn and the ideology of kingship is treated in various contexts. In the Irish texts, I look more generally at the depictions of life and society in Pre-Christian Ireland, to show how the mythological past is contrasted to the coming age of Christianity, and how various contemporary concerns seem to affect the way in which the past is depicted.

Certain elements are staged in opposition against each other in these texts, to create ideological conflicts. These conflicts indicate an active use, rather than mere preservation, of the Pre-Christian past, and motifs related to it, in Norse and Irish medieval literature. They can be used to legitimize contemporary authority, or create continuity between the past and the present.

The relationship that seems to exist in each of these texts between the depiction of the past, and the text's contemporary concerns and circumstances, is not easily traced. Without a careful study of both the text and its history, there is a risk of drawing faulty conclusions. However, the form and function of these stagings in the texts provide a fruitful starting point for comparison.

Forord

Først og fremst vil jeg takke mine veiledere, Gunnhild Røthe og Jens Braarvig. Den norrøne og irske middelalderlitteraturen kan være labyrintisk. Det er Gunnhild og Jens' fortjeneste at jeg ikke har gått meg bort. Særlig Gunnhild skal ha stor takk for sine grundige lesninger, sine mange gode anbefalinger til både primær- og sekundærlitteratur, og mest av alt sitt smittende engasjement for faget.

Jeg kunne ikke ha skrevet denne oppgaven uten Jan Erik Rekdal. Han var villig til å bruke sin egen tid til å lese og å kommentere mitt arbeid. Det er ikke noe jeg tar for gitt.

En takk går til mine venner Silje og Reier, som har slitt seg gjennom mine "groteskt lange" setninger og lest korrektur. En takk går også til min gode venn Axel, som gjennom sin interesse for oppgaven har opprettholdt min egen.

Til dere, og til flere venner og lærere enn jeg kan nevne her, takk.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning	1
1.1	Oppgavens intensjon	1
1.2	Oversikt over primærlitteraturen	3
1.3	Teori og metode	6
1.4	Hypotese	18
2	Iscenesettelsen av møtet mellom Odin og kongen i <i>Grímnismál</i> og <i>Flateyjarbók</i>	19
2.1	<i>Grímnismál</i>	19
2.2	<i>Flateyjarbók</i>	25
2.3	Sammenlikning - Odin-skikkelsens fleksibilitet	32
3	Iscenesettelsen av førkristen, mytisk tid i <i>Cath Maige Tuired</i> og <i>Acallam na Senórach</i>	48
3.1	<i>Cath Maige Tuired</i>	48
3.2	<i>Acallam na Senórach</i>	60
3.3	Sammenlikning - Fortidens fleksibilitet	71
4	Iscenesettelsen av førkristen tid og tradisjon i irske og norrøne tekster	80
5	Konklusjon	90
	Litteraturliste	93

1 Innledning

1.1 Oppgavens intensjon

Denne oppgaven skal ta for seg bruken av førkristen tid og førkristne motiver i noen tekster fra irsk og skandinavisk middelalder. Hensikten med dette er å belyse hvordan det i disse tekstene iscenesettes motsetninger og konflikter mellom materiale som blir fremstilt som førkristent og materiale som blir fremstilt som kristent, samt forsøke å si noe om hvorfor denne iscenesettelsen finner sted slik den gjør. Jeg ønsker å utforske i hvilken grad disse motsetningene, slik de fremstilles i tekstene, uttrykker tekstens implisitte ideologi, og i hvilken grad iscenesettelsene kan sies å inngå i en større trend i bearbeidelsen av den førkristne fortiden i litteratur fra middelalderens Irland og Skandinavia.

Tekstene jeg tar for meg i denne oppgaven er skrevet til forskjellige tider, under forskjellige forutsetninger, innenfor det vanskelig definerbare tidsrommet i Europas historie som kalles middelalderen. Denne oppgaven skal ikke vurdere tekstene som kilder til faktiske historiske begivenheter ut over tekstene i seg selv, og den skal heller ikke vurdere tekstenes nytteverdi som kilder til førkristen, religiøs tro eller praksis i opphavslanene. Det oppgaven skal gjøre er å se på tekstenes innhold som bevisst konstruerte fortellinger som av forskjellige årsaker finner det relevant å tematisere den førkristne og mytiske fortiden, og særlig denne fortidens implisitte eller eksplisitte møte med kristen middelalder.

Jeg vil oppnå dette ved å foreta nærlesninger av mindre tekstutvalg fra fire tekster, to norrøne og to irske. Jeg skal sammenlikne først de to norrøne tekstene med hverandre, så de to irske med hverandre. Til slutt skal jeg sammenlikne funnene fra primærlitteraturen som helhet, og drøfte hvordan funnene kan sees i sammenheng med noen eksisterende teorier om fremstillinger av førkristen tid og førkristne motiver i irske og norrøne middelaldertekster.

Dermed har denne oppgaven også en teoretisk, komparativ komponent, ettersom jeg tar teorier basert på forskning på én av disse tradisjonene med i min komparative undersøkelse av begge tradisjonene. Ettersom Skandinavia og Irlands litterære tradisjoner har vokst ut av historiske omstendigheter som er sammenliknbare på flere måter, er deler av

problematikken man står overfor i forskningen på disse tradisjonene også sammenliknbare. Jeg ønsker derfor å se hva slags innsikt det kan gi å se forskning om det norrøne materialet anvendt på det irske materialet og vice versa.

1.2 Oversikt over primærlitteraturen

Jeg skal ta for meg utdrag fra fire tekster: Den første er *Grímnismál*, et av eddadiktene, også kjent som den eldre Edda, som er overlevert til oss på norrønt i flere manuskripter fra 1200- og 1300-tallet. *Grímnismál* finnes i Codex Regius, datert til ca. 1270. Det er også flere sitater av *Grímnismál* i Snorres *Edda*, også kalt den yngre Edda, datert til ca. 1220.

Den andre er *Flateyjarbók*, et norrønt samlehandskrift fra Island som ble skrevet av Magnús Þórhallson og Jún Þorðarson, på oppdrag av Jón Hákonarsson, og er datert til ca. 1380. Det er to mindre utdrag jeg skal ta for meg fra denne teksten, episodene fra *Flateyjarbóks* versjoner av *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* og *Óláfs saga helga* der disse tidlige kristne kongene møter Odin i forkledning.

Den tredje teksten er *Cath Maige Tuired* (Slaget ved Mag Tuired), en mellomirsk tekst som bare finnes i ett manuskript, datert til 1500-tallet. Her skal jeg fokusere på de delene av teksten som skildrer de mytiske kongene Bres og Lug.

Den fjerde teksten jeg skal ta for meg er *Acallam na Senórach* (Samtalen med de gamle), også mellomirsk. De tidligste manuskriptene er datert til 1400-tallet, men verket stammet trolig fra slutten av 1100-tallet eller begynnelsen av 1200-tallet. Dette gjør *Acallam na Senórach* til den eldste og mest omfattende samlingen av fortellinger og dikt om *fianna*, en gruppe irske krigere som har vært gjenstand for en omfattende fortellertradisjon fra før *Acallam* ble skrevet og helt opp til moderne tid. Fra denne teksten skal jeg fokusere på noen deler som spesielt fremstiller møter mellom den førkristne fortiden og en ny kristen tid representert av Patrick, helgenen kreditert i tradisjonen for å ha bragt kristendommen til Irland og en av hovedpersonene i *Acallam*.

Primærlitteraturens historiske betingelser

Alle disse tekstene er basert, helt eller delvis, på materiale som kan ha eksistert lenge før de tekstene vi har ble skrevet. Potensielt kan noe materiale stamme fra førkristen tid. Det er, for alle disse tekstene, pågående diskusjoner om datering, som jeg skal komme nærmere inn på der det er relevant.

Dette er et utvalg tekster som alle skiller seg fra hverandre, både i form, innhold og datering. Når vi ser på dateringen, kan vi ikke bare se på årstallene, vi må også være oss bevisst når kristendommen ble innført i landene tekstene kommer fra. Den relative avstanden

fra religionsskiftet er av stor betydning for forståelsen av tekstene, siden alle er skrevet i kristen tid, men skildrer en tid som fremstår som førkristen, eller elementer fra førkristen tid.

Man regner vanligvis Irland som kristent fra ca. 600, etter en kristningsperiode på omtrent 200 år. Tradisjonen plasserer Patricks liv og virke som Irlands første og viktigste misjonær på 400-tallet. Skandinavia ble kristnet mye senere. Også her regner man med en kristningsperiode på omtrent 200 år, fra ca. 800 til ca. 1000. Island, som også var sentrum for fremveksten av den norrøne, litterære tradisjonen i middelalderen, vedtok kristendommen som landets religion på alltinget en gang rundt år 1000. Gapet mellom kristningen av Irland og kristningen av Skandinavia er dermed ca. 400 år. Det vil si at den litterære kulturen i disse landene på ethvert tidspunkt i middelalderen står i helt forskjellige forhold til sin førkristne fortid.

Primærlitteraturens bredde

Det er mitt håp med denne oppgaven å belyse fleksibiliteten i middelalderens fremstillinger av førkristen fortid og førkristne elementer. Derfor har jeg også valgt tekster som er svært forskjellige fra hverandre, både når det kommer til genre, innhold og historisk kontekst.

Det irske materialet har ikke noe tilsvarende eddadiktens unngåelse av utvetydige og eksplisitt kristne kommentarer og formuleringer, men *Cath Maige Tuired* er en av de tekstene som størst grad tar form som en fremstilling av en førkristen myte, og har i kraft av dette alltid fått stor oppmerksomhet fra de som forsøker å forstå irsk og keltisk mytologi.

Acallam na Senórach tjener som eksempel på en mytologisk og litterær fremstilling av religionsskiftet. Denne teksten er mest interessant for oppgaven i kraft av hvordan den iscenesetter konfrontasjonen mellom det kristne og det førkristne på en helt eksplisitt og likevel subtil måte.

Eddadiktene har spilt en viktig rolle for hvordan ettertiden har sett førkristen, norrøn kultur helt siden Snorre. Bare dette bekrefter i seg selv diktens relevans for en religionshistorisk undersøkelse. Eddadiktene blir selv brukt som kilde til førkristen tro og tradisjon i middelalderske tekster som *Ynglinga saga* og *Edda. Grímnismál* er et av de enkelte eddadiktene som i størst grad ligger til grunn for senere tiders forståelse av førkristen mytologi og kosmologi i Skandinavia. Det er grunnlag til å si at det i middelalderen fantes de som så det vi kjenner som eddadiktene som en overlevering av førkristen tro.¹ Det betyr ikke

¹ Annette Lassen, *Odin på kristent pergament: En teksthistorisk stuide*. (København: Museum Tusulanums Forlag, 2011), 389.

at vi skal adoptere denne vurderingen ukritisk, men at eddadiktene har betydelig relevans som kilde til middelalderens fremstilling av sin egen fortid.

Episodene fra *Flateyjarbók* er gode eksempler på den varige betydningen av visse forestillinger, fremstilt som førkristne, som var knyttet til kongeideologien slik vi ser den i sagalitteraturen. Jeg skal sammenlikne Odin-skikkelsene i *Flateyjarbók* og *Grímnismál* for å belyse hvordan tilsynelatende førkristne elementer hadde relevante og fleksible ideologiske funksjoner i middelalderlitteraturen i det kristne Skandinavia.

Det kan virke påfallende at jeg i en sammenlikning av Odin-skikkelsen i forskjellige tekster har utelatt de tekstene tradisjonelt kreditert Snorre Sturlason, *Edda* og *Heimskringla*. Det er flere grunner til dette. Disse tekstenes fremstillinger av Odin iscenesetter ikke konflikten mellom det førkristne og kristendommen like eksplisitt som *Flateyjarbóks* versjoner av sagaene. *Ynglinga saga* og *Edda* plasserer Odin i en førkristen forhistorie og i førkristen mytologi, men jeg ønsker å undersøke Odin-skikkelsens opptreden i kristne omgivelser. Episoden der Olav Tryggvason møter Odin finnes også i *Heimskringla*, men den eksplisitte identifikasjonen av Odin som Djevelen er utelatt. Jeg har altså valgt den versjonen av disse kongesagaene som best illustrerer det jeg ønsker å vise, og mest tydelig kontrasterer med *Grímnismál*. I tillegg til dette har *Grímnismál* allerede vært gjenstand for granskninger i forbindelse med nordisk herskerideologi, noe som gjør den til et naturlig valg for denne oppgaven.

1.3 Teori og metode

Før jeg kan begynne undersøkelsen av primærlitteraturen er den nødvendig å redegjøre for noen grunnleggende konsepter og begreper jeg bruker i min analyse, samt noen grunnleggende teoretiske premisser for en videre forståelse av fremstillingen av religion, både kristen og førkristen, i irsk og norrøn middelalderlitteratur.

Bruk og iscenesettelse

I denne oppgaven fokuserer jeg på middelaldertekstene som bruk eller iscenesettelse av førkristne elementer, snarer enn som bevaring av førkristent materiale. Ved å bruke begrep som “bruk” og “iscenesettelse” ønsker jeg å tydeliggjøre at det jeg tar for meg i denne oppgaven er visse elementer, motiver og motsetninger slik disse legges frem i tekstene og spiller seg ut i fortellingene.

Jeg skal ta for meg elementene slik de fremstilles, uavhengig, i den grad det er mulig, av hva slags forhold disse fremstillingene har til hendelser eller forestillinger utenfor den enkelte tekst der jeg finner dem. For eksempel, når jeg betrakter motsetningen mellom et kristent og et førkristent verdisyn i *Acallam na Senórach*, vil jeg gjøre det uten å anta at denne motsetningen, slik den er fremstilt i teksten, representerer en motsetning som eksisterte da teksten ble skrevet, eller på noe annet tidspunkt. For den saks skyld vil jeg heller ikke operere med noen antagelse om at en slik motsetning ikke eksisterte. Det som er relevant for denne oppgaven, er nettopp konstruksjonen av en slik motsetning i teksten. Jeg mener det er sannsynlig at denne iscenesatte konflikten har en forbindelse med de historiske omstendigheten for produksjonen av teksten, en forbindelse som gjorde det interessant å fortelle nettopp denne fortellingen på nettopp denne måten på nettopp dette tidspunktet, men det er ikke alltid tydelig hva denne forbindelsen er. Det er mange mulige motiver og betingelser som bidrar til å bestemme den formen som middelaldertekstene tar. Vi kan ikke alltid anta at disse er lett identifiserbare.²

På samme måte som de politiske og samfunnsmessige endringene som kom med kristendommen til Irland og til Skandinavia førte til en konflikt mellom etablerte

² Joseph Falaky Nagy, *Conversing With Angels and Ancients: Literary Myths of Medieval Ireland*. (Ithaca: Cornell University Press, 1997), 13.

samfunnsformer og en ny orden på mange forskjellige nivåer, reflekterer litteraturen møtet mellom forskjellige uttrykk og tradisjoner. Som leser må vi stille oss kritiske til de dikotomiene og kategoriene, de spenningene og motsetningene som iscenesettes i teksten, enten det er kristendom mot hedendom, myte mot historie eller muntlig mot skriftlig. Man må være kritisk til hvordan teksten selv setter opp disse motsetningene, men også til hvordan teksten noen steder ignorerer dem, eller fremstiller dem som løst. Siden dette er litterære tekster, er det også viktig å huske at det er snakk om elementer av religion og kultur i et litterært rom. Elementene vi finner i en religionshistorisk tekststudium kan være fullstendig annerledes fra de man finner i en arkeologisk eller realhistorisk studie.

I *The Matter of The North* fra 2002 ser Torfi H. Tulinius på den islandske sagalitteraturens fremstilling av den førkristne fortiden nettopp som et litterært rom. I en slikt rom kan samtidig problematikk iscenesettes som en del av en fiktiv fortid. Tulinius mener derfor at det kan være mer produktivt å lese sagaene som et litterært produkt av sin egen tid, enn som historiske kilder.³ Jeg skal ta Tulinius' arbeid og dets relevans for mine egne analyser nærmere for meg i kapittel 4.

Kontekstuell metode

I sin bok *Odin på kristent pergament* fra 2011 går Annette Lassen gjennom middelalderens skriftlige fremstillinger av Odin. Som hun påpeker er de fleste oppsummerende synteser som finnes av Odin å regne som moderne konstruksjoner, resultater av forsøk på å generere en helhetlig Odin-skikkelse ut fra de sprikende kildene. Lassens metode, som hun kaller kontekstuell metode, innebærer i stedet å se på den enkelte tekstens egne sammenhenger. Dette inkluderer både tekstens interne kontekstualisering av elementet hun studerer, Odin, og den historiske konteksten til verket hun tar for seg. Heller enn å se en enkelt fremstilling av Odin i sammenheng med andre forekomster av Odin-skikkelser i helt andre tekster, ser hun på tekstens historiske bakgrunn, dens formål, dens opphav og dens ideologiske premisser.⁴

For min egen del er den kontekstuelle metodens styrke hovedsakelig at den kan tydeliggjøre de perspektivene som kommer til uttrykk gjennom en konkret teksts struktur. Den tilnærmer seg mytologi som enkelttekster, som alle har kommet ut fra konkrete historiske og ideologiske betingelser, heller enn å se enkelttekstene som imperfekte uttrykk for en større

³ Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction on Thirteenth-Century Iceland*. Overs. av Randi C. Eldevik. (Odense: Odense University Press, 2002), 291.

⁴ Lassen, *Odin på kristent pergament*, 77-78.

mytologi som transcenderer betingelsene og begrensningene i hver enkel representasjon. Ved å fjerne andre teksters innflytelse på ens forståelse av en gitt teksts innhold, kan man se en enkel fremstilling, av Odin for eksempel, uavhengig av det mer sammensatte bildet vi har fra hele spekteret av skriftlige fremstillinger. Dermed kan man se på hvilke verdier og hvilken virkelighetsoppfatning som påvirker fremstillingen innenfor en enkelt tekst, og trekke noen slutninger om tekstens ideologiske premisser ut fra dette.

En potensiell svakhet med en slik kontekstuell tilnærming til enkelttekster er faren for å produsere en homogen lesning, en lesning som tar en viss form for påvirkning fra den historiske betingelsene til en tekst for gitt. Kim McCones forskning på tidlige irske middelaldertekster er et godt eksempel på den problematikken som kan oppstå med en slik metodikk.

Kontekstuell lesning – et problematisk eksempel

I sin bok *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature* fra 1990 argumenterer McCone for at svært få, om noen, av fremstillingene av førkristen historie og mytologi i tidlig irsk litteratur med noen sikkerhet kan sies å være førkristne. Dette gjør han blant annet ved å vise til paralleller mellom det irske tekstmaterialet og de øvrige kristne, europeiske og middelalderske referanserammene til miljøene som produserte det. (Den tidligste irske litteraturen ble produsert i Irlands klostre, eller av mennesker med utdanning fra klostrene.) Mye av forskningen som er gjort på tidlig irsk litteratur har ifølge McCone vært preget av en tendens til å se den som et ufullendt lappeteppes av et “renere” muntlig materiale. Siden vi ikke har tilgang til dette materialet, og McCone anser mange av antagelsene som er gjort om det til å være dårlig begrunnet, mener McCone at forskningen må behandle tekstene som selvstendige litterære komposisjoner.⁵

Ifølge McCone er det liten grunn til å tro at det som har overlevd av genuint førkristent tankegods i tekstmaterialet har overlevd på grunn av skriverens interesse for å bevare materialet for ettertiden. Det ville være mer realistisk å tenke seg at materialet er skrevet ned slik det er for å kontrollere det, for å reformulere det førkristne og folkelige materialet inn i en form som resonerte med det kristne, bibelske verdenssynet og som forsøkte å bruke den ideologiske kapitalen som lå i materialet til sitt eget formål.⁶ Dette gjøres blant annet ved å

⁵ Kim McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth Monographs 3. (Maynooth: Department of Old Irish National University of Ireland, 2000), 52.

⁶ McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, 34-35.

modellere de irske tekstene etter Bibelen, slik at gammeltestamentlige historier og motiver bidrar til å forme fremstillingen av det førkristne Irland, mens Patrick og kristendommens ankomst fremstilles som en fullbyrdelse av en historisk utvikling.⁷

McCones behandling av det irske materialet har blitt kritisert for sin overveldende fokus på kristen, middelaldersk og europeisk innflytelse på materialet. Patrick Sims-Williams påpeker i en anmeldelse av *Pagan Past and Christian Present* fra 1996 at parallellene McCone viser til mellom irske tekster og Bibelen ikke beviser påvirkning. Å vise til den kristne dannelsen hos tekstens produsenter er heller ikke noe bevis for hvor gjennomgripende de omformulerte det materialet de skrev ned, selv om dette også er en viktig del av tekstenes historiske kontekst.⁸

McCones forskning og Sims-Williams' kritikk er relevante for oppgaven fordi de viser problemene med en lesning av en stor del av det irske materialet i sin helhet som et produkt av en koherent, overbyggende agenda. Forskningen må motstå en slik homogenisering av et bredt felt av forskjellige tekster, hvis individuelle opphav og intensjoner i stor grad er utilgjengelige for oss. Selv i de tilfellene hvor vi har en del informasjon om en teksts opphav og historiske betingelser finnes det ingen enkel kausal forbindelse mellom en tekst historiske kontekst og tekstens ideologiske premisser. Dette innebærer en begrensning for den kontekstuelle tilnærmelsen når den forsøker å finne tekstens mening utenfor teksten selv. Denne oppgaven skal derfor i all hovedsak holde seg på den interne delen av den kontekstuelle analysen, ved å se hvordan elementer kontekstualiseres internt i teksten.

Narratologisk metode

En annen innflytelse på min egen tilnærmelse er den narratologiske metoden som Tulinus bruker i *The Matter of the North*. Denne metodikken nærmer seg teksten som en fortelling og hvordan teksten i kraft av å være en fortelling formidler mening til mottakerne. Tulinus skriver: "A story, like a description, is a representation, but whereas a description represents something in stasis, a story represents an event, the passage from one state to another, or transformation."⁹

⁷ McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, 73.

⁸ Patrick Sims-Williams, anmeldelse av McCone, *Pagan past Christian present in early Irish literature*, i *Éigse: A Journal of Irish Studies* 29 (1996), 188-191.

⁹ Tulinus, *The Matter of the North*, 32.

En fortelling, som alle tekstene jeg tar for meg er, inneholder en rekke implisitte verdier. En måte å få tilgang til disse på, er å se hvilke elementer som fremheves i teksten som verdifulle, for eksempel hvilke handlinger som belønnes med et positivt resultat og hvilke handlinger som får et dårlig utfall.¹⁰ Dette betyr ikke at vi kan redusere komplekse tekster til enkle, hierarkiske inndelinger av elementer, men at slike metoder for nærlesning, om de anvendes varsomt og kritisk, kan brukes til å demonstrere ideologiske betingelser for fortellingen, hvilke problemer teksten løfter frem og ikke minst hvilke elementer som ikke tydelig problematiseres, men kanskje aksepteres stilltiende som premisser for fortellingen. Det er denne typen funksjoner i en fortelling som Bruce Lincoln peker på i sin bok *Theorizing Myth* fra 1999, når han omtaler myter som “ideology in narrative form.”¹¹

Den narratologiske tilnærmelsen til tekst innebærer flere lag av mening i en fortelling, fra "overflaten", slik som fortellingens form og genre, til dypere lag, som de underliggende, usagte antagelsene som ligger til grunn for handlingen som utspiller seg, og verdenen den utspiller seg i. Jeg mener at denne tilnærmelsen til teksten, å observere tekstens egne mekanismer for å formidle mening, kan gi innblikk i en teksts egne ideologiske forutsetninger, uten å måtte gjøre uholdbare antagelser om forfatterens motiver.

Religionsskiftet i middelaldertekstene

En stort del av både den irske og den norrøne middelalderlitteraturen er historiske tekster, selv om dette først og fremst vil si at de tradisjonelt har blitt lest av ettertiden som historiske tekster. Forskere har alltid drøftet slike historiers grad av pålitelighet, men særlig i de siste tiårene har forskningen i større og større grad rettet seg mot å lese middelaldertekstene som kilder til middelalderen, og de historiske betingelsene og ideologien som preger stedet og tiden hvori en gitt tekst ble skrevet ned.

I artikkelen “Intellegere historiam: Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and Others)” fra 1987 tar Gerd Wolfgang Weber opp formålene for historieskriving i Skandinavia i middelalderen, og hva disse kan ha å si for forståelsen av de historiske tekstene man bruker som kilder til det nordiske samfunnet, før og rett etter at kristendommen og skriften hadde kommet til Norden.

¹⁰ Elizabeth A. Gray, “*Cath Maige Tuired: Myth and Structure (1-24)*” i *Éigse: A Journal of Irish Studies* 18 (1980-81), 185.

¹¹ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 147.

Et sentralt element i Webers analyse av middelalderens historieskriving er at skildringene av både fjern førkristen fortid og nyere tid i stor grad orienterer seg mot innføringen av kristendommen. Overgangen til kristendommen utgjør et slags koordinatpunkt, og skildringen av historien forøvrig preges av en plassering på en større historiske linje som orienterer alle andre hendelser ut fra hvor de står som skritt i en utvikling.¹²

Denne utviklingen skjer både på et lokalt og et globalt plan. På ene siden fortelles historien om kristendommen som sprer seg over hele verden fra Jerusalem, på den andre siden fortelles den lokale historien, om hvordan et land gradvis har beveget seg mot kristendommen og til slutt blir kristent. I følge Weber blir historiske narrativ inkorporert i den større kristne makrohistorien, fortellingen om kristendommens spredning i verden, og de blir samtidig også brukt for å bygge opp under denne.¹³

Historisering

En metode for å inkorporere lokal historie og forestilling inn i et kristent, makrohistorisk perspektiv er nettopp å orientere hendelsen i en gitt fortelling i forhold til en større, globalhistorisk sammenheng, eller å fremstille hva som kan ha vært mytologisk materiale i en historisk tekst.

Cath Maige Tuired skildrer et slag mellom mytiske folk om herredømme over Irland, og teksten orienterer denne hendelsen i forhold til en større historisk fortelling vi kjenner fra andre skrifter, om Irland fra skapelsen av verden og frem til irenes bosetning i landet. John Carey, i sin artikkel "Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*" fra 1989, argumenterer for at denne orienteringen i en større historisk sammenheng er resultatet av relativt sene tillegg i teksten, og at den opprinnelige fortellingen godt kan ha vært situert i en mindre klart definert, mytisk fortid.¹⁴ Jeg skal drøfte dette nærmere i kapittel 3.

I sin artikkel "Freyr i islændingesagaerne" fra 1992 oppdager Preben Meulengracht Sørensen mytiske elementer i sagaer om bosetningen av Island, som kan bety at disse tekstene ikke skal leses rent historisk, slik vi forstår historieskriving, men også forstås ut fra de mytiske konnotasjonene til fortellingen som er skildret. Meulengracht Sørensen mener disse

¹² Gerd Wolfgang Weber, "Intellegere historiam: Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and Others)" i *Tradition og historieskriving: Kilderne til Nordens ældste Historie*. Red. av Kirsten Hastrup og Preben Meulengracht Sørensen. (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1987), 99.

¹³ Ibid.

¹⁴ John Carey, "Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*" i *Studia Celtica* 24/25 (1989/1999), 54.

mytiske motivene, integrert i et historisk narrativ, kan være indikasjoner på at islendingesagaene innebærer en historisering av den mytiske tradisjonen. Dette kan i så fall være resultatet av overgangen til en skriftlig kultur fra en muntlig. Den læren som ble formidlet muntlig i form av myter og riter, kan ha informert den formen som historie, en utpreget skriftlig genre, fikk på Island i middelalderen. Meulengracht Sørensen skriver: “Elementer av myter og riter er brukt i de fortællinger, vi finder i islændingesagaerne; men det er en genbrug i en ny historisk kontekst.”¹⁵

Dermed kan det være produktivt å lese islendingesagaene som mytiske kilder fremfor historiske, altså som fortellinger som bærer vitne om tradisjoner og ideologi som har bidratt til å forme fortellingene, på en mer pålitelig måte enn de bærer vitne om faktiske begivenheter. Religiøse forestillinger har overlevd i sagaen fordi de har inngått i hva Meulengracht Sørensen kaller et “betydningsmønster” som, på grunn av sin tilknytning til kulturelle forestillinger og materielle og samfunnsmessige størrelser, ikke så lett forsvant ved overgangen til kristendommen.¹⁶

Inkorporeringen av den lokale historien og mytologien inn i en kristen, europeisk makrohistorie bruker edle hedninger og andre motiver eller hendelser som en lærd kristen leser kunne kjenne igjen f.eks. fra Bibelen, men de bruker også selve den makrohistoriske situeringen av visse hendelser for å forstå den lokale historien. Snorre, for eksempel, forklarer fredstiden som skal ha funnet sted under regjeringstiden til den mytiske, danske kongen Froði med at den fant sted rundt samme tid som Jesu fødsel. På denne tiden var hele verden preget av en *gratia* som sikret fred og fordragelighet i store deler av verden. Denne forklaringen bygger på en klassisk modell, ettersom kristne historieskrivere forklarte freden under keiser Augustus på samme måte.¹⁷ Slik tar Snorre en hendelse som inngår i den førkristne, lokale tradisjonen og, heller enn å avfeie den som oppspinn, forklarer han hvorfor den har blitt misforstått av hedninger som slettes ikke kunne ane den virkelige grunnen til at kong Froðis tid var så velsignet.

¹⁵ Preben Meulengracht Sørensen, ”Freyr i islændingesagaerne” i *Sakrale navne: Rapport fra NORNA's sekstende symposium i Gilleleje 30.11. – 2.12.1990*. Red. av Gillian Fellows-Jensen og Bente Holmberg. (Uppsala: Norna-Förlaget, 1992), 72.

¹⁶ Ibid, 71-72.

¹⁷ Weber, “Intellegre historiam”, 102.

Euhemerisering

En historisk tekst krever andre virkemidler enn en tekst som fremstiller sitt materiale som ren diktning eller mytologi. En kristen historieforfatter kan ikke akseptere eksistensen av de norrøne guder som guder, og må, så sant historien hans ikke skal fremstå som fiksjon, forklare de norrøne gudeskikkelsene på en måte som ikke er i uoverensstemmelse med det synet på virkeligheten som forfatteren og hans intenderte lesere hadde.

Euhemerisering er et av de viktigste virkemidlene som middelalderens historieskriving benytter seg av i sin fremstilling av førkristen historie. Euhemerisering vil i denne sammenheng si å forklare guder i den førkristne tradisjonen som mennesker, som gjennom misforståelser eller bevisst bedrag har fått guddommelig status. Snorres *Edda*, *Ynglinge saga* og *Gesta Danorum* er alle tekster som forklarer de norrøne gudene gjennom euhemerisering.¹⁸ Åpningen av *Ynglinge saga*, sammen med prologen til *Edda*, er trolig de mest kjente eksemplene på dette i de norrøne tekstene. Her er de norrøne gudene forklart historisk, som menneskelige herskere i fjern fortid.

I det irske materialet har vi ingen tekster tilsvarende eddadiktene, som uavhengig av eksplisitt kristen tolkning omtaler førkristne irske guder som guder. Dermed er det vanskeligere å peke med sikkerhet på euhemeristiske grep, nettopp fordi disse later til å ha vært mer gjennomgripende. *Cath Maige Tuired* inneholder flere personer hvis navn og karakteristikk stemmer overens med hva som later til å være gudeskikkelser i andre tekster og ikke minst arkeologiske funn. Noen steder har også betegnelser som “gud” eller “gudinne” overlevd i egennavn. Disse figurene er trolig euhemeriserte figurer basert på førkristne, irske guddommer.

Demonisering

En annen forklaringsmodell for å forstå førkristen tradisjon ut fra et kristent verdenssyn er demonisering, altså å forklare førkristne gudeskikkelser som demoner eller Djevelen selv, i forkledning. Både i det irske og det norrøne materialet blir euhemerisering og demonisering

¹⁸ Annette Lassen. “Textual Figures of Óðinn” i *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Red. av Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere. *Vägar till Midgård 8*. (Lund: Nordic Academic Press, 2006), 282.

brukt samtidig, slik at disse to forklaringsmodellene, som ved første øyekast kan virke adskilte, støtter opp under hverandre.¹⁹

Demoniseringen brukes til å forklare senere opptredener av de samme guddommelige figurene. Siden sagaforfatterne ikke faktisk tror at Odin er en guddommelig skikkelse, men en for lengst avdød mann, og at han derfor ikke skulle kunne opptre i fortellingen, sier de at det er Djevelen som ikler seg Odins skikkelse. Snorre gjør gudene til en kombinasjon av fordums herskere og demoner, i tråd med de fremstillingene vi ser av førkristen historie og tradisjon ellers i middelalderen.²⁰ Det kan synes påfallende for en moderne leser at man velger denne forklaringen, heller enn å avvise slike fortellinger som fiksjon, men jeg skal forsøke å vise den potensielle verdien i å historisere fortellingene, da dette åpner for å fremstille tilsynelatende førkristne motiver på en måte som ikke bare stemmer overens med en kristen virkelighetsoppfatning, men faktisk støtter den.

Den edle hedning

Den såkalte *noble heathen*, som har blitt oversatt til den gode, eller edle hedning, ble lansert som et begrep av Lars Lönnroth i hans artikkel "The Noble Heathen: A Theme in the Sagas" fra 1969. Det har siden blitt brukt i flere sammenhenger, inkludert i omtaler av det irske materialet. Jeg skal i hovedsak benytte begrepet slik det anvendes hos Weber, som ligger nært opp mot Lönnroths eget. Den edle hedning er en person som, uten kontakt med kristendommen, ut fra sin egen fornuft eller annen naturlig eller overnaturlig innsikt, kommer til en religiøs forståelse som skiller denne personen fra den religiøse tro og praksis som ellers finnes i personens miljø.²¹ Det er nødvendig å gå noe nøyere inn på hva dette begrepet innebærer, og hvorfor det er så relevant for denne oppgaven.

Selv om den edle hedning er et begrep som er konstruert av forskerne, er ideen om hedninger som lever i tråd med en tilnærmet kristen moral, eller har en tilnærmet kristen virkelighetsoppfatning, utbredt. Annette Lassen påpeker at forestillingen om elde hedninger på Island går helt tilbake til Adam av Bremen, som skriver at loven hedenske islendinger levde under ikke avvek voldsomt fra den kristne lov, i sin *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum* fra 1070-tallet.²²

¹⁹ Annette Lassen, "Gud eller djævel: Kristningen af Odin" i *Arkiv för Nordisk Filologi* 121 (2006), 125.

²⁰ Weber, "Intellegre historiam", 106.

²¹ Lars Lönnroth, "The Noble Heathen: A Theme in the Sagas" i *Scandinavian Studies* 41, nr. 1 (februar 1969), 2.

²² Lassen, "Gud eller djævel", 130.

Den prosessen i kristendommens tidlige historie som innebar overføringen av den sentrale posisjonen i det kristne verdensbildet fra jødene til romerne medførte enorme ideologiske utfordringer når det gjaldt behandlingen av den førkristne klassiske kulturen. Det brøt med den jødiske tanken om et utvalgt folk, og åpnet for et kristent felleskap på tvers av folkeslag. Da det globale sentrum for kristne ble ensbetydende med det politiske sentrum for et verdensomspennende imperium, oppstod det ikke bare et rom for helt nye lesninger av historien, men et behov for å produsere slike lesninger. Den edle hedning som et motiv, slik det dukker opp i analyser av de irske og norrøne tekstene, er idéhistorisk beslektet med det kristnede Romerriket og den nye forståelsen av klassisk kultur som fulgte.²³

Evangeliet spres fra land til land og folk til folk i tråd med Guds plan. I denne fremstillingen av historien må det finnes gode mennesker både før og etter religionsskiftet, men konteksten for denne godheten endres. Den edle hedning er dermed et motiv med den største betydning for det historiesynet Weber presenterer. Jo nærmere omvendelse et hedensk folk nærmer seg i tid, jo viktigere blir det å kunne vise til gode, eller edle forfedre.²⁴

Religionsskiftet på Island – Den edle hedning i historien

I Ari þorgilssons skildring av alltinget der kristendommen ble vedtatt som Islands religion, ser vi et eksempel på den edle hedning i den islandske lovkyndige þorgeirr, som reflekterer lenge over avgjørelsen, på en påfallende rituell måte, før han kommer med sin anbefaling til sine landsmenn. Weber påpeker betydningen av at þorgeirr på dette tidspunktet beskrives i teksten som en hedning.²⁵ Islands overgang fra hedendom til kristendom ble bestemt av hedninger, som tilsynelatende kom til den avgjørelsen ved å konsultere sin egen fornuft og samvittighet. Slik forsterkes oppfatningen av kristendommen som en naturlig utvikling som er fornuftig også fra førkristne islendingers premisser, snarere enn et brudd i Islands historie påtvunget fra utsiden. Merk at det her er snakk om førkristne premisser slik de blir fremstilt i tekster fra kristen tid.²⁶

Det er flere grunner til at denne fremstillingen av religionsskiftet på Island er fordelaktig. Overgangen til kristendommen er også et viktig politisk trekk. Om en nasjon går

²³ Weber, "Intellegre historiam", 101.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid, 119-121.

²⁶ Ibid, 115-116.

over til kristendommen frivillig, utenfor ytre tvang eller vold, gir det nasjonen en høyere politisk status. Kristne statsmakter kunne bruke et annet land eller folks hedendom som grunnlag for å underlegge seg dem. Det å gå over til kristendommen innebar en betydelig endring i nasjonens status overfor øvrige kristne nasjoner.²⁷ Det at Island selv vedtok overgangen er et sterkt argument for Islands uavhengighet og det politiske systemet de har skapt, som på fredfullt vis ledet Island til å akseptere den nye troen, uten noen konge eller noe voldelig misjonsvirksomhet utenfra.²⁸

I den historieskrivingen vi har fra Skandinavia og Irland i tidlig kristen tid, ser vi hvordan en lokal eller nasjonal profan historie felles inn i det globale bildet av evangeliet og kirken som spres ut over verden fra Jerusalem. Denne forståelsen av historien er helt avhengig av et kristent verdenssyn. Som Weber påpeker, er kimen til dette lagd allerede i evangeliene i Det nye testamentet. Den kristne forståelsen av Bibelen ser Det nye testamentet som en forutsetning for å forstå Det gamle testamentet på riktig måte. Det samme synet anvendes på annen historieskriving. Lokal historie kan bare forstås på riktig måte sett i sammenheng med den makrohistoriske utviklingen.²⁹

Den edle hedning kommer godt ut i kontrast med mindre edle hedninger, så lenge den peker fremover mot den mer fullendte kristendommen. I kontrast med faktiske kristne blir det noe annet. Satt opp mot kristendommen blir heddommen straks mer antagonistisk og demonisk. Som Weber observerer, benytter tekstene vanligvis det førkristne perspektivet, riktignok et konstruert førkristent perspektiv, så lenge vi befinner oss i førkristen tid. De norrøne gudene omtales som guder, osv. Når kristne aktører kommer på banen i fortellingen, blir også ordvalget “kristent”, og vi ser mer eksplisitt bruk av grep som euhemerisering og demonisering.³⁰ Denne forskjellen i fremstillingen av det førkristne, ut fra hvilken side av religionsskiftet det forekommer på, vil bli demonstrert når jeg sammenlikner *Grímnismál* og *Flateyjarbók* i kapittel 2.

Hva som menes med “kristent” og “førkristent”

Jeg skal ta for meg iscenesettelser av motsetninger, og først og fremst iscenesettelsen av motsetninger mellom elementer som er presentert som førkristne og elementer som er

²⁷ Ibid, 118.

²⁸ Ibid, 125-126.

²⁹ Ibid, 99.

³⁰ Ibid, 107-108.

presentert som kristne. Disse tekstene er komplekse og kan leses på mange andre måter, og virkeligheten de har oppstått i er uendelig mer kompleks. Det vi referer til som førkristen religion i Skandinavia var trolig aldri noe helhetlig trossystem, men et stort nettverk av delvis overlappende tradisjoner og forestillinger som varierer betydelig fra sted til sted og over tid.³¹ Det samme gjelder for førkristen religion i Irland, for ikke å snakke om middelalderens kristendom. Når jeg i denne oppgaven diskuterer iscenesettelsen av møter og konflikter mellom det førkristne og det kristne, er jeg klar over at disse begrepene ikke referer til enhetlige eller lett definerbare systemer. Jeg snakker utelukkende om elementer som i disse tekstene fremstilles som tilhørende det førkristne eller det kristne, gjennom de mekanismene teksten har til å formidle slike konnotasjoner.

Religionsskiftet, slik det fremstilles i det skriftlige materialet, innebar innføringen av kristendommen, og samtidig undertrykkelsen av visse foreliggende tradisjoner. I disse tekstene er det visse elementer som blir fremstilt, på forskjellige måter, som førkristne, eller hedenske, og andre elementer som blir fremstilt som kristne. Vi kommer også til å se at det finnes andre motsetninger som settes opp, og som relaterer til denne motsetningen mellom førkristne og kristne elementer.

Nå som jeg har redegjort for det teoretiske og konseptuelle grunnlaget for denne oppgaven, og adressert noen av problemene og utfordringene med en komparativ studie av disse tekstene, kan jeg begynne nærlesningen av primærlitteraturen. Før jeg gjør det, skal jeg avslutte kapittelet med å formulere oppgavens hypotese.

³¹ Anders Andréén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere, "Old Norse Religion: Some Problems and Prospects" i *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Red. av Anders Andréén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere. Vågar till Midgård 8. (Lund: Nordic Academic Press, 2006), 13.

1.4 Hypotese

Min hypotese for denne oppgaven er at de irske og norrøne middelaldertekstene jeg tar for meg, som alle behandler materiale som fremstilles som mytologisk og førkristent, på forskjellige måter iscenesetter hva man kan kalle en ideologisk konflikt på ett eller flere plan. Denne konflikten kan formuleres i de forskjellige tekstene som en konflikt mellom forskjellige samfunnsformer, sosiale grupper, eller kulturelle tradisjoner, men særlig er det snakk om en iscenesatt konflikt mellom elementer som fremstilles som førkristne og elementer som fremstilles som kristne.

Bruken av mytologiske motiver i disse tekstene kan sees som forsøk på å fremstille måter å forene disse tradisjonene på, eller å iscenesette motsetningene mellom det førkristne og det kristne, for så å konstruere en løsning på disse motsetningene på en måte som gjør de førkristne elementene forståelig ut fra et middelaldersk verdenssyn, og som samtidig bekrefter kristendommens dominans og overlegenhet over det som fremstilles som førkristent.

I alle disse tekstene er fremstillingen av den førkristne fortiden, så vel som iscenesettelsen av møtet mellom det førkristne og det kristne, formulert på en måte som gir grunn til å tro at dette materialet var aktuelt og interessant i den tiden da tekstene ble produsert. Iscenesettelsen av fortiden og bruken av mytologiske motiver i disse tekstene skjer på en måte som kan analyseres ut fra den enkelte teksts implisitte ideologiske premisser, som i sin tur kanskje kan belyse hvorfor det var interessant å produsere denne iscenesettelsen innenfor de gitte historiske rammene.

2 Iscenesettelsen av møtet mellom Odin og kongen i *Grímnismál* og *Flateyjarbók*

2.1 *Grímnismál*

Eddadiktene utgjør til sammen en av de aller viktigste tekstene vi har når det gjelder kilder til førkristen, norrøn tro og myte. Den får mye av sin særstilling fra to ting. Først av at diktene ikke inneholder noen udiskutable referanser til kristendommen, og så potensielt kan være, helt eller delvis, nedskrivninger av dikt som har eksistert i muntlig form i Skandinavia før overgangen til kristendommen. I tillegg til dette kan vi se at det samme materialet som har blitt overlevert til oss i eddadiktene, brukes som kildemateriale i *Ynglinga saga*, Snorres *Edda* og i mindre grad i *Gesta Danorum*. Dette taler for at man i middelalderen tok materialet som virkelig førkristent. Siden det jeg tar for meg i denne oppgaven er fremstillingene av det førkristne, er det likevel ikke like relevant å diskutere eddadiktenes opphav, som det er å bemerke at de som skrev disse tekstene ned på 1200-tallet, fant det naturlig å gjøre det i en form som er blottet for eksplisitt kristne kommentarer eller analyse. Om diktenes innhold er preget av senere, kristent tankegods på en mer subtil måte er en annen diskusjon, og jeg skal ikke gå inn på den her.

Eddadiktene har overlevd i flere manuskripter. Det viktigste av disse er Codex Regius, som er datert til ca. 1270, altså senere enn Snorres *Edda*. Codex Regius inneholder de aller fleste av eddadiktene vi kjenner til, og det er rekkefølgen de har i dette manuskriptet som brukes som utgangspunkt for moderne utgaver. I tillegg finnes flere utfyllende dikt, fragmenter og sitater fra andre manuskripter. Med unntak av Codex Regius er det viktigste enkeltmanuskriptet AM 784 I a 4to, forkortet til A. A er datert til begynnelsen av 1300-tallet og er nært beslektet med Codex Regius. Eddadiktene, slik vi har dem i dag, inneholder hovedsakelig dikt fra Codex Regius, blant dem *Grímnismál*, men noen dikt har bare overlevd

i andre manuskripter, blant annet i Codex Wormanius (*Rigspula*) og *Flateyjarbók* (*Hyndluljóð*).

Grímnismál er et dikt rammet inn av en introduksjon og en avslutning i prosa. Diktet selv tar form som en monolog, og prosarammen forklarer sammenhengen for monologen. I denne oppgaven skal jeg først og fremst ta for meg de delene av diktet som sier noe om Odin, og mer spesifikt Odins forbindelse til kongemakt. Denne tematikken er tydeligst i prosarammen, men jeg skal også argumentere for at den preger diktet som helhet. Først skal jeg oppsummere diktets innhold og oppbygning.

Handlingen i *Grímnismál*.

Tittelen på diktet referer til Odin, som kaller seg Grímnir, “den maskerte” (eller Grimne i oversettelsen). Selve diktet er satt opp som Odins monolog, derav *Grímnismál*. I diktets prosainnledning får vi høre om kong Raudungs to sønner, Agnar på ti og Geirrød på åtte. En storm blåser dem ut på havet en gang de er ute og fisker, og de redder seg i land hos en småbonde som tar dem inn. De to brødrene blir der en vinter. Bonden fosterer Geirrød og kona hans fosterer Agnar. Når våren kommer sendes brødrene hjem i en båt, men før de drar tar bonden Geirrød til side og forteller ham noe vi ikke får vite hva er. “Då han og kjerringa følgde dei til stranda, tala mannen åleine med Geirrød.”³² Når brødrene kommer tilbake til farens land, hopper Geirrød i land og dytter båten vekk. ”Far dit trolla tek deg!”³³ sier Geirrød til storebroren, som forsvinner ut på havet mens Geirrød kommer hjem. Han blir straks gjort til konge, ettersom Raudung har dødd mens sønnen har vært borte.

Fortellingen hopper så i tid og sted. Odin og Frigg, for det var de som var bonden og kona som tok vare på kongssønnene, sitter i Lidskjalv og ser utover verden. Odin erter Frigg ved å påpeke at hennes fostersønn, Agnar, lever i fattigdom i samliv med gyger, mens Geirrød, Odins forstersønn, er konge. Frigg svarer med å anklage Geirrød for å være ugjestmild. “Han er så gjerrig på maten at han piner gjestene sine om han tykkjer det kjem for mange.”³⁴ Odin vedder med henne om at dette er løgn, og drar inkognito til Geirrød for å undersøke.

³² “En er þau kerling leiddu þá til strandar, þá mælti karl einmæli við Geirröð.” *Edda-dikt*. Overs. av Knut Ødegård. (Oslo: Cappelen Damm, 2014), 55.

³³ “Farðu þar er smyl hafi þik!” Ibid.

³⁴ “Hann er matníðingr sá at hann kvelr gesti sína, ef honum þykkja of margir koma.” Ibid.

Frigg snakket ikke sant da hun anklaget Geirrød, så hun sender en tjenestejente til ham som advarer kongen mot en trollkyndig mann som ingen hunder vil være villige til angripe. Slik går det til at Geirrød fanger Odin, som nå kaller seg Grimne og går kledd i en blå kappe. “Meir enn det sa han ikkje om seg sjølv, endå han vart spurð. Kongen let pina han for å få han til å tala, sette han mellom to elder og der vart han sitjande i åtte netter.”³⁵

Geirrød har en sønn ved navn Agnar. Etter at Grimne har sittet mellom bålene i åtte netter føler Agnar medynk med ham og gir ham et drikkehorn. På dette tidspunktet er Agnar ti år gammel, den samme alderen som hans onkel og navnebror var i begynnelsen av denne fortellingen. Her slutter prosainnledningen og Grimne fremsier selve diktet.

Det meste av diktet tar form som en didaktisk innføring i det norrøne kosmos, og denne delen av diktet leses vanligvis som om Odin henvender seg til Agnar. Grimne begynner med å beskrive sin situasjon, fanget mellom to bål som nå har nådd kappekanten hans. Etter åtte dager var Agnar den første som bød ham mat. Grimne erklærer at Agnar skal herske over ”gotna landi”, direkte oversatt goternes land, men dette har blitt lest som en poetisk henvisning til menneskeheten generelt.³⁶ Grimne henter også til sin sanne identitet, ved å referer til seg selv med et annet tilnavn på Odin.

Grimne lister opp en rekke guder og hvor de bor. Tor i Trudheim, Ull i Ydaler og Frøy i Alvheim, fulgt av beskrivelser av flere andre haller, steder, personer og skapninger av betydning for gudene og det norrøne kosmos. Det begynner først i Åsgard, så beveger det seg til Yggdrasil, hvor æsene holder ting hver dag og som utgjør utgangspunktet for flere vers som beskriver alle skapningene som lever rundt og i treet, samt Yggdrasils forbindelse med kosmos for øvrig. Skapelsen av verden ut fra Yme nevnes også. Til slutt oppsummerer Grimne dette lynkurset i det norrøne kosmos og presenterer seg selv ved å ramse opp en rekke tilnavn på Odin. I de siste versene henvender Odin seg til Geirrød og anklager ham for å ha mistet gudenes vennskap og glemt det Odin har fortalt ham.

Ølsvimen er du, Geirrød,
av alt for mykje drikk,
mykje har du tappt
då du miste min stønad,

³⁵ “...og sagði ekki fleira frá sér þótt hann væri at spurðr. Konungr lét hann pina til sagna ok setja milli elda tveggja, ok sat hann þar átta nætr.” Ibid, 57.

³⁶ Ibid, 398. Kommentar avKnut Ødegård.

alle einherjars
og Odins venskap.

Mangt har eg sagt deg
Men lite du minnest,³⁷

Odin har fortalt Geirrød mye, men Geirrød har glemt det. Geirrøds venner er ikke lenger til å stole på. I nest siste strofe lar Odin endelig masken falle fullstendig, samtidig som han gjør det klart at Geirrøds skjebne er beseglet.

Av sverdegg biten,
slik vil Ygg ha deg,
eg veit ditt liv er endt,
uvenlege er disene,
no kan du Odin sjå,
kom nær meg om du kan.³⁸

I prosaavslutningen fortelles det at Geirrød forsøker å slippe Odin fri når han omsider forstår hvem det er han har tatt til fange, men han snubler og faller på sitt eget sverd i forsøket. Så forsvinner Odin, og Agnar blir konge.

Sammensetningen av *Grímnismál*

Grímnismál er en av våre viktigste kilder til norrøn mytologi, men hvordan, av hvem og hvorfor er teksten satt sammen? Det er spørsmål som alltid har hjem søkt de mangfoldige forsøkene på å analysere diktet. Det er en vanskelig tekst å lese, og blant de som har gransket det hersker det bred uenighet om flere aspekter som er av stor betydning for hvordan handlingen i diktet skal forstås. Som med så mange andre gamle tekster har mye av forskningen rettet mot eddadiktene forsøkt å rekonstruere tidligere versjoner, og muntlige tradisjoner som den foreliggende teksten kan bære vitne om. Dette betyr, som Annette Lassen

³⁷ “Qlr ertu, Geirrøðr! / hefir þú ofdrukkít, / miklu ertu hnugginn, / er þú ert mínu gengi, / qlum Einherjum / ok Óðins hylli. // Fjölð ek þér sagða, / en þú fátt um mant.” Ibid, 95.

³⁸ “Eggmóðan val / nú mun Yggr hafa, / þitt veit ek líf um liðit; / úfar ro dísir, / nú knáttu Óðin sjá, / nálgastu mik, ef þú megir!” Ibid, 97.

påpeker i *Odin på kristent pergament*, at kun en liten del av forskningen på Codex Regius har tilnærmet seg diktene, samt deres sammensetning og rekkefølge, som en bevisst litterær konstruksjon.³⁹ Dette er også i stor grad sant når det kommer til forskningen på enkelte dikt. Mye av forskningen på *Grímnismál* har handlet om sammensetningen, og hvordan diktet eller deler av det kan dateres, med tanke på sannsynligheten for kristen innflytelse og liknende. De Vries mente for eksempel at det var snakk om to dikt, som hadde blitt satt sammen, men skrev også at han fant det “mere tiltalende” å se diktet som en helhet.⁴⁰

I denne oppgaven skal jeg behandle *Grímnismál*, inkludert prosarammen, som en helhetlig komposisjon. Om denne komposisjonen er et resultat av en eller flere diktere eller redaktører, er ikke umiddelbart relevant for det jeg her skal diskutere, men jeg mener også at det er gode grunner til å lese diktet, ikke som et fragmentarisk sett av levninger, men som et helt verk, på grunn av hva jeg håper å vise som en identifiserbar og gjennomgående tematikk. For ikke å snakke om tekstens litterære verdi. Når alt dette er sagt, er det mange mulige grunner til at eddadiktene er satt sammen som de er, noe som fordrer en kritisk lesning fra vår side. Det eneste vi vet sikkert er at noen har satt dem sammen slik.

Det er bred anerkjennelse for at diktet adresserer et religiøst aspekt ved kongemakt i det førkristne Norden, og mange ser også rester av et kultisk element i teksten.⁴¹ Den kosmologiske innføringen som store deler av diktet utgjør, kan lett deles inn i mindre deler, som kan ha kommet fra forskjellige kilder. Likevel er den gjennomgående tematikken, som forbinder fortellingen om skiftende kongemakt distribuert av Odin i prosarammen med en avbildning av et ordnet, hierarkisk kosmos underlagt Odins herskermakt i selve diktet, såpass konsekvent at den etter min oppfatning taler for en helhetlig lesning. Denne tematikken inkorporerer flere mytologiske motiver, men kretser i stor grad rundt herskermakt, muligens også parallellen mellom en kosmisk og en politisk orden, samt Odin som det fremste eksempelet på en konge og en leder. Det later også til å være flere elementer som sammen kan forstås som et innvielsesmotiv, eller en annen form for kulthandling assosiert med kongemakt og den kunnskapen diktet formidler. Jeg skal se nærmere på alt dette når jeg drøfter Odins forbindelse til kongemakten i flere norrøne tekster, i 2.2 og 2.3, først skal jeg presentere innholdet i de utvalgte episodene fra *Flateyjarbók*.

³⁹ Lassen. *Odin på kristent pergament*, 314.

⁴⁰ Ibid, 354f.

⁴¹ Se for eksempel: Gro Steinsland, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Hálegjatal og Hyndluljóð*. (Oslo: Solum, 1991).

2.2 *Flateyjarbók*

I sagalitteraturen om de tidlige, kristne kongene Olav Tryggvason og Olav den hellige (Olav Harraldsson) er det flere episoder hvor kongene kommer i konfrontasjon med skikkelser som identifiseres som Odin. Disse møtene kan sammenliknes med Odins opptreden i *Grímnismál*, hvor Odin også viser seg for konger og kongsemner, i forbindelse med ervervelsen eller tapet av kongemakt. I dette delkapittelet skal jeg ta for meg noen av disse episodene.

Det er ikke lett å skaffe seg full oversikt over de omfattende biografiske tradisjonene rundt Olav Tryggvason og Olav den hellige. I tillegg til at det er snakk om mye materiale, er det også mange forskjellige manuskripter og versjoner av sagaene. Særlig sagaer om Olav den hellige finnes i mangfoldige fragmenter, blant annet fordi de var populære gjenstander å eie, både for privatpersoner og for kirker, fra middelalderen og helt opp til reformasjonen.

Enkelte fortellinger og episoder kan være endret fra manuskript til manuskript, eller de kan være utelatt fullstendig. Kanskje særlig de episodene jeg konsentrerer meg om i denne oppgaven, episoder der sagakongene kommer i kontakt med klart overnaturlige elementer, har ofte blitt lest som innskudd, som ikke egentlig hører til i den opprinnelige teksten man har forestilt seg. Mange som har redigert disse sagaene har dermed utelatt slike episoder, eller lagt dem til i et etterskrift, som et tilleggsmateriale, nærmest som apokryfe tekster til Bibelen. Dette er blant annet fordi det aller meste av forskningen som er gjort om denne sagalitteraturen, særlig den eldre forskningen, har fokusert på sagaene som historiske kilder, og dermed har hatt en tendens til å ignorere de mer overnaturlige, eller fantastiske hendelsene.⁴²

En annen, beslektet grunn til den begrensede oppmerksomheten overnaturlige episoder har fått, historisk sett, er det akademiske fokuset på Snorres sagaer. Snorres kongesagaer i *Heimskringla* har et mer rent historisk preg enn de vi finner i *Flateyjarbók*, og det er ikke tilfeldig at sagaene, på samme tid som de stort sett har blitt behandlet som historiske kilder, har blitt behandlet som om Snorres mer historiske utgaver står nærmere en teoretisk, sann og opprinnelig saga.

⁴² Gunnhild Røthe, *Helt, konge og helgen: Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyjarbók*. (Dr. art.-avhandling, Universitetet i Oslo, 2004) , 12-13.

Som hovedkilde til denne sagalitteraturen vil jeg bruke utvalg fra *Flateyjarbók*. *Flateyjarbók* inneholder versjoner av både sagaen om Olav Tryggvason og sagaen om Olav den hellige. Disse versjonene er noen av de lengste og mer omfattende vi har, som gjør dem til spesielt verdifulle kilder til studier som denne.

Fra *Flateyjarbóks* versjon av sagaen om Olav Tryggvason, skal denne oppgaven først og fremst ta nært for seg episoden der Olav Tryggvason møter Odin på Avaldsnes og Odins forsøk på å sabotere konstruksjonen av Olav Tryggvasons skip, Ormen lange. Fra sagaen om Olav den hellige skal oppgaven fokusere på episoden kalt *Odinn kom til Olafs konungs med dul og prettum* (Odin kom til Olav med bedrag og lureri), en fortelling som bare forekommer i *Flateyjarbóks* versjon av sagaen.

***Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* – Odin som kongens gjest**

I *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, som forekommer både i *Flateyjarbók* og i andre manuskripter, er det en episode der kongen og hans følge får besøk av en navnløs gjest mens de befinner seg på Avaldsnes. Gjesten beskrives som gammel, svaksynt og enøyd, men veltalende. Denne gjesten besitter storartet kunnskap om hedensk tid, og særlig de hedenske kongene. Denne kunnskapen appellerer til Olav Tryggvason, som snakker lenge med det fremmede.

Kongen syntes at det var moro å høyra på forteljingane hans, for han kunne fortelja tidender frá alle land i gamal tid og no. Kongen spurde honom om mange ting, og gjesten gav svar på alle spørsmål.⁴³

Blant andre ting forteller gjesten om Ogvald, som stedet de er på er oppkalt etter. Han forteller at Ogvald var en konge og en hærmann, som blotet til en av kuene sine, drakk melken hennes ofte og tok henne med seg på alle sin reiser. Sagalitteraturen rundt Olav Tryggvason og Olav den hellige har mange eksempler på slike fortellinger om hedensk skikk, ofte i den hensikt å latterliggjøre førkristne kulthandlinger. Her tjener fortellingen også som et

⁴³ “Þotti konungi mikit gaman at rædum hans þuiat hann kunne af ollum londum tidendi at segia æigi sijdr j fyrnd en nu. Spurde konungr hann magre hluta en gestrinn fek ór aullu leyst.” *Flateyjarbók: En samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*. Bind 1. Red. av Guðbrandur Vigfússon og C.R. Unger. (Oslo: P. T. Mallings Forlagsboghandel, 1860), 375; Oversettelse fra: *Den lengste saga om Olav Tryggvason*. Bind 2. Overs. av Kåre Flokenes. (Stavanger: Dreyer bok, 2003), 51.

eksempel på den typen kunnskap som den fremmede gjesten sitter på, kunnskap som kretser rundt hedenskapen i fordums tid. Samtalen varer lenge, og det er til slutt biskopen som minner kongen på at det sømmer seg å gå til sengs.

Slike ting og mange andre fortalde han om tidlegare hedningar og kongar i fortida. Men då dei sat lenge frampå natta, minte biskopen kongen på at det var tid til å gå å sova. Då gjorde kongen det. Men då han var avkledd og hadde lagt seg i senga, kom den gamle gjesten der og sette seg på fotsteget. Og han tala endå ein gong lenge med kongen ...⁴⁴

Det er neppe tilfeldig at det er biskopen, Sigurd, som er den som irrettesetter kong Olav når han opptrer upassende. Når gjesten fortsetter å holde kongen våken også etter at han har gått til sengs, tar biskopen affære igjen.

Biskop Sigurd låg i den nærmaste kvila i kongs-senga. Og då kongen hadde vakt lenge, mælte biskopen at det var tid til å sova. Kongen bøygde seg då mot puta, og han likte likevel ikkje å halda opp med samtalen. Men gjesten gjekk ut.⁴⁵

Neste morgen er gjesten ikke å finne. Kongen og de andre står opp og gjør seg klar til gudstjenesten. Han kaller til seg kokkene sine, for å høre om de har sett noe tegn til den forsvunne gjesten. De kan fortelle at en eldre mann kom inn til dem mens de forberedte mat. Mannen hadde kritisert kokkene for å koke for dårlig kjøtt til kongen, og i stedet gitt dem to store stykker storfekjøtt, som de kokte sammen med det kjøttet de allerede hadde. Når Olav hører dette gir han straks ordre om at all maten skal brennes eller kastes på sjøen, og at et nytt måltid må tilberedes fra bunnen av. Dette er, sier han, for at ingen skal bli forgiftet av djevelens mat.

Dette har i røynda vore ingen mann endå om det har sett ut slik. Heller har uvenen til heile manneætta, djevelen sjølv, teke på seg åsynet til den utrue Odin som heidne menn

⁴⁴ “Slika hluti sagde hann ok magra hluti adra (af) hinum fyrrum tidendum ok fornnkunungum. En er leingi var setit a nott fram þa minti byskup konung a at mal væri at ganga at sofua. Georde konungr ok suo. En er konungr uar afklæddr ok hafde lagizst j sængina þa kom þar gestr hinn gamli ok settizst a fotskorina ok talade hann leinge uit konung...” *Flateyjarbók* 1, 376; *Den lengste saga om Olav Tryggvason* 2, 51.

⁴⁵ “Sigurdr byskup la j næstu huilu konungs sænginne. Ok er konungr hafde leingi uakat mællti byskup at mal uæri at sofa. Hneigdzst konungr þa at hægindinu ok þotti þo mikit firir at letta talinu. En gestr gek vt.” *Flateyjarbók* 1, 376; *Den lengste saga om Olav Tryggvason* 2, 51.

i lang tid har trudd på og hatt som gud for seg.⁴⁶

Dette er et helt konkret eksempel på den prosessen jeg beskrev i kapittel 1, hvor førkristen tro forklares som en kombinasjon av euhemerisme og demonisering.

Olav Tryggvason indentifiserer altså Odin direkte med djevelen, og beskriver en skikkelse som, i raseri over at de som før tilba ham nå vender seg til kristendommen, forsøker å lokke mennesker til synd.

Difor lokkar han med sine påfunn av trygge knep slik at han kan hefta og hindre oss i høveleg kvild i svevnens tid. Han tenkte seinare at vi derfor, tyngde av svevn, skulle late oss draga utav og med alt lett vanvyrda den tillaga lukke frá gudomeleg teneste slik at endå ein gong seinare openberra seg hans fulskaps sommar.⁴⁷

Kongen har dermed avslørt og motstått den demoniserte Odins fristelser. Fortellingen avsluttes med at han går til gudstjeneste som planlagt.

Den ukjente gjesten som et motiv dukker opp i flere norrøne tekster hvor den ikke er forbundet med Odin, for eksempel *Norna-Gests Þáttr* (Tåtten on Norne-Gjest). Her fungerer gjesten mer som en forbindelse til fortiden, på en måte som også kan sammenliknes med *Caílte* i *Acallam na Senórach*. Jeg skal se nærmere på dette i kapittel 4.

Olav, Odin og Ormen Lange

Jeg skal se kort på en annen episode fra samme saga, der en liknende Odin-skikkelse opptrer som Olavs antagonist. Denne episoden er inkludert i *Flateyjarbóks* versjon av sagaen, og finner sted mens Olav Tryggvason bygger sitt berømte skip, Ormen lange.⁴⁸ Konstruksjonen støter på problemer fordi ingen kan finne et stykke tre som egner seg som kjøll. En dag dukker det opp en enøyd fremmed. Den fremmede er beskrevet som grov og uvennlig. Han kaller seg Forni, som kan oversettes som “den gamle”, og han sier han er bonde fra Trøndelag. Forni gir

⁴⁶ “Hefir þetta reyndar verit æingi madr þo at sua hafui synnzt helldr hefir ouin allz mannkyns sealfir feandinn brugdit a sig like hins uesta Odins þess er hæidnir menn hafa langan tima truat a ok ser firir gud haft.”

Flateyjarbók 1, 376; *Den lengste saga om Olav Tryggvason* 2, 52.

⁴⁷ “...Er hann egndi med sua braduisligum prettum at hann talmade firir oss huilldina vm hæfuiligan suefnisins tima. Ætlade sidan at ver þar firir þyngdir af suefni skyllidim lata or lagi ganga edr med ollu vrækia skipada tima gudligrar þionustu. Letliga at enn birtizst sidar sumar hans slegdir þo at ek tina þær æigi.” *Flateyjarbók* 1, 376; *Den lengste saga om Olav Tryggvason* 2, 52.

⁴⁸ *Flateyjarbók* 1, 433-434.

Olavs menn et stykke tre han har tatt med, fordi han hørte at kongen ikke kunne finne et stykke som var stort eller godt nok til å duge som kjøll til Ormen lange. Han forteller også de to mennene at han er en gammel venn av kongen. Annette Lassen mener at dette kan være en henvisning til det tidligere møtet mellom Odin og Olav Tryggvason på Avaldsnes.

Forni gi trestykket til Olavs menn. Han vil ikke ha noen betaling, men sier at han vil kreve inn stykkets verdi fra kongen senere. Det viser seg imidlertid, når kongen kommer fra sin morgenbønn og får høre hva som har skjedd, at han ikke kjenner noen Forni. Olav gir ordre om at stykket skal hogges i to, og når dette blir gjort, kryper en giftig slange ut av et hulrom i kjøllen. Dermed skjønner Olav at Forni i virkeligheten var Odin, som hadde planlagt at ormen skulle sno seg opp gjennom skipet fra kjøllen når det var satt på vannet, og dermed få skipet til å synke. På tross av hvordan trestykket kom i Olavs besittelse, velger han å bruke det til kjøll på skipet. Han får riktig nok biskopen til å vigsle stykket først. I tillegg til dette beslutter Olav å oppkalle skipet etter slangen i kjøllen, og dette er, ifølge denne versjonen av sagaen, opphavet til navnet Ormen lange.

I denne episoden velger Olav Tryggvason å bruke kjøllen Forni, eller Odin, ga ham. På tross av Odins onde intensjoner, endte han opp med å hjelpe Olav med å fullføre konstruksjonen av Ormen lange. Dette kan leses som en illustrasjon av hvordan kristendommen seirer over hedendommen i disse tekstene. Ikke bare unngår Olav å falle i Odins felle, men han klarer å snu situasjonen til sin egen vinning, med biskopens hjelp.

Samtidig kan man i denne fortellingen lese en illustrasjon av det problematiske forholdet mellom Olav Tryggvason som norsk konge, og de førkristne konnotasjonen og forventningene som hører med til den stillingen. Odin, i form av Forni, "den gamle", henger ved Olav og blir hengende ved, ettersom trestykket han ga Olav faktisk ender opp som kjøllen til Ormen Lange. Jeg mener dette kan leses som et uttrykk for en bevissthet om at det heftet en førkristen tradisjon ved Olavs stilling og hans autoritet som konge. Sett i et slikt lys blir også interaksjonen mellom kongene og Odin i de to øvrige episodene jeg tar for meg mer komplekse. I neste delkapittel skal jeg argumentere videre for hvordan, og hvorfor, fremstillingen av i Odin i disse tekstene fungerer som et bindeledd mellom de kristne kongene og de førkristne røttene til deres egen kongemakt.

Odin kommer til Olav med bedrag og lureri

Denne fortellingen om møtet mellom Odin og Olav Haraldsson har flere likheter med møtet mellom Odin og Olav Tryggvason på Avaldsnes. I begge fortellinger møter kongen Odin i

forkledning. Odin spiller rollen som en gåtefull gjest som på en eller annen måte frister kongen, og kunnskap om førkristen tid og fordums konger har en sentral posisjon i interaksjonen mellom kongen og Odin.

Olav den hellige er med hirden sin i Vik, da Odin får sette seg blant dem, i forkledning som en skikkelse ved navn “Gestr”, som betyr gjest.

Der kom en ubekjendt Mand til ham, som gik for Kongen, og hilste ham. Kongen besvarede hans Hilsen, og spurgte om hans Navn; han svarede, han hed Gest, og bad om at blive nogen Tid ved hans Hof.⁴⁹

Denne fremstillingen av Odin er langt fra så forførerisk som gjesten til Olav Tryggvason. Gestr utmerker seg derimot med sin høylytthet og sitt hovmod ovenfor de andre i selskapet. På tross av dette kaller kongen Gestr til seg for å høre om den fremmede kan underholde ham på sengekanten. Da begynner kongen og Gestr straks å snakke sammen om fortidens hedenske konger. På et tidspunkt stiller Gestr kongen et spørsmål: hvilken av de hedenske kongene ville Olav den hellige selv helst vært, hvis han skulle velge en av dem? Kongen svarer som en from kristen, at han ikke skulle ønske å være noen hedensk person. Gestr er ikke tilfreds med dette svaret, og når han blir spurt enda en gang, svarer kong Olav at han helst ville vært Rolf krake. Fra et kristen perspektiv kan dette sees som et slags minste onde, siden Rolf krake, på tross av at han levde på hedensk tid, viser klassiske karakteristikk på en edel hedning.⁵⁰ Gestr fortsetter å spørre.

“Hvorfor vil du helst være som Rolf Krake, der ikke er for Mand at regne imod en anden Konge, som ogsaa har levet? Hvorfor vilde du ikke være som hin Konge, der aldrig holdt noget Slag uden at sejre, og var saa skjøn og øvet i alle Idrætter, at der ikke fandtes hans Lige i Norden, og som kunde give andre, som sig selv, Sejer i Træfninger, og hvem

⁴⁹ “Þa kom æinn madr okunnr til hans ok gek firir konung ok kuadde hann. Konungr tok honum ok spurde hann at nafni en hann nefndizst Gestr ok bæiddizst at duellazst med hirdinne.” *Flateyjarbók: En samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*. Bind 2. Red. av Guðbrandur Vigfússon og C.R. Unger. (Oslo: P. T. Mallings Forlagsboghandel, 1862), 134; Oversettelse fra: “Odin kom til Kong Olaf med Underfundighed og Svig” i *Tillæg til Olaf den Helliges Saga, Oldnordiske sagaer* Bind 5. Overs. av C. C Rafn. Elektronisk utgave red. av Heimskringla.no. 29.12.2013. http://heimskringla.no/wiki/Till%C3%A6g_til_Den_store_saga_om_Olaf_den_Hellige_%28C.C.Rafn%29 (Oppsøkt 24.05.2015)

⁵⁰ Lassen, *Odin på kristent pergament*, 136.

Skaldskab var saa flydende for, som Talen for andre Mænd.”⁵¹

Olav forstår at denne beskrivelsen henviser til Odin. Han griper dermed tideboken sin, som er ved ham i sengen, og forsøker å slå Gestr i hodet med den, men Gestr er forsvunnet.

Da, siger man, gik det saaledes med Gest, at han foer ned der paa Stedet, som han var kommen; men Kongen var da vis paa, hvem det havde været, og takkede da Gud mangfoldelig, fordi den urene Aand, som viste sig i hin onde Odins Lignelse, ikke kunde faae nogen Svig eller Underfundighed fuldført, der kunde kaste nogen Skygge eller Merke paa hans hellige Tros lyse Blomst.⁵²

Denne episoden slutter altså også med at Odin identifiseres før han rekker å gjøre den skaden han kom for å gjøre. Denne teksten kaller ikke Odin helt eksplisitt for Djevelen, men demoniseringen er likevel tydelig, ettersom han omtales som “den urene Aand, som viste sig i hin onde Odins lignelse,” og ikke minst at “han foer ned der opp Stedet, som han var kommen.”

⁵¹ "Hui uilld(i)r þu hellzt vera sem Hrolfr kraki sem ecki at manni matti hæita hia þui sem annar konungr sa er verit hefir. Edr hui villdir þu æigi vera sem sa konungr er sigr hafde vid huernn sem hann atti bardaga ok suo var vænn ok uel at jþrottum buinn at æingi uar hans like a Nordrlondum. Ok suo matti odrum sigr gefa j soknum sem sialfum ser ok suo kringr skaldskapr sem odrum monnum mal sitt." *Flateyjarbók 2*, 134-135; "Odin kom til Kong Olaf med Underfundighed og Svig".

⁵² "Segia menn þa suo verda vid Gesti at hann færi þar nidr sem hann var kominn. Pottizst konungrinn þa vist uita huerr uerit hafde. Galt hann þa margfallt lof gude firir þat er sia vhræinn ande er syndizst j liking hins illa Odin gath ónga þa vel edr tal framsett at nockurnn skugga edr sorta drægi a hit biartazsta blom hans hæilagrar truar." *Flateyjarbók 2*, 135; "Odin kom til Kong Olaf med Underfundighed og Svig".

2.3 Sammenlikning - Odin-skikkelsens fleksibilitet

I dette delkapittelet skal jeg sammenlikne iscenesettelsen av møtet mellom kongen og Odin, i *Grímnismál* og i de utvalgene jeg har presentert fra *Flateyjarbók*, samt den fleksibiliteten vi kan se i den forskjellige brukene av Odin-skikkelsen i disse fremstillingene. Jeg ønsker å se hvordan Odin-skikkelsens betydning og funksjon avhenger av tekstens overordnede ideologi. Jeg ønsker også å vise hvordan fremstillingen av Odin-skikkelsen i disse tekstene, og hvordan denne skikkelsen brukes i konfrontasjon og interaksjon med de forskjellige kongene i de forskjellige tekstene, gir grunnlag for å se en iscenesettelse av en konflikt mellom motiver som fremstilles enten som kristne eller førkristne, og en påfølgende løsning på denne konflikten.

Fremstillingen av Odin i *Grímnismál* sammenliknes vanligvis med andre Odin-skikkelser i de øvrige eddadiktene, og den har betydelige likheter med flere av disse, men jeg mener det er aspekter ved *Grímnismáls* Odin-skikkelse som har tydelige og potensielt undervurderte forbindelser med den fremstillingen av Odin som vi ser i kongesagaene som er samlet i *Flateyjarbók*. At det finnes sammenliknbare motiver i disse tekstenes forskjellige fremstillinger av Odin, på tross av de store forskjellene mellom disse tekstene, og mellom eddadiktene og sagalitteraturen generelt, har også blitt bemerket av Annette Lassen i *Odin på kristent pergament*.⁵³ Jeg ønsker å og utdype denne sammenlikningen videre, for å se om man kan lese fremstillingene av Odin i *Flateyjarbók* som en mulig respons til den versjonen av Odin-skikkelsen som vi ser i *Grímnismál*.

Alle teksten jeg studerer er komplekse og til tider vanskelige å forstå, men *Grímnismál* byr på helt spesielle utfordringer for de som forsøker å forstå selv den grunnleggende handlingen i diktet. Det første jeg skal gjøre i dette delkapittelet er å ta for meg Odin-skikkelsen i *Grímnismál*, og forsøke å konstruere et forståelig bilde av hans funksjon i denne teksten. Når jeg har et slikt bilde, kan jeg sammenlikne interaksjonen mellom Odin og kongen i *Grímnismál* med den tilsvarende interaksjonen i kongesagaene.

⁵³ Lassen, *Odin på kristent pergament*, 357.

Odin som kilde til kunnskap i *Grímnismál*

I sin artikkel ”Konr – Óttar – Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship” fra 1970 mener Jere Fleck at man i *Grímnismál*, så vel som i *Rígsþula* og *Hyndlolióð*, kan finne sporene av hva han kaller et *knowledge criterion*, et kunnskapskriterium, til kongemakten, noe som han mener kan ha inngått i den germanske versjonen av det hellige kongedømmet. I alle disse tekstene ser han variasjoner av det følgende motivet: en kongssønn som ikke er den eldste sønnen får veiledning av en guddommelig eller overnaturlig figur. Denne figuren gir kongssønnen en kunnskap som lar kongssønnen overta sin fars trone, fremfor sin bror eller sine brødre.⁵⁴

Flere akademikere, inkludert de Vries og Schröder, assosierer Odins posisjon mellom bålene i *Grímnismál* med den indiske *diksa*-tradisjonen, og forstår den dermed som en asketisk øvelse for Odin selv, som gjennom slike øvelser erverver seg kunnskap.⁵⁵ For Fleck er dette perfekt, siden han kan knytte dette til sitt kunnskapskriterium. Fleck later til å anta, som mange andre før ham, at det er et rituel element i Odins stilling i *Grímnismál*. Dette er og forblir en antagelse, men den er ikke helt urimelig. Argumentene for og mot en rituell bakgrunn som en forklaring på opphavet til *Grímnismál* og de øvrige eddadiktene, er alt for mange og komplekse til at jeg kan drøfte dem i denne oppgaven. At selve diktet begynner med en beskrivelse av talerens posisjon mellom de to bålene, kan stamme fra en rituell kontekst for diktet. Skjønt, det kan også være snakk om en spennende, litterær åpning, in medias res.

Fremstillingen av Odin i flere andre eddadikt som en person på en selvoppofrende og selvdestruktiv søken etter kunnskap, later også til å tale for den rituelle lesningen. Lenket mellom to bål er en torturmetode som utvilsomt har noe rituel over seg, og det krever ikke mye fantasi å slutte også denne hendelsen til den lange rekken med offerhandlinger som Odin i forskjellige tekster går gjennom for å vinne kunnskap. I så fall må man imidlertid spørre seg hvordan dette passer inn i fortellingen forøvrig, for i *Grímnismál*, i motsetning til i dikt som *Völuspá* eller *Baldrs draumar*, er det ikke Odin som får kunnskap, men han som gir den bort til noen andre. Dermed skiller Odin-skikkelsen i *Grimnismál* seg fra fremstillingen av Odin i mange andre tekstene. En kan spørre seg i hvilken grad lesningen av Odin i *Grímnismál* som

⁵⁴ Jere Fleck, ”Konr – Óttar – Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship” i *Scandinavian Studies* 42, nr. 1 (februar 1970), 45-46.

⁵⁵ Jere Fleck, ”The “Knowledge-Criterion” in the *Grímnismál*: The Case against “Shamanism”” i *Arkiv för nordisk filologi* 86 (1971), 58.

en som på rituelt vis tilegner seg viten, er et resultat av forventninger skapt av Odin-skikkelsers opptreden i andre eddadikt. I sin lesning av diktet går Fleck forbi den Odin vi kan observere i *Grímnismál* som en tekst, og forsøker å rekonstruere en forestilling om en bakenforliggende Odin som objekt for førkristen religion og kult. I hvilken grad han lykkes i dette er ikke relevant for denne oppgaven. Jeg mener imidlertid at han har helt rett når han tolker *Grímnismáls* Odin som en som på en eller annen måte overrekker noe, først til Geirrød og siden til Agnar, og med det sikrer dem kongemakten.

Kunnskapskriteriet i *Grímnismál*

I første del av *Grímnismáls* prosainnledning, idet den gamle mannen og kvinnen, som egentlig er Odin og Frigg i forkledning, tar farvel med Agnar og Geirrød, får vi denne korte kommentaren:

Då han og kjerringa fylgde dei til stranda, tala mannen åleine med Geirrød.⁵⁶

Det er ikke klart hva Odin forteller Geirrød. Fleck mener det er her overleveringen av det han kaller kunnskapskriteriet til kongemakt finner sted. Han mener det Odin forteller Geirrød i *Grímnismál* godt kan være et magisk formular som Geirrød anvender for å fordrive Agnar. Ellers skulle man tro at det å skyve Agnars båt fra land ikke ville være så effektivt.⁵⁷ Jeg mener det virker problematisk å si at Geirrød her utøver noen magi, uten at fortelleren velger å gjøre det eksplisitt, men det er grunnlag for å si at Odin viser Geirrød spesiell behandling. Ikke bare snakker han med Geirrød alene, med han og Frigg deler også fostringen av Agnar og Geirrød mellom seg.

Kjerringa fostra Agnar og mannen Geirrød.⁵⁸

Dette minner ikke om noen fostringspraksis vi ser i andre kilder, men at Odin ser Geirrød som sin egen fostersønn og Agnar som Friggs, heller enn begge brødrene som begge fostersønner, er gjort eksplisitt i neste avsnitt. Odin sier til Frigg

“Ser du, Agnar, fosterson din, korleis han avlar born med ei gyger i fjellhola medan Geirrød,

⁵⁶ “En er þau kerling leiddu þá til strandar, þá mælti karl einmæli við Geirroðr.” *Edda-dikt*, 55.

⁵⁷ Jere Fleck, ”Konr – Óttar – Geirroðr”, 45.

⁵⁸ “Kerling fóstoraði Angar, en karl Geirrød.” *Edda-dikt*, 55.

forsterson min, er konge i landet sitt no?”⁵⁹

Det er dermed godt grunnlag for å si at Odin tar seg av Geirrød fremfor Agnar, og at Geirrød siden tar over sin fars trone. Med unntak av brødrenes navn og alder er det ingenting annet vi får vite som kan hjelpe oss skille de to brødrene fra hverandre, så vi kan ikke si noen sikkert om hvorfor Odin valgte Geirrød fremfor Agnar. Vi kan imidlertid si noe om det neste valget Odin tar.

Odin møter Geirrød igjen i voksen alder. Denne gangen, på grunn av Friggs renkespill, behandler Geirrød Odin på svært uklokt vis. Her introduseres en ny Agnar, Geirrøds sønn. Agnar bringer Odin et horn å drikke av, og fordømmer sin fars handlinger.

Agnar gjekk til Grimne og gav han eit fullt horn å drikka. Og han sa at kongen gjorde urett med å pina mannen når han var uskuldig.⁶⁰

Verselinjene i *Grímnismál* utgjør den talen som Odin kommer med i respons til dette. Det virker rimelig å forvente at det Odin gir, som Fleck kaller kunnskapskriteriet, blir overlevert i til Agnar i løpet av diktet.

Agnars innvielse

I andre og tredje storfe av diktet annonserer Odin den lykke og den makt som skal tilfalle Agnar, som takk for at Agnar brakte Odin noen å drikke.

Sæl skal du, Angar
alltid vera,
Veratyr vil det slik.
Aldri får du
for ein drykk
betre betaling.⁶¹

⁵⁹ “Sér þú Agnar föstra þinn, hvar hann elr börn við gýgi í hellinum? En Geirrøðr föstri minn er konungr ok sitr nú at landi.” Ibid, 55.

⁶⁰ “Angarr gekk at Grímní ok gaf honum horn fullt at drekka, sagði at konungr gørði illa er hann lét pína hann saklausan.” Ibid, 57.

⁶¹ Heill skaltu, Agnarr, / alls þik heilen biðr / Veratyr vera; / eins drykkjar / þú skalt aldregi / betri gjöld geta.” Ibid, 59.

Med dette som innledning til et tydelig didaktisk dikt, er det rimelig å anta at talen, med unntak av henvendelsen til Geirrød mot slutten, er henvendt til Agnar, og at Odin har oppfylt sitt løfte innen han forsvinner på slutten av historien.⁶² Odin lover altså Agnar storhet, og fortsetter med å lære ham hvordan kosmos henger sammen. På slutten illustrerer han effektivt hva som skjer om man ikke innser denne kunnskapens verdi, da han anklager Geirrød for å ha glemt det Odin har fortalt ham, og Geirrød dør like etter. Den fatale konsekvensen av Geirrøds glemsel understreker viktigheten av den kunnskapen Odin tilbyr. Det understreker også et visst element av eksklusivitet i denne kunnskapen. Den er verdifull, men også farlig.

Odin gir tilsynelatende Agnar kongemakten som lønn for sin kloke handling. I sitatet overfor ser vi at Agnar erklærer Grimne uskyldig, i det han gir ham drikkehornet. Jeg skal senere vise hvordan evnen til å felle korrekt dom var et viktig kriterium for kongemakt i irske middelaldertekster. Odins reaksjon på Agnar kan antyde at Odin faktisk velger ut kvalifiserte mottagere for kongemakten, men vi får aldri vite noe om hvorfor Geirrød er en egnet konge, og Odin fordømmer ham selv på slutten av diktet. *Grímnismál* Odin opererer ut fra ukjente motiver, og på grunn av Friggs løgn opererer han til og med delvis ut fra uvitenhet. Dette har ført til mye diskusjon rundt diktets fremstilling av Odin. Er diktet en subtil kritikk av en lunefull og upålitelig garantist for kongemakt? Jeg skal se nærmere på Odin som en farlig skikkelse i forbindelse med min redegjørelse for hvordan han demoniseres i *Flatelyjarbók*.

Odin som hersker i *Grímnismál*

Lassen bemerker hvordan Odins karakteristikk i *Grímnismál* er noe annerledes enn de er i andre kilder. Også internt i eddadiktene later Odins figur til å avhenge av sammenhengen og hvilken funksjon han tjener i den. I *Völuspá*, for eksempel, er Odin klart knyttet til skapelsen av verden, og en av hans viktigste roller i det diktet er nettopp som en skapergud som etablerer den naturlige orden i verden. I *Grímnismál* får ikke Odins rolle som skaper noen oppmerksomhet. Hele diktet, på tross av sitt kosmologiske fokus, vier bare to strofer til skapelsen av verden.⁶³ Det vises derimot mye oppmerksomhet til Odin som bestyreren av Valhall.⁶⁴ Han kosmologiske utredning beskriver, igjen i motsetning til *Völuspá*, ikke en kronologisk utvikling fra skapelse til undergang, men et statisk og ordnet kosmos. I denne teksten fokuseres det på Odins posisjon som en mektig landeier og hersker, den fremste blant

⁶² Lassen, *Odin på kristent pergament*, 357.

⁶³ Strofe 40 og 41. *Edda-dikt*, 87.

⁶⁴ Lassen, "Textual Figures of Óðinn", 283.

æsene, og kanskje dermed en foregangsfigur for kongen. Etter en lenger skildring av mange æsers bosteder, er det bare den siste, av Vidars land Vide, som inneholder en referanse til Ragnarok:

der sonen lova,
sitjande uredd
på hesten, å hemna far sin.⁶⁵

Andre kilder forteller at Vidar hevnet sin far Odin, etter at denne ble drept av Fenrisulven, en hendelse som inngår i forestillingen om Ragnarok. Dette er den eneste henvisningen til Odins, eller noen annen ås' død, i *Grimnismál*. Også når Odin forteller om alle einherjarne i Valhall, er deres faktiske formål bare omtalt i de vageste former.

Fem hundre dører
og kring førti til
er det visst i Valhall.
Åtte hundre einherjar
fer or ei dør samstundes
når dei dreg ut på ulvejakt.⁶⁶

Selv der hvor det finnes henvisninger til det vi kjenner som Ragnarok, er den deterministiske undergangen for verden og guder fraværende. Utover den forsiktige henvisningen til Odins død, later *Grimnismál* til å fremstille gudenes styre som stabilt, sterkt, og fruktbart.

Det er mange strofer som beskriver Valhall, og Odin som dennes bestyrer.

Den som kjem
Dreg lett kjensel
På Odins store salar⁶⁷

Diktet trekker frem en rekke detaljer som understreker Valhalls rikdom, så vel som dens sentrale, kosmologiske posisjon. Einherjarnes mat blir nevnt,⁶⁸ samt at Odin selv lever

⁶⁵ "en þar mǫgr of læzk / af mars baki / frøkn at hefna fǫður." *Edda-dikt*, 69.

⁶⁶ "Fim hundruð dura / ok um fjórum tögum, / svá hygg ek at Valhǫllu vera; / átta hundruð einherja / ganga senn ór einum durum, / þá er þeir fara at vitni at vega." *Ibid*, 73.

⁶⁷ "Mjök er auðkennt / þeim er til Óðins koma / salkynni at sjá" *Ibid*, 63.

utelukkende av vin.⁶⁹ Det neves også to dyr som står på taket til Valhall og gnager ned greinene til et tre som kalles Lærad.⁷⁰

Heidrun heiter ei geit
som står oppå halla át Hærfar
og gneg på Læreda greiner,
ho skal fylla en tønne
med finaste mjød,
den tønna vert aldri tom.⁷¹

Den kosmiske anordningen, som ikke trekker noe skille mellom sosial og naturlig orden, kommer her til uttrykk i en geit som sikrer Odins Valhall en uuttømmelig tønne mjød. Det andre dyret i samme posisjon er Eiktyrne, en hjort. Fra Eiktyrnes horn drypper vannet som blir til alle verdens elver.⁷² Dette bidrar til å plassere Valhall ikke bare prominent, men også sentralt i kosmologien. I *Grímnismál* er det norrøne kosmos satt opp på en måte som muligens skal minne om strukturen til et perfekt kongerike, med Odin som kongen med sin kongsgård i midten, og på toppen, av verden.

I kontrast til dette har vi Geirrød, den ugjerningen han er anklaget for av Frigg, og de ugjerningene han faktisk begår: å uten rett ta Grimne til fange og la ham pine, og å glemme den kunnskapen som Odin i sin tid ga ham. Når Frigg anklager Geirrød, angriper hun nettopp hans generøsitet som vert.

Han er så gjerrig på maten at han piner gjestene sine om han tykkjer det kjem for mange.⁷³

Selv om fortelleren gjør det klart at hun lyver, er det tydelig fra Odins reaksjon at det er en alvorlig anklage. Mot slik gjerrighet må Odins lange beskrivelsene av æsenes hjem, og da først og fremst hans eget, sees som en tydelig kontrast. Overfloden er påtagelig, med en rekke beskrivelser av storslåtte bosteder med rikelig mat og drikke. Som Lassen skriver, «Odin er

⁶⁸ Ibid, 69.

⁶⁹ Ibid, 71.

⁷⁰ Ibid, 75.

⁷¹ “Heiðrún heitir geit, / er stendr hóllo á Herjaföðrs / ok bitr af Læraðs limum; / skapker fylla / hon skal ins skíra mjaðar, / knáat sú veig vanask.” Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ “Hann er matníðingr sá at hann kvelr gestí sína ef honum þykkja of margir koma.” Ibid, 55.

ingen madnidding». ⁷⁴ Sett på denne måten får kunnskapen Odin overleverer til den vordende kongen også en potensiell praktisk betydning for mottakeren. Odins tale kan være ment delvis som en instruksjon eller en modell til etterfølgelse. På denne måten kan *Grímnismáls* Odin også sammenliknes med *Hávamáls* Odin, ettersom begge disse diktene er didaktiske tekster, der fortellerstemmen som deler av sin visdom er Odin.

***Grímnismál* som herskerideologi**

Det har lenge vært diskutert om man kan snakke om et *sacred kingship*, eller hellig kongedømme, i den formen for kongemakt vi ser uttrykt i det norrøne materialet. Innenfor denne oppgavens begrensninger er det ikke mulig å gå gjennom argumentene ordentlig, men den utbredte oppfatningen i skrivende stund er at det grunnlaget for hellig kongedømme vi finner i tekstene, og i arkeologiske funn, i beste fall er for magert til å si noe sikkert. Nyere forskning på eldre religion og myte har fokusert mindre på den eventuelt guddommelige statusen til kongen, og mer på hvordan den sosiale funksjonen til kongemakten er religiøs og religiøst fundert. Som herren i hallen er kongen og andre liknende maktpersoner sentrale bindeledd i samfunnet, som fordeler verdier og legitimitet til de andre i hallen. Samtidig er det i denne hallen at herskerideologiens myter produseres og distribueres ut til samfunnet. ⁷⁵ De kildene vi har til middelalderens tankegods stammer fra de som hadde ressursene og interessen til å produsere tekst, og det er derfor naturlig at disse tekstene er preget av realpolitiske forhold, og at de trolig snarere adresserer den tematikken som engasjerer en bemidlet politisk elite, enn det brede lag av befolkningen. Gitt dette er det helt naturlig at forestillinger rundt herskermakt i forskjellige former er så sterkt tilstede i dette materialet, og i de mange akademiske behandlingene av dette materialet. Det kan ikke herske noen tvil om at kongemakten, legitimeringen av denne og overføringen av denne fra en person til en annen, er en tematikk som preger mange norrøne tekster.

Grímnismál spiller en viktig rolle i en videre akademisk diskurs om eldre nordisk herskerideologi som også inkluderer andre kilder til eldre skandinavisk kultur, og sammenlikninger med herskerideologien i andre kulturer. ⁷⁶ Det irske materialet tilbyr flere

⁷⁴ Lassen, *Odin på kristent pergament*, 357.

⁷⁵ Gro Steinsland, "Myth and Power in the Cultural Transformation of the Nordic Countries from Viking to Medieval Age" i *Lochlann: Festskrift til Jan Erik Rekdal på 60-årsdagen*. Red. av Cathinka Hambro og Lars Ivar Widerøe. (Oslo: Hermes Academic Publishing, 2013), 29.

⁷⁶ For eksempel: Steinsland, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*; Fleck, "The "Knowledge-Criterion" in the *Grímnismál*"; Fleck, "Konr – Óttar – Geirroðr".

eksempler, både på viktigheten av en viss type kunnskap for en konge, og på de fatale konsekvensen av en konge som mangler denne kunnskapen, eller på en annen måte forbryter seg mot sin intenderte rolle i samfunnet. Jeg skal komme tilbake til disse i neste kapittel.

At *Grímnismáls* sentrale tematikk er kongemakten, kriteriene for den og farene ved ikke å oppfylle disse kriteriene, er velfundert. Man trenger ikke knytte hendelsene i diktet til et hellig kongedømme for å se at de adresserer disse spørsmålene. Ut fra alt dette virker ikke urimelig at vi kan lese *Grímnismál* som en tekst som en fremstilling av førkristne forestillinger rundt slik tematikk, altså forestillinger som i denne teksten fra middelalderen er fremstilt som førkristne. Jeg mener vi på bakgrunn av den analysen jeg nå har foretatt, kan lese *Grímnismál* som en tekst fra middelalderen som fremstiller en førkristen myte der den norrøne guden Odin har rollen som en formidler av kongemakt.

Odin i *Grímnismál* – noen grunnleggende trekk

Hvis jeg, i den grad det er mulig, forsøker å se Odin slik skikkelsen fremstilles i *Grímnismál*, fri for våre impulser som lesere til å forsone ham med andre Odin-skikkelser fra andre kilder, og fri fra noe forsøk på å rekonstruere en førkristen guddom slik denne eksisterte før de skriftlige kildene, kan jeg fremdeles peke på noe trekk som jeg rimelig kan vurdere som karakteristisk ved denne fremstillingen, og som jeg så kan sammenlikne med fremstillingen av Odin i *Flateyjarbók*. Det bør bemerkes at selv om jeg har forsøkt å se Odin i *Grímnismál* på tekstens egne betingelser, har jeg her fokusert på motiver som jeg tror det vil være fruktbart å trekke videre inn i analysen av episodene fra *Flateyjarbók*. Jeg kan ikke si at dette er de mest fremtredende trekkene ved *Grímnismáls* Odin helt uavhengig av leserens intensjon, men jeg vil si at disse motivene er fremtredende, og godt fundert i teksten selv. Disse er:

1- Odin som kilde til kunnskap, og som kilde til kongemakt. Odin besitter og overleverer en essensiell kunnskap til kongen, altså kunnskap som er nødvendig for at kongen skal kunne ta makt og beholde den. Det er ikke like tydelig ut fra teksten hvorfor kunnskapen er viktig, som det at den er viktig, men jeg har drøftet noen mulige forklaringer på kunnskapens betydning.

2- Odin som hersker. Det står ingenting i *Grímnismál* om Odin spesifikt som verdens skaper, bare en kort henvisning til hvordan æsene som gruppe formet verden av Ymes legeme. Odins posisjon som et slags kosmisk overhode og som herre i Valhall, og dermed som nært relatert til kongemakt, er derimot fremhevet.

3- Odin som en potensielt farlig skikkelse. *Grímnismáls* Odin er langt fra noen

beskyttende eller tilgivende guddom. Geirrøds død er kanskje et resultat av hans egen mangel på kunnskap og hans ukloke behandling av en fremmed gjest, men den er også direkte avstedkommet av Friggs bedrag. Dermed er diktets Odin-skikkelse både uberegnelig og potensielt dødelig.

Jeg skal nå ta for meg fremstillingen av Odin i de episodene i *Flateyjarbóks* kongesagaer som jeg tidligere har presentert, for å se hvordan disse tre karakteristikkene gjenspeiles der. *Grímnismáls* Odin-skikkelse opptrer som en overnaturlig forklaring, og dermed en legitimering, av kongemakten, først til Geirrød og så til sønnen Agnar. Jeg skal argumenterer for at Odin i *Flateyjarbók* opptrer som en demonisert variant av det samme.

Å analysere sagaenes Odin

Nå som det foreligger et bilde av *Grímnismáls* fremstilling av Odin som en figur knyttet til kongens makt, og kunnskap som er nødvendig for denne, samt muligens et innvielsesmotiv knyttet til overleveringen av slik kunnskap, skal jeg se nærmere på sagatekstene ut fra dette bildet. Hvis man skal se de forskjellige fremstillingene av Odin i kongesagaene i lys av *Grímnismál*, understreker det ikke bare faren forbundet med kongesagaenes versjoner av Odin, men også den potensielle viktigheten av disse episodene. Odin-skikkelsene later til å være knyttet til kongemaktens validitet, på en måte som gjør at selve kongens autoritet, om ikke hans liv, står på spill i dette møtet. Men hvorfor har Odin som motiv en slik betydning i en fortelling som ikke bare har kommet til i kristen tid, men som også omhandler kristne konger?

Mytologi kommer fra de som sitter med makten i et samfunn, de som har ressursene til å produsere dem.⁷⁷ Religion, autoritet og makt har alltid vært sammenflettet, og mytologi og ritualer har, blant annet, legitimerende funksjoner. De naturaliserer den sosiale orden og gir en meta-empirisk, religiøs komponent til makten. Denne interaksjonen mellom mytenes verden og den mer konkrete og politiske kan skape utfordringer i overgangsperioder, som den Skandinavia opplevde da kristendommen ble innført. Kristendommens innførelse i Norge gikk hånd i hånd med opprettelsen av et nasjonalt kongedømme. Etableringen av kirkeorganisasjonen i Norge var også nært knyttet til den samme omveltningen.⁷⁸ Sagaene

⁷⁷ Steinsland, "Myth and Power in the Cultural Transformation of the Nordic Countries from Viking to Medieval Age", 28-29.

⁷⁸ Gro Steinsland. "Religionskiftet i Norden: Et dramatisk ideologiskifte" i *Medeltidens fødselse*. Red. av Anders Andréén. Symposier på Krapperrups borg 1. (Lund: Gyllenstiernska Krapperrudsstiftelsen, 1989), 207.

skildrer også utfordringer for de tidligere kristne kongene, grunnet forbindelsen mellom kongens rolle og førkristen kult. Den komplette avvisningen av slike forbindelser kunne potensielt føre til tap av autoritet. Det tydeligste eksempelet på dette er blotet i *Saga Hákonar góða* i *Heimskringla*. Hákon den gode klarer ikke å beholde sin integritet som kristen samtidig som han beholder sin autoritet som konge, siden sistnevnte avhenger av hans evne og vilje til å delta i blotet.⁷⁹ Jeg vil argumentere for at man kan lese møtene mellom Odin og de tidlige kristne kongene i *Flatøyjarbók* som iscenesettelser hvis formål det er å løse dette dilemmaet, slik at disse litterære fremstillingene av Olav Tryggvason og Olav den hellige kan beholde både sin autoritet som norske konger og sin autoritet som kristne foregangsfigurer.

Odin frister Olav den hellige

Odin er grundig demonisert i sagatekstene jeg tar for meg her, men det er ikke vanskelig å se hans opptreden som en mer antagonistisk variant av hans opptreden i *Grímnismál*. For det første kan vi i alle episodene se at Odin opptrer i forkledning, og at det han bringer med seg er kunnskap. Jeg har allerede presentert noen mulige forståelser av den kunnskapen Odin gir i *Grímnismál*. I kongesagaene er det fortidens hedenske konger som later til å utgjøre Odins ekspertområde.

Fra Sagaen om Olav Tryggvason: “Slike ting og mange andre fortalde han om tidlegare hedningar og kongar i fortida.”⁸⁰

Fra Sagaen om Olav den hellige: “Manden var baade kyndig og talte godt for sig, og de talte da mangehaande om de gamle fremfarne Konger og deres Bedrifter.”⁸¹

Gjest og Olav den hellige snakker om fordums konger, så forbindelsen med kongemakt og kongelige idealer er umiddelbart fremhevet.⁸² Odin frister Olav med en beskrivelse av en ideell konge, men etter hedenske idealer. Olav avviser denne, og identifiserer idealet, og Gjest selv, som Odin. I Olav den helliges interesse for sine hedenske forløpere ligger det altså et viktig forbehold i det at han ikke anser deres idealer som

⁷⁹ *Saga Hákonar góða*, Elektronisk utgave red. av Heimskringla.no. 23.12.2013.

http://heimskringla.no/wiki/Saga_H%C3%A1konar_g%C3%B3%C3%B0a (Oppsøkt 25.05.2015).

⁸⁰ “Slika hluti sagde hann ok magra hluti adra (af) hinum fyrrum tidendum ok fornknunungum. *Flatøyjarbók* 1, 376; *Den lengste saga om Olav Tryggvason* 2, 51.

⁸¹ “En hann var bæde frodr ok diarfmælltr. Vard þeim þa talat mart til hinna fyrre konunga er verit hofdu ok þeirra framaverka.” *Flatøyjarbók* 2, 134; “Odin kom til Kong Olaf med Underfundighed og Svig”.

⁸² Røthe. *Helt, konge og helgen*, 121-122.

likeverdige med hans egne. Han ønsker å lære om dem, men han anser dem ikke som eksempler til etterfølgelse, noe motvillig med unntak av Rolf krake.

Ambivalensen overfor fortiden kan også komme til uttrykk i Odin selv, slik han så forførerisk beskriver seg selv for Olav. Odin er både forløperen til kongene, inkludert Olav den hellige, og Djevelen. I denne fortellingens fremstilling av Odin ser vi både euhemerismen og demoniseringen virke samtidig, i tråd med Weber og Lassens observasjoner om disse virkemidlene.⁸³

Odin og Olav Tryggvason

Olav Tryggvason blir ikke stilt noen spørsmål som de Olav den hellige må svare på. Mot han er Odins strategi å holde ham våken hele natten med alt det spennende han kan fortelle, og dermed få Olav Tryggvason til å glemme sin plikter som konge, og ikke minst som en viktig deltager i kristne kulthandlinger. I tillegg forsøker han å lure kongens kokker til å tilberede Odins kjøtt. Begge forsøkene på sabotasje blir forhindret, og også Olav Tryggvason kommer fra sitt møte med Odin med både liv og autoritet i behold.

I begge disse fortellingene kan vi altså observere en fremstilling av Odins forhold til kongen som antagonistisk. Selv om Odin forårsaker Geirrøds død i *Grímnismál*, gir denne fremstillingen av Odin både hjelp og straff, ut fra hva den enkelte måtte fortjene, eller ut fra Odins eget skjønn. I kongesagaene forsøker Odin å hindre kongene, ved å lure dem til på en eller annen måte å svikte i sin oppgave som konger, og som representanter for kristendommen. I den grad møtet med Odin i kongesagaene kan sies å være prøvelser som bekrefter kongens autoritet og rettmessighet, kan ikke dette sies å være Odins intensjon.

I disse episodene iscenesettes det altså en konfrontasjon med Odin som formidleren for førkristen kongemakt, og den kristne kongen. Sett på denne måten kan man sammenlikne dilemmaet som her er adressert med det som Håkon den gode opplevde. Hvordan kan den kristne kongen bevare både sin integritet og sin autoritet, hvis denne autoriteten er koblet sammen med Odin, som i denne episoden opptrer som en antagonistisk figur?

Annette Lassen skriver:

Fandens og hedningenes utrættelige udfald mod kristne øger kun Guds ære. Her ser vi logikken bak Odins optræden i kristne tekster. Fandens sendebud Odin virker for (og ikke

⁸³ Ibid, 122-123.

imod) den kristne Gud.⁸⁴

Odin er altså fremdeles en kilde til autoritet for kongen, men nå er det ikke Odins velvilje som fører til kongemakt, men Odins nederlag. Konfrontasjonen med Odin slik den er iscenesatt i episodene fra kongesagaene skiller seg fra *Grímnismáls* versjon av det samme. Denne gangen er Odins egen makt og autoritet i dette møtet forskjøvet, siden kongens autoritet ikke lenger kommer fra Odin, men fra den kristne Gud. Likevel innebærer møtet en bekreftelse av kongens autoritet, på en måte som kan sammenliknes med funksjonen møtet med Odin har i *Grímnismál*.

Den demoniske Odin som kilde til kunnskap.

Jeg mener det er grunnlag for å si at den mest fremtredende funksjonen til Odin i *Grímnismál* er å gi et essensielt element, formulert som en form for kunnskap, til den kommende kongen, og dermed samtidig legitimere denne kongens autoritet. I kongesagaene har vi sett hvordan en sammenliknbar Odin-figur har blitt demonisert, og inntatt en rolle langt mer som en frister, et hinder for de kristne kongene, men denne konfrontasjonen er fremdeles iscenesatt på en slik måte at den underbygger kongens autoritet. Jeg skal nå vurdere i hvilken grad Odins funksjon som kilde til kunnskap også kan observeres i fremstillingene fra *Flateyjarbók*.

Det er nettopp den forkledde gjestens fortellinger som fanger de to kongenes interesse. Odin er fremdeles kunnskapsrik, og han er fremdeles villig til å dele sin kunnskap med en konge, selv om det er en kristen konge. Etersom begge kongene motstår fristelsen Odin representerer, kan man gjøre en sak for at de blir stående igjen mer kvalifisert som konger enn de var før, ikke ulikt hvordan Jesu konfrontasjon med en fristende Satan i Det nye testamentet bidrar til å befeste Jesu autoritet.

I kristen tradisjon er denne episoden brukt for å understøtte ideen om Jesus som en ny Adam, det første mennesket i en markant ny tid, symbolisert her ved at Jesus gjør opp for Adams feil, ved å motstå den samme fristeren som Adam selv ikke klart å motstå. Alle disse konnotasjonene er passende når det gjelder fremstillingen av Olav den hellige og Olav Tryggvason, som begge fremstilles som kristendommens representanter i konfrontasjon med hedendom.⁸⁵ Dette kan man for eksempel se i hvordan Olav den hellige avviser positiv sammenlikning med hedenske konger, og Odin selv som prototypen blant dem. Olav

⁸⁴ Lassen, *Odin på kristent pergament*, 140.

⁸⁵ Røhte, *Helt, konge og helgen*, 122.

Tryggvason, kalt “Nordens apostel”, er hovedpersonen i et rikt materiale med sagalitteratur og tåtter om konfrontasjonen mellom kristendom og hedendom i Norden.⁸⁶

Men det er også mulig at sagakongene i disse episodene får mer ut av møtet med Odin enn den iscenesatte demonstrasjonen av kristendommens overlegenhet over Odin, og de førkristne betingelsene for kongemakt han representerer. Hvis det slik i tekstene som det er i *Grímnismál*, at Odin besitter en kunnskap forbundet med kongemakten, kan vi kanskje se sporet av overleveringen av denne kunnskapen i disse episodene. På samme måte som disse episodene iscenesetter en løsning på problemet med førkristen, kongelig autoritet, ved å la de kristne kongene ta sin autoritet som konger fra Odin uten å gå i allianse med ham, kan kanskje disse episodene sees som en overføring av kunnskapskriteriet fra Odin til kongene?

Etter min mening er ikke grunnlaget i disse episodene tilstrekkelig til å se en slik forbindelse mellom noe tilsvarende Flecks kunnskapskriterium og disse episodene fra kongesagaene. Odin-skikkelsene forteller om førkristen tid og førkristne konger, men det er ikke noe i teksten som antyder at denne kunnskapen er spesielt verdifull, annet enn kongenes interesse for den.

Odin og Ormen Lange

Hvis vi trekker inn episoden der den forkledde Odin forsøker å sabotere konstruksjonen av Ormen Lange fra *Flateyjarbóks* versjon av *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, gir denne likevel noe større troverdighet til en forståelse av konflikten mellom Odin-skikkelsen og Olav Tryggvason i denne teksten som noe som, i tillegg til å være antagonistisk, skildrer en overføring av noe betydelig fra den demoniserte Odin-skikkelsen til Olav Tryggvason. At dette noe som overføres fremstilles som forbundet med det førkristne, er tydeliggjort i det at Olav finner det nødvendig, først å fordrive en farlig slange fra trestykket han får av Forni, og så å få sin biskop til å vigsle stykket før han bruker som det kjøll til Ormen Lange. På tross av trestykkets førkristne konnotasjoner er det også fremhevet som viktig. Premisset for hele scenen er at Olav Tryggvason har vansker med å finne et egnet trestykke. Det at trestykket, nærmere bestemt den farlige slangen som skjulte seg i den, også gir navnet til skipet, kan også leses som et signal på at kjølen, og omstendigheten rundt Olav Tryggvasons ervervelse av kjølen, på en eller annen måte er av stor betydning.

I alle disse tre episodene spiller Odin det Lassen kaller en “paradoksal hjelperrolle,”⁸⁷ der han ender opp med å hjelpe kongen mot sin egen vilje. Også i episoden om Ormen Lange

⁸⁶ Lassen, *Odin på kristent pergament*, 151.

er konflikten mellom Odin og kongen iscenesatt på en slik måte at den tydeliggjør hedendommens, representert av den demoniserte Odin, totale falitt overfor kristendommen, representert av misjonskongen Olav Tryggvason. Lassen skriver

“Det er kun de kristne konger Olav Tryggvason og Olav den hellige og præsten i *Bárðar saga Snæfellsáss*, der slipper godt fra at sette sig op imod Odin. De har et våben, som Odin er magtesløs overfor, nemlig deres kristne tro.”⁸⁸

I disse episodene ser vi en Odin som, mot sin vilje, ender opp med å tjene de kristne kongenes ideologiske interesser ved å understøtte deres legitimitet som konger. Dette er ikke Odin som et artefakt fra førkristen tid. Dette er Odin som litterært motiv, som brukes til å formidle en mening i en litterær tekst fra middelalderen, en dynamisk og meningsbærende størrelse, ikke bare en levning av utelukkende historisk interesse.

Avsluttende betraktninger om Odin som motiv

Jeg har sammenliknet bruken i disse tekstene fra middelalderen av visse gjennomgående elementer og motiver som blir fremstilt som førkristne. Bruken av disse motivene, med sine førkristne konnotasjoner i fortellinger om viktige, tidlig kristne konger, iscenesetter en konfrontasjon med det førkristne og det kristne som løser seg i en seier for det kristne. Denne konfrontasjonen later også til å vise spor av en overføring av et element (kunnskap, eller i ett tilfelle et trestykke), knyttet til legitimeringen av kongemakt, fra det førkristne til det kristne. Dette elementet, som i utgangspunktet er forbundet med det førkristne, overtas av den kristne kongen, og blir samtidig rensket for sine førkristne konnotasjoner.

Den fremstillingen av Odin vi ser i disse tekstene er en maskert og potensielt truende figur, men også sterkt assosiert med kongen og kongemakten. I *Flateyjarbók* hvor Odin opptrer i en kristen kontekst og i konflikt med kristne, er han demonisert, men denne fremstillingen av Odin later likevel også til å stå i en viktig forbindelse med kongemakten.

Jeg har i dette kapittelet vist at det er grunnlag for å se fremstillingene av møtet mellom Odin og kongene i *Flateyjarbók* som en iscenesettelse av en problematisk forbindelse mellom førkristne elementer og kongemakt for de første kristne kongene i Norge. Denne problematiske forbindelsen er iscenesatt på denne måten og så løst i de kristne kongenes seier

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid, 359.

over hver sin fremstilling av den demoniserte Odin. At Odin-skikkelsen kunne fremstilles på en slik måte, som både står i sterk kontrast til fremstillingen av Odin i *Grímnismál* som en tydelig demonisert fremstilling av Odin, og likevel med så tydelige paralleller til *Grímnismáls* Odin-skikkelse gjennom den liknende forbindelsen til kongemakt, viser en grunnleggende fleksibilitet i Odin-skikkelsen. De fremstillingene av Odin som jeg har undersøkt i dette kapittelet har, så vidt jeg kan se, konnotasjoner og funksjoner som, selv om de er gjenkjennelige fra tekst til tekst, i stor grad dikteres av konteksten til Odin-skikkelsen i hver enkelt tekst.

Margaret Clunies Ross skriver i *Prolonged Echoes*:

“Not only do we, as modern readers and interpreters of the legacy of the past strive to make sense of the fragments that have come down to us, but our medieval predecessors were also grappling with their cultural inheritance from the past in the form of myths (and other things) which had taken shape (but never fixed and final shape) in an earlier age and needed to be reformulated.”⁸⁹

Jeg mener vi kan se hvordan denne reformuleringen finner sted i disse forskjellige fremstillingene av Odin. Agnars innvielse, og fordømmelsen av Geirrød fra *Grímnismál*, later i kongesagaene til å ha blitt smeltet sammen med en kristen forståelse av en demonisk frister som setter kongen på prøve, ikke ulikt hvordan Jesus blir fristet av Satan i ørkenen. Denne fremstillingen kombinerer Odins forbindelse til kongemakten med en demonisert Odin, og blir dermed en versjon av Odin som kan aksepteres innenfor en kristen virkelighetsforståelse, og likevel ha en funksjon i kongeideologien.

⁸⁹ Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society: Volume 1: The Myths*. (Odense: Odense University Press, 1994), 8.

3 Iscenesettelsen av førkristen, mytisk tid i *Cath Maige Tuired* og *Acallam na Senórach*

3.1 *Cath Maige Tuired*

Cath Maige Tuired (“Slaget ved Mag Tuired”, eller “Det andre slaget ved Mag Tuired”, som historien ofte kalles i oversettelser) forteller om krigen mellom to folk, Túatha Dé Danann og Fomoiré, om herredømme i Irland. Det irske materialet har ikke noe tilsvarende eddadiktene, som unngår eksplisitt kristne kommentarer og formuleringer, men *Cath Maige Tuired* har bemerkelsesverdig få. Den bærer likevel preg av euhemerisering og historisering.

Datering

Cath Maige Tuired er kun overlevert i sin helhet i ett mellomirsk manuskript fra 1500-tallet, men det finnes spor i andre skriftlige kilder som viser at det fantes en versjon av fortellingen på gammelirsk allerede så tidlig som på 800-tallet. Det er mye vi ikke vet om hvordan denne tidligere versjonen så ut, men det er deler av teksten, slik den foreligger for oss, som må være yngre enn dette. Den viktigste av disse er innsatt materiale fra *Lebor Gabála Éirenn* (“Boken om invasjonene av Irland”), hvis tidligste manuskripter er datert til 1000-tallet.⁹⁰

Lebor Gabála Éirenn forteller Irlands historie fra verdens tilblivelse og frem til middelalderen. Teksten tar utgangspunkt i den bibelske skapelsesberetningen og setter Irlands mytiske forhistorie inn i sammenheng med denne, på en måte som kanskje finner sin nærmeste norrøne parallell i prologen til Snorres *Edda*.⁹¹ Disse seksjonene fra *Lebor Gabála Éirenn* situerer handlingen i *Cath Maige Tuired* i den makrohistoriske narrativen som *Lebor Gabála Éirenn* selv omhandler.⁹²

⁹⁰ Carey, “Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*”, 53.

⁹¹ James MacKillop, *Myths and Legends of the Celts*. (London: Penguin Books, 2006), 127.

⁹² Carey, “Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*”, 54.

Elizabeth Gray konkluderer i sin analyse av teksten at den vitner om forestillinger som har overlevd siden før innføringen av kristendommen i Irland.⁹³ John Carey har argumentert for at *Cath Maige Tuired*, slik den foreligger, i stort grad er resultatet av “the deliberate manipulation of tradition by a ninth-century author.”⁹⁴ Michael Chesnutt mener Carey går litt for langt i å bruke den foreliggende teksten som en kilde til en 800-talls versjon av *Cath Maige Tuired*.⁹⁵ For Chesnutt er teksten altfor tydelig påvirket av sin mellomirske språkdrakt til at den egner seg som kilde til en gammelirsk tekst. Gerard Murphy mener at man tradisjonelt kan ha undervurdert endringene som er gjort i den foreliggende teksten siden 800-tallet. Han plasserer hovedansvaret for den foreliggende fortellingen senere enn Carey, og kaller *Cath Maige Tuired* “The product of an eleventh or twelfth-century redactor working mainly upon ninth-century material”.⁹⁶ I så fall nærmer vi oss samme tid som *Acallam na Senórach*, verket jeg skal ta for meg i 3.2.

Uansett hvor materialet kommer fra, er manuskriptet til *Cath Maige Tuired* relativt sett ungt, den yngste skriftlige kilden i denne oppgaven. Forskerne er enige om at det bærer preg av flere lag med innskudd og endringer i fortellingen. Problemene rundt datering, både av fortellingen som helhet og enkelte deler av den, er frustrerende i andre sammenhenger, men i denne oppgaven er det også på sin plass å se det som en påminnelse om den levende tradisjonen disse tekstene har inngått i. Om *Cath Maige Tuired* virkelig inneholder førkristent materiale kan vi ikke si sikkert, men fortellingen er satt i førkristen tid, og inneholder et minimum av kommentarer som med sikkerhet kan sies å måtte komme fra en kristen forteller. Den later dermed til å stemme med Webers påstand om at norrøne middelaldertekster som skulle utgjøre en troverdig fremstilling av førkristen tid, anlegger en retorikk som også forespeiler å være førkristen.⁹⁷ Den kan også sammenliknes med eddadiktene, som også er middelaldertekster overlevert i en form som presenterer innholdet som førkristent materiale.

⁹³ Elizabeth A. Gray, “*Cath Maige Tuired*: Myth and Structure (84-93, 120-67)” i *Éigse: A Journal of Irish Studies* 19 (1982-83), 261.

⁹⁴ Carey, “Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*”, 58.

⁹⁵ Michael Chesnutt, “*Cath Maige Tuired* – A Parable of the Battle of Clontarf” i *Northern Lights: Following Folklore in North-Western Europe: Essays in honour of Bo Almqvist*. Red. av Séamas Ó Catháin. (Dublin: University College Dublin Press, 2001), 26.

⁹⁶ Murphy sitert i Chesnutt, “*Cath Maige Tuired* – A Parable of the Battle of Clontarf”, 26.

⁹⁷ Weber, “Intellegre historiam”, 107.

Overblikk

Túatha Dé Danann, som betyr stammen eller folket til gudinnen Danu, er folket som levde i Irland før menneskene kom dit, og mange aspekter ved det irske samfunnet, så vel som kultiveringen av det irske landskapet, spores tilbake til dem i myter og tidlig historieskriving. Ireas egne forfedre, Míls sønner, ankommer Irland senere. I likhet med Túatha Dé Danann i *Cath Maige Tuired* tar ireas forfedre Irland med makt, og tvinger Túatha Dé Danann under jorden, der de blir *áes síde* (folket fra haugene), skikkelser fra “the otherworld” eller underjordiske, som opptrer i forskjellige former i irsk fortellertradisjon helt opp til vår egen tid. Handlingen i *Cath Maige Tuired* finner sted før Míls sønner kommer til Irland, men den kan likevel leses, som den i stor grad har blitt,⁹⁸ som en beretning om innstiftelsen av det irske samfunnet, med Túatha Dé Danann som ideelle eksempler på den rette samfunnsorden.

Blant de mest sentrale motivene i *Cath Maige Tuired* er kongemakt og innordningen av samfunnet, så vel som legitimeringen av den innordningen. Teksten inneholder flere konger, hvorav særlig to står frem som eksemplariske, den ene i en positiv forstand og den andre i en negativ forstand. Disse to kongene er Bres mac Elatha og Lug Samildánach. *Cath Maige Tuired* har blitt lest både som en utredning og en rettferdiggjøring av et slags ideelt irsk samfunn, dannet av Túatha Dé Danann.⁹⁹ Det er i så måte interessant at det er snakk om et samfunn som er høyst midlertidig, sett fra tekstens implisitte ståsted. Det er et hedensk samfunn som beskrives, et samfunn som snart skal vike for ireas ankomst til Irland, og teksten avsluttes talende nok med en visjon om samfunnets undergang.

I min analyse av teksten skal jeg se på hvordan kongens rolle overfor samfunnet forøvrig presenteres gjennom Bres og Lug. I dette vil vi se flere paralleller til den mytologiske drøftelsen av kongemakt som jeg har vist til i *Grímnismál*.

Handlingen i *Cath Maige Tuired*

Túatha Dé Danann kommer til Irland fra øyer i nord og fordriver Fir Bolg-folket. Det avgjørende slaget står ved Mag Tuired (Tuired-sletten). Fir Bolgs konge blir drept i slaget, mens Núadu, kongen til Túatha Dé Danann, mister armen. Selv om han får en ny arm av sølv, diskvalifiserer den fysiske skavanken ham som konge og en diskusjon bryter ut om hvem som skal ta over. Valget faller på Bres mac Elatha, hvis mor er Ériu av Túatha De Danann, men som også er sønn av Fomoir-kongen Elatha.

⁹⁸ Gray, “*Cath Maige Tuired: Myth and Structure (1-24)*”, 183-184.

⁹⁹ Ibid.

Bres er en dårlig konge. Han lar sin far og to andre Fomoire-konger kreve skatt av Irlands befolkning. Brødrene Ogma og Dagda, to av Túatha Dé Dananns fremste krigere, tvinges til å hjelpe ham med konstruksjonen av en festning, samt diverse annet fysisk arbeid langt under deres stand. Dagda strever med å grave Bres' festningsvoller, og det blir ikke bedre av at den blinde niddikteren Cribenbél krever de tre beste stykkene av middagen hans hver kveld. Noen råder Dagda til å legge tre gullmynter på tallerkenen sin, som han dermed gir til Cribenbél på dikterens oppfordring. Cribenbél spiser dem og dør. Dagda anklages for mord, men frikjennes fordi han ga niddikteren de tre beste stykkene på tallerkenen, slik han ble bedt om.

Bres gir ikke nok mat eller øl når man besøker ham, og dermed kommer heller ingen dit for å underholde. Han arrangerer ingen kampeleker og Ogma er den eneste av Irlands krigere som viser våpenkunster for kongens gjester. Ogma får heller ikke passende lønn eller anerkjennelse for disse kunstene. Derimot har han ansvaret for å bringe opptenningsved til festningen, men han kan bare delvis utføre dette arbeidet, fordi han får for lite mat. Skalden Coipre kommer til Bres som en gjest. Han får utilstrekkelig oppvartning og svarer med et nidkvad. Túatha Dé Danann har fått nok av kongen sin og forlanger at han abdiserer. Bres og moren hans drar så til hans far, Elatha. Elatha går med på å samle Fomoire-folket og invadere Irland, slik at Bres kan beholde makten.

I mellomtiden feirer Túatha Dé Danann. Núadu har tatt over kongemakten igjen. En ung kriger som kaller seg Lug, med tilnavnet Samildánach ("den som behersker mange kunster"), kommer til Tara. Lugs far tilhører Túatha Dé Danann, men moren hans er Ethne, som er datter av Balor og dermed en Fomoire. Lug får beskjed om at han ikke slipper inn til festen med mindre han har en egenskap som gjør ham fortjent til det. I respons ramser han opp en rekke nyttige håndverk og kunster han behersker, men han får ikke slippe inn til kongen fordi de allerede har eksperter som behersker alle de kunstene som Lug nevner. Til dette svarer Lug at de neppe har én person som behersker dem alle sammen. Det får han rett i, og han får slippe inn. Etter at Lug har imponert Túatha Dé Danann med noen av sine evner, bestemmer Núadu seg for at dette er mannen som kan gi dem seier i den kommende krigen mot Fomoire. Dermed abdiserer han, og gjør Lug til konge.

Når tiden for slaget omsider kommer, spør Lug smeden, legen, gjørtleren, tømreren, Ogma, trollmennene, munnskjenkene, druidene, skalden, heksene, Dagda (hvis navn betyr "den gode guden") og flere andre hvordan de vil bidra i kampen, og alle svarer etter tur. Selve slaget er blodig, og mange navngitte personer dør. Lug feller selv Balor, sin morfar. Etter

slaget finner de Bres, som Lug lar leve i bytte mot viktig kunnskap om jordbruk. Den siste biten av teksten inneholder to vers fra Morrígan, en kvinne av Túatha Dé Danann, det ene er positivt og forkynner Túatha Dé Dananns seier, det andre beskriver samfunnets kollaps og hva som later til å være verdens ende.

Opphavet til Bres mac Elatha

Det første utvalget av denne fortellingen som jeg skal ta nærmere for meg, er opphavet og regjeringstiden til Bres.¹⁰⁰ Bres er sønn av Elatha, konge av Fomuire, og Ériu, som er av Túatha Dé Danann. Bres' regjeringstid er det samlende punktet for alt som skjer i første del av av fortellingen. De mindre episodene som finner sted her er alle knyttet opp mot de negative følgene av Bres' vanstyre og de hendelsene som etterhvert fratrar Bres hans legitimitet. Senere er det også Bres som utløser åpen krig mellom Fomuire og Túatha Dé Danann ved å anmode sine patrilinære slektninger om hjelp med å beholde herredømme over Irland. Som et negativt eksempel på herskermakt er det også relevante paralleller mellom Bres og Geirrød i *Grímnismál*, kanskje fremfor alt forbrytelser mot kravet om gjestfrihet som er utløsende for både Bres og Geirrøds tap av kongemakten. Samtidig er han den kongen hvis regjeringstid og herskermåte blir mest nøyaktig beskrevet, og dermed blir han den som forteller oss mest om hva teksten fremsetter som kriterer ved en god konge, ved å mislykkes på alle punkter.

Bres' opphav og hvordan han blir konge over Túatha Dé Danann er også problematiske. Bres er resultatet av et usanksjonert stevнемøte mellom hans mor, av Túatha Dé Danann, og hans far, en konge av Fomuire. En dag sitter Ériu alene og ser utover havet, når et fremmed skip legger til rett i nærheten. Fra skipet kommer en svært vakker mann, kostbart utrustet.

Mannen fra skipet er Elatha mac Delbaith av Fomuire. På tross av at de ikke har avtalt noe stevнемøte, går Ériu med på å ligge med ham. Når dette er gjort og Elatha vil reise, erklærer Ériu at "... Túatha Dés unge menn har beilet til meg uten gjensidig attrå, for min attrå retter seg nå mot deg, sånn som du besetter meg."¹⁰¹ Som vi vil se siden, når Bres ber henne

¹⁰⁰ *Keltiske myter*. Red. av Jan Erik Rekdal. Overs. av Jan Erik Rekdal, Jenny Graver og Mads Haga. Verdens hellige skrifter. (Oslo: Bokklubben, 2006), 8-16.

¹⁰¹ "Maccáema Túath(a) nDéa dom nemét íar mo cáenghuide & mo ét did-siu amal atom-cota-siu." *Cath Maige Tuired: The Second Battle of Mag Tuired*, Red. av Elizabeth A. Gray. (London: Irish Texts Society: 1982), 26; Oversettelse fra: *Keltiske myter*, 10.

om hjelp med å beholde sin ufortjente kongemakt, er det ikke bare hennes attrå, men også hennes lojalitet som har vendt seg fra Túatha Dé Danann til Fomuire.

Sett i sammenheng med teksten forøvrig er dette samleiet en symbolsk erobring av Irland på flere måter. For det første er Érius navn også det gammelirske navnet på Irland. Dermed føyes hun inn i et tilbakevendene motiv i irsk tradisjon som forbinder land og herredømme over landet med kvinnelige skikkelser, ofte omtalt som herskergudinnen (*the sovereignty goddess*). For det andre blir Ériu gravid, noe Elatha vet straks etter at de har ligget sammen.

Du vil føde en sønn som følge av vårt møte, og ikke noe annet navn skal han ha enn Eochu Bres – Bres betyr vakker – og alt vakkert man kan se i Irland, både slette og festning, øl og vokslys, kvinne og mann og hest, vil få sin skjønnhet målt mot denne gutten, slik at man vil kunne si at det er en Bres.¹⁰²

Siden Bres siden blir konge og lar Fomuire kreve skatt av Túatha Dé Danann, fører Ériu og Elathas samleie helt direkte til at Irland havner i Fomuires makt.

Hvordan Bres blir konge

Med en far som ikke tilhører Túatha Dé Danann er Bres et suspekt kongsemne allerede før han er født. I tillegg til dette er det Túatha Dé Dananns kvinner som insisterer på at han skal bli den nye kongen.

Det ble strid mellom Túatha Dé og deres kvinner om hvem av Irlands menn som skulle ha makten, siden Núadu ikke lenger var verdig som konge etter at armen var hogd av ham. De sa at det høvet seg bedre for dem å gi kongsmakten til Bres mac Elatha, forstersønnen deres. Dette ville besegle forbundet med Fomuire, siden faren hans var Fomuires konge...¹⁰³

¹⁰² “Béra mac diar comruc, & ní tartar ainm dó acht Eocha Bres (ed ón Eocha Cruthach), ar cech cruthach atcíchera n-Érinn—eter mag & dún & cuirm & coindeil & ben & fer & ech—is risin mac-sin dobiter, co n-epérthar ‘as Bres dó’ ann sin.” *Cath Maige Tuired*, 28; *Keltiske myter*, 10.

¹⁰³ “Baí imcosnam flathae fher n-Érenn iter Túad Dé & a mná, ar nirb’ inríghae Núadoo íar mbéim a láime de. Adpértutar ba cumdigh dóip ríge do Pres mac Elathan, díe ngormac fesin, & co sn[a]idh[m]fed caratrad Fomuire fria an ríge de tabairt dó-sin, ar ba rí Fomure a athair, ed ón Elotha mac Delbáeth.” *Cath Maige Tuired*, 26; *Keltiske myter*, 8-9.

Det er et dårlig tegn at det er kvinnene som fremmer Bres som kandidat. Den typen politisk engasjement er ikke kvinners arbeide, og det representerer et brudd på den samfunnsordenen hvis inndeling er så viktig for Túatha Dé Danann.¹⁰⁴ Det er også grunnlag for enda en sammenlikning med *Grímnismál* her. Bres' kongemakt, sett fra *Cath Maige Tuireds* implisitte, ideologiske ståsted, er et direkte resultat av at Túatha Dé Dananns kvinner, inkludert Bres' mor, opptrer uklokt og mot sin "naturlige" lojalitet. I *Grímnismál* er Geirrøds endelikt et resultat av Friggs bedrag.¹⁰⁵ Begge tekstene kan sies å fremstille et negativt syn på resultatene av kvinnelig innblanding i den politiske sfæren.

Túatha Dé Danann begår enda en feil i forsøket på å sikre alliansen til Fomoiré ved å gjøre Bres til konge. *Cath Maige Tuired* presenterer flere mulige løsninger på problemet Fomoiré utgjør for Túatha Dé Danann, og vi kan forstå en hierarkisk inndeling av disse ved å se hvor godt eller dårlig de lykkes. Siden Bres viser seg å være en særdeles uegnet konge og i praksis underlegger Irland Fomoiré, kan vi konkludere med at dette var en dårlig løsning for Túatha Dé Danann. Å innsette en konge hvis patrilineære lojalitet ligger hos Fomoiré, er kanskje den mest passive og ettergivende løsningen. Dermed utgjør den kanskje også den sterkeste kontrasten til den mest effektive løsningen, altså den som teksten tillegger mest positive resultater: krig.

Betydningen av korrekt utvelgelsesprosess fremheves gjennom fortellingene om hvordan Bres og Lug blir konge. De irske kongene ble ikke valgt gjennom promigenitur. Gjennom diverse kriterier og rituelle prosesser ble en av kongens yngre slektninger valgt, helst en sønn av kongen fra en av hans fremste og foretrukne koner.¹⁰⁶ Også i utvelgelsesprosessen utgjør Lug en tydelig kontrast til Bres. Liknende bekymringer rundt utvelgelsesprosessen og anskaffelsen av kongemakt preger også andre irske middelaldertekster, så vel som norrøne. Også her kan man se en parallell til *Grímnismáls* problematisering av kongelig legitimitet.

Bres som konge

Som konge forbryter Bres seg mot samfunnets normer på mange viktige måter. Han setter Ogma og Dagda, "Irlands kjemper", til å bære ved og til å bygge festningen hans.¹⁰⁷ Ogma og

¹⁰⁴ Gray, "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (1-24)", 200.

¹⁰⁵ *Edda-dikt*, 55-57.

¹⁰⁶ MacKillop, *Myths and Legends of the Celts*, 50.

¹⁰⁷ *Keltiske myter*, 11.

Dagda er blant de fremste av Irlands menn. Ved å sette dem til arbeid som er langt under dem i rang, viser Bres manglende forståelse for samfunnet han styrer.¹⁰⁸ Bres er også gjerrig, en alvorlig feil for en konge, og en som ofte fører til tap av kongemakten.¹⁰⁹ Frigg anklager også Geirrød for å være gjerrig i *Grímnismál*. Som en konsekvens av den upassende behandlingen blir Ogma så svak at han ikke kan utføre sine plikter.¹¹⁰ Dagda snytes for den maten han får, fordi niddikteren Cridenbél krever de tre beste stykkene av maten hans hver kveld.

Konflikten mellom Dagda og Cridenbél fører til en svekkelse av Bres' autoritet. Løsningen med de tre gullmyntene, som til slutt redder Dagda og dreper Cridenbél, etterlater Dagda uten skyld i Cridenbél's død rent teknisk sett, siden Cridenbél strengt tatt får det han ber om.¹¹¹ Dagda blir likevel anklaget av Bres for å ha forgiftet og myrdet Cridenbél. Dette gir Dagda anledning både til å kritisere Bres i alles påhør for kongens elendige oppvartning, og til å ta Bres i å felle en feilaktig dom.

Min bevertning er elendig. Jeg ville ha strøket med hvis ikke de tre myntene jeg fikk i dag, hadde hjulpet meg. Jeg la dem i min porsjon, og ga den så til Cridenbél, for gullet var det beste jeg hadde fremfor meg. Derfor er gullet inne i Cridenbél, og han døde av det.¹¹²

Å dømme galt er en farlig tabu for en konge, og episoden undergraver Bres' autoritet.¹¹³ Dette er heller ikke den siste niddikteren som ender opp med å undergrave Bres. Skalden Coipre kommer som gjest til Bres, og blir så lite imponert over det han får der, at han deklamerer

Uten mat rakst på bordet
Uten fet melk som nærer kalv
Uten bolig for en mann i mørke
Uten innleide fortellere – måtte det blir Bres' bane!¹¹⁴

¹⁰⁸ Elizabeth A. Gray, "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (24-120)", *Éigse: A Journal of Irish Studies* 19 (1982-83), 14.

¹⁰⁹ McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, 123.

¹¹⁰ *Keltiske myter*, 14.

¹¹¹ Gray, "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (24-120)", 8.

¹¹² "Is olc mo trebad annocht. Docoat-sai dano de sin, minam-cobradis na téorai scillice [f]úar andíu. Dus-radas form cuid. Dorautus íarum do Cridinbél, ar is edh is dech bhúí ar mo bélaib, and ór. As dae íarum ind ór a Cridenbél, co n-erbailt de." *Cath Maige Tuired*, 30; *Keltiske myter*, 12.

¹¹³ Gray, "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (24-120)", 8-9.

Det bemerkes straks at “Bres hadde ikke annet enn uår fra det øyeblikket av.”¹¹⁵ Et sant nidkvad besitter stor kraft i irsk tradisjon, noe *Cath Maige Tuired* også viser når vi ser Dagda, en av Túatha Dé Dananns aller mektigste, maktesløse ovenfor niddikteren Cridenbél. Men Bres’ uår er også et resultat av hans manglende forståelse av kongens makt som noe som eksisterer i et symbiotisk forhold både med samfunnet kongen styrer over og landet selv.¹¹⁶ Bres’ adferd som konge påfører alvorlig skade på det samfunnet han skulle fostre. Særlig hans gjerrighet er av stor betydning, ettersom det er kongens gaver og godvilje som opprettholder alle de kunstene som i fremtiden, under Lugs styre, skal hjelpe Túatha Dé Danann seire over Fomoiré.

Lug Samildánach – den gode kongen.

Det andre utvalget omhandler Túatha Dé Danann-helten Lugs prøvelser og hans påfølgende innsettelse som konge. Lug er, som Bres, avkom av én fra Túatha Dé Danann og én fra Fomoiré, men i motsetning til Bres er det Lugs far som er fra Túatha Dé Danann, og dermed er hans patrilinære lojalitet til Túatha Dé Danann. I *Cath Maige Tuired* fremstår Lug som den fremste helten i stammen. Hans egenskaper får ham innsatt som konge og dermed også som Túatha Dé Dananns leder i krigen mot Fomoiré. Siden disse egenskapene dermed presenteres i denne teksten som essensielle for Túatha Dé Dananns seier, og seieren til det samfunnet de representerer, er det viktig å forstå hva disse egenskapene består i.

Før Núadu abdiserer for å gjøre Lug til konge i sitt sted, fordi “etter å ha sett den unge krigerens mange evner, grunnet Núadu på om dette var mannen som kunne greie å fri dem ut av trelldommen de levde i hos Fomoiré,”¹¹⁷ er det tre ting Núadu vet om Lug.

1 – Lug blir sluppet inn i salen fordi han behersker alle alle kunster.: “Alle de kunster som ditt hushold omfatter, er han i besittelse av alene, så han er en mann av enhver kunst.”¹¹⁸ Dette inkluderer ferdigheter i brettspill som Lug må demonstrere før han blir sluppet inn.¹¹⁹

¹¹⁴ “Cen cholt for crib cernene; / Cín gert ferbu foro-n assad aithrinde; / Cen adhbai fhir ara drúbai dísoirchi; / Cin díl daime reisse, (m)ropsen Breisse!” *Cath Maige Tuired*, 34; *Keltiske myter*, 15.

¹¹⁵ “Ní boí acht meth foair-sim ónd úair-sin.” *Cath Maige Tuired*, 34; *Keltiske myter*, 15.

¹¹⁶ Elizabeth A. Gray, “*Cath Maige Tuired*: Myth and Structure (24-120)”, *Éigse: A Journal of Irish Studies* 19 (1982-83), 14.

¹¹⁷ “Imrordaid íaram Nuadai, ó’t connuirc ilqumachta ina óclagi, dús an cáomnacair dingbáil na daíri díb fo mbátar lasna Fomoiri.” *Cath Maige Tuired*, 42; *Keltiske myter*, 21.

2 – Når Lug kommer inn, tar Ogma hellesteinen

- et firspann ganger to måtte til for å trekke den – og kastet den gjennom huset så den havnet foran Tara. Det var for å utfordre Lug. Lug kastet den tilbake så den havnet midt i slottshallen. Og han kastet tilbake den biten av veggen i slottshallen som den hadde tatt med seg, slik at veggen ble hel igjen.¹²⁰

Dette viser for det første Lug som Ogmas likemann når det kommer til fysisk styrke, men jeg mener også at det er av betydning at Lugs bragd annullerer den destruktive handlingen til Ogma. Ogmas demonstrasjon skadet hallen, mens Lug bygger den opp igjen. Kanskje er dette også en indikasjon på den konstruktive kombinasjonen av egenskaper Lug representerer og som gjør ham til en egnet konge. Hans krefter er konstruktive og, i dette tilfellet bokstavelig talt, oppbyggelige for samfunnet.

3 – Lug viser også bredden av sine egenskaper ved å spille harpe for forsamlingen.¹²¹

Etter dette bestemmer Núadu seg for at Lug er den rette for kongemakten. Jeg mener dette viser at det er kunstene og den kombinasjonen av kunstene som totalt sett oppsummerer Túatha Dé Dananns samfunn, “alle de kunster som ditt hushold omfatter,” som gjør Lug til deres ideelle konge.

Túatha Dé Dananns seier – Bekreftelsen av det ideelle, førkristne irske samfunnet

Den samfunnsformen som Lug representerer kontrasteres ikke bare mot Bres’ regjeringstid, men også mot den betydelige militære trusselen som Fomoires innvasjon utgjør. *Cath Maige Tuired* skildrer flere ting som bidrar til å sikre Túatha Dé Danann seier i den endelige slaget, men jeg skal her fokusere på Lugs lederskap for å vise hvordan kontroll over de diverse kunstene som utgjør samfunnets komponenter igjen løftes frem som viktige.

I den delen av *Cath Maige Tuired* som omhandler tiden mellom Lugs overtagelse av tronen og det endelige slaget mot Fomoirer, samler Lug ved to forskjellige anledninger de

¹¹⁸ “...na huili dano arufognot det muntir-si, atát les ule a óenor, conedh fer cecha dánai ule éi.” *Cath Maige Tuired*, 40; *Keltiske myter*, 20.

¹¹⁹ *Keltiske myter*, 20.

¹²⁰ “Focairtt íarum Ogma an márlícc, a rabatar feidm cetri .xx. cuinge, trésan tech co mhuí fri Temair anechtair. Do cor álgusa for Lucc ón. Ducorustar Lucc for cúla co mhuí for lár an ríghighi; & docorustar an mbloig bert riam amach a táob an rígtigi combo slán.” *Cath Maige Tuired*, 40; *Keltiske myter*, 21.

¹²¹ *Keltiske myter*, 21.

fremste utøverne av diverse viktige kunster. Han spør dem ut, én etter én, om hva de kan bidra med i kampen mot Fomuire. Først rett etter at Lug har blitt konge:

Så ble Irlands druider tilkalt, og deres leger, vognførere, smeder, godseiere og dommere.
Man samtalte med dem i det skjulte.¹²²

Og siden, rett før slaget:

Slik fikk Lug spurt ut hver og en etter tur om ders kunster, han styrket og oppmuntret hæren slik at hver mann på denne måten sto med motet til en konge eller en mektig høvding.¹²³

I tillegg til dette kommer selvfølgelig også Lugs egne evner på slagmarken. Som tidligere nevnt tar han livet av sin morfar Balor.¹²⁴

I lys av dette og hvordan Lugs lederskap leder til den endelige seieren mot Fomuire, som representerer en konkurrerende samfunnsorden, eller en ytre trussel til samfunnsordenen, mener jeg det er grunnlag for å si at *Cath Maige Tuireds* fremstilling av figurene Lug og Bres, så vel som krigen mellom Túatha Dé Danann og Fomuire, danner en mytologisk redegjørelse for visse trekk ved et samfunn som forfatteren eller forfatterne av en eller annen grunn ønsket å fremheve som spesielt viktige. I *Cath Maige Tuireds* fremstilling av samfunnet bidrar alle kunstene på sin måte til et helt samfunn, og militær makt får en særlig plass blant disse. (Både *Cath Maige Tuired* og *Lebor Gabála Éirenn* later til å underbygge oppfatningen om at den militære invasjonen av Irland legitimerer besittelsen av landet.¹²⁵) Sentralt i denne fremstillingen av et idealisert samfunn er dets overhode, kongen Lug som behersker alle samfunnets kunster og binder det sammen.

Jeg har tidligere bemerket sammenhengen mellom politisk makt og produksjonen av mytologi i forbindelse med de norrøne tekstene. Gitt *Cath Maige Tuireds* sterke undertone av kongeideologi, er det ikke vanskelig å tenke seg at denne fortellingen kan ha vært aktuell i

¹²² “Co n-ocarthaí cucau íar sin druíd Éirenn & a lege & a n-aruid & a ngoboinn & a nbruigaid & a mbrethemain. Imus-n-agallatar dóib a ndílet[h].” *Cath Maige Tuired*, 42; *Keltiske myter*, 22.

¹²³ “Ruaicill trá Luch cách ar uair díb fria a ndánoib ón mud-sin, & rus-nert & rus-aicill a slúag combo menmanrad rígh nó roflathua la cech fer díb fon cruth-sin.” *Cath Maige Tuired*, 54; *Keltiske myter*, 31.

¹²⁴ *Keltiske myter*, 35-36.

¹²⁵ Gray, “*Cath Maige Tuired: Myth and Structure (1-24)*”, 193-194.

forskjellige former i mange forskjellige historiske kontekster. Det er derfor ikke underlig at den later til å ha blitt gjenfortalt, endret og gjenfortalt, om og om igjen, gjennom Irlands historie, fra 800-tallet, om ikke tidligere, og helt opp til 1500-tallet.

3.2 *Acallam na Senórach*

Acallam na Senórach er oversatt til “Tales of the Elders of Ireland” i oversettelsen jeg skal benytte meg av, men navnet kan oversettes mer direkte som “samtalet med de gamle”. Deler av *Acallam* forekommer i fire forskjellige manuskripter, men det finnes ingen komplett versjon av teksten i ett manuskript. De eldste manuskriptene er datert til 1400-tallet. Av disse regnes *The book of Lismore* som den mest komplette.¹²⁶ Forskere mener at verket ble skrevet på slutten av 1100-tallet eller begynnelsen av 1200-tallet.¹²⁷ En av de få tingene vi kan si om denne teksten med en viss sikkerhet, er at den ble populær. Vi kan se dette både på antallet manuskripter som foreligger og på innflytelsen *Acallam na Senórach* har hatt på tematikk og stil i senere irsk litteratur.¹²⁸

Selve teksten utgjør en omfattende samling kortere fortellinger og vers satt inn i en rammefortelling om St. Patricks vandring i Irland, og først og fremst hans samtaler med de siste gjenlevende representantene for *fianna* (*Fian* pl. *fianna* på irsk). *Fianna* var omreisende krigere og hovedpersoner i en mengde fortellinger man finner både i muntlig og skriftlig fortellertradisjon i Irland, i tillegg til Isle of Man og Skottland. Den viktigste personen i disse fortellingene er *fianna*s leder, Finn mac Cumaill, en av de aller mest populære figurene i irsk fortellertradisjon.

Mesteparten av *Acallam* skilder hvordan Patricks reiser rundt i Irland, ledsaget av *Caílte* og Finns mac Cumails sønn, *Oísín*. Disse to er de siste gjenlevende fra *fianna*s storhetstid under Finns ledelse, og *Caílte* forteller historier og deklamerer dikt fra den tiden for Patrick. Selve teksten er en kombinasjon av samtaler mellom Patrick og *fianna*-krigerne, de underverker, dåpshandlinger og andre ting som Patrick utfører på sin reise, og fortellingene som *Caílte* og andre forteller til Patrick. Patrick får et guddommelig bud via sine skytsengler

¹²⁶ Ann Dooley og Harry Roe, Innledning til *Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach)*. Overs. av Ann Dooley og Harry Roe. (Oxford: Oxford University Press, 2008), xxxi.

¹²⁷ *Ibid.*, viii.

¹²⁸ J. E. Caerwyn Williams og Patrick K. Ford. *The Irish Literary Tradition*. (Cardiff: University of Wales Press, 1992), 126-127.

om å skrive fortellingene ned så de ikke skal bli glemt og fremtidige generasjoner kan ha glede av dem.

Det er en episodisk tekst, og mange av fortellingene Patrick får høre, så vel som de øvrige hendelsene de kommer ut for, er repetitive, med liknende temaer og strukturer. Det ville ikke være unaturlig å lese teksten som en antologi, riktignok en antologi med en uvanlig detaljrik rammefortelling. Forskere som Joseph Falaky Nagy har likevel vist at komposisjonen er gjennomarbeidet og at formen på verket underbygger tekstens tematikk.¹²⁹

Jeg skal trekke frem noen sentrale episoder fra *Acallam* for å vise hvordan dette verket iscenesetter et møte mellom to tradisjoner. Den ene av disse, representert hovedsakelig av Patrick, fremstilles som kristen, nyere og skriftbasert. Den andre, representert hovedsakelig av Caílte, fremstilles som førkristen, eldre og basert på muntlig overlevering og erindring. Resultatet av dette møtet er en nærmest synkretistisk narrativ som fremstiller et hovedsakelig fredlig og forsonende møte mellom disse tradisjonene, men som like fullt skildrer hvordan den nye, kristne tradisjonen absorberer og avslutter den førkristne.

Historisk kontekst

Fianna var en slags frie krigere, menn som, i en periode eller permanent, enten ikke ville eller kunne innta en rolle innenfor det mer etablerte og ordnede samfunnet, og dermed heller valgte å leve delvis på utsiden av det. Finn og hans menn er i hovedsak litterære figurer, men fianna later til å ha eksistert, både før og etter innføringen av kristendommen i Irland. Den faktiske organiseringen av fianna som en historisk institusjon og dennes forhold til resten av det irske samfunnet i førkristen og tidlig kristen tid, er omdiskutert, men vi vet at kirken i Irland stilte seg kritiske til dem på et tidlig tidspunkt, og fianna avbildes som voldelige og barbariske i helgegenbiografier fra 700 og 800-tallet, på tross av at de er vel ansett i sekulære kilder fra samme tid. Dette bildet endrer seg med tiden, som vi skal se i *Acallam*.¹³⁰

Acallam na Senórachs fremstilling av fianna i irsk litteratur er preget av littærere konvensjoner beslektet med middelalderens idealer om riddelighet, som i praksis vil si en helt annen fremstilling av fianna enn den vi ser i tidligere skrifter. Siden fianna forsvant er det fristende å tenke at utviklingen av fiannas litterære fremtoning ble mer romantisk etterhvert

¹²⁹ Joseph Falaky Nagy, "Compositional Concerns in the *Acallam na Senórach*", i *Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*. Red. av Donnchadh Ó Corráin m.fl. 149-158. Maynooth Monographs 2. (Maynooth: An Sagart, 1989).

¹³⁰ Dooley og Roe, Innledning til *Tales of the Elders of Ireland*, xiii.

som de faktiske fianna ikke kunne utgjøre noen trussel for forfatterne av tidlig irsk litteratur, som i stort grad ble produsert i Irlands klostre.¹³¹

Den viktigste og mest berømte av fianna er Finn selv, og i *Acallam* er det mange henvisninger til ham, selv om han er død før fortellingen begynner. Vi blir på et tidspunkt fortalt at Finn, som et godt eksempel på en edel hedning, trodde på en monoteistisk skapergud, hvis eksistens han hadde resonnert seg frem til, hjulpet av sin magiske visdom.¹³² Oísin og Caílte er i tradisjonen datert til 200-tallet, men i *Acallam* møter de Patrick, som i følge tradisjonen bragte kristendommen til Irland på 400-tallet. Det er førvrig bare begynnelsen på *Acallams* brudd med de ellers godt etablerte tradisjonene for hvordan Irland så ut på Patricks tid. Jeg skal se nærmere på dette i 3.3.

Nå skal jeg analysere noen utvalgte episoder fra *Acallam* som tydeliggjør hvordan møtet mellom motiver fremstilt som eldre og førkristne, og motiver fremstilt som nyere og kristne, iscenesettes i denne teksten. Denne analysen skal danne grunnlaget for videre analyse og sammenlikning.

Patrick møter Caílte

Når vi først møter Parick er han i ferd med å velsigne “the Fortress of the Red Ridge”, et sted med konnotasjoner til den tradisjonen han er i ferd med å bli introdusert til, som et bosted og et mulig gravsted for Finn mac Cumail.¹³³ Caílte dukker opp med et følge av menn og hunder, og på grunn av sin enorme størrelse og krigeske utseende flykter Patricks følge av prester fra synet. Bare Patrick selv er ikke redd.

Then Patrick, the son of Calpurn, the salmon of Heaven, the pillar of dignity and the angel on earth, he who was apostle to the Irish, arose and sprinkled holy water on these great men, for, until that day, a thousand legions of demons had been above their heads. The demons fled from then in all directions, into the hills and rock-clefts and off to the far reaches of the country. The great men then sat down.

“Well, my friend,” said Patrick to Cailte, “What name do you bear?”¹³⁴

¹³¹ Ibid.

¹³² *Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach)*. Overs. av Ann Dooley og Harry Roe. (Oxford: Oxford University Press, 2008), 45.

¹³³ Dooley og Roe, Innledning til *Tales of the Elders of Ireland*, xxiii.

¹³⁴ “Is and sin do éirigh in t-éo flaithemhnais & in t-uaithe airechais & in t-aingil talmaide .i. **Pátraic mac Alprainn** .i. **apstal** na n-**Gaoidhel**, & gabhus in t-esriat do chrothad uisci choisrictha ar na feraibh móra, uair ro bhúi míle léighionn do dheamhnaibh uas a ceannaibh conuic in lá-sin, & do-chuatar na demhna i cnocaihbh & i

På denne abrupte måten starter den første samtalen mellom Patrick og Caílte. Patrick kommer senere til å døpe Caílte, men det er av betydning for denne fremstillingen av møtet mellom Caílte som en representant for høydepunktet i førkristen irsk kultur og Patricks som en representant for kirken og det kristne Irland, at demonen fordrives fra Caílte allerede før de begynner å snakke.

Helgenbiografiene om Patrick, og *Acallam* med dem, inneholder et stort antall scener der Patrick velsigner forskjellige steder i det irske landskapet slik han her gjør med “the Fortress of the Red Ridge”. Disse stedene får dermed nye, kristne konnotasjoner gjennom slike fortellinger om Patrick, konnotasjoner som kan fortrenge assosiasjoner med førkristne tradisjoner eller kult. Ved å velsigne Caílte på samme måte og ved å vise demonene som hadde vært over hodene til fianna-krigerne frem til dette øyeblikket, iscenesettes en symbolsk rensking av de fortellingene og den lærdommen Caílte er i ferd med å overlevere. Samtidig er det også et demoniserende grep. Caílte har frem til dette tidspunktet hatt “a thousand legions of demons” over hodet sitt. Caílte og fianna er både demonisert for sin forbindelse med Irlands førkristne fortid og rensket for sine demoniske konnotasjoner på samme tid.

Kristningen av fianna

Caílte og fiannas introduksjon til skriften og kristendommen skjer også samtidig. Etter å ha lyttet til de første fortellingene til Caílte beklager Patrick at disse distraherer ham fra sine plikter som kristen, selv om han samtidig takker for underholdningen.

“May victory be yours, Caílte, with my blessing,” said Patrick. “You have lightened our spirits and our mind, even though our religious life is being disrupted and our prayers neglected.”¹³⁵

scalpaibh & i n-imlibh na críche & ind orba uatha ar cach leath; & do shuidhedar na fir mhóra ina dheagaidh-sin. ‘Maith a m' anum’, ar **Pátraic** ré **Cáilte**, ‘(cia) comainm thú, a ócláigh?’ *Acallam na Senórach*. Red. av Whitley Stokes. Elektronisk utgave red. av Donnchadh Ó Corráin. CELT: Corpus of Electronic Texts: a project of University College, Cork. 05.10.2008. <http://www.ucc.ie/celt/online/G303000.html> (Oppsøkt 19.05.2015), 64-73; Oversettelse fra: *Tales of the Elders of Ireland*, 5.

¹³⁵ “Ad-rae buaid & bennacht, a **Cháilte!**”, ar **Pátraic**: ‘as gairdiugud menman & aicenta dúin sin acht min bhudh coll crábaid, & min bhudh maidnechtnaighi urnaighi, & min bud trécon etarmolta in Coimdedh dhúin é.”

Acallam na Senórach, 286-289; *Tales of the Elders of Ireland*, 11.

Tidlig neste morgen ber Patrick om å få vite om det er i tråd med Guds vilje at han hører på fiannas fortellinger. Svaret han får kommer fra hans to skytsengler, som viser seg for ham og sier

“these old warriors tell you no more than a third of their stories, because their memories are faulty. Have these stories written down on poets’ tablets in refined language, so that the hearing of them will provide entertainment for the lords and commons of later times”¹³⁶

Patrick kaller umiddelbart til seg Caílte og alle krigerne som reiser med ham.

“Do you know why you have all been brought to speak with me?” asked Patrick.

“Indeed we do not,” replied Caílte. “So that you might submit to the gospel of the King of Heaven and Earth, the true and glorius God.”¹³⁷

Patrick døver deretter krigerne og spør Caílte straks om flere historier.

Det er flere viktige ting å merke seg i denne episoden. I respons til budet om å skrive ned fiannas fortellinger døver Patricks straks Caílte og hans følge. Dette kan leses som enda en symbolsk kristning av materialet han nå skal få skrevet ned, særlig siden Patrick spesifiserer “submit to the gospel of the King of Heaven”, altså evangeliet, den viktigste skriften for Patrick som kristen. På denne måten spesifiseres det at evangeliet står over fiannas fortellinger som Patrick er i ferd med å gi en varig skriftlig form i nettopp denne fortellingen, *Acallam na Senórach*.

Nagy, i sin artikkel “Compositional Concerns in the *Acallam na Senórach*”, bemerker den tette forbindelse mellom Patrick som misjonær og som historieskriver. Hans arkivering av fortellingene er i praksis en lutring av tradisjonen og av dem den omhandler. Samtidig får fortellingene og dem de omhandler nytt liv. “This redemption of sorts is the central ‘gimmick’ of the *Acallam*.”¹³⁸

¹³⁶ “A anum, a naeim-**chléirigh!**’ ar siat, ‘ní mó iná trian a scél innisit na sen-laeich út ar dáigh dermait & dichuimhne orra. Ocus scríbhthar na scéla- sin let-sa i támlorguibh **filed** & i m-briathraibh **ollaman**, ór budh gairdiugudh do dronguibh & do deg-dáinibh deridh aimsire éisdecht frisna scéluib-sin.” *Acallam na Senórach*, 297-302; *Tales of the Elders of Ireland*, 12.

¹³⁷ “(In) b-fhedubair cidh fa tucad dom acallaim sib don (chu)r -so?’ ar **Pátraic**. ‘Ní fhedumar immorro’, ar **Caílte**. ‘Ar dáigh cu ro shléchtadh sibh do soiscéla **rígh** nime & talman .i. in fír-Dia forórda.” *Acallam na Senórach*, 314-317; *Tales of the Elders of Ireland*, 12.

¹³⁸ Nagy, “Compositional Concerns in the *Acallam na Senórach*”, 150.

Caíltes nostalgi

I denne neste episoden ser vi noe av den interne konflikten som kommer til syne mellom Patricks kristendom og Caíltes nostalgiske forhold til sin hedenske fortid.

One day Patrick was reading his hours and, when he had finished them, they heard on the hill beside them the shout of hunting and chase from *Berrobol*. “Faint is the sound of men and hounds that we hear,” said Cailte, “a hunt without the Lord Finn and brave Mac Lugach, without Díarmat ua Duibne, and Áed Bec “the Little”, son of Finn, who was killed in the battle of *Confaite* east in England...”¹³⁹

Slik fortsetter Caílte å ramse opp en rekke navn på de som er døde, og Patrick irettesetter ham med sin typiske mildhet. “Patrick said to Caílte at that time, “Sad is your sorrowful lamentation of your departed *Fían*, but you should not trust in such things now, but in the true and glorious God who created heaven and earth.””¹⁴⁰ Og Caílte svarer med en formulering som også er typisk for ham. “Well, my holy cleric, if you had known the *Fían* you would love them as you love me, who has now become useless in martial skill and weapon handling.”¹⁴¹

Begge disse utsagnene er varianter av hva Patrick og Caílte stadig kommer tilbake til i løpet av *Acallam*. Patrick setter pris på historiene og sørger for deres overlevelse, men han advarer også mot å bruke for mye tid på dem og på å gi for mye ære til heltene fra fortiden. Se for eksempel hans advarsel til kongen av Irland fra en annen episode:

“Well, O king of Ireland,” said Patrick, “Do not allow these two Fenians to deprive you of heaven.” “What do you mean, holy Patrick?” asked Díarmait. “They are of excellent parentage and they are themselves excellent men.” “You devote too much attention to

¹³⁹ “Laithe n-aen ro bí **Pátraic** ic denam a trath, & mar tairnig na tratha do denam is ann it-cualatar in suasan selga & fiadaigh a **Berrobail** isin cnuc re táib. ‘Is becc gotha na con & na fer it-cluinmít’, ar **Cáilte**, & is do dith na flatha **Find** atá in t-selg-so oca denam, & do dith **Meic Lughach** lan-calma, & do dith **Diarmata** ua **Duibne** & **Aeda Beic** meic **Find** ro marbad i cath **Concaite** thair a **Saxanaib**.” *Acallam na Senórach*, 3976-3982; *Tales of the Elders of Ireland*, 118-119.

¹⁴⁰ “IS annsin adubairt **Pátraic** re **Cáilte**: ‘Is truagh in nuall cuma duit-siu beith mar sin tar éis t' fhéindi, & ní h-amlaid-sin is coir duit-siu do creidem do beith festa’, ar **Patraic**, ‘acht isin fír-Dia fororda ro cruthaig nem & talmain.’ *Acallam na Senórach*, 3988-3991; *Tales*, 119.

¹⁴¹ “Maith a anam, a naem-cléirigh, da mad aithníd duit-siu an Fiand do- béрта grad doib in trath is misi is inmain let, & me ar taircsin mo luith & mo lámaigh.” *Acallam na Senórach*, 3991-3994; *Tales of the Elders of Ireland*, 119.

them,” said Patrick.¹⁴²

Caílte, på sin side, poengterer ofte hvor mye bedre han var i sin storhetstid og hvor mye bedre Finn og fianna som helhet var da. Se for eksempel hans utveksling med noen av *áes síde*:

By our word, said the people of the *síd*, “never have we seen on the surface of the world a better warrior than you. It seems to us that not even Finn was better than you.” “Sad is that then!” said Caílte. “Had you seen Finn you would have lost interest in all the rest of mankind.”¹⁴³

I jaktepisoden kommer kontrasten mellom de to omsider til en slags subtil konfrontasjon, når Patrick svarer ved å spørre Caílte hvorfor han ikke selv går og ser på jakten, noe som i andre tilfeller har tjent som en effektiv kur mot Caíltes dårlige humør.¹⁴⁴ Caílte forklarer at han ikke kan det på grunn av smerten fra et gammelt sår som fremdeles plager ham. Patrick helbreder straks skaden.

Patrick put his right hand against the wound until the spearhead came out through the opening of the wound. It was so large that the knee of the largest man of the host could go through its socket and fitting. The ones nearest to Caílte in the church was Mael Tréna, son of Dinertach. “Dear boy,” he said, “take my hand, for the Adze-Head (Patrick) has gone to watch the hunt.” [...] He (Caílte) spent that night in pain and lamentation.¹⁴⁵

¹⁴² “Maith, a rí Eirenn’, ar **Pátraic**, ‘ná benudh in dias út do chuid nimhe dít-sa.’ ‘Cidh é-sein, a naem **Pátraic**?’ ol **Diarmuid**. ‘A mhéd do-beiri dot uidh iat’, ar **Pátraic**.” *Acallam na Senórach*, 2342-2344; *Tales of the Elders of Ireland*, 72.

¹⁴³ “Dar ar m-breithir ám’, ar lucht in t- shída, ‘ní fhaccamar-ne riam óclach bud fherr anai-ssiu ar tonn-chlar in talman, & dar lind nír’ ferr **Find** féin anái-ssiu.’ ‘Truag, no sin!’ ar **Cailte**, ‘damad h-é **Find** do-chífed sib-si do-béradh sib in drong daenna uile ina fhaisneis.” *Acallam na Senórach*, 7246-7250; *Tales of the Elders of Ireland*, 203.

¹⁴⁴ Nagy, “Compositional Concerns in the *Acallam na Senórach*”, 155.

¹⁴⁵ “Ocus tuc **Pátraic** a derndaind n-deis re h-ínad na gona co tainig in t-slegh imach tar áladh na gona, & glún an fir fa mó don t-sluagh téighed tara cró & tar indsmá na sleighi, & is e ba nesa dó isin eclais .i. **Mael Trena** mac **Dínertaigh**. ‘A macáim’, ar se, ‘geib mo laim, uair do-cuaidh in Tailgind do d’ féchain na selga.’ [...] IS andsin táinig **Caílte** amach & **Mael Trena** dalta primda **Pátraic** & lam **Caílte** aigi da tigh lepta a h-aithle na sleighi do buain as, & ro bi-sium co h-uchfadach écainteoh in aidchi-sin.” *Acallam na Senórach*, 4006-4048; *Tales of the Elders of Ireland*, 119.

Uten noe videre kommentar er det Patrick som går for å se på jakten, mens Caílte tilbringer natten med dårlig helse og humør. Caílte, hvis status som enestående kriger er fremhevet flere steder i *Acallam*, også på sine gamle dager, blir her etterlatt, gammel og såret, mens Patrick i symbolsk forståelse overtar hans plass. Caíltes nostalgi, så vel som hans alderdom og mange skader, forankrer ham til fortiden. Han og Patrick møtes i *Acallam*, men teksten, nærmerst for å kompensere for dette møtet, inneholder flere slike scener som understreker i hvilken grad Patrick og Caílte hører til to forskjellige tidsaldre.

Caílte hos áes síde

Den siste episoden vi skal se på i *Acallam* finner sted mot slutten av verket. Caílte har reist fra Patrick for å oppsøke *áes síde*, folket fra haugene, i håp om å finne legedom for sine mange sår og skader. Han finner dem han leter etter og disse går med på å hjelpe ham.

“She put herbs in the basin, breaking them over the water, and put it into Caíltes hands. He drank a great draught from it and brought forth a greenish vomit. “Dear woman,” said Caílte, “what is the cause of this vomiting?” “A spurt of blood brought about by the cataracts and rivers, and the estuaries and early morning hunts has caused it,” she said. “Drink a second draught.” Caílte drank again and this time brought forth a bloody stream of red vomit. “What is this vomit, dear woman?” asked Caílte. “Pools of blood from the poison of the spears and blades that wounded you in all the battles and the combats you have been in.” He took another drink from the basin and brought forth a jet-black vomit. “What explanation do you give for this?” asked Caílte. “It comes from your sorrow for your comrade and your joint-fosterling, your lord and your chief, Finn Mac Cumail.” He then drank a fourth drink and brought forth a yellow vomit. “What is this vomit, dear woman?” asked Caílte. “The remains of poison and bleeding that were still within. Drink the final mouthful,” she said. “I am unwilling to do that,” said Caílte, “for never in battle or attack or combat have I found anything more difficult to do, but I shall drink it all the same.” He brought forth a vomit containing traces of every colour. “What vomit is this dear woman?” asked Caílte. “The combination comes from every run and every over-exertion and every deed you have ever done on every mound and hill and rock, but the blood colour in the top is the blood from your body and flesh, and that is a sign of health.” She gave him a flask of milk from which he drank, but, as a result of the vomiting, for three days and nights after that he was feeble and miserable.¹⁴⁶

¹⁴⁶ “tucad loing-shithel bán-óir chum na h-ingine & a lán d' uisci inti, & tucastar lath-amar glaine da h-indsaigid, & do chuir na lossa ind, & ro minaig iat ar in uisci, & tuc in t-shithal i l-laim **Chailti**, & ibhis digh móir aisti, & 'ar n-ól na dighi dó ro scéestar sceith úainidhe. ‘A ingen’, ar **Caílte**, ‘crét in baramail fuil accut di-sin?’ ‘Gaeithe cró na n-es & na n-abhann & na n-indber & na selg *mochthraith*, do-nithea-sa sin’, ar sí. ‘& ibh digh aile’, ar in ingen. Ocus ibhis **Caílte**, & scéis arís cró-bainde sceithe ruaide. ‘Ocus cret in sceith- sin, a ingen?’ ar **Caílte**. ‘Cró- lindti neime na sleg & na faebur tucad ort isna cathaib & isna comraicib i r-rabais riam.’ Ocus *ibhidh* digh

Denne legedommen helbreder Caílte for alle konsekvensene av hans livsførsel i det førkristne Irland. Sår og prøvelser støtes bokstavelig talt ut av kroppen hans. Dette kan sammenliknes med hvordan Patrick fordrev demonene fra ham da de først møttes, så vel som Caíltes dåp. Det er også interessant, gitt Caíltes nostalgiske tendenser, at Caíltes tunge sorg over tapet av Finn er nevnt blant skadene som her blir helbredet. Det neste som skjer er at Caílte, som i bytte for den historien som er støtt ut av kroppen hans, får en ny kilde til Irlands historie. I det Caílte forlater haugfolket forteller han hvor han nå skal og hva han nå må gjøre:

There is a meeting of the men of Ireland in Tara at the end of the year, and I must go there [...] because of the summons of the Adze-Head who ordered me to go there and to tell the nobles of the men of Ireland, assembled there in one place, of the exploits and the great deeds of valour and prowess of the *Fían* and of Finn mac Cumail, and of the men of Ireland as well, so that the scholars and the sages may preserve the tales that we tell them until the end of time.” “Here is some help for you from us,” said Bé. “What help might that be?” asks Caílte. “A drink that we give to you to take to Tara for the remembrance of lore, so that any cataract or river or estuary that you encounter, you will remember it, together with its attendant battles and combats.”¹⁴⁷

aile aisti, & sceithid-sium sceith círdub. ‘Cá baramail do-beri di-sin?’ ar **Cailte**. ‘*Cumha do choiclé & do chomalta & do triath & do tigerna .i. Fhind meic Cumail sin.*’ Ocus ibhid digh aile aisti in cethramad deoch sin, & ro sceestar sceith buidhe ina degaid-sin. ‘Crét in sceith-sin, a ingen?’ ar **Cailte**. ‘Coimét & fulrechta do neime & do gáe cró do neoch ro bóí indut anallana, & ibh in lóim ro fhacais inti’, ar in ingen. ‘Is lesc lem-sa sin’, ar **Cailte**, ‘uair ní fuarus i cath na a cliathaig na a comrac riam ní is doilgi léim na a h-ól.’ Ocus gid et atibh-sium sin, & ro scéistar sceith co n- il-brehtugud cache datha inti. ‘Ocus crét in sceith-sin, a ingen?’ ar **Cailte** ‘Cumasc cache *retha* & cache ro-nirt & cache h-engnuma do-rignis i nd-*aghaid* cache céite & cache cnuicc & cache cairrge, & dath fola ara h-uachtar ata urri cró-lighe do chuirp & do cholla féin sin, & iss ed is nessa do t-shlainte h- é.’ Ocus tuc inn ingen baiglenn lenmachta dó, & atib ina degaid-sin, & ina degaid-sin do bóí-sium anbhann imeslan a h-aithle na scethrach-sin do denam dó re téora lá & re teora áidchi.” *Acallam na Senórach*, 7148-7176; *Tales of the Elders of Ireland*, 200-201.

¹⁴⁷ “...atá **dail** fer n-**Eirenn** a cind bliadna do **Temraig**, & ní fhetaim-si gan dul d' accallaim mo choicclí & mo chomalta .i. **Oissin** mac **Find**, & tre forchongra in Tailgind do aichin dim dul ann, & maithe fer n-**Eirenn** a n-aen-inadh d' indissin mod & mor-gnim gaili & gaiscid na Feinde & **Fhind** meic **Cumail** & fer n-**Eirenn** archena, & do lesugud **údar** & **olloman** dona scelaib indesmait-ne ann co dered aimsire.’ ‘Ocus fil cobair accainde duit’, ar in ingen. ‘Ca cobair sin?’ ar **Cailte**. ‘Deoch cuim- nigthi céille d' indlucud duinde duit co **Temraig** connach tecma duit es nó abhann nó indber nó a cath nó a comlann nach bia a cuimne accut.” *Acallam na Senórach*, 7250-7261; *Tales of the Elders of Ireland*, 203.

Når Caílte helbredes og spyr opp sine sår og skader, støter han også ut fra kroppen, i en symbolsk forstand om ikke bokstavelig, sine erfaringer, nettopp det som har gjort ham til en så uvurderlig kilde for Patrick og for den skriftlige historien om Irlands fortid og fianna. Anne Dooley kaller denne bevegelsen “an inverse teleology of tale-telling.”¹⁴⁸ Den magiske drikken han får blir en slags erstatning for det han har mistet, men nå uten de smertelige konsekvensene som den voldelige og hedenske fortiden etterlot på dem som gjennomlevde den. Gjennom denne adskillelsen mellom Caíltes erindring og fortellingene han formidler, plasseres autoriteten til dette materialet hinsides begrensningene og feilbarligheten til den alminnelige muntlige tradisjonen.¹⁴⁹ De som til syvende og sist får nytte av denne drikken, er Patrick og hans skrivere, hvis nyetablerte skriftlige tradisjon nå formidler Caíltes overnaturlig perfekte gjengivelse av Irlands historie og historier.

Áes sídes magi er en ganske påfallende autoritet for denne teksten å hvile på, ettersom den er fremstilt så tydelig førkristent, men det viser igjen fleksibiliteten til den dikotomien mellom førkristent og kristent som *Acallam* iscenesetter. Det som ellers er assosiert med det førkristne, som haugfolket, kan likevel brukes til å underbygge tekstens autoritet. På den måten er *áes síde* brukt for å styrke Patrick og de kristne kreftenes posisjon i denne teksten på en måte ikke ulik den Odin brukes på i *Flatøyjarbók*. Folket fra haugenes rolle er ikke like antagonistisk her som Odins er i kongesagaene, men deres hedenske konnotasjon blir ikke oversett heller. Når Caílte først kommer til *síd*'en (haugen), tilbyr beboerne ham i utgangspunktet mer enn sin legedom.

...”and we shall change your shape for you so that you may be vigorous and fully active. You shall likewise have the noble youthfulness of the *Túatha Dé Danann*.” “It is sad,” said Caílte, “that I should take on the shape of druidry. I shall not have any shape but that which my Maker and my Creator and the glorious True God gave to me, with the faith of belief and piety of the Adze-Head, he who has come into Ireland.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ Ann Dooley, “The European Context of *Acallam na Senórach*”, i *In Dialogue with the Agallamh: Essays in Honour of Seán Ó Coileáin*. Red. av Aidan Doyle og Kevin Murray. (Dublin: Four Courts Press, 2014), 74.

¹⁴⁹ Ibid, 74-75.

¹⁵⁰ “do-gentar linde sódh crotha duit’, ar siat, ‘co rabais fá luth & fá lán-choibled, & sóer-macanacht **Túaithe Dé Danann** duit leis- sin.’ ‘Truag dono sin’, ar **Caílte**, ‘& missi do gabail deilbe **druidechta** umum. Ní géb acht in delb tuc mo *Déntaid* & mo *Dúilem* & in fír-Dia for-orda dam, & iris chreidme & crabaid in Táilgind in tí tarrus a n-**Eirinn**.” *Acallam na Senórach*, 7037-7042; *Tales of the Elders of Ireland*, 197.

Caílte avviser dermed å bli ung igjen ved druidisk hjelp, på tross av at han nettopp har mottatt en pålitelig profeti om at han kun har sytten år igjen å leve.¹⁵¹ Selv i denne episoden, hvor de overnaturlige, druidiske kreftene til haugfolket er til nytte for Patrick, er det fremdeles trukket en underliggende forbindelse mellom haugfolkets krefter og den gamle tradisjonen som Patricks nye tradisjon ikke er forenlig med.

¹⁵¹ *Tales of the Elders of Ireland*, 197.

3.3 Sammenlikning - Fortidens fleksibilitet

Både *Cath Maige Tuired* og *Acallam na Senórach* kan leses på en slik måte at de utforsker og redgjøre for sine implisitte verdier ved å iscenesette møter mellom motsetninger. Disse motsetningene blir på en aller annen måte spilt ut eller løst, slik at ett element blir vist som bedre enn det andre, eller overvinner det andre. Jeg skal sammenlikne hvordan *Cath Maige Tuired* og *Acallam na Senórach* iscenesetter forskjellige mytologiske, førkristne fortider for å vise hvilke formål disse iscenesettelsene kan ha og hvilke fremstilte motsetninger mellom førkristne og kristne elementer som kan påpekes i tekstene.

Cath Maige Tuired omhandler en krig mellom konkurrerende grupper og måter å styre samfunnet på, samt en narrativ fremstilling av visse egenskaper som fremstilles som nødvendige for kongemakt. Samtidig er den fortiden *Cath Maige Tuired* fremstiller en fortid som setter en slags nasjonal kontinuitet, med Túatha Dé Danann som irenes kulturelle forfedre, opp mot en ytre trussel, Fomoiré. *Cath Maige Tuired* formulerer et argument for Túatha Dé Dananns legitime kontroll over Irland ved å vise hvordan Túatha Dé Danann vinner denne kontrollen i krig med Fomoiré. Mest av alt formulerer teksten et argument for visse elementer ved den samfunnsformen som Túatha Dé Danann praktiserer, i hovedsak under Lugs eksemplariske styre, ved å knytte denne samfunnsformen til Túatha Dé Dananns seier. Jeg skal vise hvordan den positive identifiseringen med Túatha Dé Danann uttrykkes nettopp ved ikke å fokusere på deres problematiske hedendom på en måte som kan sammenliknes Webers analyse av fremstillinger av det førkristne Island.

Acallam na Senórach iscenesetter en konflikt mellom fianna som representanter for en førkristen fortid og Patrick som representant for en ny kristen tid. Forbundet med denne motsetningen finnes det også en motsetningen mellom muntlig tradisjon basert på erindring og gjenfortelling og den skriftlige kulturen som kommer med kristendommen. Jeg skal vise hvordan disse motsetningen settes opp på en måte som for det første bekrefter at Irlands førkristne tidsalder må vike for den nye tiden, og for det andre bekrefter Patrick som arvtageren og den nye tidens forvalter av de elementene fra førkristen tid som teksten fremhever som verdifulle.

Fremstillingen av hedendom i de irske tekstene

Weber bemerker hvordan kristendommens inntog i historien fordrer overgangen til en kristen retorikk og en negativ vinkling mot hedendommen som helhet, ettersom den settes opp mot den tilstedeværende kristendommen.¹⁵² I *Acallam* er den kristne stemmen, som for det meste kun er implisitt i *Cath Maige Tuired*, eksplisitt gjennom Patrick. I Patricks og kristendommens nærvær blir Caíltes og andre skikkelser og steders forbindelse til hedendommen straks problematisert, som når Patrick advarer kongen av Irland om at for mye oppmerksomhet til fianna kan “deprive you of heaven.”¹⁵³

Sammenlikn dette med denne bemerkningen som forekommer mot slutten av *Cath Maige Tuired*:

Ogma trakk sverdet ut av skjeden og gjorde det rent. Da fortalte sverdet om alt det hadde utført, for det var vanlig den gangen for sverd som ble tatt ut av sliren, at de fortalte om de dådene de hadde utført. [...] Grunnen til at demoner den gangen snakket ut av våpen, er at våpen ble tilbudt av menn i den tidsalderen, og at våpen var den tidens sikkerhet.¹⁵⁴

Denne korte kommentaren som demoniserer det snakkende sverdet til Ogma, er den mest eksplisitte forekomsten av et kristent perspektiv *Cath Maige Tuired*. Praksisen av tilbedelse av sverd nevnes ikke igjen, på tross av at det er åpenbar avgudsdyrkelse som Túatha Dé Danann angivelig gjorde seg skyldig i. Det er heller ikke lett å si om man skal lese noen bebreidelse i at våpen var “den tidens sikkerhet”. På dette tidspunktet i fortellingen har Túatha Dé Danann nettopp seiret i over Fomoiré med våpenmakt.

Så hvordan skal denne kommentaren leses? En mulig funksjon kan være å påpeke i et kritisk øyeblikk noe som i stor grad har forblitt usagt i resten av teksten, nemlig avstanden i tid mellom handlingen i fortellingen og den tiden da teksten fikk sin skriftlige form, avstanden mellom Túatha Dé Dananns kamp mot Fomoiré og kristen middelalder. Kommentaren setter brått denne avstanden inn i teksten, og dermed kan den kanskje leses

¹⁵² Weber, “Intellegre historiam”, 107.

¹⁵³ *Tales of the Elders of Ireland*, 72.

¹⁵⁴ “Tofoslaicc Ogma in claideb & glanais hé. Is and sin roindis an claideb nach ndernad de, ar ba béss do claidbib an tan-sin dotorsilcitis doadhbadis na gnímha dogníthea díb in tan-sin. Conid de sin dlegaid claidme cíós a nglantai íarna tosluccad. Is de dano forcoméatar brechda hi cloidbib ó sin amach. Is aire immorro nolabraidis demna d'armaib isan aimsir-sin ar noadraddis airm ó daínib isin ré-sin & ba do comaircib na haimsire-sin na hairm.” *Cath Maige Tuired*, 69; *Keltiske myter*, 40.

nettopp som en subtil avstandstagen på fortellerens vegne fra den voldelige og hedenske tiden som beskrives.

Cath Maige Tuireds mer tilbaketruke og subtile kristne fortellerstemme tillater teksten å iscenesette konflikten mellom Túatha Dé Danann og Fomoiré med Túatha Dé Danann som helter, på tross av at de også er hedninger. Det betyr ikke at historiens førkristne kontekst ikke adresseres, men at dette ikke settes opp som en essensiell motsetning i narrativen, siden kristendommen, det andre elementet i motsetningsparret, ikke presenteres.

Túatha Dé Danann som edle hedninger (1) – paralleller til Island

Denne fremstillingen av Túatha Dé Danann passer godt med Webers observasjoner om den edle hedning. Edle hedninger kan bare kalles edle eller gode i kontrast med andre hedninger. Den edle hedning kan ikke være god i samme grad når den blir satt opp mot kristendommen. Jeg mener det er grunnlag for å se Túatha Dé Danann som en gruppe edle hedninger, i hvordan de og deres samfunn settes opp mot Fomoiré, de “mindre edle” hedningene. Dette gir mening hvis vi sammenlikner Túatha Dé Danann i *Cath Maige Tuired* med de edle hedningene slik de blir brukt i norrøn historie, slik Weber beskriver det. Den edle hedning var av betydning i middelalderens fremstillinger av Islands historie, fordi bosetningen av Island og etableringen av det islandske samfunnet skjedde i førkristen tid. Ved å vise til edle hedninger blant sine forfedre lot islendingene konstruere en sammenhengende historie hvor religionsskiftet ikke fordret restruktureringen av den islandske samfunnsformen. Det at det islandske alltinget vedtok å innføre kristendommen som hva vi kan kalle en nasjonal religion, kan leses som et kraftig argument for alltingets validitet som maktorgan i en kristen kontekst.¹⁵⁵ På denne og andre måter bidrar den edle hedning som motiv til at man kan fremstille overgangen til kristendommen som en utvikling, snarere enn et brudd, som vist i kapittel 1.

Man kan anvende en tilsvarende modell til å se hvorfor det er fordelaktig å ha en fortelling som ikke problematiserer Túatha Dé Danann, men i stedet subtilt “foredler” deres hedenske konnotasjoner. Túatha Dé Danann spiller som nevnt ofte rollen som en slags sosiale stamfedre for irene i den mytologiserte forhistorien til Irland, slik vi ser den i tekster som *Cath Maige Tuired* og *Lebor Gabála Éirenn*. Túatha Dé Danann kultiverer Irlands natur og etablerer på mange måter det samfunnet som irene tar over etter dem. Det kan være fordelaktig å fremstille dem som edle hedninger av samme grunn som det er fordelaktig for

¹⁵⁵ Weber, “Intellegre historiam”, 121-125.

islenderne i middelalderen å fremstille sine forfedre som edle hedninger, fordi dette forhindrer, eller løser en problematisk forbindelse mellom hedendommen og de samfunnsstrukturene og institusjonene som er eldre enn overgangen til kristendommen, men som man av forskjellige grunner ønsker å beholde, eller gi inntrykket av at man beholder.

Det bør presiseres at vi her snakker om en konstruert historisk narrativ. Det er uvesentlig om de strukturene eller institusjonene vi her snakker om faktisk er eldre enn religionsskiftet, eller om de i hele tatt eksistere utenfor tekstene de fremstilles i. Det som er viktig er at den edle hedningen gjør det mulig å fremstille visse elementer som eldre enn innføringen av kristendommen uten samtidig å mistenkeliggjøre disse elementene på grunn av hedenske konnotasjoner.

Túatha Dé Danann som edle hedninger (2) – Historisering

Jeg skal vise til noen elementer i *Cath Maige Tuired*-teksten som understøtter min lesning av Túatha Dé Danann som en slags edle hedninger. Det kristne perspektivet i *Cath Maige Tuired* er tydeligere til stede enn det er i *Grímnismál*, men dette perspektivet er likevel for det aller meste implisitt i motsetning til i *Acallam* og i *Flatheyjarbók*. Dette inkluderer euhemerisering og historisering av materialet slik at det passer inn i en kristen middelalders forståelse av hendelsesforløpet og den større historiske sammenhengen til fortellingen. Det første elementet jeg skal se på er historisering. Siden den edle hedning er en figur som opptrer som en forløper for kristendommen,¹⁵⁶ er det lite grunn til å se etter den edle hedning i tekst, hvis den ikke fremstiller sitt materiale som historisk i noen grad.

Som tidligere nevnt er det satt inn tekst fra *Lebor Gabála Érenn*, et verk som beskriver Irlands historie fra skapelsen og frem til kristen tid, inn i *Cath Maige Tuired*. Dette materialet plasserer hendelsene i fortellingen på en makrohistorisk tidslinje, det situerer *Cath Maige Tuired* på et bestemt punkt i en middelaldersk, kristen og linnær historieforståelse. John Carey foreslår at fortellingen om slaget mellom Túatha Dé Danann og Fomoiré ikke behøver å ha skjedd på dette tidspunktet i tidligere versjoner av fortellingen. Siden vi kan identifisere de tekststykkene i *Cath Maige Tuired* som kommer fra *Lebor Gabála Érenn*, og det i følge Carey bare er disse tekststykkene som inneholder informasjon som orienterer handlingen i den makrohistoriske tekstlinjen, er det fullt tenkelig at tidligere versjoner av fortellingen

¹⁵⁶ Lars Lönnroth, "The Noble Heathen", 2.

plasserte handlingen i en annen sammenheng. Carey mener at det utmerket godt kan være snakk om en mytisk tid uten en klart definert historisk kontekst, “once upon a time.”¹⁵⁷

En konsekvens av historisering er at teksten leses som noe som virkelig hendte, ikke som myter eller litteratur, slik som *Grímnismál* og de andre eddadiktene later til å være presentert. Den forklarende kommentaren om det snakkende sverdet viser den samme forutsetningen. Hvordan det har seg at sverdet kunne snakke, blir forklart som om fortellingen faktisk fant sted.

Túatha Dé Danann som edle hedninger (3) - Euhemerisering

Det er sterke indikasjoner på at noen av personene i *Cath Maige Tuired* er euhemeriseringer av førkristne, irske guder. Det er også steder som later til å adressere andre versjoner av fortellingen nettopp i den hensikt å redusere de overnaturlige karateristikkene til Túatha Dé Danann. For eksempel når Túatha Dé Danann ankommer Irland i starten av fortellingen.

Straks de hadde nådd egnen Corcu Belgatan, brente de båtene sine for ikke å kunne påføre seg den skammen det var å flykte. Røyken og disen fra skipene fylte stedet og luften rundt dem. Derfra er det man har det at de skulle ha ankommet i tåkeskyer.¹⁵⁸

Forestillingen om at Túatha Dé Danann kom til Irland i tåkeskyer kommer til uttrykk i andre tekster.¹⁵⁹ Forklaringen *Cath Maige Tuired* gir for denne forestillingen stemmer utmerket med de euhemeriserende forklaringene i tekster som *Edda* og *Heimskringla*. Overnaturlige forestillinger stammer fra faktiske hendelser som har blitt misforstått eller fordreid. Denne episoden kan også sees i sammenheng med kommentaren om det demoniske sverdet. I begge tilfeller blir en overnaturlig hendelse forklart, slik at det gir mening ut fra et kristent middelaldersk verdensbilde.

I tillegg til dette er det en ytterligere indikator på et bevisst forsøk på å fjerne hedenske konnotasjoner som hefter ved Túatha Dé Danann. Túatha Dé Danann omtales for det meste i

¹⁵⁷ John Carey, “Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*”, 54.

¹⁵⁸ “Roloisc[s]et a mbaraca fo cétóir iar torrachtain críce Corcu Belgatan (.i. Conmaicne mara andú éat-sen), cona pedh a n-aire for teiched cucu. Gu rrolón an déi & an céu tánic denaib loggaib an ferodn & an áer robo comfocus dóib. Conid as sin rogabad a tíchtain a nélaip cíach.” *Cath Maige Tuired*, 25; *Keltiske myter*, 8.

¹⁵⁹ For eksempel “The Settling of the Manor of Tara”, red. og overs. av Richard I. Best, *Ériu: The Journal of the School of Irish Learning, Dublin* 4 (1910), 133.

det originale manuskriptet ikke som Túatha Dé Danann, men som Túahta Dé.¹⁶⁰ Dette kan være noe så uskyldig som en forkortelse, men det har en påfallende innvirkning på hvordan navnet til gruppen leses på irsk. Túatha Dé Danann kan oversettes til “Folket/stammen til gudinnen Danu,” mens Túatha Dé forenkler navnet til “Guds folk/stamme”. Dermed utelates ikke bare referansen til en hedensk guddom, men det utelates på en måte som endrer referansen slik at navnet nå referer til Gud med det samme ordet som en ville bruke til å referere til Gud på irsk i en kristen kontekst.

Den legitimerende funksjonen i *Cath Maige Tuired*

Cath Maige Tuired later til å bruke disse virkemildene til å fremstille et idealisert fortidsamfunn som ligger til grunn for det samtidige Irland, men dette idealiserte samfunnet er samtidig unektelig hedensk. Jeg vil argumentere for at det fra tekstens ståsted legitime samfunnet som etableres i Irland av Túatha Dé Danann kan sees som et slags edelt hedningssamfunn. Det er observert både i det irske og det norrøne materialet at en viss kontinuitet i den politiske orden gjennom overgangen til kristendommen brukes i tekstene til å gi eldre røtter til den politiske samfunnsordenen og legitimere den sittende kongemakten. *Cath Maige Tuired* kan utmerket godt leses som en slik fortelling, en fortelling som projiserer et ideelt samfunn inn i den mytiske fortiden for å forklare og naturalisere visse aspekter ved en samtidig politisk situasjon.

Ved å etablere et samfunn i Irlands fortid som er godt innenfor de begrensningene som hedendommen utgjør, bidrar *Cath Maige Tuired* også til den makrohistoriske narrativen om den gradvise realiseringen av et ideelt, kristent samfunn som Weber beskriver.

Túatha Dé Danann i *Acallam na Senórach*

Flere steder i *Acallam* gjøres det et skille mellom fianna og de andre førkristne irene som er “sønner av Míl”, og Túatha Dé Danann, eller *áes síde*. Míls sønner henviser til de bosetterne i Irland som i tradisjonen er stamfedrene til vanlige, dødelige irske mennesker. Túatha Dé Danann, hvis kamp med Fomoiré om herredømme i Irland vi har sett beskrevet i *Cath Maige Tuired*, hersker i Irland før irene kom, men etter å ha tapt kampen med Míls sønner ble de tvunget under jorden og ut på havet, hvor de utgjør befolkningen i den irske “otherworld”, som finnes på øyer, under hav og sjøer, og ikke minst i *síde*, hauger og topper i det irske landskapet som i flere tilfeller er førhistoriske gravhauger. Det er ikke alltid enighet i

¹⁶⁰ Jan Erik Rekdal, Innledning til *Keltiske myter*, xviii.

tradisjonen om *áes síde* er det samme som Túatha Dé Danann. Selv internt i *Acallam* er det flere episoder som setter likhetsteng mellom disse to betegnelsene, og minst én som gjør det motsatte.¹⁶¹

Túatha Dé Dananns hedendom er ikke i fokus i *Cath Maige Tuired*, fordi den grunnleggende konflikten er mellom Túatha Dé Danann og Fomoiré, og i denne konflikten kommer Túatha Dé Danann frem som de edle hedningene, de som er gode innenfor sin historiske kontekst. I *Acallam* er derimot Túatha Dé Danann ikke like akseptable. Caílte lar seg helbrede av dem, men avviser tilbudet om å bli en av dem, fordi han sier at dette ville forspille det evige livet Patrick tilbyr ham som en frelst, kristen sjel.¹⁶² I *Acallam* er den sentrale motsetningen mellom de to tidsalderene, den førkristne og den kristne, og Túatha Dé Danann, selv om de også er i stand til å omfavne kristendommen, er de i denne teksten fremstilt som enda mer forankret i den førkristne tiden enn Caílte og resten av Míls etterkommere.

Det er et interessant paradoks i dette, siden Caílte og fiannas alderdom er så viktig i *Acallam* nettopp fordi det symboliserer den førkristne tradisjonens uunngåelige undergang. Túatha Dé Danann, eller haugfolket, beskrives flere steder som evig unge, eller i hvert fall i stand til å bevare sin ungdom mye lenger enn Míls etterkommere. Disse skikkelsene, som i *Acallam* fremstilles som en del av tiden som går under, later til å være i stand til å overleve den på en måte Caílte og fianna ikke er det.¹⁶³ Senere i *Acallam* gjøres det likevel klart at deres tilstedeværelse i det nye, kristne Irland ikke er akseptabelt for Patrick.

Patrick will put the *Túatha Dé Danann*, except for this minstrel, into the steep slopes of hills and rocks, though you may occasionally see, in an apparition, one of the doomed visiting earth.¹⁶⁴

Den omskiftelige fremstillingen av Túatha Dé Danann i disse to tekstene viser på hvilken måte de motsetningene som iscenesettes i denne litteraturen er fleksible. Motsetningene vi har snakket om her varierer fra den ene teksten til den andre, fordi disse iscenesettelsene først og

¹⁶¹ Carey, "Acallam na Senórach: a Conversation Between Worlds", i *In Dialogue With The Agallamh: Essays in Honour of Seán Ó Coileáin*. Red. av Aidan Doyle og Kevin Murray. (Dublin: Four Courts Press, 2014), 85.

¹⁶² *Tales of the Elders of Ireland*, 197.

¹⁶³ Carey, "Acallam na Senórach: a Conversation Between Worlds", 85-86.

¹⁶⁴ "...cuirfid **Tuath Dé Danann** i nd- étnaib enoc & carrac acht muna fhaice trú tadhál talman do thaidbsi, achtmadh in t-**airfidech**- so." *Acallam na Senórach*, 7535-7537; *Tales of the Elders of Ireland*, 210.

fremst er bestemt av den enkelte tekstens betingelser, og *Cath Maige Tuired* og *Acallam na Senórach* later til å ha forskjellige formål med sine fremstillinger av fortiden.

Historien som scene for nåtiden

Siden *Cath Maige Tuireds* manuskript er så ungt, relativt sett, er sporene av pågående endringer og overleveringer av betydelig interesse. Jeg har tidligere vist til uenigheten blant forskere om hvordan *Cath Maige Tuired* best kan dateres. Mer interessant for denne analysen er det likevel å spørre seg hvorfor denne fortellingen kan se ut til å ha hatt så mange nedlagspunkter i irsk historie. Elizabeth Gray skriver:

Seen through medieval Irish epic tales and histories, the events of Ireland's pre-Christian past seems solidly established. Migrations, conquests and kingships are described in detail; regnal lists and genealogies supporting these accounts trace the ancestry of the Irish from Creation to the coming of Christianity. All this apparent history is, however, well-developed and remarkably consistent pseudo-history, rooted in native mythology and primarily important as myth, establishing values by means of paradigmatic events, and explaining not "what actually happened", but "why things are as they are".¹⁶⁵

Flere andre forskere, Proinsias Mac Cana, John Carey og Michael Chesnutt har alle trukket frem hvordan *Cath Maige Tuired* ser ut til å være en blanding av eldre, mytologisk stoff og historiske hendelser.¹⁶⁶ For å formulere hva de beskriver med denne oppgavens begreper, er *Cath Maige Tuired* en behandling av historiske hendelser iscenesatt som en fortelling fra Irlands mytiske fortid. Carey mener disse historiske hendelsene er trusselen fra vikinger på 800-tallet, en påstand som støttes av flere elementer i *Cath Maige Tuired* som ser ut til å forbinde Fomoire med vikingene,¹⁶⁷ men det kan også være andre hendelser som *Cath Maige Tuired* på en eller annen måte forsøkte å belyse ved å gjenfortelle historien om slaget ved Mag Tuired. Det kan utmerket godt være at flere historiske hendelser har avstedkommet flere gjenfortellinger. Kan dette gi svaret på hvorfor dette materialet tilsynelatende har overlevd gjennom nye gjenfortellinger og overleveringer gjennom flere århundrer? Er *Cath Maige Tuired*, slik den foreligger for oss, resultatet av en rekke forsøk på å bruke fortiden til å

¹⁶⁵ Gray, "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (1-24)", 183.

¹⁶⁶ Michael Chesnutt, "Cath Maige Tuired – A Parable of the Battle of Clontarf", 30; Carey, "Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*", 58-60.

¹⁶⁷ Carey, "Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*", 58-60.

forklare nåtiden, en nåtid som har endret seg og dermed også endret behovene man har til historien? Men den begrensede kunnskapen som foreligger, har jeg ikke noen annet valg enn å la disse spørsmålene stå ubesvarte

Bruken av mytologisk materiale til å iscenesette hendelser som står nærmere fortelleren i tid, er noe som har blitt observert andre steder i det irske materialet av Proinsias Mac Cana.¹⁶⁸ Slik bruk åpner for en interessant mulighet for førkristne levninger i irsk litteratur, ettersom det kan være snakk om nåtidig tematikk adressert gjennom velkjente motiver og formler som i så fall kan ha eksistert i den irske kulturen i lang tid. Mer interessant for denne oppgaven er det hvordan dette fenomenet kan minne om bruken av førkristen tid i norrøn sagalitteratur som Tulinius skildrer i *The Matter of the North*. I det siste kapittelet skal jeg forsøke å belyse denne forbindelsen, og trekke noen linjer mellom kapittel 2 og 3.

¹⁶⁸ Michael Chesnutt, “*Cath Maige Tuired – A Parable of the Battle of Clontarf*”, 26.

4 Iscenesettelsen av førkristen tid og tradisjon i irske og norrøne tekster

I det siste kapittelet skal jeg trekke noen linjer mellom det norrøne og det irske materialet. Jeg skal vurdere hvordan det jeg har kommet frem til i oppgaven så langt og den forskningen jeg har lagt til grunn for oppgaven, kan gi et utgangspunkt for å ta noen tentative skritt mot en komparativ analyse av det irske og det norrøne materialet.

Jeg skal ta utgangspunkt i noen av begrepene fra Tulinius' bok *The Matter of the North*, som jeg mener legger grunnlaget for en konstruktiv tilnærming, ikke bare til de islandske sagaene han tar for seg, men også til de norrøne og irske tekstene jeg har analysert. Jeg skal også vise til noen flere middelaldertekster som kan bidra til å kontekstualisere noen av funksjonene jeg beskriver.

Historiske betingelser for sagalitteraturen

I *The Matter of the North* analyserer Tulinius et utvalg fornalderssagaer og islendingesagaer for å vise hvordan disse tekstene bruker fortellinger lagt til fortiden til å utforske problemer og utviklinger fra tiden da tekstene selv ble skrevet. Noen av de metodiske grepene han tar i sin studie har jeg selv anvendt i denne oppgaven, og disse er nevnt i kapittel 1. Her ønsker jeg imidlertid å trekke frem noen av hans konklusjoner, fordi jeg mener disse er relevante for hvordan jeg best kan formulere et komparativt perspektiv på de irske og norrøne tekstene jeg har tatt for meg i denne oppgaven.

Tulinius konkluderer med at den islandske sagalitteraturen ikke utgjør en pålitelig, historisk kilde til førkristen tid. Sagalitteraturen er delvis basert på eldre, lokale tradisjoner, men den er også påvirket av litterære strømninger fra Europa, samt de ideologiske konsekvensene av politiske omveltninger i tiden. Han ser den litterære nyvinningen som sagalitteraturen utgjør, i sammenheng med fremveksten av en ny, aristokratisk modell for politisk organisering som spredde seg over Europa på 1100- og 1200-tallet, en modell som medførte et dramatisk ideologisk skifte, selv på Irland hvor denne modellen bare delvis hadde en realpolitisk innflytelse.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Tulinius, *The Matter of the North*, 291.

Sagalitteraturen er også en særegent islandsk respons på en enormt viktig kulturell omveltning som fulgte denne politiske omveltningen: fremveksten av en litterær tradisjon som ble produsert av og for en sekulær skrive- og lesekyndig klasse, mennesker med ressurser og vilje til å produsere tekster, men som ikke var en del av den kirken som i stor grad hadde dominert i slik kulturell produksjon tidligere.¹⁷⁰ Det er påfallende i hvilken grad Tulinius' historiske kontekstualisering også gjelder for *Acallam na Senórach*.

Tidsrommet mellom handling og fortelling i *Acallam*

Å lese *Acallam* som et verk som polemiserer aktivt mot en førkristen tradisjon, lik den Patrick forholder seg til i fortellingen, er å ignorere over 700 år som ligger mellom verkets fortelling og verkets komposisjon. Konflikten mellom noen genuint førkristen tradisjon, representert av fianna, og kristendommen, representert av Patrick, var ikke i seg selv aktuell på 1100- og 1200-tallet, det tidsrommet da *Acallam na Senórach* sannsynligvis ble skrevet ned.

Jeg vil understreke hvor viktig det er å se forskjellen på det å undersøke hvordan disse tekstene setter opp, og eventuelt løser, motsetninger som finnes i de verdenene tekstene fremstiller, og å anta at tekstene gjør dette fordi det finnes en gjenkjennelig og lett påviselig parallell til denne motsetningen i de historiske betingelsene for tekstens produksjon. Dette betyr likevel ikke at det ikke var historiske omstendigheter som gjorde tekstens innhold aktuelt i den tiden den ble produsert. Fianna var ikke en trussel mot kirken i Irland på 1100-tallet. Likevel var det omstendigheter på 1100-tallet som gjorde at noen i Irland fant det produktivt å iscenesette dette møtet mellom Patrick og Caílte på akkurat denne måten.

Så hva var det som gjorde fortellingen om Patrick og Caílte aktuell? På 1100-tallet foregikk det en omfattende reform av den irske kirken. Denne reformen var blant annet en viktig del av utviklingen som gjorde at irske klostre mistet sin rolle som sentrum for Irlands litterære kultur. Fra 1100-tallet og utover ble den litterære tradisjonen i Irland i større og større grad forvaltet av sekulære familiedynastier. Dette hadde en innvirking på litteraturen som ble produsert, inkludert *Acallam na Senórach*.

Det er godt mulig, som blant annet Nagy har foreslått,¹⁷¹ at det bruddet *Acallam* skildrer, overgangen fra førkristen til kristen tid, reflekterer bekymringer for disse

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Nagy, *Conversing With Angels and Ancients*, 319-321.

omveltningene i samtiden. Tekstens mange anakronismer har i flere tilfeller blitt lest som bevisste referanser til 1100- og 1200-tallets Irland.¹⁷²

Anakronismer i *Acallam*

Siden Patricks liv og virke er gjenstand for et rikt hagiografisk materiale, har vi muligheten til å observere at det fantes en godt etablert tradisjon i middelalderens Irland om hvordan 400-tallets Irland ble fremstilt i tekst. Dermed kan vi også observere at *Acallam* bryter med denne tradisjonen på flere måter.¹⁷³ Kanskje mest påfallende er det at høykongen av Irland i *Acallam* er Díarmait mac Cerbaill (d.565). Dette er ikke den samme kongen som i andre kilder hersket over Irland under kristningen. I tillegg har flere av de regionale kongene nye, fiksjonaliserte navn.

Det er flere mulige grunner til å ha byttet ut kongen som vanligvis regjerer i fremstillinger av Patricks misjon i Irland. Díarmait var en kristen konge som regjerte i Irland på 500-tallet. I tradisjonen regnes han som den første kristne kongen av hele Irland, og han symboliserer dermed slutten på Tara som et sete for førkristen kongemakt.¹⁷⁴ I den forstand er han kanskje et naturlig valg som konge i *Acallam*, gitt den nære og vennlige omgangen mellom Patrick og kongen i denne fortellingen. Díarmait ses også som en viktig figur i grunnleggelsen av den klosterkulturen som hadde så mye å si for utviklingen av Irlands tidligste litteratur. Han regnes for å ha bistått grunnleggelsen av Clonmacnoise-klosteret i Shannon. Dette klosteret var under Connaught-kongenes beskyttelse frem til 1200-tallet, altså helt opp til tiden da *Acallam* trolig ble skrevet ned.¹⁷⁵ Det var også i Irlands klostre at det aller meste av den tidligste, irske litteraturen ble produsert. Hvis det er slik at *Acallam* på en eller annen måte adresserer de endrede betingelsene for irsk litteratur etter kirkereformen, er det interessant at en av hovedpersonene i fortellingen er en konge som er knyttet til litteraturens fremvekst på denne måten.

Acallams avvikt fra den etablerte tradisjonen later til å være konstruert for å rette leserens oppmerksomhet fremover i tid, mot den tiden da *Acallam* ble skrevet. Anne Dooley og Harry Roe skriver, i innledningen til *Tales of the Elders of Ireland*:

¹⁷² For eksempel: Nagy, *Conversing With Angels and Ancients*, 319; Dooley og Roe, Innledning til *Tales of the Elders of Ireland*.

¹⁷³ Carey, "Acallam na Senórach: a Conversation Between Worlds", 76-77.

¹⁷⁴ Dooley og Roe, Innledning til *Tales of the Elders of Ireland*, xx-xxi.

¹⁷⁵ Ibid.

Paradoxically, then, it is this cavalier treatment of the “canonical” tradition that releases the text and allows it to convey meanings of a more up-to-date kind, [...] However much a modern reader may be attracted by aspects which scholars have characterized as “charming”, “romantic” and “mythical”, its effectiveness is very much that of a text grappling with real social issues and deploying an impressive set of considerable literary devices to convey these concerns.¹⁷⁶

Noen muligheter for samtidig tematikk i *Acallam*

Forsøk på å se mer nøyaktig hva det var i tekstens samtid som aktualiserte *Acallams* fremstilling av møtet mellom Patrick og Caílte leder dessverre til en rekke spørsmål uten definitive svar. Det virker sannsynlig at de politiske overgangene i Irland og den usikre fremtiden irsk litteratur gikk i møte i tiden da *Acallam* ble skrevet, bidro til å forme *Acallam*. Vi har flere mulige forklaringer på hvordan dette har skjedd, men vi kan ikke si noe sikkert.

På 1000- og 1100-tallet er det betydelige omveltninger i Irlands politiske landskap. Kongene over Irlands forskjellige regioner førte hyppige, langvarige og dyre kriger mot hverandre. De kjempet om land som de så delte opp for sine allierte, inkludert kirken. De forskjellige militære foretakene til Irlands konger på 1100-tallet, ble finansert av høye skatter, og noen skriftlige kilder fra denne perioden gir et mer kynisk og kritisk bilde av kongene enn det som kommer frem i *Acallam*.¹⁷⁷ I en slik historisk sammenheng er det ikke vanskelig å se *Acallam na Senórach* som en av flere tekster fra denne tiden som idealiserte kongen og hans forhold til sin adel og øvrige undersåtter. I *Acallam na Senórach* er både høykongen av Irland og de regionale kongene man møter vennlige og generøse, og deres autoritet er akseptert som en selvfølgelighet. I tillegg til dette er Caílte generøs med de skattene som ligger begravet og glemt siden fiannas tid. Denne rikdommen gir han til Patrick, og til kongen.¹⁷⁸

Vi vet at monogami var en viktig sak for den reformerte irske kirken på 1100-tallet, som ønsket å stramme inn normene og skikkene rundt ekteskap i Irland. Det er ikke tilfeldig at dette er en sak som også er viktig for *Acallams* fremstilling av Patrick. En av de siste episodene i *Acallam* beskriver hva som i følge fortellingen er den første vielsen Patrick

¹⁷⁶ Ibid, xxi.

¹⁷⁷ Donnchadh Ó Corráin. “Prehistoric and Early Christian Ireland” i *The Oxford Illustrated History of Ireland*. Red. av R. F. Foster. (Oxford: Oxford University Press, 1989), 48-51.

¹⁷⁸ For eksempel: *Tales of the Elders of Ireland*, 71-72.

utfører i Irland. Den er mellom Áed, kongen av Connaught, og Aillenn, en prinsesse av Túatha Dé Danann og en av de få medlemmene av Túatha Dé Danann som Patrick frelser i løpet av *Acallam*. De to må vente lenge på at Patrick skal vie dem, for han nekter å gjøre det før Áeds første kone har dødd.¹⁷⁹

Det skriftliges overtagelse av det muntlige, slik det kommer frem i *Acallam*, kan være resultatet av en opplevelse av at den litterære tradisjonen i Irland var truet av endringer i samfunnet. I så fall ville det være aktuelt med en fortelling som, på alle måtene *Acallam* gjør det, understreker betydningen av erindring, av å kjenne historien og skriftens rolle i dette. Den irske kirken som kom ut av reformen var mer fiendtlig innstilt mot den irske, muntlige fortellertradisjonen som *Acallam* forespeiler å bevare.¹⁸⁰ Hvis *Acallam* var resultatet av arbeidet til én eller flere personer som så med bekymring på denne utviklingen (som ikke er usannsynlig, gitt *Acallams* innhold), kan dette være en utmerket forklaring på hvorfor det var interessant å iscenesette et møte mellom Patrick og en representant for denne tradisjonen, et møte der den viktigste personen i den irske kirkens selvforståelse, Patrick, selv fremstilles som en entusiastisk og guddommelig sanksjonert arkivar for den irske, muntlige fortellertradisjonen.

Fortiden som scene i de norrøne tekstene

Nå som vi har sett at forbindelsen mellom tiden i tekstens handling og tiden i tekstens opphav, slik Tulinius beskriver den i islandske sagaer, også kan anvendes på *Acallam*, skal jeg se nærmere på Tulinius' formulering av dette forholdet.

Tulinius beskriver den fremstillingen av Island og Europas førkristne fortid som danner scene for handlingen i islendingesagaene og fornaldersagaene som “a fictional world”.¹⁸¹ Sagaene var preget av et møte mellom europeisk og eldre islandsk litterær tradisjon, og det som oppstod i respons til denne blandingen var ikke en naturalistisk beskrivelse av Islands fortid, men et eget, litterært rom, en konstruksjon der de forskjellige problemene som preget Island på 1100- og 1200-tallet kom til uttrykk, projisert inn i fortiden.¹⁸² I denne fremstillingen av fortiden kunne en forteller iscenesette samtidig

¹⁷⁹ *Tales of the Elders of Ireland*, 217-218.

¹⁸⁰ Nagy, *Conversing With Angels and Ancients*, 321.

¹⁸¹ Tulinius, *The Matter of the North*, 68.

¹⁸² *Ibid.*, 290-291.

problematikk. Dermed kunne samtidig problemer utforskes på trygg avstand, “in a veiled and covert fashion”.¹⁸³

Island var ugjenkallelig kristent på 1100-tallet. Vi vet ikke nøyaktig i hvilken grad tradisjonene som hadde preget det førkristne Island fremdeles ble holdt i live og vi vet ikke hvor mye islendinger på 1100-tallet visste om førkristen tid. Likevel var religionsskiftet et betydelig brudd på flere nivåer, og Tulinius mener at nettopp dette bruddet har gitt grunnlag for hva han kaller en “mental reality”, en forestilling hos middelalderens islendinger om sin egen førkristne fortid.¹⁸⁴

Denne fortiden var fleksibel på mange måter. Den utgjorde et stort tidsrom, som strakte seg fra fjern mytisk fortid til tiden på Island rett før religionsskiftet, bare noen generasjoner tilbake i tid. Den var i en viss forstand nærme, både historisk sett og i den forstand at Islands førkristne fortid var av stor betydning for Islands nåtid, gjennom dennes veksteleggelse av genealogi osv.¹⁸⁵ Samtidig var den også fjern på grunn av innføringen av kristendommen og omveltningene dette hadde ført med seg. Denne forestillingen om en fortid som var fleksibel og samtidig av stor interesse dannet grunnlaget for en litteratur som brukte denne fortiden som et rom til å drøfte sin egen samtid.¹⁸⁶ En av de litterære grepene som preget denne litteraturen var bruken av mytiske motiver og strukturer i fortellinger lagt til nær fortid.¹⁸⁷ Denne sammenblendingen av mytologiske og historiske elementer kan minne om den vi så i *Cath Maige Tuired*.

Norna-Gests Þáttur

Det er lett å se hvordan det litterære rommet til Tulinius passer sammen med mitt eget begrep om iscenesettelse. Disse tekstene er nettopp fremstillinger av fortiden, og fremstillingene utgjør rom, eller scener, hvor motsetninger kan settes opp og utspille seg. Jeg mener denne funksjonen utgjør et sammenliknbart trekk ved det irske og det norrøne materialet. For å belyse dette ytterligere skal jeg se litt nærmere på et bestemt element som muliggjør flere av disse møtene mellom det førkristne og det kristne, nærmere bestemt personene som formidler førkristent materiale til representantene for kristendommen. Caílte i *Acallam* er det mest

¹⁸³ Ibid, 68.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid, 65-69.

¹⁸⁶ Ibid, 68.

¹⁸⁷ Ibid, 294.

sentrale eksempelet på dette. Man kan argumentere for at Odin i *Flateyjarbók* også formidler førkristent materiale, men det er ikke dette som står i fokus i konfrontasjonene mellom Odin og de norske sagakongene. For å peke på en tydeligere parallell til Caílte i det norrøne materialet, kan vi heller se til Norne-Gjest i *Norna-Gests Þáttr*.

Norna-Gests Þáttr (Tåtten om Norne-Gjest) forekommer som en del av *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* i to av de tre overleveringene vi kjenner til. Den tidligste av disse er AM 62 fol. datert til ca. 1350, men den forekommer også i *Flateyjarbóks* versjon av denne sagaen.¹⁸⁸

En dansk mann ved navn Norne-Gjest kommer til Olav Tryggvason og hirden hans. Norne-Gjest forteller kongen om ting han har opplevd, særlig om bedriftene til Sigurd Fåvnesbane som vi blant annet kjenner fra eddadiktene.¹⁸⁹ Dette er hendelser som skjedde for lang tid siden, men Norne-Gjest kan fungere som øyenvitne på grunn av sitt uvanlig lange liv. (Akkurat hvor gammel Norne-Gjest er på dette tidspunktet, eller hvor lenge det er siden begivenheten han beskriver, nevnes ikke, men på slutten av fortellingen, når Norne-gjest ligger for døden, forteller han Olav at han er 300 år gammel.)¹⁹⁰

Norne-Gjest forteller at da han ble født, i førkristen tid, spådde en forsmådd volve (kvinnelige religiøse utøvere, i denne teksten omtalt som spåkoner) at Norne-Gjest skulle dø så snart et bestemt lys som brant ved vuggen hans brant ut.¹⁹¹ En annen, mer vennlig innstilt volve slukker lyset. Dette lyset har Norne-Gjest båret med seg, og siden han ikke har latt det brenne ned, har han heller ikke dødd. Først etter at han har latt seg døpe hos Olav Tryggvason og tjent kongen en stund som hirdmann, lar Norne-Gjest lyset brenne ned.

Norne-Gjest – noen likheter og ulikheter

Tåtten om Norne-Gjest har interessante likheter både med episodene jeg allerede har tatt for meg i *Flateyjabók*, og med *Acallam*. Navnet Norne-Gjest forkortes til Gjest (*Gestr* på norrønt) i mesteparten av teksten, altså samme navn som Odin går under når han møter Olav den hellige og samme betegnelse som brukes på Odin når han møter Olav Tryggvason. Som Odin utmerker Norne-Gjest seg med sin kunnskap om fortiden og særlig kunnskap om viktige

¹⁸⁸ Gudlaug Horgen, Innledning til *Soga om Egil Einhende og Ásmund Berserksbane. Tåtten om Norne-Gjest*. Oversatt av Gudlaug Horgen. Norrøne bokverk. (Oslo: Det norske samlaget, 1989), 19-20.

¹⁸⁹ *Soga om Egil Einhende og Ásmund Berserksbane. Tåtten om Norne-Gjest*. Oversatt av Gudlaug Horgen. Norrøne bokverk. (Oslo: Det norske samlaget, 1989), 54-71.

¹⁹⁰ *Ibid*, 71.

¹⁹¹ *Ibid*, 70.

konger fra førkristen tid. Flere trekk som skiller Norne-Gjest fra Odin-skikkelsene i *Flatelyjarbók* er samtidig trekk som kan sammenliknes med Caílte i *Acallam na Senórach*. Det viktigste av disse er at Norne-Gjest er vennlig innstilt overfor Olav, og at han lar seg døpe.

Allerede før Norne-Gjest kommer til Olav Tryggvason befinner han seg i et mellomstadiet mellom kristendom og hedendom. Han er “primsignet”, men ikke døpt, noe som vil si at han var regnet som katekumen. Det er ikke riktig å kalle Norne-Gjest en edel hedning, siden han kjenner til kristendommen gjennom kontakt med andre kristne. En viktig karakteristikk ved edle hedninger, slik dette begrepet vanligvis brukes, er at deres egen dømmekraft, eller en form for åpenbaring, leder dem til deres religiøse innsikt.¹⁹² Norne-Gjest kan likevel sees som en slags hybrid, et bindeledd mellom kristen tid og førkristen, på grunn av sin alder. Alderen gjør det mulig for Norne-Gjest å fungere som en førstehånds kilde til historier fra førkristen tid. Parallellen til Caílte er åpenbar. Både Caílte og Norne-Gjest opptrer som overnaturlig pålitelige kilder til materialet de forteller om, og gir dermed teksten en autoritet en vanlig muntlig overlevering ikke har.

Suidigud Tellaig Temra

En annen nevneverdig variant av den magiske kilden til muntlig stoff som både Caílte og Norne-Gjest utgjør, er figuren Fintan fra teksten *Suidigud Tellaig Temra* (Plasseringen av kongssetet på Tara), datert til 900- eller 1000-tallet. Denne teksten omhandler et forsøk på å gjenoppdage den opprinnelige beliggenheten til Tara, det legendariske setet for Irlands konger i førkristen og tidlig kristen tid. Denne teksten, i likhet med *Acallam*, er formet rundt en dialog med noen med helt spesiell kunnskap om fortiden. Fintan mac Bóchra er barnebarnet til den bibelske Noa,¹⁹³ og det er to trekk ved ham som er viktig i denne sammenheng. For det første kjenner han, som Finn i *Acallam*, til den kristne Gud.¹⁹⁴ For det andre dør han rett etter at han har overlevert den kunnskapen han bar på og som la grunnlaget for fortellingen han forekommer i.¹⁹⁵

Ved at fortelleren som har overlevd i så lang tid dør snart etter at hans fortelling er overlevert til representanter for den skriftlige kulturen, markeres den endelige overgangen fra

¹⁹² Lönnroth, “The Noble Heathen”, 2.

¹⁹³ “The Settling of the Manor of Tara”, *Ériu: The Journal of the School of Irish Learning, Dublin* 4 (1910), 129.

¹⁹⁴ Ibid, 141.

¹⁹⁵ Ibid, 161.

én tidsalder til en annen. Caíltes død er nært forestående på slutten av *Acallam*, og Norne-Gjest dør på slutten av *Norna-Gests Þáttr*. Dette bruddet gjør at skriften selv blir fortellingens bevarer. Betydningen av at alle disse fortellerne besitter helt spesiell kunnskap i kraft av sin alder (og i Caíltes tilfelle andre omstendigheter som jeg har drøftet i kapittel 3), bør ikke undervurderes. Det er disse privilegerte fortellerne som etablerer den skriftlige tradisjonen som mer pålitelig enn den muntlige. Slik blir tekstene og de som kontrollerer tekstene, både i *Acallam*, i *Norna-Gests Þáttr* og i *Suidigud Tellaig Temra*, forvalterne og arvtagerne til landets historie og fortellertradisjon.¹⁹⁶

Møtet mellom forskjellige tider

En av grunnene til at islendingene i middelalderen kunne gjøre fortiden til scene for problemer og utviklinger i sin samtid, er deres ambivalente forhold til sine førkristne forfedre. Førkristne islendinger ble ikke automatisk avfeid som hedninger, men deres hedendom er heller ikke skjult. Det var rom for å fremstille sympatiske, førkristne personer som kunne tjene som helter og hovedpersoner i litteraturen. Tulinius skriver at for islendingene på 1200-tallet “the pagan is the Other who embodies an aspect of themselves.”¹⁹⁷

En slik person kan sees som en slags hybrid som kan fungere som et bindeledd mellom førkristen tid og kristen tid. Hvis vi ser tekster som *Acallam* og *Norna-Gests Þáttr* som tekster som forsøker å legitimere seg selv, og kanskje også den større skriftlige tradisjonen de inngår i, som kilder til sitt eget innhold, kan vi se verdien til en person som har førstehåndskunnskap til førkristen tid og samtidig kan anees som pålitelig av en kristen arkivar. Figurer som Caílte gjør det mulig for forfatteren av teksten å vise til en autoritativ formidler for de fortellingene som er lagt til førkristen tid.

Tulinius’ begrep om fortiden som en litterær verden inn i hvilken en fortelling formet av samtiden projiseres, eller iscenesettes, er en fruktbar modell for analysere disse møtene. Møtene er fremstilt slik at de skaper en forbindelse mellom forskjellige tidsaldre, enten det er en demonisk Odin som prøver å friste en kristen konge, eller det er en kriger fra Irlands heroiske fortid som lar seg døpe av Patrick. Også i de fortellingene hvor det iscenesatte møtet ikke er mellom førkristen og kristen tid, kan man bruke denne modellen. Det er tenkelig at *Grímnismáls* problematisering av kongemaktens legitimitet har vært av interesse også i middelalderen. Det er i hvert fall sikkert at man fant eddadiktene interessante nok til å skrive

¹⁹⁶ Nagy, *Conversing With Angels and Ancients*, 6.

¹⁹⁷ Tulinius, *The Matter of the North*, 292.

dem ned og sitere dem i verk som Snorres *Edda*. *Cath Maige Tuired* bruker muligens den mytiske krigen mellom Túatha Dé Dannan og Fomoiré til å gi et nytt perspektiv på mer aktuelle konflikter, som trusselen fra vikinger.

Alle disse fremstillingene av fortiden er likevel unngåelig produkter av sin egen tid, selv om vi ikke alltid vet hvilken tid det er. Konfrontasjonene mellom Odin og Olav Tryggvason eller Olav den hellige, slik vi kan observere dem i *Flateyjarbók*, ble formulert på 1300-tallet. Odin utgjorde da ingen trussel som representant for førkristen kult, men det kan ha vært interessant å bruke den bibelske, fristende Djevelen som modell for å fremstille de tidlige kristne kongenes seier over hedendommen. Den omfattende samlingen av fortellinger om fianna som utgjør *Acallam na Senórach* ble ikke samlet på 400-tallet av Patricks skrivere slik teksten selv sier, men mange hundre år senere. Fortiden disse tekstene beskriver er litterære konstruksjoner. Om vi skal ha noe håp om å forstå disse tekstene og deres betydning i deres egen tid, må vi ta høyde for at de motsetningene og forbindelsene som fremstilles, ikke nødvendigvis er kjennsgjæringer som eksisterte utenfor teksten selv, men nettopp iscenesettelser som skjer i tekstene, i den kreative handlingen det er å skrive dem.

5 Konklusjon

Min hypotese er at hver av tekstene i primærlitteraturen iscenesetter motsetninger mellom elementer satt opp mot hverandre i hva jeg kaller en ideologisk konflikt. Videre foreslår jeg at disse iscenesatte motsetningene skjer på en måte som indikerer at stoffet teksten behandler var aktuelt og interessant i tekstenes samtid, og at iscenesettelsen kunne sees å bidra til legitimeringen av autoritet i denne samtiden, samt konstruere en kontinuitet med den førkristne fortiden. Jeg mener jeg nå har sannsynliggjort disse påstandene.

Lesningene jeg har foretatt i denne oppgaven viser at det er sannsynlig at behandlingen vi ser av materialet fremstilt som førkristent i *Grímnismál*, og i utvalgene fra *Flateyjarbók*, *Cath Maige Tuired* og *Acallam na Senórach*, bærer preg av å inngå i en levende og aktiv litteratur, der disse motivene blir brukt, snarer enn kun bevart. Jeg har også funnet grunnlag for å påstå at disse tekstene ikke bare behandler fortiden, men også bruker den som en scene for å behandle omstendigheter som preget tekstens samtid.

Den enkeltteksten for hvilken det er vanskeligst å finne grunnlag for en slik påstand er *Grímnismál*. Denne tekstens uttrykk later til bevisst å ekskludere elementer som kan dateres sikkert til etter innføring av kristendommen. Dermed er det også vanskelig å vise, ut fra teksten selv, at den er interessant på andre måter en rent antikvarisk, også på 1200- eller 1300-tallet. Likevel ser vi i fremstillingene av Odin i *Flateyjarbók* en skikkesle som er sterkt forbundet til herskerideologi på en måte som tilsvarende *Grímnismál*, opptre i konflikt med Olav Tryggvason og Olav den hellige, to skikkelser av enorm ideologisk og historisk betydning for etableringen av kristendommen i Norge. Jeg har vist hvordan disse episodene tjener til å legitimere kongelig autoritet, på en måte som kan ha vært interessant også på 1300-tallet, da disse sagaene ble skrevet. Denne bruken av Odin-motivet taler sterkt for en pågående interesse for dette og andre motiver forbundet med førkristen religion og myte, også ut i middelalderen.

I det norrøne materialet fokuserte jeg på fremstillingene av Odin i sammenheng med forskjellige møter med konger. I det irske materialet så jeg på fremstillingen av førkristen og mytisk fortid i seg selv. Også her fant jeg indikatorer på en pågående reformulering av fleksible motiver i en levende litterær tradisjon.

Den litterære fortiden utgjør en scene. På denne scenen utspilles fremstilte konflikter og utvekslinger mellom diverse motiver, ut fra hva teksten finner relevant. Ut fra hva jeg har vist i denne oppgaven må jeg konkludere med at de enkelte motivene i stor grad er fleksible og at motsetningene de opptrer i avhenger av den enkelte tekstens ideologi og interne sammenheng. Tekstene er betinget av disse størrelsene, og en analyse av disse tekstene må ta høyde for dem, men samtidig later det ikke til at tekstene viser tilbake til betingelsene sine på en entydig måte. Det er, som jeg har vist, mulig å vurdere sammenhengen mellom en tekst som *Acallam na Senórach* og dens historiske kontekst, men denne oppgavens rammer er ikke tilstrekkelige til å si noe sikkert om denne forbindelsen, utover at den later til å eksistere.

Analysene jeg her har foretatt, om iscenesettelser og bruk av motiver i disse tekstene, har kunnet vise en del om hvordan disse tekstene bruker visse motiver i visse sammenhenger. Det er dermed en fungerende modell for å vise til visse funksjoner i disse tekstene. Vi kan se at en funksjon ved *Cath Maige Tuired* er å legitimere en viss samfunnsform, ved å fundere den i en mytisk forhistorie, og samtidig fremstille den som overlegen en konkurrerende samfunnsform. Vi kan se at *Acallam na Senórach* legitimerer kirken som en verdig og pålitelig forvalter av irsk historie, og at den fremstiller overgangen til kristendommen som en positiv og naturlig utvikling for det irske samfunnet på 400-tallet. Vi kan se at *Grímnismál* drøfter forskjellige betingelser for kongemakt, og at Odin brukes i *Flateyjarbók* som en demonisk antagonist, hvis nederlag bekrefter Olav den hellige og Olav Tryggvasons legitimitet som kristne konger.

Det gjenstår likevel en del, om vi skal komme til en ordentlig forståelse av disse tekstenes ideologiske betingelser og funksjoner. Ettersom disse tekstene i stor grad er preget av sine historiske betingelser, virker det sannsynlig at en tekststudie som denne, som bare i minimal grad forholder seg til de historiske betingelsene for hver tekst, bare kan trekke begrensede konklusjoner om tekstene.

Uten en mer presis historisk kontekstualisering, er det problematisk å trekke linjer mellom tekstenes tematikk og tekstenes samtid. I beste fall blir disse linjene tentative, slik jeg har forsøkt å holde dem i denne oppgaven. I verste fall blir de tendensiøse, om de henfaller til forutintatte forståelser av en teksts ideologiske betingelser. Det kan, for eksempel, være fristende å se etter demonisering, latterliggjøring eller andre polemiske grep i enhver fremstilling av førkristen religion eller tradisjon som er produsert i kristen tid. De mangefasetterte og ambivalente fremstillingene vi har sett, både i primærlitteraturen og i

forskningen til Tulinius og Weber, viser hvor utilfredstillende en slik forenklet forståelse av sammenhengen mellom tekstens innhold og tekstens kontekst ville være.

Jeg konkluderer derfor med at analysene jeg presenterer i denne oppgaven er opplysende i en viss forstand, men også ufullstendige. Uten en grundigere undersøkelse av tekstenes historiske betingelser, kan vi ikke påstå å ha noen tilfredstillende forståelse av deres ideologiske funksjoner. Likevel har denne oppgaven belyst noen av disse funksjonene, ved å se på hvordan tekstene bruker sine motiver. Ettersom disse funksjonene later til å forekomme i forskjellige tekster, både i det irske og i det norrøne materialet, mener jeg at det finnes et grunnlag for videre komparative undersøkelser av det norrøne og det irske materialet, både internt og med hverandre.

Litteraturliste

Primærlitteratur – Originalspråk

Acallam na Senórach. Red. av Whitley Stokes. Elektronisk utgave red. av Donnchadh Ó Corráin. CELT: Corpus of Electronic Texts: a project of University College Cork. 05.10.2008. <http://www.ucc.ie/celt/online/G303000.html> (Oppsøkt 19.05.2015)

Cath Maige Tuired: The Second Battle of Mag Tuired, Red. av Elizabeth A. Gray. London: Irish Texts Society: 1982.

Edda-dikt. Oversatt av Knut Ødegård. Oslo: Cappelen Damm, 2014. (Tospråklig utgave)

Flateyjarbók: En samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler. Bind 1-2. Red. av Guðbrandur Vigfússon og C.R. Unger. Oslo: P. T. Mallings Forlagsboghandel, 1860-1862.

Saga Hákonar goða, Elektronisk utgave red. av Heimskringla.no. 23.12.2013. http://heimskringla.no/wiki/Saga_H%C3%A1konar_g%C3%B3%C3%B0a (Oppsøkt 25.05.2015)

Primærlitteratur – Oversettelser

Den lengste saga om Olav Tryggvason. Bind 2. Overs. av Kåre Flokenes. Stavanger: Dreyer bok, 2003.

Edda-dikt. Oversatt av Knut Ødegård. Oslo: Cappelen Damm, 2014.

Keltiske myter. Red. av Jan Erik Rekdal. Oversatt av Jan Erik Rekdal, Jenny Graver og Mads Haga. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben, 2006.

“Odin kom til Kong Olaf med Underfundighed og Svig”. I *Tillæg til Olaf den Helliges Saga, Oldnordiske sagaer* Bind 5. Oversatt av C. C Rafn. Elektronisk utgave red. av Heimskringla.no. 29.12.2013.
http://heimskringla.no/wiki/Till%C3%A6g_til_Den_store_saga_om_Olaf_den_Hellige_%28C.C.Rafn%29 (Oppsøkt 24.05.2015)

Soga om Egil Einhende og Ásmund Berserksbane. Tåtten om Norne-Gjest. Oversatt av Gudlaug Horgen. Norrøne bokverk. Oslo: Det norske samlaget, 1989.

Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach). Oversatt av Ann Dooley og Harry Roe. Oxford: Oxford University Press, 2008.

“The Settling of the Manor of Tara”. Red. og oversatt av Richard I. Best. *Ériu: The Journal of the School of Irish Learning, Dublin* 4 (1910): 121-173.

Sekundærlitteratur

Andrén, Anders, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere. “Old Norse Religion: Some Problems and Prospects”. I Andrén, *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*, 11-14.

Andrén, Anders, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere, red. *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004.* Vägar till Midgård 8. Lund: Nordic Academic Press, 2006.

Carey, John. “Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired*”. *Studia Celtica* 24/25 (1989/1999): 53-69.

_____. “*Acallam na Senórach: a Conversation Between Worlds*”. I Doyle, *In Dialogue With The Agallamh: Essays in Honour of Seán Ó Coileáin*, 76-89.

Chesnutt, Michael. "Cath Maige Tuired – A Parable of the Battle of Clontarf". I *Northern Lights: Following Folklore in North-Western Europe: Essays in honour of Bo Almqvist*. Red. av Séamas Ó Catháin, 22-33. Dublin: University College Dublin Press, 2001.

Clunies Ross, Margaret. *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society: Volume 1: The Myths*. Odense: Odense University Press, 1994.

Dooley, Ann. "The European Context of *Acallam na Senórach*". I Doyle, *In Dialogue with the Agallamh: Essays in Honour of Seán Ó Coileáin*, 60-75.

Dooley, Ann og Harry Roe. Innledning til *Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach)*. Oversatt av Ann Dooley og Harry Roe. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Doyle, Aidan og Kevin Murray, red. *In Dialogue With The Agallamh: Essays in Honour of Seán Ó Coileáin*. Dublin: Four Courts Press, 2014.

Fleck, Jere. "Konr – Óttar – Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship" i *Scandinavian Studies* 42, nr. 1 (februar 1970): 39-49.

_____. "The "Knowledge-Criterion" in the *Grímnismál*: The Case against "Shamanism"" i *Arkiv för nordisk filologi* 86 (1971): 49-65.

Gray, Elizabeth A. "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (1-24)". *Éigse: A Journal of Irish Studies* 18 (1980-81): 183-209.

_____. "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (24-120)". *Éigse: A Journal of Irish Studies* 19 (1982-83): 1-35.

_____. "Cath Maige Tuired: Myth and Structure (84-93, 120-67)". *Éigse: A Journal of Irish Studies* 19 (1982-83): 230-262.

Horgen, Gudlaug. Innledning til *Soga om Egil Einhende og Ásmund Berserksbane. Tåtten om Norne-Gjest*. Oversatt av Gudlaug Horgen. Norrøne bokverk. Oslo: Det norske samlaget, 1989.

Lassen, Annette. "Textual Figures of Óðinn". I Andrén, *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*, 280-284.

_____. "Gud eller djævel: Kristningen af Odin". I *Arkiv för nordisk filologi* 121 (2006): 121-138.

_____. *Odin på kristent pergament: En teksthistorisk studie*. København: Museum Tusulanums Forlag, 2011.

Lincoln, Bruce. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: The University of Chicago press, 1999.

Lars Lönnroth, "The Noble Heathen: A Theme in the Sagas" i *Scandinavian Studies* 41, nr. 1 (februar 1969): 1-29.

MacKillop, James. *Myths and Legends of the Celts*. London: Penguin Books, 2006.

McCone, Kim. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth Monographs 3. Maynooth: Department of Old Irish National University of Ireland, 2000.

Meulengracht Sørensen, Preben. "Freyr i islændingesagaerne" i *Sakrale navne: Rapport fra NORNAs sekstende symposium i Gilleleje 30.11. – 2.12.1990*. Red. av Gillian Fellows-Jensen og Bente Holmberg, 55-75. Uppsala: Norna-Förlaget, 1992.

Nagy, Joseph Falaky. "Compositional Concerns in the *Acallam na Senórach*" i *Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*. Red. av Donnchadh Ó Corráin m.fl. 149-158. Maynooth Monographs 2. Maynooth: An Sagart, 1989.

_____. *Conversing with Angels and Ancients: Literary Myths of Medieval Ireland*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Ó Corráin, Donnchadh. "Prehistoric and Early Christian Ireland" i *The Oxford Illustrated History of Ireland*. Red. av R. F. Foster, 1-52. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Rekdal, Jan Erik. Innledning til *Keltiske myter*. Red. av Jan Erik Rekdal. Oversatt av Jan Erik Rekdal, Jenny Graver og Mads Haga. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben, 2006.

Røthe, Gunnhild. *Helt, konge og helgen: Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flatøyjarbók*. Dr. art.-avhandling, Universitetet i Oslo, 2004.

Sims-Williams, Patrick. Anmeldelse av McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. *Éigse: A Journal of Irish Studies* 29 (1996): 179-196.

Steinsland, Gro. "Religionskiftet i Norden: Et dramatisk ideologiskifte" i *Medeltidens fødelse*. Red. av Anders Andrén, 203-212. Symposier på Krapperrups borg 1. Lund: Gyllenstiernska Krapperrudsstiftelsen, 1989.

_____. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Hálegjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum, 1991.

_____. “Myth and Power in the Cultural Transformation of the Nordic Countries from Viking to Medieval Age “ i *Lochlann: Festskrift til Jan Erik Rekdal på 60-årsdagen*. Red. av Cathinka Hambro og Lars Ivar Widerøe, 17-38. Oslo: Hermes Academic Publishing, 2013.

Tulinius, Torfi H. *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Oversatt av Randi C. Eldevik. Odense: Odense University Press, 2002.

Weber, Gerd Wolfgang. «Intellegere historiam: Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and Others)”. I *Tradition og historieskriving: Kilderne til Nordens ældste historie*. Red. av Kirsten Hastrup og Preben Meulengracht Sørensen, 95-141. Aarhus: Aarhus universitetsforlag, 1987.

