

Tartu Universitet
Det filosofiske fakultet
Institut for germansk, romansk og slavisk filologi
Afdeling for Skandinavistik

DEN OMREJSENDE SJÆL
eller
Samisk shamanisme i norrøn litteratur
med *Fortælling om Vatnsdølerne* og *Ynglingesaga* som hovedeksempler

Bacheloropgave

Kristel Pallasma
Vejleder: Professor Per Daniel Sävborg

TARTU 2014

Indhold

1. Indledning	3
2. Om begrebet <i>shamanisme</i>	6
2.1. Etymologi	6
2.2. Definitionen og ekstasen	7
2.2.1. De magiske trommer	8
2.3. Det shamanistiske billede af universet	9
2.4. Sjælerejsen	10
2.4.1. Hamskiftet	12
2.5. Tjenende ånder	13
3. <i>Historia Norwegiae</i>	15
4. Shamanisme i <i>Fortælling om Vatnsdølerne</i>	18
4.1. Kapitel 10: ” <i>Sæmund drager til Island.</i> ”	18
4.2. Kapitel 12: ” <i>Ingemund og Finnerne.</i> “	21
5. Shamanisme i <i>Ynglingesaga</i>	25
5.1. Om Odin.....	25
5.2. ” <i>Så lå kroppen som om han sov eller var død.</i> ”	25
5.3. ” <i>Odin kunne skifte ham.</i> ”	26
5.4. ” <i>... og det fortalte ham mange nyheder fra andre dele af verden.</i> ”.....	28
6. <i>Lokasenna</i>	30
7. Kønsspørgsmål	33
8. Efterord	35
9. Resumé	37
10. Litteratur	39
11. Bilag	41
11.1. Bilag 1. <i>Historia Norwegiae: The Lapps</i>	41
11.2. Bilag 2. <i>Norrøne referencematerialer til det 4. kapitel</i>	43
11.3. Bilag 3. <i>Norrøne referencematerialer til det 5. kapitel</i>	44
11.4. Bilag 4. <i>Norrøne referencematerialer til det 7. kapitel</i>	45

1. Indledning

Samer er en oprindelig (*indigenous*) befolkningsgruppe, som bor i de nordlige dele af Skandinavien, Finland og Kolahalvøen. De har deres eget sprog samt deres egen kultur. Samernes tidligere tilhørsforhold til disse områder kan dateres langt tilbage til dannelsen af de nuværende stater i regionen. Det nuværende areal - Sápmi - beboet af samerne, spreder sig over det centrale Norge og Sverige igennem de nordligste dele af Finland og Norge til Kolahalvøen i den Russiske Føderation. Forskere har i meget lang tid været interesseret i samerne, hvis kultur har været betragtet som den mest eksotiske af alle europæiske folkeslag. (Kulonen *etc.* 2005: 5)

Sandsynligvis har samerne haft kulturel kontakt med folk i Skandinavien. I den religiøs-historiske forskning er det en almindelig opfattelse, at shamanistiske elementer optræder i den oldnordiske forestillingsverden. Spørgsmålet om det nordiske element i samisk religion i forhold til det oprindeligt samiske er endnu ikke i fuldt og tilfredsstillende omfang besvaret. Skønt den nuværende religionsforskning er stort set enig om at de nordiske indflydelser i høj grad er overdrevne, findes der stadig mange små problemer, der skal løses. (Mebius 2000: 300-301)

Formålet med opgaven er at analysere samisk shamanisme i norrøn litteratur med *Fortælling om Vatnsdølerne* og *Ynglingesaga* som hovedeksempler. Desuden nævner jeg *Historia Norwegiae* (en latinsk krønike om norsk historie) samt *Lokasenna* der muligvis indeholder et meget unikt eksempel vedrørende samernes magiske trommer. *Historia Norwegiae*, der giver den første korrekte beskrivelse af samisk shamanisme. Teksten indeholder også en beskrivelse af sjælerejsen, som viser, at samisk shamanisme var både kendt og praktiseret i Skandinavien. Derefter fremhæver jeg *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor det eksplicit siges, at menneskene, der i sagaen laver spådomme, er finner, det vil sige samer.

Hvordan kunne elementer af episoderne i de førnævnte eksempler af norrøn litteratur tolkes ud fra formodningen om, at shamanisme var kendt i Skandinavien og der findes påvirkninger af den i oldnordisk kultur?

Opgaven er ikke ude på at bevise, at der findes samiske påvirkninger i de udvalgte norrøne tekster. I stedet tager jeg udgangspunktet i at en samisk indflydelse kan knyttes til den oldnordiske tradition, som man kan se i *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor elementer fra både samerne og nordboerne er blandet. Derefter skal jeg bruge den samiske shamanisme som fortolkningsramme for episoderne i *Ynglingesaga*.

Teksterne er udvalgt ud fra det princip, at både *Fortælling om Vatnsdølerne* og *Ynglingesaga* muligvis indeholder sjælerejser, som er en ganske væsentlig del af shamanismen. Det giver grund til at gætte på, at der derudover måske også findes andre elementer af shamanisme i teksterne.

Ud over indledningen og konklusionen består opgaven af seks hovedkapitler. Det første hovedkapitel (kapitel 2) gør rede for begrebet 'shamanisme' og er sammensat af flere underkapitler, hvor hvert kapitel fokuserer på et bestemt element. Dette er nødvendigt for at forstå shamanismens væsen. Desuden giver begrebet basis for senere fortolkninger af de udvalgte episoder. Derefter (kapitel 3) vil jeg præsentere skildringen af samiske shamaner i *Historia Norwegiae*, som er den første korrekte nedskrivning af shamanisme i Skandinavien. Kapitlet handler om sjælerejsen og deraf kan man se, at samisk shamanisme ikke bare var kendt, men også praktiseredes i Skandinavien.

Det 4. kapitel handler om to episoder i *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor én troldkvinde og to troldmænd kaldes for samerne. Fra analysen af deres handlinger skal jeg vise, at samisk indflydelse kan knyttes til oldnordisk tradition. I det 5. kapitel skal handlingerne i *Ynglingesaga* analyseres ud fra et udgangspunkt, som er baseret på resultaterne af de forrige kapitler og som skaber en ramme for episodens analyse. Begge kapitler er delt i flere underkapitler. Det 6. kapitel drejer opmærksomheden over på, at der muligvis findes spor af samiske trommer i *Lokasenna*. Det sidste indholdsmæssige hovedkapitel (kapitel 7) handler om kønsspørgsmål i de pågældende litteratureksempler.

I løbet af tiden er der foretaget megen forskning inden for området, både om shamanisme (herunder også samisk shamanisme) og om dens forbindelser til handlinger i norrøn litteratur. En af de mest bemærkelsesværdige forskere inden for shamanisme er Mircea Eliade (*Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, 1951). Dag Strömbäck (*Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*, 1935) har meget grundigt

undersøgt både den oldnordiske sejd og den samiske shamanisme, men konkluderer, at samisk shamanisme er sejdens nærmeste sammenligningsobjekt. Clive Tolleys (*Shamanism in Norse Myth and Magic*, 2009) udførlig forskning udgår fra spørgsmålet om nordboerne praktiserede shamanisme. Tolley fokuserer ikke kun på samisk shamanisme, men shamanisme i Eurasia som helhed, og til hvert forklaret begreb peger han på eksempler fra et bredt spektrum af norrøne tekster samt med gennemgribende forklaringer. Blandt andet bruger han også *Historia Norwegiae*, *Fortælling om Vatnsdølerne* og *Ynglingesaga* som eksempler.

Et af de største uløste spørgsmål er hvor grænsen mellem shamanisme og sejd (en slags magi i norrøn litteratur) går. Mircea Eliade mener, at sejden ikke er noget lån fra samisk religion, fordi der i den germanske kultur selv var flere elementer, der kan betegnes som bevis for shamanisme. På grund af at den skandinaviske shamanisme (herunder også samisk shamanisme) kan spores tilbage til slutningen af mesolitikum, er det på den anden side også muligt at den samiske shamanisme var udsat for en påvirkning af skandinaviske forestillinger. (Mebius 2000: 289)

Dag Strömbäck derimod understreger, at samerne utvivlsomt har lånt store dele af deres mytologi og desuden alle mulige former for religiøs praksis samt forestillinger fra nordboerne, mens troldtrommens væsen skal betragtes som et oprindeligt element i samisk religion (Mebius 2000: 300). Hans Mebius påpeger, at sejden måske skal tolkes som en slags shamanisme. Ikke desto mindre er det heller ikke rigtigt at betragte sejden som et direkte lån i nordisk religion. I det hele taget er det mere rimeligt at se sejden som resultat af kulturkontakt og påvirkning, fordi der i skandinavisk kultur findes særegne betingelser for påvirkende processer når det gælder sejden. (Mebius 2000: 300-301)

2. Om begrebet *shamanisme*

Samerne har været kendt for deres shamanisme siden vikingetiden. Mere systematiske iagttagelser af samisk shamanisme stammer fra det 17. århundrede, hvis ikke allerede fra det 16. århundrede, men så gamle observationer findes der virkelig få af. På den anden side var samisk shamanisme aftagende allerede i det 18. århundrede, og derfor er den nu kun én del af den historiske fortid. De rigeste dokumenter om samisk shamanisme er optegnelser foretaget af svenske og dansk-norske missionærer i det 17. og 18. århundrede. De svenske kildeforfattere foretog dem på anmodning af rigsmarsk (*chancellor of the realm*) Magnus Gabriel de la Gardie, som ønskede at samle alle kongerigets såkaldte oldsager. Den dansk-norske gejstlighed var opsat på at indsamle al mulig viden om ”djævletilbedelsen” hos menneskene, de skulle konvertere. Alle kilderne er af ujævn kvalitet. Nogle af dem er enten antagelige eller ret gode, mens andre er fyldt med fordomme, misforståelser, og præsenterer ufuldstændige eller forvirrende beskrivelser. Næsten alle tilsidesætter geografiske beliggenheder og det er tvivlsomt, om nogle af disse forfattere nogensinde så en ægte shamanistisk ceremoni. (Hultkrantz 1992: 138-139)

2.1. Etymologi

Begrebet ’shaman’ kommer fra det sibirske nomadefolk, evenkerne. Der betyder *šaman* (*ša* ’at vide’) enten ’den, som ved’ eller ’med stor viden’ (Hoppál 2003: 10). Ifølge Åke Hultkrantz er ordets prototype tungusisk *šaman* (eller *sama*, *saman*). Teorien, at ordet var et lån *via* kinesisk (*sha men*), blev udviklet meget tidligt. Det kinesiske *sha men* kommer fra pali, som er et indoarisk sprog fra oldtiden. Der betyder ordet *samaṇa* (sanskrit *śramaṇa*) en asketisk eller meget religiøs person. Det er svært at sige, hvordan folk oppe i norden kunne have accepteret et indisk ord til at betegne deres væsentlige religiøse funktioner, hvis de væsentlige punkter af shamanism ikke var overtaget fra Indien *via* buddhisme og lamaisme. Men som Mircea Eliade siger, kunne sydlige påvirkninger have ændret og beriget tungusisk shamanisme, uden at sidstnævnte selv var buddhismens skabelse. (Hultkrantz 1973: 26)

Overordnet set findes der ingen grund til at forvente, at ordet *šaman* er af indisk oprindelse, fordi dets rødder også findes i den Altaiske sprogfamilie, til hvilken tungusisk tilhører. Det er også muligt, at *šaman* kommer fra det mandsju-tungusiske verb *ša* eller *sa*,

som betyder 'at vide'. Det er lige præcis det tungusiske koncept af shamanisme, som har givet ordet dets brug som et teknisk begreb. Hos tungusere er shamanens erhverv forbundet med hans ekstatiske udførelser ved hjælp af ånder, helbredelse og spådom og andre karakteristika som er almindeligt knyttet til shamanisme. (Hultkrantz 1973: 27)

2.2. Definitionen og ekstasen

Når det gælder shamanismens definition, findes der mange forskellige versioner. Åke Hultkrantz (1973: 25) påpeger, at shamanismen henviser til religiøs-magiske teknikker og den som udfører disse teknikker, shamanen. Ifølge Mihály Hoppál (2003: 8) er næsten alle definitioner enige om, at en shaman er en mellemmand mellem åndenes verden og de levendes verden eller den menneskelige verden. Den slags kommunikation mellem to verdener kan ske, hvis shamanen kommer i ekstase. Ekstasen er en forudsætning for shamanens virke. Selv om ekstasen kun er én af flere markører, er den muligvis den vigtigste for shamanisme. Ved hjælp af forskellige midler, for eksempel dansebevægelser, trommespil eller endda hallucinogener som svampe (*Amanita muscaria*) kan shamanen opnå ekstasen. I de samiske ritualer har *gobdas* eller den magiske tromme den centrale position. Beroligende lyde fra trommespil hjælper shamanen opnå en anden tilstand. (Hultkrantz 1973: 27; Hóppal 2003: 9)

Ligesom shamanismen selv, er ekstasens definition også et ret åbent spørgsmål. Ifølge Hultkrantz skulle ekstasen være forklaret som en tilstand af trance, mens tilstanden selv svinger mellem forskellige dybde i forskellige situationer. I nogle situationer kan trance-tilstanden ligne vanvid, mens i andre tilfælde en dødlignende passivitet, som om shamanen ligger i koma. Ekstasen eller trancetilstanden er forskel mellem ægte shamaner og andre som healere eller bare medicinmænd: både mænd og kvinder havde evner til at se ind i fremtiden *via* en eller anden måde af spådom. Ligesom de store shamaner kunne healere gøre skade på andre mennesker ved hjælp af deres okkulte kræfter. Men dog kunne de ikke gå ind i ekstasen eller have hjælpeånder i deres tjeneste. Kun dem, hvis sjæl virkelig anses for at forlade kroppen og gå ind i en anden verden, kan betragtes som ægte shamaner. (Hultkrantz 1973: 28; Miller 2007: 30-31)

Til at opnå ekstasen brugte samiske shamaner monotont trommespil og forrykt dans. Undertiden brugte de også narkotiske stoffer som svampe, som for eksempel rød flue-

svamp (*Amanita muscaria*). Fasten var også en af deres forberedelsesmetoder. I tilgift messede shamanen besværgelser, som var en vigtig del af samisk shamanisme. (Kulonen *etc.* 2005: 386)

Man kunne forestille sig, at deres shamanistiske ritualer på grund af de beroligende lyde er roligere og ikke så voldsomme som i de traditioner, hvor man bruger mere hallucinogener eller lignende. Men det er ikke sandt: endog den samiske shamanistiske proces at opnå trancetilstanden kan være ret voldsomme og ligne fuldstændigt vanvid. En meddeler omkring året 1700 beskrev opnåelsen af ekstasen og trancetilstanden på den følgende måde:

”/.../ the noaidi makes magic, drinks aquavite, and is affected; he walks violently around on his knees, takes glowing fire in his hands, cuts his hands with a knife, and takes hold of the magic drum in order to beat it. After having behaved this way with great eagerness for a long while he falls down dead to the ground and remains lying there breathless for three quarters of an hour.”

(Hultkrantz 1992: 142)

Ifølge eksemplet kan man sige, at begyndelsen til trancetilstanden mest ligner vanvid, fordi shamanen (*noaidi*) skærer sig selv og så videre. Alt henviser til en voldelig portrættering af indledningsperioden til trancetilstanden, selvom den ikke er så voldsom som i Sibirien, hvor den kan indeholde endda dødsoplevelser eller lemlæstelser (Miller 2007: 30).

2.2.1. De magiske trommer

På grund af at trommen er det centrale element i samiske ceremonier, er det vigtigt at forstå, hvilket dens væsen er og hvad den bruges til. Hos samerne kaldes trommen *gobdas* (variationer som *kobdas*, *gobda*, *gobdes*, *kobdes*). Muligvis kommer betegnelsen fra ordet *govva* eller *kovva* samt med afledningsendelsen *-das*, som betyder ’noget, hvorpå en del billeder er tegnet’ eller en ’samling af billeder’. Ifølge Jens Andreas Friis er træ-værket på trommen lavet som en fladbundet skål eller æske med oval eller anden af rundet form. Lignende trommer er blandt andet brugt i Grønland eller hos samojediske shamaner. (Friis 1871: 20)

Trommerne blev givet magt. Forholdet mellem materielle ting, naturen og magt eller magi er knyttet til troen på, at den åndelige verden er rundt omkring os og at naturen er besjælet (animisme). Samernes folketro er tæt knyttet til Solen. Solen har en central stilling på trommerne, som derudover har tegninger af månen, rensdyr eller vilddyr i rensdyrsblod på. I løbet af ceremonier sætter man et bundt ringe på trommen. Ringene skal fungere som såkaldte vejledere. Da man begyndte at synge og tromme, begyndte ringene at hoppe på trommen. Af deres bevægelsesretning kunne man læse beskeder: hvis deres retning er med solens gang, så betyder det god lykke, rigdom og sundhed til både mennesker og dyr. Men hvis ringene bevæger sig imod solens gang, så betegner det ulykke. Sådant et ritual er brugt til for eksempel jagtspådom (*hunting divination*). (Cotterell, Storm 2006: 126; Friis 1871: 18, 20; Miller 2007: 22)

Trommerne blev dog ikke kun brugt til jagtspådomme. Når som helst en same skulle foretage noget af mindste vigtighed, for eksempel foretage en rejse eller finde råd om sygdomstilfælde, udforskede man altid udfaldet først ved at rådspørge trommen. Det betyder ikke, at ethvert menneske, der brugte *gobdas*, derfor var *noaide*. *Gobdas* fandtes i enhver same familie og i de almindelige eller daglidags tilfælde var der ingen krav om at hente en *noaidi*. Desuden kunne man også bruge et bemalet spandelåg eller en skål, hvis man enten manglede trommen eller den ikke var forhånden. (Friis 1871: 23-24)

Som nævnt før brugte derudover shamanerne *gobdas* til at opnå en anden tilstand: beroligende trommelyde blokerer alle andre forstyrrelser, mens den uendelige strøm af lyde begynder at påvirke shamanens underbevidsthed. Det gør det muligt for en shaman at falde i en dyb søvn, sådan at sjælerejsen kan ske: shamanen kan tage til fremmede lande, som man normalt ikke har adgang til. (Cotterell, Storm 2006: 460)

2.3. Det shamanistiske billede af universet

Shamanen er en mellemmand mellem forskellige verdner. Den shamanistiske mytologi som helhed fortæller om universet, som eksisterer på tre niveauer: den øverste verden eller oververden, den mellemste eller den jordiske verden og den nederste verden, som også kaldes underverden. Desuden findes også verdenstræet og en kosmisk flod, som forbinder de tre verdner til én stor helhed. Oververden er levested for gode ånder og deres vigtigste gud. Den mellemste verden er menneskenes verden, mens underverden er de dødes rige. I

sibirisk shamanisme er disse tre niveauer af universet forbundet af verdenstræets krone, stamme og rødder. (Hoppál 2003: 36; Kulonen *etc.* 2005: 386)

Herunder kan man opdage paralleller til det oldnordiske verdensbillede. Selv om beskrivelsen af de tre niveauer i oldnordisk mytologi kan diskuteres, er måske den mest almindelige opfattelse, at de ni verdner eksisterer på tre niveauer. Oververden Ásgarðr er levestedet for guder og gudinder. Miðgarðr som den mellemste verden tilhører menneskene, og Hel er underverden, hvor de afdøde, som ikke er døde en ærefuld død, skulle bo. Verdenstræet Yggdrasil forbinder alle verdner til én stor helhed. (Cotterell, Storm 2006: 180, 244)

2.4. Sjælerejsen

Noaidi var den ægte mellemmand mellem mennesket og de overnaturlige kræfter, som folk var afhængige af. Ligesom shamaner i Sibirien er *noaidi* den talentfulde ener, som oplærer sig selv, men desuden også lærer mytologiske traditioner til de andre. På den måde virker han som en myto-poet (*mytho-poet*). Det betyder at *via* shamanens poetiske talenter fornyede han gamle religiøse traditioner. For det meste var shamanen et almindeligt medlem af stammen, men når der var behov for det, handlede han på vegne af sin gruppes medlemmer. Ved hjælp af hans viden og teknikken, som han havde tilegnet sig, kunne shamanen opnå trancetilstanden og af sin egen fri vilje kunne han styre sin fri sjæl hen til et hvilket som helst sted. *Noaidi* var en *guovdi ilmni vazzi*, en vandringsmand i to verdner, og dermed levede han op til forventningerne hos medlemmerne af hans egen stamme. Han opfyldte den religiøse tradition. (Miller 2007: 31)

Hvis nogen fra den samiske stamme havde brug for hjælp fra den åndelige verden, gik man til en shaman for at søge hjælp. Jagtspådomme var meget vigtige for samerne på grund af deres nomadiske livstil. I disse ritualer fortæller shamanen om jagten skal lykkes eller ikke. Ifølge Bäckman og Hultkrantz er helbredelsen én af de centrale aktiviteter i shamanismen over hele Eurasien. Det var shamanens opgave at opdage og bestemme sygdommes årsager: de kunne være enten sjæletabt eller indtrængende. Hvis man havde at gøre med en sjæletabt sygdom, så måtte shamanen rejse til en anden verden og bringe sjælen tilbage fra ånderne, som holdt fast i den. Hvis man havde at gøre med en indtrængende, så kaldte shamanen på sine hjælpende ånder til at trække den indtrængende agent tilbage. (Miller 2007: 29)

Sjælerejsen (*soul flight*) er først og fremmest forbundet med shamanernes helbredelsesfunktioner, men både helbredelsen og spådommen kræver, at shamanen er i ekstase. I princippet findes der tre forskellige årsager til sjælerejser: når man har brug for oplysninger fra de store ånder, når et afdødt menneskes sjæl skal ledsages til dødens rige, eller når et menneskes sjæl har forladt kroppen, men skal bringes tilbage og knyttes til kroppen igen. (Hultkrantz 1973: 29)

Den tredje årsag betyder muligvis, at mennesket var syg. Ifølge den samiske tro stammer alle sygdomme fra et fravær fra sjælen, eller for at være mere præcis, fravær fra den frie sjæl. Sjælen er gået tabt på et hvilket som helst sted, men mere troværdigt er det, at sjælen er gået ind i de dødes verden og har forvildet sig, måske har endda de døde selv stjålet sjælen. *Via* at gå ind i trancetilstanden kan shamanen have kontakt med overnaturlige væsner. Shamanen kan være enten i sin egen form eller i form af et dyr, en fisk eller en fugl. Så kan shamanens fri sjæl rejse til overnaturlige verdner for at befrie og tilbagebringe det syge menneskes sjæl. Han skal vise sjælen vejen tilbage til kroppen, i nogle tilfælde ganske tvungent, fordi den tabte sjæl ikke vil komme tilbage. (Cotterell, Storm 2006: 461; Miller 2007: 30)

Som nævnt før stammer alle sygdomme fra et fravær fra frie sjælen. Her skal det forklares, hvad et menneskes frie sjæl er. Shamanismen tror nemlig på sjælens dualisme. *Ego*-sjælen (også *body-soul*, *life-soul*) har mest at gøre med bevidsthed og et menneskes vågne tilstand. Der kan være mere end én *ego*-sjæl. Navnet 'fri sjæl' (*free-soul*) peger allerede på, at den ikke er helt knyttet til kroppen. I en shamans inaktive tilstand, det vil sige enten i en drøm, trancetilstand eller koma, kan den frie sjæl frigøre sig fra kroppen og tage form udenfor mennesket selv. På den måde kan man behandle den frie sjæl som en enkeltpersons skytsånd. Skytsånder kunne arves af et hvilket som helst menneske, ikke kun af shamaner, mens en anden type af ånder, som kaldes for hjælpende ånder var forbeholdt shamanen. (Hultkrantz 1973: 30; Miller 2007: 33)

Derfor kan man sige, at på den ene side regnes fraværet fra den frie sjæl for at være grunden til allemulige sygdomme, mens det på den anden side er shamanens ud-af-kroppen form for drømme, ekstase, eller koma. I trancetilstanden kan den frie sjæl forlade kroppen og vende tilbage til den, når sjælens spirituelle rejse er komplet. På den måde har shamanen i sine ekstatiske drømme foretaget en sjælerejse.

En anden mulighed for sjælerejse er *via* efterligninger af bestemte scener. For eksempel kan shamanen imitere en klatring opad en himmelsk pille (*heavenly pole*) eller

efterlignende kanofart (Hultkrantz 1973: 29). Men *noaidi* brugte ikke det centrale verdenstræ eller den centrale pille som et transport- eller kommunikationsmiddel til andre verdener. Manglen på de førnævnte midler er én forskel mellem den samiske og den sibirske shamanisme. Desuden adskiller samisk shamanisme sig fra shamanismen i Sibirien ved manglen på nogen særlig påklædning, og trancetilstandens indledningsperiode indeholder ikke dødsoplevelser eller lemlæstelse. I de østlige dele af Eurasien er trancetilstanden ikke så stærk, mens *noaidi* opnår en meget stærk, næsten fuldstændig tilstand af trance. (Miller 2007: 30)

2.4.1. Hamskiftet

Hamskiftet er et begreb, som undertiden bruges i norrøn litteratur. Ved begrebet 'hamskiftet' forstås, at et menneske har kundskaber i at bytte sin form til en anden, ofte til et dyr. Disse guddommelige færdigheder har paralleller i oldnordiske traditioner der fortæller om menneskers overnaturlige evner i at befrie deres sjæl fra kroppen. På den måde kan sjælen rejse frit rundt i en anden form, som oftest er i form af et dyr. Så kan sjælen virke på vegne af sin ejer eller ejerens klient. Det gælder først og fremmest ved den slags hamskifter, hvor et menneskes materialiserede sjæl eller 'indre jeg' i form af et dyr manifesterer sig som menneskets befriede *alter ego*. En lidt anderledes nuance af traditionen kan ses ved sejd. Gennem en forsætligt fremkaldt bevidstløshed, trance eller ekstase gjorde en sådan trolddom det muligt for sjælen at opfylde sit formål og sin vilje. Ekstasen, som på den måde er fremkaldt, forbindes med shamanistisk praksis. Men som nævnt før er grænsen mellem sejd og shamanistisk praksis ret uklar. (Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind VI: 105)

Mennesker med disse egenskaber benævnes *hamhleypur* ('de som løber i ham') og kan *hamask*, det vil sige at de kan påklæde sig en anden ham. Udtrykket *hamask* anvendes også om bersærkergang, som på den ene side har at gøre med en forandret bevidsthedstilstand, mest et vildt og ustyrligt raseri, men på den anden side hentyder til de skind fra vilde dyr såsom bjørne- eller ulveskind, som bersærkerne var klædt i. (Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind VI: 104; bind I: 501)

Derfor er det også muligt at tolke hamskiftet som en fysisk forandring, som betyder, at et menneske har en evne til at forandre sig legemligt. Mens hamskiftet delvis kan ligne den del af samisk shamanisme, som kaldes den frie sjæl, kan man ved hamskiftet desuden

forstå ens fysisk forandring. Det vil sige, at hvis den frie sjæl kan frigøre sig fra kroppen og dermed tage form udenfor mennesket selv, kan hamskiftet derudover betyde, at et menneske virkelig tager form som et dyr, for eksempel en bjørn eller en ulv.

2.5. Tjenende ånder

På sine rejser mellem forskellige verdner har en shaman selskab af ånderne i hans tjeneste, som kaldes *noajdie gaz'ze*, shamanens følgere, kammerater. Iblandt ånderne findes der to typer. Skytsånder (*saiva olmai*; *guardian spirits* på engelsk) kan betragtes som en form af enkeltpersons frie sjæl. De kunne blive arvet af et hvilket som helst menneske, ikke kun af shamaner. Skytsånder gav shamanens kunder råd hvis shamanen selv fordrede det. De var menneskelignende væsner der boede i bestemte hellige bjerge. (Hultkrantz 1992: 140; Miller 2007: 33)

Hjælpende ånder (*helping spirits* på engelsk) kaldes i samisk shamanisme *saiva*-dyr. Kun den ægte shaman kunne bruge hjælpende ånder, som af ham fik opgaver, som de skulle udføre. I Sibirien kunne shamanen ikke fungere uden sine ånder, mens i Sápmi sammen-kalder shamanen hans teriomorfiske væsner fra *Sajva-ajmuo*, åndernes bolig (*the abode of the spirits*). Ligesom navnet 'saiva dyr' allerede påpeger, tog hjælpende ånder form som et dyr: enten en fugl, et rensdyr eller en fisk. Førnævnte former skulle repræsentere de tre forskellige rejsemuligheder i den tre-nivellerede samiske shamanisme-verden, således at fuglen henviser til oververden, rensdyret til den jordiske verden og sidst, men ikke mindst påpeger fisken navnlig til underverden. Fuglen (*sajva laddie*) bringer nyheder, fisken (*sajva-guolie*) ledsager frisjælen til jordlige eller ikke jordlige steder. Derudover bliver disse hjælpende ånder en shamans *alter ego* og kan endda identificeres med shamanen selv. Han-rensdyret (*sajva-sarva*) er brugt som shamanens *alter ego* i kamp mod en anden *noaidi*. Hvis rensdyret blev dræbt i kampen, så døde ejeren også. (Hoppál 2003: 14; Hultkrantz 1992: 140; Miller 2007: 33-34)

Derfor kan man sige, at ånderne er en meget vigtig del af shamanens liv. Når det er sagt, bør man også nævne, at det ikke er så let at få ånderne til at hjælpe og beskytte. Selvom Miller (2007: 33) siger, at skytsånder kunne blive arvet af et hvilket som helst menneske, ikke kun af shamaner, mener hun, at de hjælpende ånder var lidt anderledes. De sidstnævnte ånder var nemlig forbeholdt shamanen. Blandt samiske shamaner blev ånderne arvet fra en afdød shaman. Ånderne vælger det medlem fra den afdøde shamans familie,

som de mener er mest passende til at blive den nye shaman. Det betyder at ånderne selv beslutter, hvem der har de nødvendige kvalifikationer, og derefter påtvang sig det udvalgte menneske. (Hultkrantz 1992: 140-141)

Desuden findes der også andre muligheder for at arve ånderne. For eksempel hos skoltesamer (som bor i de nordligste dele af Finland og hvis opfattelser er blevet meget diskuteret) havde hver familie en bestemt gruppe af beskyttende ånder i dyreform, nogle af dem var gode, nogle farlige. Som regel forfulgte ånderne kundernes interesser. Faren overdrog sin skytsånd til sin søn lige før han selv døde. På den samme måde gav moren sin ånd til sin datter. Modtageren måtte ikke være yngre end tyve år. Ånden afslørede sig i sin nye ejer og tilbød sine ydelser. Mens skytsånder var i et hvilket som helst menneskes tjeneste, havde shamanen to grupper af ånder, det vil sige både skytsånder og hjælpeånder, og han skulle gennemgå strabadser og smerte, før ånderne blev hans. (Hultkrantz 1992: 140)

Skønt shamaner kan være både mænd og kvinder i sibirisk shamanisme, var samiske shamaner eller *noaidi* næsten altid mandlige. Kvinder var ikke tilladt at røre magiske trommer og skulle undgå vejen, hvor trommen havde gået. Kun i yngre tradition kan man også finde enige kvinder. Ånderne henvendte sig til mennesket når han var alene i skoven. De begynte at synge en sang, som kandidaten var nødt til at gentage. Kandidaten skulle så overgive sig til ånderne og acceptere dem. Der findes ikke så mange kilder om hvad der skete derefter: nogle kilder siger, at ånderne lærte shamanen hemmeligheder, som var nødvendige for hans erhverv. (Hultkrantz 1992: 139-140; Kulonen *etc.* 2005: 385) I hvert fald fortæller kilderne mest om, hvordan ånder underviser shamanen og forbinder sig med ham, sådan at de bliver en vigtig del af shamanens liv.

3. *Historia Norwegiae*

Efter en kort indledning begynder *Historia Norwegiae* med beskrivelsen af Norge og Grønland, diskussionen om samiske traditioner og vaner samt med beskrivelserne af Orkney og Hebriderne, Færøerne og Island. Den anden del af teksten handler om norsk historie fra begyndelsen af de legendariske Ynglinge op til Óláfr Haraldssons tilbagekomst fra England til Norge i 1015. Man ved ikke så meget om *Historia Norwegiae*. Forskellige dateringer angiver, at teksten blev skrevet i perioden fra 1150'erne til cirka 1300, mens de fleste forskere regner med, at teksten kan dateres til mellem 1170 og 1220. Præcist hvornår, hvorfor og hvor teksten blev skrevet eller hvem der skrev teksten, er uklart (Phelpstead 2001: ix, xvi):

”The medieval text Historia Norwegiae has been subjected to thorough and frequent scrutiny since its first publication in 1850. Nevertheless it remains to be established when, why, where, for whom and by whom it was written.”

(Phelpstead 2001: ix; ifølge Inger Ekrem, 1998)

Den eneste eksisterende håndskrift af *Historia Norwegiae* (overskriften hedder *Ystoria Norwegie*) tilhører *Earl of Dalhousie* af Brechin Castle i Skotland og derfor kaldes håndskriften også *The Dalhousie Manuscript*. Af og til referer man til den som *Panmure Codex* på grund af Dalhousies tidligere familienavn. Håndskriften består af 35 blade som indeholder otte historiske tekster, syv af dem på latin og én på skotsk engelsk. De tre første kapitler handler om norsk historie og den norske jarldom på Orkney, mens de andre fem fortæller om skotsk historie. (Phelpstead 2001: x)

Som nævnt før giver teksten også et ret grundigt overblik over samerne (se Bilag 1). Den begynder med at forklare hvor samerne bor og hvilken livsstil de har. I teksten beskrives det, at lapperne bor i ødemarken sammen med vilde dyr, hvis halvrå kød de spiser og hvis skind de har på. Samerne er dygtige jægere og lever et nomadeliv. De har deres hytte med når de rejser med deres kvinder og børn, *”/.../ travelling faster than a bird over snowfields and mountain slopes /.../”* og man ved aldrig, hvor de stiller deres hytte, fordi det er afhængig af jagtmarkerne (*Historia Norwegiae*: 5). Det bliver nævnt, at hos

samerne kan man se en næsten utrolig mængde *intolerable ungodliness* og *devilish superstition*. Samefolk bruger spådomskunster og magi og har evner til at antage en uren ånd, som de selv kalder *gandus*¹. De har også evner til at lede sig frem til ønskede objekter i fremmede lande, og selvom de er langt væk fra sig selv, kan samerne på mirakuløs vis bringe skjulte skatte frem i lyset. (Historia Norwegiae: 6)

Leszek Slupecki² fra Rzeszów Universitet påpeger, at *Historia Norwegia* er den første korrekte beskrivelse af både samisk shamanisme og sjælerejsen. Der beskrives det, at der engang var nogle kristne mennesker på handelstur hos lapperne. Da de sad ved bordet, kollapsede deres værtinde pludselig og døde. De kristne var dybt bedrøvede, men samerne gjorde ingen skade af det, og sagde kun, at hun blev taget af rivalernes *gandus*. Snart efter spredte en troldmand et tæppe, hvorunder han gjorde sig klar til ukristelige magiske besværgelser. Han løftede et lille skib som en si op, hvorpå en del af billeder var tegnet: blandt andet billeder af rensdyr, hvaler og forskellige transportmidler, som små ski og en båd med årer. Den djævelske *gandus* ville bruge disse midler til at tage henover sne, bjerge og søer. Efter at troldmanden havde danset i meget lang tid for at begave sit udstyr med sort magi, faldt han til sidst til jorden, 'sort som en etiopier', og med fråde om munden som et galt menneske. Til sidst brast hans mave og med et stort skrig opgav han ånden. (Historia Norwegiae: 6)

Så konsulterede de en anden mand, én som var højt kvalificeret i den magiske teknik. De spurgte ham om hvad der skulle gøres med både troldmanden og værtinden. Han udførte de samme bevægelser, men det havde et andet udfald, fordi nu rejste værtinden sig op uskadt. Det tredje menneske fortalte de andre, at troldmanden var omkommet ved en ulykke: hans *gandus* i form af en hval var i fart gennem søen, da han ved et ondt tilfælde mødte en fjendtlig *gandus* i form af skærpede stave. Disse stave, skjult i søens dybde, gennemborede hans mave, som tydeligt var fra den døde troldmand i huset. (Historia Norwegiae: 6)

Først og fremmest siges der, at værtinden kollapsede og de kristne troede, at hun døde pludseligt. En mulighed ville være ikke at tolke hendes fysiske sammenbrud som en trance-tilstand, men snarere som en hvilken som helst sygdom: det på grund af, at alle sygdomme

¹ *gandr* - kæp, som hekse bruger til trolddom; trolddom; ulv (Norrøn ordbok: 137).

² Mundtlig optagelse, 29.04.2014

stammer fra fraværet fra sjælen, som i denne her sammenhæng blev snuppet af rivalernes *gandus*. Derfor lyder det rimeligt at gætte på, at hun pludselig blev syg, især når man ser på de følgende handlinger.

Selv om sjælerejsen som begreb ikke er nævnt i selve teksten, kan man være næsten helt sikker på, at man har at gøre med en sjæls rejse. Troldmanden begynder at tromme på den magiske tromme eller *gobdas*. Ligesom sjælerejsen bliver *gobdas* selv aldrig nævnt. Der kun findes henvisninger til trommen i sætningen ”*Han opløftede et lille skib som en si, hvorpå en del billeder var tegnet*”. Træværket hos *gobdas* ligner en fladbundet skål eller noget med en rundet form (se kapitel 2.2.1.). I teksten peger man på et lille skib som en si, men skibet og sien minder også om en oval. Desuden siges der, at der var en del billeder tegnet på trommen ligesom der var billeder i rensdyrblod på *gobdas*. Billederne kunne være ret forskellige og skildre for eksempel Solen, Månen, dyr eller mennesker. I teksten er det også nævnt, at der var billeder af hvaler og rensdyr. Efter at troldmanden har trommet og danset i lang tid, begynder han at opføre sig som et skørt menneske. Hvorfor han er ”*sort som en etiopier*”, ved man ikke, men i hvert fald peger alle elementer i retning af en samisk shamans vanvittige trancetilstand.

Så brister hans mave og han opgiver ånden. Derefter konsulterer samerne en anden, som også kender de hemmelige magiske kundskaber. Han gør alt på samme måde som troldmanden før ham. Som følge heraf kan man sige, at den anden mand også er en *noaidi*. Forskellen er, at det lykkes for den anden shaman at bringe værtindens sjæl tilbage, mens troldmandens krop ligger livløs tilbage på jorden. Som nævnt før (se kapitel 2.5) kan den frie sjæl i form af et dyr bruges som *alter ego* i kampen mod en anden fjendtlig *noaidi*. Hvis dyret bliver dræbt i kampen, så dør ejeren også. Fra den levende *noaidis* forklaring kan man se, at troldmanden blev dræbt, da han tog hvalens form. Stavene har gennemboret hvalens mave og det afspejles også i ejerens ulykke: hans mave brister og han dør ligesom hvalen selv.

Alt i alt kan man sige, at vigtigere end episoden selv er kendsgerningen, at shamanismen var kendt i området, uanset om begreber som sjælerejse, *noaidi*, *gobdas* eller endda shaman nogensinde bruges. Det påpeger at shamanistiske påvirkninger findes allerede meget tidligt i den oldnordiske kulturkontekst og at shamanismen var både kendt og blev praktiseret i den oldnordiske verden.

4. Shamanisme i *Fortælling om Vatnsdølerne*

På grund af *Historia Norvegiae* og episoden i værket, som handler om samer eller lapper, kan man konkludere, at shamanismen var både kendt og blev praktiseret i den oldnordiske verden. Et livligt eksempel, der henviser til kontaktpunkter med samisk shamanisme i oldnordisk litteratur hedder *Fortælling om Vatnsdølerne* (*Vatnsdæla saga*).

Sandsynligvis er *Fortælling om Vatnsdølerne* fra omkring 1270. En vigtig kilde for sagaen kunne have været *Landámabók* i en ret tidlig form. Forfatteren anses for at være en præst fra Vatnsdalen på Island. Der findes mange overnaturlige elementer i sagaen samt trolddom og sort magi, men overnaturlighed er ikke sagaens hovedfokus. I stedet anvender man den for at vise den onde magis magtesløshed over for høvdingens lykke. *Fortælling om Vatnsdølerne* handler om en stammes herskersmagt på høvdingegården Hov i Vatnsdalen over to århundrede. Hov var muligvis et sted, som forfatteren selv havde stærke bånd til. Sagaen begynder med skildringen af Ingemund, der blandt andet er en stor landnamsmand, mens følgende skildringer handler om hans sønner og arvinger. (Ohlmarks 1964: 5-7)

I det 10. kapitel *Sæmund drager til Island* findes der en episode, hvor det ret eksplicit siges, at spåkvinden (vølv) er en 'finnekvinde', en samisk kvinde. Mens 'en finne' (*finni* på islandsk) også kan betyde en person fra Finland, findes der notater i slutningen, hvor der gøres opmærksomhed på, at finner og lapper betyder det samme. Desuden findes der en anden episod i det 12. kapitel, hvor tre finner er blevet sendt til Island. Deres rejse til Island tager kun tre nætter, som giver grund til at gætte på, at man har at gøre med en sjælerejse. Begreber som 'finnekvinden' eller 'semsvendene' samt med selve indholdet er bare kendsgerninger som gør begge episoder i sagaen så mærkværdige.

4.1. Kapitel 10: "*Sæmund drager til Island.*"

Kapitlet *Sæmund drager til Island* begynder med at forklare hvordan Ingemund og Sæmund efter slaget ved Hafursfjord går hver sin egen vej. Sæmund tager til Island, hvor han bliver en mægtig mand. Efter slaget drager Ingemund hjem til Norge. Ingjald har ladet en samisk troldkvinde komme ("*Þar var komin Finna ein fjölkunnig.*"), for at folk i gildet kunne få deres skæbne at vide (*Vatnsdæla saga*: 29). Den samme samiske troldkvinde

forekommer også i *Landnámabók*, men der er ingen tale om at hun egentlig var samisk: i *Landnámabók* kaldes hun kun for en vølve (*vǫlva*) (*Landnámabók*: 217).

Derefter går Ingemund og Grim (Ingemunds fostbroder) til Gildet. I kapitlet er der beskrevet sådan:

”Finnekvinden blev sat paa et ophøjet Sæde, der var udpyntet paa det bedste. Hver Mand gik fra sin Plads derhen for at spørge hende om sin Skæbne, og hun spaaede da hver, hvorledes det skulde gaa ham; men det var langt fra, at alle var lige glade ved det Svar, de fik. Fostbrødrene blev siddende paa deres Pladser og gik ikke hen for at spørge hende; de sagde, at de ikke brød sig om hendes Spaadomme.”

(Fortælling om Vatsndølerne: kapitel 10)

Efter min mening er det ret rimeligt at gætte på, at man her har at gøre med en shaman. Ligesom i *Historia Norwegiae* hvor personerne, som har magiske kundskaber kaldes for en troldmand og ikke for en shaman, ’finnekvinden’ er ikke nævnt som en shaman, men snarere som en samisk troldkvinde. Folk gik til hende for at få viden om deres fremtid og skæbne. Igen skal opmærksomhed drejes på, at hun kaldes for en finnekvinde, som betyder at man i sagaen har at gøre med en ægte samisk troldkvinde.

Til at begynde med bliver det sagt, at hun blev sat på et meget fintpyntet sæde. Det henviser til, at finnekvinden var højt respekteret og folk sørgede for at deres agtelse for hende ville også afspejles ved sædet, hun blev sat på.

I virkeligheden var shamanerne også højt respekterede, uanset nogle tilfælder, hvor de handlede mod deres gruppe eller stamme. De var ikke antisociale men heller ikke en del af stammen. Titlerne som ”hersker over bjergene” eller ”bjergenes konge” vidner om deres høj status i samfundet, men også om deres sociale adfærd. Hultkrantz påpeger, at der findes optegnelser af hvordan shamanerne blev hilst med store ord, eller hvordan de blev tilbudt den bedste rensdyrshud til at sidde på. (Hultkrantz 1992: 143)

Ikke desto mindre vil Ingimund og Grim ikke gå til hende for at spørge om deres skæbne. Måske henviser det til at de var lidt skeptiske med hensyn til den samiske kvindes spådom, men det er også muligt at de simpelthen ikke vil kende fremtiden. Ingimund svarer nemlig, at han ingen lyst har til at vide sin skæbne forud, og han tror ikke, at den er

afhængig af troldkvindens snak. Trods Ingimunds modvilje fortæller hun alligevel om hans fremtid. Senere bliver Ingimund taknemmelig over det.

Herfra og videre har jeg betragtet finnekvinden for en samisk shaman på grund af to træk: hun kaldes for en same og hun fortæller om fremtiden. Men om man kan kalde hende for en *noaidi* må være lidt tvivlsomt. Skønt der findes mange definitioner af shamanisme, henviser den almindeligvis til religiøst-magiske teknikker og shamanen, som udfører disse teknikker (se kapitel 2.2). Shamanen er også en mellemand mellem to verdner, men kommunikationen kan kun ske, hvis shamanen kommer i ekstase. Som resultatet af ekstasen falder shamanen i trance.

På den anden side kan man ikke være sikker på den at samiske kvinde i episoden overhovedet falder i trance. Både mænd og kvinder har en evne til at se ind i fremtiden ved hjælp af en eller anden spådomsmetode. Derfor kan man sige, at trancetilstanden ikke altid var nødvendig for at fortælle om fremtiden. Ægte og store shamaner var kun de, hvis sjæl virkelig anså for at forlade kroppen og som havde hjælpeånder i deres tjeneste. Måske er troldkvinden i *Fortællingen om Vatnsdølerne* bare en troldkvinde og ikke en stor *noaidi*.

Desuden bruges i teksterne et begreb som hedder 'vølven'. Vølv betegner en spådoms-kyndig, ofte også trolddoms-kyndig kvinde. Vølvens forekomster som spådomskvinde er ret hyppig, men skildringerne kan være lidt varierede. For eksempel forekommer der i *Eiríks saga rauða* en vølv på Grønland, som kaldes *Þorbjorg lítillvølv*. Hun drager omkring med et stort følge og spår bønderne omkring hvordan næste år bliver, men desuden spår hun også enkeltpersoner. Hun driver sejd for at ånderne skal komme til hende og på den måde kan hun spå. Lignende forhold forekommer i *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor der findes en vølv, der trækker en hel masse af mennesker omkring sig. Skildringerne om vølver, der trækker tilhængere omkring sig er et lån fra en saga til en anden, men at bestemme, hvilken tekst der er oprindelig og hvilken tekst der kun er et lån, er svært. I virkeligheden havde shamanen en positiv social rolle og var en vigtig personlighed i det samiske miljø, selvom *noaidi* var både frygtet og respekteret. (Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind XX: 355, 357; Mebius 2000: 301)

Sidst men ikke mindst bruger navnlig den samiske kvinde i sagaen sejd:

”Ved dette Gilde lod Ingjald efter gammel Sæd anstille Sejd, for at Folk kunde faa deres Skæbne at vide, og havde derfor ladet en finsk Troldkvinde komme.”

(Fortælling om Vatnsdølerne: kapitel 10)

Sejd er en slags magi, som har at gøre med enten beskadigelse af et bestemt menneske eller tilegnelse af kundskab om menneskets fremtid samt om kommende vejrforhold og høsten (divinatorisk sejd). Etymologisk har ordet 'sejd' i forskellige versioner, men fortrinsvis er det knyttet til en indoeuropæisk rod med betydelsen 'sang' eller til roden *si-* 'at binde'. I *Lokasenna* (strofe 24) beskylder Loki Odin for, at han [Odin] har brugt sejd på Samsø og dermed slået på trommen eller foretaget en sjælerejse ligesom vølverne. Den slags sejd er muligvis den ældste og har sandsynligvis været af ekstatiske art og *via* dens teknikker meget nær shamanisme. (Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind XV: 76, 78)

4.2. Kapitel 12: ”Ingemund og Finnerne.”

I kapitlet sender Ingemund bud efter finnerne, og der kommer tre. Mens de i teksten er benævnt 'finnerne' (*”Hann sendir eptir Finnum /.../”*), kalder finnerne sig selv 'semsvendene' (*”Semsveinum er erfitt /.../”*), det vil sige samerne (Vatnsdøla saga: 34, 35). Ingemund købslår med dem og lover dem smør og tin, hvis de vil drage til Island for ham, oplede hans billede (det vil sige en guddommelig spådom om stedet, hvor han skal bo) og fortælle, hvordan landet er. Samerne svarer, at det er en farlig færd, men på grund af Ingemunds indtrængende bøn skal de nok prøve. Derpå giver samerne rettesnorene til Ingemund: han skal lukke dem inde i et hus og ingen skal kalde på dem ved navn. Efter tre dage vågner samerne og beskriver for Ingemund, hvor billedet på Island ligger, men siger, at de ikke kunne tage det med sig og Ingemund bliver derfor selv nødt til at hente det. Deres sjæl er fløjet til Island, men sjælerejsen selv var meget anstrengende - det siger samerne selv i historien:

”For Semsvendene har det været en svær Rejse, og megen Møje har vi haft; imidlertid kan vi nu sige dig sikre Jærtegn, saa du kan kende Landet, naar du kommer dertil, efter vor

Beskrivelse. Vanskeligt faldt det os at oplede Billedet, og Finnekonens Ord har været kraftige, thi meget ondt har vi døjet derfor.”

(Fortælling om Vatnsdølerne: kapitel 12)

Til at begynde med beder ’semsvendene’ eller samerne om at blive lukket inde i et hus, hvor de kan foretage rejsen til Island. Det må have været en sjælerejse, fordi det på tidspunkt var det helt umuligt at sejle til Island og tilbage igen på kun tre dage. Sådant en umulig rejse kunne kun have været mulig, hvis man havde at gøre med en sjælerejse i stedet for en fysisk rejse. Til at støtte idéen om sjælerejsen siges følgende i *Landnámabók*:

”/.../ þo sendi hann þá Finna tvá í hamföllum til Íslands /.../”

(Landnámabók: 218)

Desuden findes der i *Olav Tryggvasons saga* (en del af *Heimskringla*) én episode til, hvor der idéen om sjælerejsen er anvendt og ligesom i *Landnámabók* kaldes det *í hamföllum til Íslands* (se bilag 11.2.). I det 33. kapitel sender den danske konge Harald Blåtand en spion til Island for at forberede en militærekspedition. Spionen kaldes for en tryllekyndig mand, som kan skifte udseende. På et øjeblik tager spionen i form af en hval til Island, som sandsynligvis henviser til sjælerejsen:

”Kong Harald pålagde en tryllekyndig mand at skifte udseende og drage til Island og finde ud af, hvad han kunne berette ham; han drog af sted i skikkelse af en hval.”

(Olav Tryggvasons saga: kapitel 33)

Ordet *hamfar* henviser til hamskiftet, som betyder at et menneske har kundskaber til at bytte sin form til noget andet, ofte til et dyr (se kapitel 2.4.1.). Så virker sjælen på vegne af sin ejer eller ejerens kunde. Delvis kunne hamskiftet være noget metafysisk, delvis noget fysisk. I *Fortælling om Vatnsdølerne* har man at gøre med hamskiftets metafysiske side, det vil sige, at samerne ikke forandrer sig legemligt, men i stedet er det bare deres sjæle, som forlader kroppen og tager til Island. Desuden siges der i sagaen, at døren var lukket: hvis de tre samer skiftede ham fysisk, så ville det bare være tre indelukkede dyr.

Sandsynligvis er den lukkede dør i *Fortælling om Vatnsdølerne* knyttet til sjælerejsen. Ved sjælerejsen forlader sjælen kroppen, men efter seancen er den nødt til at komme

tilbage igen. Leszek Slupecki³ siger, at hvis man bevæger *noaidi* midten i seancen, kan sjælen ikke finde vejen tilbage til kroppen. Som følge heraf lyder det ret rimeligt, at det var forbudt at bevæge shamanens krop når han var i midten af hans trancetilstand, fordi ellers kan sjælen ikke knytte sig til kroppen igen. Mens sjælens tilbagekomst er forstyrret vågner shamanen ikke. Som følge heraf kan man konkludere, at de tre samer beordrede Ingemund at lukke dem inde i huset, sådan at ingen kunne forstyrre dem eller afbryde seancen, fordi resultatet af afbrydelsen kunne være en evig søvn eller endda døden.

En meget mærkelig detalje er nævnelser af *finnekonens ord* og hendes kraft. Måske henviser samerne til den oprindelige samiske kvinde, som nævntes i det 10. kapitel. Samerne siger, at de har døjet meget ondt på grund af hende. Episoden kan tolkes på den måde, at den samiske kvinde og samerne var i en kamp da de var på sjælerejsen, men hvorfor de forsøgte at få magten over hinanden, forbliver uklart. Frie sjælene, som havde forladt kroppene, kunne kæmpe mod hinanden i form af et hvilket som helst dyr. Hvis dyret blev dræbt, døde ejeren også. Det er muligt, at kvindens frie sjæl var i kamp mod samernes frisjælene mens de var på vej til Island. Samernes beskrivelser af landet er næsten utrolig præcise: da Ingemund til sidst drager til Island i det 15. kapitel ("*Ingemund finder sit Billede*") finder han sit såkaldte billede og er nødt til at erkende, at alt hvad samerne fortalte, var sandt.

Sidst men ikke mindst vigtig betaler Ingemund et vedelag for samernes tjeneste. Først købslår Ingemund med samerne om smør og tin, og efter deres spådom giver han samerne rigelige gaver og lader dem drage bort. Ifølge Hultkrantz (1992: 143) fik shamaner forksellige beløb for deres ydelser. De modtog penge eller anden kompensation som for eksempel rensdyr, tøj eller noget af sølv. Beløbets størrelse var afhængig af typen af shamanens ydelser, det vil sige om han helbredte en sygdom, udførte en spådom eller foretog en ofring. Det, at Ingemund aflønnedes med en ret høj pris for samernes spådom viser, at han respekterede deres ydelser meget.

Det, at man ligger som død, mens sjælen tager en anden form (som for eksempel et dyr) og tager til fremmede lande, er ikke et almindeligt tema i norrøn litteratur på trods af, at både magi og transformationer forekommer ret ofte. Sandsynligvis peger manglen på sjælerejsen i norrøne tekster på, at man kunne have at gøre med påvirkninger, der stammer

³ Mundtlig optagelse, 29.04.2014

fra et sted udenfor det oprindelige oldnordiske kulturrum og de kan endda stamme fra samernes kulturrum. På den anden side er det ret ofte uklart, om menneskene tager sjælerejsen eller foretager handlingerne som en fysisk transformation.

Det, at det i *Fortælling om Vatnsdølerne* præcis er samerne der foretager sjælerejsen, styrker forklaringen af episoden fra det synspunkt, at samisk shamanisme var anerkendt i Skandinavien. Desuden styrker det også tolkninger om, at der findes samisk indflydelse i området som helhed. En blandning af elementer fra både samerne og nordboerne skaber det udgangspunkt, at en samisk indflydelse kan knyttes til den oldnordiske tradition. Resultaterne af analysen skaber de ramme, udfra hvilken *Ynglingesaga* skal analyseres.

5. Shamanisme i *Ynglingesaga*

Ynglingesaga er den første saga i *Heimskringla*, der er skrevet af Snorri Sturluson i 1200-tallet. Den består af forord og 16 kongesagaer, som betyder at de er islandske sagaer, som fortæller om skandinaviske konger. I påkommende tilfælde handler kongesagaer i *Heimskringla* om norske konger. *Ynglingasaga* selv er meget vigtig fordi på den ene side er sagaen indledningen til *Heimskringla* og giver en overblik over hele tidligere historien op til historiske konger, mens på den anden side fremstiller sagaen sociale og mytologiske sandheder, som er nødvendige til at forstå hele bogen. De første 18 kapitler i *Ynglingesagaen*, som handler om de første 10 norske konger er ikke forbundet med historie, men er vigtige ud fra et mytologisk og kulturelt synspunkt. (Jonuks 2002: 8-10)

5.1. Om Odin

Odin eller Wodan er den vigtigste og centrale gud i den germanske mytologi. Hans navn (oldislandsk *Óðinn* < protogermansk **Wōðanaz* < **Wātónos*) kan forbindes med adjektivet **wātós* (gotisk *wōths*, oldislandsk *ōdr* ”rasende”), mens det latinske substantive *vātēs* og det old irske *fāith* betyder ”barde”. I betragtning af germansk folklores aggressive karakter kan man forestille sig, at for det meste har man at gøre med en krigers rasen. Men Odin er mere kompleks: han repræsenterer ikke kampekstasen, men opfordrer hellere kun til den, han er fjern og snu. I virkeligheden er han mere en troldmand end en kriger. Odin ejer hemmelige runekunster, han hersker over spådom, skjaldekunst og magi, og han har betalt en høj pris for alt. Nemlig ofrede han et af sine øjne for at drikke af Mimers brønd, for det gav han umådelig visdom. (Puhvel 1996: 196)

Men i *Ynglingesagaen* giver Snorri et billede om, at Odin overhovedet ikke er den magtfulde og mystiske gud, som man måske er vandt at forestille sig, men hellere et trolddomsrigt menneske, som kun lokker folk at tro at han er en gud. Til sidst fortæller *Ynglingesagaen* om, at Odin døde i Sverige i sin seng - som et almindeligt menneske.

5.2. ”Så lå kroppen som om han sov eller var død.”

Der findes mange bemærkninger om Odin og trolddomskræfterne, som han herskede over. Først og fremmest er der tale om hans magiske kundskaber i kapitel syv af *Ynglinge-*

sagaen. Kapitlen begynder med redegørelse for forandringer, som skete da Odin faldt dybt i søvn:

”Odin kunne skifte ham; så lå kroppen som om han sov eller var død, men han var da en fugl eller et dyr, en fisk eller en slange, og han får på et øjeblik til fjerne lande i sit eget eller andres ærinde.”

(Ynglingesaga: kapitel 7)

Til at begynde med siges der, at da Odin begynte at skifte ham, lå han som død, som om han var sovende. Hans særlig tilstand, som skaber forvirring om han kun sover eller er virkelig død, kan tolkes på den samme måde som trancetilstanden i shamanisme. Ekstasen er en forudsætning for shamanens virke (se kapitel 2.1.). Mens i nogle situationer ligner ekstasen vanvid, kan den i andre tilfælde se mere ud som en dødlignende passivitet. Præcis den dødlignende passivitet er det der sker med Odin, når han skifter ham. Desuden er ekstasen princippet, som gør forskellen mellem healere eller medicinmænd og dem der betragtes som ægte shamaner. Selv om begge to kunne se ind i fremtiden og gøre skade til andre mennesker, var kun shamanerne dem, som kunne gå ind i ekstasen og have hjælpeånder i sine tjeneste. På grund af Odins dødlignende tilstand kan man sige, at han kunne falde i dyb ekstasen, som gør det muligt at betragte ham som en stor shaman

Ekstasen opnås ved hjælp af forskellige midler som dansebevægelser, trommespil og meget mere (se kapitel 2.1.). Derimod findes der i teksten ingen spor af at Odin kunne have brugt midler til at opnå hans dødlignende tilstand. Manglen af hjælpemidler er et træk, der forekommer oft i norrøne tekster, som fortæller om opnåelsen af forskellige bevidsthedstilstande, og det, at man kunne have brugt trommen forekommer slet ikke. Det sagt findes der alligevel et unikt eksempel i strofe nummer 24 i *Lokasenna*, hvor afsnittet *draptu á vétt* tolkes som ’at slå på den magiske tromme’, men endda det er omdiskuteret. Jeg skal kigge nærmere på *Lokasenna* i kapitel 6.

5.3. ”Odin kunne skifte ham.”

Til at gå videre begynder afsnittet med sætningen, at Odin kunne skifte ham (se kapitel 2.4.1.). Jens Andreas Friis (1871: 7) siger, at en samisk shaman eller *noaidi* kan gives mange forskellige navne baseret på deres handlinger. For eksempel var der *Bahast dakke Noaidekk* (*bahast dakkat* ’at gøre ondt’), det vil sige noaider, som kunne gøre mennesker

og dyr skade. Desuden var der også *Galgge-Noaidekk* (*galggat* 'at udrede') eller shamaner, der kunne finde årsager til sygdomme og fjerne disse årsager. Men blandt mange forskellige shamaner var der også dem, som kunne forvandle sig til hvilket som helst dyr. Disse shamaner kaldes *Girdde-Noaidekk*, hvor *girddet* betyder 'at flyve'. Ifølge Friis var der en *noaidi* i Lule lappmark i 1600-tallet, som havde tilnavnet *Guttavuorok*, hvilket betyder 'den, der kan antage seks former'. Nogle shamaner i Grønland, Finland og samojediske shamaner i Sibirien havde også evner for at skifte deres form. (Friis 1871: 7)

Ifølge Mihály Hoppál (2003: 14) er en meget typisk træk ved eurasiske shamaner deres evne at tage form af et dyr. Muligvis er dette billede meget gamle og har sine rødder tilbage i tider, hvor folk tilbad dyr, fordi de så dyr som stærkere og bedre end de selv var. Hoppál siger endda, at dyrene kunne ses som en form af forfædre. (Hoppál 2003: 14)

En mulighed for at tolke episoden er at behandle Odins hamskift på den måde, at da han sovde dybt (som tidligere blev betragtet som trancetilstanden) kunne han selv tage anden form. Men det, at han skiftede ham fysisk lyder ret usandsynlig. Mere rimelig er at gætte på, at hans sjæl eller hans 'indre jeg' bliver hans befriede *alter ego*, som tager form udenfor kroppen, fordi der siges i sagaen, at han kunne tage til fremmede lande på et øjeblik. Mens det ikke er umuligt at rejse meget hurtigt i dyreform, ville det være mere sandsynlig, at på et øjeblik kan man tage til fjerne lande kun hvis det er den omrejsende sjæl, der tales om. Det minder episoden i *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor Ingemund sender tre samer til Island i sit ærinde og samerne foretager en sjælerejse. Deres rejse ville også være umuligt, hvis man ikke havde at gøre med sjælerejsen.

Hos samerne var *noaidi* en mellemmand, som almindeligt var kun ét medlem af stammen. Når der var behov for det, handlede han på vegne af sin gruppes medlemmer. Af sin egen fri vilje kunne han styre sin frie sjæl til et hvilket som helst sted. Folk gik til shamanen for at søge hjælp fra den åndelige verden. De mest almindelige opgaver var helbredelsen og spådommen, mens sjælerejsen er først og fremmest forbundet med shamanernes helbredelsesfunktioner. Fravær fra sjælen regnes med at være grunden for alle mulige sygdomme: hvis sjælen knyttes tilbage til kroppen, blev mennesket sund igen (se kapitel 2.4.). I sagaen siges der også, at Odin kunne behandle på enten sit eget eller andres ærinde, som skaber basis for meningen, at Odin i *Ynglingesaga* er også en del af stammen. Hvis nogen fra stammen havde brug for det, kunne man søge hjælp fra ham, og således ville Odin behandle på vegne af sin klient.

Shamanen var en vigtig personlighed i det samiske miljø. Mens shamanen behandlede på vegne af sin klient, er det også kendt, at han kunne gøre skade til andre mennesker eller endda dyr. Som nævnt før påpeger Jens Andreas Friis (1871: 7), at baseret på en *noaidis* handlinger, kan den gives mange forskellige navne. Blandt andet var der *Bahast dakke Noaidekk*, som betyder at han kunne gøre skade til andre. Desuden er der tale om *noaider*, som - i form af et dyr eller lignende - kunne kæmpe mod hinanden. Undertiden endte kampene med shamanens død. Det var just shamanernes ødelæggende og skadelige kræfter der blev frygtet (Hultkrantz 1992: 139).

Ligeledes var Odin en skrækkelig fjende, mens hans venner respekterede ham og stolede på ham. Frygtet var han nemlig på grund af, at han kunne skifte ham:

”/.../ men når han var i sin hær, forekom han sine uvenner grusom; det skyldtes, at han besad den evne at kunne skifte udseende og skikkelse på den måde, som han ville.”

(Ynglingesaga: kapitel 6)

Som følge heraf kan man sige, at både shamaner og Odin ikke kun var respekteret, men også frygtet. Det er muligt at når Odin skiftede ham og var en fisk, en fugl eller et dyr, er der egentlig tale om hans befriede sjæl, som kunne blive endda hans *alter ego* ligesom hos samiske shamaner. Den ubundne sjæl havde mange kræfter, både til at gøre skade og gode, men for det meste behandlede sjælen på vegne af stammen eller kunden.

5.4. ”... og det fortalte ham mange nyheder fra andre dele af verden.”

I sagaen er der ingen tale om, at Odin havde nogle beskyttende og hjælpende ånder i sin tjeneste. Han kunne selv skifte ham og være enten et dyr, en fugl eller en slange. Fuglen, slangen og dyret henviser også til forskellige rejsemuligheder i det trenivellerede verdensbillede af shamanisme. Desuden siges der, at Odin havde Mímirs hoved med sig og to ravne (Huginn og Muninn). Fra både hovedet og ravne fik han viden fra hele verden:

”Odin bragte Mimers hoved med sig, og det fortalte ham mange nyheder fra andre dele af verden. /.../ Han havde to ravne, som han havde lært at tale; de fløj vidt omkring og fortalte ham om mange hændelser. Af disse årsager blev han overordentlig klog.”

(Ynglingesaga: kapitel 7)

Selvom Mímirs hoved og de to ravne er ægte fysiske væsner, som også forekommer i forskellige dele af *Ældre Edda*, har de lignende egenskaber som hjælpeånder i samisk shamanisme. Sjælerejsen er fortrinsvis forbundet med shamanens helbredelsesfunktioner, men desuden kunne man foretage en rejse til andre verdner hvis man havde brug for oplysninger. På sjælerejsen mellem forskellige steder eller verdner har en shaman en selskab af tjenende ånder (*noajdie gaz'ze*) med, som ofte er i form af en fugl, en fisk eller et rensdyr. De hjælpende ånder, som kan tage en form af en fugl, kaldes *sajva laddie* og de bringer nyheder (se kapitel 2.5). Ligesom *sajva laddie* bringer nyheder og oplysninger fra en anden verden i shamanens trancetilstand, flyver ravnene vidt omkring og fortæller Odin om mange hændelser, sådan at han bliver overodentlig klog.

Ifølge *Ynglingesaga* blev Mímir halshugget af vanerne, som sendte hans hoved til aserne. Odin tog hovedet og smurte det med urter, sådan at det ikke rådnete, og indgød det sådan en kraft, at hovedet fortalte ham mange hemmelige ting (*Ynglingesaga*: kapitel 4). Hovedet fortæller om nyheder fra andre dele af verden og på den måde virker som hjælpeånder i samisk shamanisme. Selvom hovedet ikke kan knyttes til en meget kendt form (fugl, fisk og så videre) i shamanisme, er det ikke helt umuligt at tage et hvilken som helst form. For eksempel siges der i *Historia Norwegiae*, at en shamans frie sjæl tog form af skærpede stave.

Måske er det muligt at tolke udtrykket *andre dele af verden* på den måde, at man ikke har at gøre med kun én verden, men flere. Derimod foretages sjælerejsene ikke kun til andre verdner, men derudover til forskellige steder i én verden. For eksempel findes der en fortælling om en biskop, der sendte en shaman til sit hjem for at finde ud af sin kones tilstand. Desuden sender Ingemund samerne til Island i *Fortælling om Vatnsdølerne* (se kapitel 4.2.) (Hultkrantz 1992: 139).

Som følge heraf kan man sige, at skønt både ravnene og Mímirs hoved er fysiske væsner, findes der stadig nogle fælles træk mellem dem og ånderne. De har evner til at hjælpe Odin, sådan at han bliver meget klog. Ligesom fugleånder (*sajva laddie*) i samisk shamanisme bringer nyheder, fortæller Huginn og Muninn i *Ynglingesagaen* om mange hændelser. Selvom hovedet som en form for ånderne ikke forekommer hovedsageligt i samisk shamanisme, er det slet ikke umuligt, at én ånd kan tage hovedets form.

6. Lokasenna

Et fælles træk ved både *Fortællingen om Vatsndølerne* og *Ynglingesagaen* er, at teksterne mangler spor af hjælpemidler. Aldrig bliver det nævnt at shamanerne bruger trommen, som var det vigtigste element ved trancetilstandens opnåelse hos samerne, og derfor det vigtigste element ved sjælerejsen. For det meste læser man kun om en dyb søvn, men hvordan den dybe koma-lignende søvn er opnået, er man usikker på. Derimod findes der et unikt eksempel i *Lokasenna*, som muligvis henviser til trommen, men endda det er tvivlsomt. I strofe nummer 24 beskylder Loki Odin og siger, at Odin har praktiseret sejd på Samsø og tromler på en magisk tromme ligesom spåkvinder (vølver):

*"En þik síða kóðu
Sámseyu í,
ok draptu á vétt sem völor;
vitka líki
förtu verþjóð yfir,
ok hugða ek þat argi aðal."*

(Lokasenna: strofe 24)

I dansk oversættelse af Jesper Lauridsen fra 2013 (*Lokes mundhuggeri*) lyder det sådan:

*"Det siges, du sysled'
med sejd imens —
på Samsø med virke som volve.
Du traskede rundt
som tryllende kone —
det kalder jeg argt og ækelt."*

Fra den samiske kontekst er måske den mest interessante del linje nummer tre *"/.../ ok draptu á vétt sem völor /.../"*. Disse ord er rettet mod Odin og hentyder til nogle bedrifter ved Odin, som man ellers ikke har noget konkret viden om. De er beregnet til at vanhellige den høje gud i oldnordisk mytologi. *Via* episoden får man viden om at Odin var en stor

mester i sejd og hamskiftet, og de er forbundet med bekendtgørelserne fra *Ynglingesagaen* (se kapitel 5.3.). (Strömbäck 2000: 22)

Hvad udtrykket *drepa á vétt* henviser til, er stadig lidt uklar. Næsten alle kommentatorer sammenligner ordet *vétt* (eller *vett*) med *vitt*, som betyder 'trolddom' eller 'trolddomsmeddel'. Almindeligt oversættes *drepa á* til noget som betyder 'beskæftige sig med' (tysk *fasstest dich mit zauberei*). *Edda: Die Lieder des Codex Regius*, en forklarende ordbog til tekster i Ældre Edda gør rede for, at *drepa á vétt* betyder *auf die zaubertrommel schlagen* ('at slå på den magiske tromme') eller *zauber treiben* ('at dyrke magi'). Men allerede efter forklaringer finder man et spørgsmålstejn, som viser at tolkningen er lidt tvivlsomt eller uklart. (Kuhn 1968: 223; Strömbäck 2000: 22-23)

En anden mulighed er at tolke ordet *vétt* i betragtning af et fornvestnordisk ord *vétt* som oversættes som 'halvrundt eller ophøiet Laag (paa Kiste)' (Strömbäck 2000: 23). Af dens rundede form ligner *gobdas* en lille kasket. Selvom *gobdas* fandtes i enhver samernes familie, kunne man også bruge et bemalet spandelåg eller en skål, hvis man enten manglede trommen eller den ikke var forhånden. (se kapitel 2.2.1.) Der findes andre bemærkninger om hvad kunne have været brugt i stedet for *gobdas* og blandt andet findes der optagelser af for eksempel spande- eller bøttekasket. I hvert fald kunne kasketten blive brugt hos samerne som eksaltationsinstrumen i meget lang tid og derfor komme også i anvendelse i nogle enige tilfælde hos sejdmagerne. (Strömbäck 2000: 24-25)

Dag Strömbäck henviser til Johan Fritzner, der allerede ret tidligt foreslog, at man skulle tolke *drepa á* i udtrykkets normale betydning, som er 'slå på', mens *vétt* skulle betragtes i betydningen af et trolddomsmiddel, eller i det pågældende tilfælde, en troldtromme. Fritzner forestillede sig, at tilfældet skulle være det samme som shamanisme hos samerne, hvis mest tidlig beskrivelse findes i *Historia Norwegiae* (se kapitel 3). Han mente, at sejd-kræfterne brugte de samme midler som samer for ekstaseopnåelsen. Om sejden er en magisk praksis, som er arvet fra lapperne, er ikke klar fra sammenhængen. Derimod var Fritzner af den opfattelse at nordboernes hekseri snarere påvirkede samernes trolddomskunst end *vice versa*. (Strömbäck 2000: 23)

Mens spørgsmålet om hvor grænsen mellem sejd og shamanisme ligger, findes der en betydelsesfuld forskel mellem den oldnordiske sejd og den samiske shamanisme. Shamanismen havde snarere en positiv social rolle. Selvom den samiske shaman eller *noaidi* var målet for både frygt og respekt, var han derudover en vigtig personlighed i det

samiske miljø, hans opgaver var at vejlede og fremmane alt det der er borte. Skønt både ældre kilder og senere folkløse forestiller *noaidi* som en delvis skræmmende figur, fordi det var shamanens ødelæggende og skadelige kræfter der var frygtet, er positive siderne af shamanen mere dominerende. (Hultkrantz 1992: 139; Mebius 2000: 302)

Leszek Slupecki⁴ siger, at sejden mangler ekstasen, mens shamanisme kan blive defineret netop *via* ekstasen. Dybe ekstasen er en forudsætning for shamanens virke og derfor også for sjælerejsen. Hvis man ikke kan opnå trancetilstanden gennem ekstasen, kan sjælerejsen ikke ske. Som følge heraf kan man sige, at forskellen mellem sejd og shamanisme er, at sejden mangler ekstasen og sjælerejsen. Desuden har shamanisme en positiv social rolle, mens sejden kan undertiden ses på som noget negativt: på den måde skylder Loki just Odin i *Lokasenna*.

⁴ Muntlig optagelse, 29.04.2014

7. Kønsspørgsmål

Når man taler om samiske shamaner, henviser man vanligvis til mænd. *Noaidi* var næsten altid mandlige, kun i yngre tradition findes der enige kvindelige shamaner. Der findes optegnelser om samiske kvinder, som havde evner til at nogen slags spådom med hjælp af knive og bæltter eller praktisere sort magi, men disse optegnelser er ret isolerede (Hultkrantz 1992: 139). For det meste gjaldt der strenge regler for samiske kvinder. For eksempel var de ikke tilladt at røre den magiske tromme og skulle undgå vejen, hvor *gobdas* havde gået (se kapitel 2.5.).

Til at begynde med er shamanerne i *Historia Norwegiae* mænd, fordi altid henviser man til dem med mandlige pronomenerne. Hankønnet samt med sjælerejsen, som begge foretog for at bringe værtindes fortabte sjæl tilbage, er nok bevis på, at man har at gøre med ægte oprindelige samiske shamaner.

I *Fortælling om Vatnsdølerne* er situationer vedrørende to episoder forskellige. I det 10. kapitel har man at gøre med en samisk troldkvinde. Skønt i kapitlet er hun aldrig nævnt som en shaman, findes der træk, som gør det muligt at fortolke hun som én. Først og fremmest siges der, at hun er en 'finnekvinde', som egentlig betyder at hun er same. Desuden kan hun se ind i fremtiden og trækker en gruppe af tilhængere omkring sig. Tilhængere kan sandsynligvis vise, at hun var meget respekteret og var en vigtig person i stammen ligesom samiske shamaner, hvis sociale rolle betragtes som en meget positiv én. I selve teksten og desuden i *Landnámabók* kaldes hun også vor en vølv, betegnelsen for en både spådomskyndig og trolddomskyndig kvinde. Vølver er dog næsten altid kvindelige. Om hun er en sejdende vølv eller en kvindelig samisk shaman, er man usikker på netop på grund af, at hun nævnes som både vølven og samisk kvinde, mens på den anden side var en *noaidi* af hankøn.

I det andet analyserede episode af *Fortælling om Vatnsdølerne* finder man finnerne der kalder sig selv for 'semsvendene'. Her findes der ingen grund at tvivle om de var af hankøn eller af hunkøn, fordi 'semsvendene' egentligt betyder 'samiske drenge'. De fælder i dyb søvn for tre nætter (det vil sige opnår trancetilstanden) som henviser til sjælerejsen og når de vågner, fortæller samerne om deres rejse. Som følge heraf lyder det ret rimeligt at påvise at de er ægte shamaner ligesom *noaidi* i Sápmi.

Odin er en mandlig gud eller til at være mere præcis er han et gudlignende menneske i *Ynglingesaga*. Det passer fint med den samiske forestilling om mandlige shamaner. Hos Odin findes der også elementer af shamanisme ligesom hamskiftet og endda ekstasen eller sjælerejsen. Desuden er Odin også en stor mester af sejd:

”Odin havde og brugte selv den færdighed, der gav den største kraft, og som kaldes sejd; dermed kunne han se folks skæbne og ting, der endnu ikke var sket, og ligeså bevirke folks død eller uheld eller sygdom og tilmed fratage folk deres forstand eller styrke og give den til andre. Men når denne slags trolddom fremmes, følges den af en så voldsom, utugtig liderlighed, at mandfolk ikke uden skam kan bedrive den; derfor blev præstinderne belært i denne færdighed.”

(Ynglingesaga: kapitel 7)

Brug af sejd har at gøre med enten beskadigelse eller spådom ligesom divinatorisk sejd (se kapitel 4.1.). Afsnittet fra *Ynglingesagaen* gør det også klart, at Odin brugte sejden for at kunne se folks skæbne samt med uskete handlinger, men derudover for at gøre skade. Mens samiske shamaner kunne gøre skade, for eksempel tage et menneskes sjæl bort som om i *Historia Norwegiae* eller kampe mod hinanden, kunne de også gøre gode, for eksempel helbredelsen.

Derimod kaldes sejden ofte for at blive kvinders kunst, som er forbudt til mænd. Hvis en mand deltog i en kvindelig beskættelse, kunne det ses skævt set på. Brug af sejd kan også forårsage foragt (*ergi, argr*) og netop det kan være grunden til Lokes beskyldninger mod Odin i *Lokasenna* (*”Du traskede rundt som tryllende kone”*) (Lokes mundhuggeri: strofe 24). (Ynglingite saaga: 26⁵) Odin, som var en stolt og magtfuld mand, lærde sandsynligvis gudinene i disse kundskaber for at beholde sin ære. Mens sejden anses som kvindelig trolddom, er samiske shamanismen slet ikke noget kvindeligt. Derimod i Sibirien kan shamaner være både mænd og kvinder.

Fra de givne eksempler kan man dreje resultatet, at hvis man har at gøre med en mænd og spådom, så er det mere rimeligt at tolke handlingen som den oprindelige shamanisme. Derimod hvis der er tale om en kvinde kan shamanistiske handlinger anses som sejden og derfor kvinden som vølven. Spørgsmålstegn bliver stadig ved troldkvinden i *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor hun på én gang er både en volve og same.

⁵ Oversætterens (Tönno Jonuks) kommentarer for det 7. kapitel.

8. Efterord

Formålet med opgaven var at analysere samisk shamanisme i norrøn litteratur med *Fortælling om Vatnsdølerne* og *Ynglingesaga* som hovedeksempler. For det første skabte jeg en definition for samisk shamanisme. For det brugte jeg artikler af Åke Hultkrantz, værker af både Mihály Hoppál og Jens Andreas Friis samt Barbara Helen Millers casestudy om samiske healere i Porsanger som hovedkilder. Det, som adskiller samisk shamanisme fra shamanisme i Sibirien er, at ekstasen i Sibirien er mere voldsom og kan endda indeholde endda dødsoplevelser eller lemlæstelse. Desuden mangler samerne særlig påklædning og opnår en meget stærk tilstand af trance i forhold til shamaner i Sibirien.

På grund af samernes kulturkontakter med folk i Skandinavien viser jeg for det andet, at samisk shamanisme var både kendt og praktiseret i området. Herunder brugte jeg *Historia Norwegiae*, en norsk kronik, som indeholder den første korrekte beskrivelse om samisk shamanisme og sjælerejse. Desuden fremhævede jeg *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor der eksplicit siges, at menneskene, der i sagaen har trolddomskyndige egenskaber, er samer. Fra udgangspunktet at samisk shamanisme var egentlig kendt og at samisk indflydelse kan knyttes til oldnordisk tradition, begyndte jeg at tolke episoderne i *Ynglingesaga*. Sidst men ikke mindst præsenterede jeg navnlig *Lokasenna*, hvor jeg viste, at *drepa á vétt* muligvis betyder 'at slå på den magiske tromme'. Det et unikt eksempel, fordi der ikke findes nogle andre bemærkninger i norrøn litteratur, hvor der kunne være tale om trommen som hjælpemidlet for ekstaseopnåelsen. Derudover sammenlignede jeg elementer fra kildeteksterne (*Historia Norwegiae*, *Fortælling om Vatnsdølerne*, *Ynglingesaga*, *Lokasenna*) med hinanden.

Det opstillede spørgsmål var ”*Hvordan kunne elementer af episoderne i de førnævnte eksempler af norrøn litteratur tolkes ud fra formodningen om, at shamanisme var kendt i Skandinavien og der findes påvirkninger af den i oldnordisk kultur?*”.

Ved *Fortælling om Vatnsdølerne* kan man først og fremmest udpege, at de trolddomskyndige mennesker i begge kapitler regnes for at være samerne, uanset om at begrebet 'semsvendene' kun bruger de tre mændlige samer i den anden episode. Desuden er der tale om fremtidsfortælling i det første behandlede kapitel, men samiske spåkonen kaldes for en vølse, som derimod er tættere knyttet til oldnordisk kultur. I det andet behandlede kapitel

af *Fortælling om Vatnsdølerne* findes der stærkere elementer af samisk shamanisme. Nemlig tager de hen til Island, mens rejsen (som tager kun tre dager) ville være helt umulig, hvis man ikke har at gøre med sjælerejsen. Derudover nævnes der i teksten *hamfar*, som henviser til hamskiftet. Mens hamskiftet kan være både metafysisk og fysisk, har man i teksten at gøre med et metafysisk hamskift, fordi de er sjælene, som foretager en rejse til Island.

I *Ynglingesaga* fokuserede analysen på Odin. Der er der tale om ekstasen og en meget dyb trancetilstand, som gør det muligt for Odin at skifte ham. På grund af at der siges, at han kunne tage til fjerne lande i et øjeblik, og at han kan skifte ham (tage form af et dyr, en fugl eller en fisk), findes der grund for at gætte på, at det ikke er ham selv, som kan skifte form, men snarere hans omrejsende frie sjæl. Man kan også finde elementer, der henviser til hans sociale status som en både troværdig ven og en skræmmelig fjende.

Ved alle episoder findes der to fælles træk. Ét af dem gælder opnåelse af trance-tilstanden. Nemlig findes der ingen bevis på hjælpemidler i førnævnte eksempler. Trommen forekommer slet ikke, undtaget i *Lokasenna*, men endda der er det snarere kun en fortolkning, selv om der findes rimelig grund at tolke *drepa á vétt* som 'at slå på den magiske tromme'. Herfra ville det være interessant at undersøge flere tekster i fremtid med formålet at opdække bevis på andre mulige hjælpemidler: måske er der tale om hallucinogener eller dansebevægelser i olnordiske tekster, som bruges til at opnå en anden bevidsthedstilstand og som kunne henvise til shamanisme.

Et andet træk handler om kønsspørgsmålet. Fra de givne eksempler i opgaven kan man konkludere, at hvis der er tale om en mand, som gør noget spådom, er der mere grund at gætte på, at man har at gøre med en ægte shaman og handlingerne kan tolkes som den oprindelige shamanisme. Derimod kaldes sejd, som adskiller sig fra shamanisme *via* et ret negativt sociale indtryk og manglen af dybe ekstasen, for at blive kvinders (især vølver i norrøne tekster) kunst. Hos mænd kan sejdens brug forårsage foragt, som sandsynligvis er grunden til Lokes beskyldninger mod Odin i *Lokasenna*. Spørgsmålsteget bliver stadig ved troldkvinden i *Fortælling om Vatnsdølerne*, hvor hun på én gang er både en völve og en same: derfor er det vanskeligt at gætte på, om hendes spådom er sejd eller shamanisme.

9. Resumé

Ringirändav hing ehk saami šamanism Põhjamaade vanimas kirjanduses "Vatnsdøla saaga" ja "Ynglingite saaga" näitel

Bakalaureusetöö. Tartu Ülikooli filosoofiateaduskond. Germaani, romaani ja slaavi filoloogia instituut. Skandinavistika osakond. Tartu 2014. Autor Kristel Pallasma, juhendaja professor Per Daniel Sävborg. 45 lk.

Bakalaureusetöö käsitleb saami šamanismi Põhjamaade vanimas kirjanduses saagade "Vatnsdøla saaga" ja "Ynglingite saaga" näitel. Lisaks eelpool nimetatud teostele toon näiteid „Historia Norwegiaest“, mis on lühike ladinakeelne kroonika Norra ajaloost, ning mis annab esimese korrektse kirjelduse saami šamanismi ja nii-öelda rändava hinge kohta. Samuti käsitleb töö 24. stroofi „Loki riiukõnest“, mis tõenäoliselt sisaldab Põhjamaade vanima kirjanduse kontekstis ainulaadset viidet šamaanitrummidele.

Töö eesmärk on tõlgendada nimetatud teoste katkendites esinevaid üksikelemente vaatepunktist, et saami šamanism oli Skandinaavias tuntud ja selle mõjusid leidub Põhjamaade kultuuris. Eesmärgiks ei ole tõestada, et valitud tekstides esineb saami šamanismi mõjusid. Selle asemel on lähtepunktiks võetud arusaam, et vanapõhja traditsiooniga võib seostada saami mõjusid, nagu ilmneb teosest "Vatnsdøla saaga", kus segunevad nii šamanismist kui ka Põhjamaade enda kultuuriruumist pärit elemendid. Analüüsi jaoks loob raamistiku töö esimene osa, mis annab põhjaliku ülevaate šamanismi mõistest ning selle olemusest.

"Vatnsdøla saaga" analüüsist selgus, et kahes peatükis (10. ja 12. peatükis) võib maagiaga tegelevaid isikuid pidada saamideks, kuigi sellekohast mõistet kasutavad otseselt vaid kolm meest 12. peatükis, kes endid saami poisteks nimetavad. 10. peatükis on maagia valdajaks saami (tekstis kasutatakse mõistet *finnekvinde*, mis tähendab 'saami naine') naine, keda nimetatakse veel ka võlvaks. Võlva ehk ennustajanaine on seevastu vanapõhja kultuuriruumist pärit mõiste, mistõttu satuvad mõisted 'saami naine' ja 'võlva' omavahel vastuollu. 12. peatükis esineb tugevamaid saami šamanismi tunnuseid, näiteks on juttu reisist Islandile, mis võttis kokku kõigest kolm päeva. Seetõttu võib oletada, et tegemist ei ole mitte füüsilise, vaid hingelise rännakuga.

„Ynglingisaaga“ analüüs keskendus Odinile. Saagas on vihjamisi juttu sügavast transi-seisundist, märksa selgemalt aga mainitakse inimese võimet kuju vahetada. Ühest küljest võib see viidata reaalsele füüsilisele muutusele, mis jällegi kuulub pigem vanapõhja kirjanduse juurde, teisalt aga šamanismis esinevale nähtusele, kus hing lahkub kehast ning võtab teise, enamasti kas linnu, kala või põhjapõdra kuju. Samuti leidub viiteid irdhinge kujul ringirändamisele ning ka positiivsele ühiskondlikule kuvandile, mis on saami šamanismile küllaltki iseloomulik.

Kõigi käsitletud teoste puhul esineb kaks ühist joont. Esiteks šamaani sooline küsimus, sest saami šamaanid olid peaaegu alati meessoost. Teisalt jällegi kuulub kokku mõistepaar 'völva' ja 'sejd', sealjuures völva on naissoost ning sestap nähakse ka *sejdi* kasutamist kui naiselikku tegevust. See võis põhjustada ka Loki teravad ütlemised Odini kohta „Loki riiukõnes“. Ettekujutus Odinist kui suurest šamaanist sobib hästi, samuti on meessoost ka šamaanid „Historia Norwegiaes“ ning „Vatnsdœla saaga“ 12. peatükis, samas kui 10. peatükis on tegemist völvaga, keda siiski nimetatakse saamiks.

Teine ühine joon peitub ekstaasiseisundi saavutamises. Kui päriselus kasutasid saami šamaanid selleks mitmesuguseid vahendeid, nagu tantsimine või trummilöömine, siis saagadest ei ilmne mitte mingeid viiteid, et ekstaasi jaoks oleks kasutatud abivahendeid. Eriti kehtib see trummide puhul. Ainus potentsiaalne viide sellele on „Loki riiukõne“ 24. stroofis, kus üht rida võib tõlgendada kui 'völvutrummi lööma'.

Edasi oleks huvitav uurida, kas teisteski Põhjamaade vanima kirjanduse tekstides leidub vihjeid ekstaasiseisundi saavutamiseks kasutatavate abivahendite kohta ning sellisel juhul, millised need abivahendid on.

10. Litteratur

Cotterell, Arthur; Storm, Rachel 2006. *Maaailma müitoloogia entsüklopeedia*. Tallinn: Varrak.

Fortælling om Vatnsdølerne = *Fortælling om Vatnsdølerne* (på dansk ved N. M. Petersen) 1926. København: Gyldendalske Boghandel,

http://www.heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6lling_om_Vatnsd%C3%B8lerne

(27.04.2014).

Friis, Jens Andreas 1871. *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Christiania: Brøgger & Christie.

Historia Norwegiae = *Historia Norwegiae*. I: *Viking Society for Northern Research. Text Series. Vol XIII: A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. Anthony Faulkes, Richard Perkins (red.). London: University College, 2001. S. 1-26.

Hoppál, Mihály 2003. *Šamaanid Euroopas ja Aasias*. Tallinn: Varrak.

Hultkrantz, Åke 1973. A Definition of Shamanism. I: *Temenos: Studies in Comparative Religion vol. 9*. Erik Allardt, Jes P. Asmussen, Harald Biezais et al. (red.). Helsinki: Finnish Society for the Study of Comparative Religion, 1973. S. 25-37.

Hultkrantz, Åke 1992. Aspects of Saami (Lapp) Shamanism. I: *Northern Religions and Shamanism vol. 3*, ed. Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen. Budapest: *Ethnologica Uralica*, 1992, pp. 138-145.

Jonuks, Tõnno 2003. Forord. I: *Ynglingite saaga* (oversat af Tõnno Jonuks) 2003. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond.

Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder = Karker, Allan (red.). *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*. København: Rosenkilde og Bagger.

Kuhn, Hans 1968. *Edda: Die Lieder des Codex Regius. II. Kurzes Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Kulonen, Ulla-Maija; Seurujärvi-Kari, Irja; Pulkkinen, Risto (red.) 2005. *The Saami - A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Landnámabók = Benediktsson, Jakob (red.) 1986. *Íslenzk fornrit. I bindi: Íslendingabók. Landnámabók*. Reykjavík: Íslenzka fornritafélag.

- Lokasenna** = *Ældre Edda: Lokasenna*,
<http://heimskringla.no/wiki/Lokasenna> (18.05.2014)
- Lokes mundhuggeri** = *Lokes mundhuggeri (Lokasenna)* (oversat af Jesper Lauridsen) 2013: http://heimskringla.no/wiki/Lokes_mundhuggeri (10.05.2014)
- Mebius, Hans** 2000. *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*. I: Strömbäck, Dag 2000. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora: Gidlunds förlag.
- Miller, Barbara Helena** 2007. *Connecting and Correcting: A Case Study of Sami Healers in Porsanger*. Leiden: CNWS Publications.
- Norrøn ordbok** = Heggstad, Leiv; Hødnebø, Finn; Simensen, Erik 1990. *Norrøn ordbok: gamalnorsk ordbok*. Oslo: Samlaget.
- Ohlmarks, Åke** 1964. *Sagorna i fjärde bandet*. I: *De isländska sagorna* (red. Åke Ohlmarks) 1964. Örebro: Tryckcentralen.
- Olav Tryggvasons saga** = Sturluson, Snorri. *Heimskringla: Olav Tryggvasons saga* (oversat af Jesper Lauridsen) 2012: http://heimskringla.no/wiki/Olav_Tryggvasons_saga (16.05.2014)
- Óláfs saga Tryggvasonar** = Sturluson, Snorri. Aðalbjarnarson, Bjarni (red.) 2002. *Heimskringla*. Reykjavík: Íslenzka fornritafélag.
- Phelpstead, Carl** 2001. *Introduction: Historia Norwegiae*. I: *Viking Society for Northern Research. Text Series. Vol XIII: A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. Anthony Faulkes, Richard Perkins (red.). London: University College, 2001. S. ix-xxv.
- Puhvel, Jaan** 1996. *Võrdlev mütoloogia*. Tartu: Ilmamaa.
- Strömbäck, Dag** 2000. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora: Gidlunds förlag.
- Vatnsdæla saga** = Sveinsson, Einar Ól. (red.) 1939. *Vatnsdæla saga. Hallfrepar saga. Kormáks saga*. Reykjavík: Íslenzka fornritafélag.
- Ynglinga saga** = Sturluson, Snorri. Aðalbjarnarson, Bjarni (red.) 2002. *Heimskringla*. Reykjavík: Íslenzka fornritafélag.
- Ynglingesaga** = Sturluson, Snorre. *Ynglingesaga* (oversat af Jesper Lauridsen) 2012, <http://heimskringla.no/wiki/Ynglingesaga> (24.04.2014).
- Ynglingite saaga** = Sturluson, Snorri. *Ynglingite saaga* (oversat af Tõnno Jonuks) 2003. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond.

11. Bilag

11.1. Bilag 1. Historia Norwegiae: The Lapps.

”Bordering the length of Norway is a vast wasteland, separating it from the pagan peoples. This waste is lived in by Lapps and by the wild animals whose flesh they eat halfraw and whose skins they wear. They are indeed most skilful hunters, solitary rovers and nomadic. For homes they use huts of hide which they carry about on their shoulders as they move with their wives and children, travelling faster than a bird over snow-fields and mountain slopes by means of smooth wooden slats attached under their feet (a device they call *ondros*) and drawn by reindeer. For where they lodge is uncertain since at any given time it is the supply of game which decides their hunting-grounds. There is no limit to the number of wild animals there: bears, wolves, lynxes, foxes, sables, otters, badgers and beavers. This last beast, the beaver, is marvellously wary. Since it is very often chased by hunters’ hounds, it digs itself three underground dens by a stream. When the water rises, it keeps to the middle or top one, but when the water is low and dogs are snapping, they leave a slave-beaver in the way of the hounds at the entrance, and the master-beaver, as if homeward bound, makes his way with mate and cubs to the lowest den, where he has freer access to the stream, for they put more trust in travel by water than by land. When winter provisions are to be gathered in, they work all the harder, using their teeth to cut down huge elms (whose bark is the food they prefer) and load them on their slave, who lies on his back holding a bar of wood in his front paws. They use him as a cart in this way and bring in a great quantity, helping each other to drag the load-bearer by gripping the bar with their teeth. For there is a certain servile class of beaver which fetches a very small price and on account of frequent use for work is not furry but smooth-skinned. Among the Lapps are also a great many squirrels and ermines, and every year the Lapps pay the skins of all these animals as large tribute to the kings of Norway, whose subjects they are.

Their intolerable ungodliness will hardly seem credible nor how much devilish superstition they exercise in the art of magic. For some of them are revered as soothsayers by the foolish multitude because whenever asked they can employ an unclean spirit, which they call a *gandus*, and make many predictions for many people which later come to pass. By marvellous means they can also draw to themselves objects of desire from distant parts and although far off themselves miraculously bring hidden treasures to light.

Once when some Christians were among the Lapps on a trading trip, they were sitting at table when their hostess suddenly collapsed and died. The Christians were sorely grieved, but the Lapps, who were not at all sorrowful, told them, that she was not dead but had been snatched away by the gandi of rivals and that they themselves would soon retrieve her. Then a wizard spread out a cloth under which he made himself ready for unholy magic incantations and with hands extended lifted up a small vessel like a sieve, which was covered with images of whales and reindeer with harness and little skis, even a boat with oars. The devilish gandus would use these means of transport over heights of snow, across slopes of mountains and through depths of lakes. After dancing there for a very long time to endow this equipment with black magic power, he at last fell to the ground, as black as an Ethiopian and foaming at the mouth like a madman, then his belly burst up and finally with a great cry he gave up the ghost. Then they consulted another man, one highly skilled in the magic art, as to what should be done about the two of them. He went through the same motions but with a different outcome, for the hostess rose up unharmed. And he told them that the dead wizard had perished in the following way: his gandus, in the shape of a whale, was rushing at speed through a certain lake when by evil chance it met an enemy gandus in the shape of sharpened stakes, and these stakes, hidden in the depths of that same lake, pierced its belly, as was evident from the dead wizard in the house.

On another occasion, when Lapps side by side with Christians were trying to hook the squamous flock, the Lapps had noticed creels almost full of fish in the dwellings of the Christians, and these they drew from the water's depth and almost filled their boat with fish.

I have selected these piecemeal from among the innumerable deceptions of the Lapps and offered them as illustrations of such a godless group for the benefit of people who live at a greater distance from them.

Having made the circuit of Norway's regions, let us turn to the tributary islands. As for the islands which lie off the coast of Norway itself, they are such a multitude that no one can count them."

11.2. Bilag 2. Norrøne referencematerialer til det 4. kapitel.

”Finnan var sett hátt ok búit um hana vegliga; þangat gengu menn til fréttu, hverr ór sínu rúmi, ok spurðu at ørlögum sínum. Hon spáði hverjum eptir því sem gekk, en þat var nokkut misjafnt, hversu hverjum líkaði. Þeir fóstbræðr sátu í rúnum sínum ok gengu eigi til fréttu; þeir lögðu ok engan hug á spár hennar.”

(Vatnsdæla saga, s. 29. I kapitel 4.2., s. 18)

”Þeir Ingjaldr efna þar seið eptir fornum sið, til þess at menn leitaði eptir forlögum sínum. Þar var komin Finna ein fjölkunnig.”

(Vatnsdæla saga, s. 28-29. I kapitel 4.2., s.20)

”Semsveinum er erfitt, ok mikit starf höfu vér haft, en þó munu vér með þeim jarteinum far, at þú munt kenna land, ef þú kemr, af várri frásögn, en torvelt varð oss eptir at leita hlutinum, ok mega mikit atkvæði Finnunnar, því at vér höfu lagt oss í mikla ánauð.”

(Vatnsdæla saga, s. 35. I kapitel 4.3., s. 21)

”Harald konungr bauð kunngum manni at fara í hamförum til Íslands ok freista, hvat hann kynni segja honum. Sá fór í hvalslíki.”

(Óláfs saga Tryggvasonar, s. 271. I kapitel 4.3., s. 22)

11.3. Bilag 3. Norrøne referencematerialer til det 5. kapitel.

”Óðinn skipti hómum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum ørendum eða annarra manna.”

(Ynglinga saga, s. 19. I kapitel 5.2., s. 26)

”En þá er hann var í her, þá sýndisk hann grimligr sínum óvinum. En þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi.”

(Ynlinga saga, s. 17. I kapitel 5.3., s. 28)

”Óðinn hafði með sér hǫfuð Mímis, ok sagði þat honum mǫrg tíðendi ór ǫðrum heimum. /.../ Hann átti hrafna tvá, er hann hafði tamit við mál. Flugu þeir víða umlǫnd ok sǫgðu honum mǫrg tíðendi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr.”

(Ynglinga saga, s. 18-19. I kapitel 5.4., s. 29)

11.4. Bilag 4. Norrøne referencematerialer til det 7. kapitel.

”Óðinn kunni þá íþrótt, svá at er mestr mátt fylgði, ok framði sjálfr, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita ørlög manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilindi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa qðrum. En þessi fjǫlkynngi, er framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt.”

(Ynglinga saga, s. 19. I kapitel 7, s. 35)

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina _____ Kristel Pallasma _____
(isikukood: _____ 49203082724 _____)
(*autori nimi*)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose
_____ Den omrejsende sjæl _____
_____ eller samisk shamanisme i norrøn litteratur _____
_____ med *Fortælling om Vatnsdølerne og Ynglingesaga* som hovedeksempler _____
(*lõputöö pealkiri*)

mille juhendaja on _____ Per Daniel Sävborg _____,
(*juhendaja nimi*)

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
 - 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
 3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus 19.05.2014 (*kuupäev*)

_____ Kristel Pallasma _____
(*allkiri*)