

Beteckning: Rel C ht 2007:2



Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap

Norrskan
Komparativ studie i
fornskandinavisk sejd och samisk schamanism

Dan Hagman
Januari 2008

C-uppsats, 15 högskolepoäng
Religionsvetenskap

Religionsvetenskap C
Handledare: Olof Sundqvist

Innehållsförteckning	Sida
1. Sammanfattning	2
2. Inledning	3
2.1 Syfte och frågeställning	3
2.2 Begreppsförklaring	3
2.3 Material	4
2.4 Metod	7
2.5 Disposition	7
2.6 Bakgrund	7
3. Tidigare forskning	9
3.1 Relation mellan fornskandinavisk sejd och samisk schamanism	9
3.2 Genusperspektiv	16
4. Fornskandinavisk sejd och samisk schamanism	20
4.1 Rituell specialist	20
4.2 Rituela attribut	23
4.3 Ritual och extas	25
4.4 Ritual och syfte	29
5. Genusperspektiv	32
5.1 Genusperspektiv i fornskandinavisk sejd och samisk schamanism	32
6. Slutsats	36
7. Käll- och litteraturförteckning	41
7.1 Tryckta källor	41
7.2 Sekundärlitteratur	41

1. Sammanfattning

Uppsatsens syfte är att komparativt studera fornskandinavisk sejd och samisk schamanism. Traditionernas likheter och skillnader behandlas. Jämförande görs av dessa religiösa uttrycks specialiserade attribut, extas och syfte. Anmärkningsvärt är att ritualernas kultledare har skilda genus. God argumentation kring ämnets likheter och skillnader kräver orientering i genusproblematiken. Forskningshistorisk översikt ges därmed av traditionernas relation och genusperspektiv, då egen uppfattning framträder nyanserat i ljuset av tidigare forskning.

De fornskandinaviska källor som används är tre skriftliga källor från 1200-talet. Uppsatsens samiska källmaterial består av skriftliga källor från 1600- och 1700-talet. Samtliga är författade av kristna. Således är det inte de praktiserandes syn som framträder. En litteraturstudie redovisar källmaterialets författare och kulturella kontext.

Uppsatsen visar utifrån ny forskning att fornskandinavisk sejd och samisk schamanism i förestående form kan ha utgjort enhetligt religiöst uttryck. Förhållandet innebär att traditionernas likheter härleds till gemensamt ursprung, medan skillnader förklaras med kulturell distinktion. I uppsatsen är den kulturella applicering genomgående. Min slutsats blir att traditionernas genusproblematik har sin förklaring i skillnad av agrar- och jägarfångstkultur.

2. Inledning

Människan såg Nordens ljus brytas mot inlandsisens horisont för ca 12 000 år sedan.¹ Om några tusen år tar isen åter vad den givit. Vår stund i Norden är ett blomster bland istider. I denna rymd ekar öden likt skimrande sagor.

Tidigt väckte mytologins mustiga värld av äventyr mitt intresse för fornskandinavisk religion. Jag minns ännu tydligt hur Åke Hultkrantz *Vem är vem i nordisk mytologi* fascinerade mig. Starka och stolta gudagestalter är oemotståndligt suggestiva för en grabb på 10 år. Idag intresserar främst förfädernas oförtrutna kamp för tillvaron; då även nutidsmänniskan brottas med existentiell orientering.

Det har varit ett privilegium att studera fornskandinavisk sejd och samisk schamanism. Uppsatsen pekar på traditionernas likheter och skillnader. Jag presenterar också en tes kring varför völvan och nåjden har skilda genus. Vidare vill jag visa att fornskandinavisk sejd och samisk schamanism är betydande del av nordiskt kulturarv. Att bejaka samernas närvaro i nordisk forntid är viktigt av anledning att vår historia utan samiskt deltagande är ofullständig.

2.1 Syfte och frågeställning

Uppsatsens syfte är en komparativ studie i fornskandinavisk sejd och samisk schamanism. Traditionernas likheter och skillnader behandlas, därtill undersöks ritualernas genusperspektiv. De två områdena ges en forskningshistorisk översikt. Frågeställningar är:

Vilka likheter och skillnader förekommer mellan fornskandinavisk sejd och samisk schamanism?

Varför har völvan och nåjden skilda genus?

2.2 Begreppsförklaring

Völvan- Det medel som genom vilket guden talar. Fornskandinaverna ansåg det vara en nyttig kvinnlig erfarenhet att se in i framtiden. De skickligaste anlätades som völvor, sierskor.²

Nåjden- Fungerade som människornas kontakt och förbindelseled till det hinsides. Den viktigaste funktionen var att ta till vara samhällets förhållande till de många gudarna och

¹ Eriksson, 1985, s. 9

² Näsström, 2002, s. 238f

makterna.³

2.3 Material

Uppsatsens fornskandinaviska källmaterial består av tre skriftliga källor från 1200-talet. Dessa utgörs av *den äldre Eddan*, Snorre Sturlassons historieverk *Heimskringla* och släktsagan *Erik den rödes saga*. Samtliga är författade av kristna efter religionsskiftet. I uppsatsen är det således inte sejdarnas egen syn som tillkännages. Källmaterialets kulturella kontext presenteras och analyseras i korthet. I någon mån ska källornas tillkomstförhållande och författare beskrivas och kommenteras.

Snorre Sturlasson (1178-1241) var en skald av isländsk stormanssläkt.⁴ Han var kristen och återgav den forna religionen av antikvariskt intresse. Sturlassons initierade sakkunskap och breda skildringar intar bland fornskandinaviska historiker och skalders särställning. Han anför att nordborna dyrkat den ende guden men sedan förfallit till tro på de fornskandinaviska gudarna, vilka i själva verket var människor.⁵ Dessa betraktas som trollkarlar och spåkvinnor. Sålunda är Sturlassons kristna tro en betydande faktor för hans källmaterial. Ett av de stora verken kallas *Heimskringla (Nordiska kungasagor)*, troligtvis författad omkring år 1230.⁶ Den är en slags sammanställning av Norges konungasaga, varav uppsatsen använder tre: *Ynglingasagan*, *Harald Hårfagres saga* och *Olov Tryggvasons saga*. *Ynglingasagan* skildrar den mytologiska världen. Frejas, vanernas och Odens association till sejd återges. Därutöver tydliggörs även traditionens förmenta omanlighet. En kort strof i *Harald Hårfagres saga* indikerar att samerna uppträtt som läromästare i ”trolldom” hos fornskandinaver, och att sejd stått i förbindelse med feminin genusidentitet. Vidare påvisas i likhet med *Olov Tryggvasons saga* att sejdmän var utsatta. Sturlasson upplyser framförallt om gudagestaltens och de högre samhällsskiktens sejd. Mestadels refereras sejd i hans egna sociala kontext.

Den äldre Eddan skrevs på 1200-talet e.Kr., sannolikt omkring år 1270.⁷ Skriften kallas även *Den poetiska Eddan*, inte att förväxla med Sturlassons Edda. *Den äldre Eddan* består av dikter förmodligen tillkomna på 800-1000-talen i västra Norge och på Island.⁸ Ingen har känd författare. Troligtvis har de diktats och återberättats i över tvåhundra år.⁹ Därmed är rimligt att dikterna förändrats. Verket intar central position i fornskandinaviskt källmaterial. Uppsatsen

³ Hansen, Olsen, 2006, 336

⁴ Enoksen, 2000, s. 17

⁵ Näsström, 2002, s. 17

⁶ Jóhannsson, 1991, s. 13

⁷ Brate, 2004, s. 3

⁸ A.a., s. 3

⁹ Brate, 2004, s. 3

innehåller strofer från *Völvans spådom*, *Hyndlas sång*, *Loketrätan* och *Balders drömmar*. De tre första dikterna återger sejd negativt. *Loketrätan* anspelar även på sejdens förmenta omanlighet. I *Balders drömmar* berättas att magisk kunskap hämtas från döda.

I *Erik den rödes sagas* fjärde kapitel föreligger den utförligaste underrättelsen av sejdritual. Detaljerat beskrivs völvans attribut, förberedelse, framträdande och agerande vid sejd. Den okände författaren förefaller initierad i konsten. I berättelsen uppträder sejdkvinnan på den sydligare delen av Grönlands västkust.¹⁰ Beträffande källdatering tenderar dagens forskning åt att sagan stammar från cirka år 1200.¹¹ Om så är fallet, är skriften äldst av uppsatsens fornskandinaviska källor. Anledning finns att tillmäta *Erik den rödes saga* hög tillförlitlighet.

Studiens samiska källmaterial består av skriftliga källor från 1600- och 1700-tal, författade av kristna präster och missionärer som aktivt arbetat för att utrota samisk religion. De har överlag negativ attityd till samisk schamanism. Flera uppfattar traditionen som djävulens verk. Författarna tycks vara medvetna om sina auktoriteter och ger intryck av att referera till inställningar som finns i skiktet de själva tillhör. Framhålls gör behov av kristen mission bland samer. Bilden som återges är inte enbart resultat av författarnas egna observationer och information, utan också god källa för analys av samtida föreställningar. Följaktligen torde författarnas position i samhället tas i beaktande vid analys av materialet. Förmodligen har källorna bidragit till att forma allmänhetens opinion och attityd gentemot samer. Dessutom bör nåjdernas karaktär varit av både regional och individuell variation.¹² Anmärka är då författarna synes närvarat vid seance är det i samtliga fall fråga om observation. Fortsättningsvis redogörs uppsatsens samiska källor. Till viss del kommenteras tillkomstförhållande och upphovsman.

Första huvudgruppen källor avfattades av svenska församlingspräster i Lappland. Källmaterialet tillkom då rikskansler Magnus Gabriel de la Gardie 1671 gav lappmarkspräster i uppdrag att skildra samisk kultur.¹³ Andra huvudgruppen är resultat av dansk samemission i Norge, vilket var del av Danmark. Understryka är att någon kulturgräns för samisk del mellan Sverige och Norge inte existerar, utan regionala skillnader är i nord-sydlig riktning.¹⁴

Samuel Rhenn (d. 1680) var 1666-1671 predikant i Jokkmokk och Kvikkjokk.¹⁵ Rhenn skildrar samisk religiositet i övergångsskedet mellan traditionell religion och kristendom. Uppsatsen använder Rhenns beskrivning av trummans funktion vid nåjdseance. Uppgifterna

¹⁰ Strömbäck, 1935, s. 49

¹¹ Mebius, 2000, s. 244, *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*

¹² Mebius, 2000, s. 41f. *Historien om den samiske nåjden*

¹³ A.a., s. 31

¹⁴ A.a., s. 31

anses i allmänhet ha stort källvärde.¹⁶ I samernas ögon representerade han dock svenska samhället. Därmed bör iakttas viss förtegenhet hos samerna angående deras trosföreställningar.

Nicoulaus Lundius (1656-1726) var son till en av de första samiska prästerna.¹⁷ Lundius upplysningar om blivande nåjdens kallelse, förekomsten av två nåjdtyper och nåjdens funktion vid sjukdom, ger initierat intryck. Även om Lundius själv som kristen inte deltog i nåjdritual intar beskrivningarna särställning; de återger samisk röst i slutet av 1600-talet.¹⁸

Ledaren för danska missionsverksamheten var Thomas von Westen (1682-1727).¹⁹ Efterträdde von Westen gjorde Hans Skanke (1679-1739), och på grundval av sin föregångares anteckningar skildrar Skanke samisk schamanism.²⁰ Skankes uppgifter avser främst sydsamiska förhållanden. Uppsatsen tillämpar två av hans källor. Den första bevittnar genusidentitetens betydelse i religiöst bruk, den andra återger nåjdens dvalaliknande tillstånd.

En annan av von Westens medarbetare var Jens Kildal (1683-1767).²¹ I motsats till Skanke bygger Kildal inte enbart på von Westens anteckningar utan som han själv anger också på egna iakttagelser.²² Kildal talade samiskt språk, och fick sannolikt information från sin samiska hustru. Hans skildringar förefaller sakliga och korrekta. Uppsatsen använder Kildals detaljrika beskrivning av nåjdritual, då mycket sjuk människa ska botas.

Med största sannolikhet hade Rheen, von Westen, Skanke och Kildal inte möjlighet att med egna ögon bevittna nåjdseance.²³ Antagligen baseras källorna på samtal med samiska representanter.

Ytterligare en av dansk-norska missionens medarbetare var Isaac Olsen (c. 1680-1730), från 1703 verksam lärare bland samer i nordligaste Norge.²⁴ Sakläget indikerar god förmåga att tala och förstå samiskt språk. Olsen påstår att uppgifterna bygger på vad han själv sett och hört.²⁵ Källorna är ytterst rikhaltiga och nyanserade. De utgör värdefull referens av nordsamiska förhållanden. Uppsatsen begagnar Olsens upplysningar om samernas syn på nåjden, barnens utbildning i nåjdkonst, rituella attribut, nåjdens förberedelser inför seance och schamanistiska förmågor.

¹⁵ A.a., s. 31f

¹⁶ Mebius, 2000, s. 32. *Historien om den samiske nåjden*

¹⁷ A.a., s. 32

¹⁸ A.a., s. 32.

¹⁹ A.a., s. 33

²⁰ A.a., s. 33

²¹ A.a., s. 33f

²² A.a., s. 33

²³ A.a., s. 34

²⁴ A.a., s. 34

²⁵ Mebius, 2000, s. 34. *Historien om den samiske nåjden*

Slutligen vill jag påpeka att ingen av källornas författare anger att de själva praktiserat traditionerna. Samtliga ålägger utifrånperspektiv, vilket torde vara präglad av kulturell självuppfattning och mentalitet.

2.4 Metod

Perspektivet har varit att göra en komparativ litteraturstudie i fornskandinavisk sejd och samisk schamanism. Jag började studera områdets forskningshistoriska läge. Därefter granskades skriftliga källor som rör traditionerna. Omgående förbryllades jag av att traditionernas genusproblematik ännu är olöst. För ett närmare kring förhållandena framstod en övergripande studie nödvändig.

2.5 Disposition

Första del är en sammanfattning. Sedan följer inledning, syfte, begreppsförklaring, material, metod, disposition och bakgrund. Del 3 ger forskningshistorisk översikt angående relationen fornskandinavisk sejd och samisk schamanism. Delen redogör tidigare forsknings syn på traditionernas genusproblematik. Del 4 påvisar likheter och skillnader mellan dessa religiösa uttryck. Del 5 studerar varför völvan och nåjden har skilda genus. Därefter följer slutsats av uppsatsens innehåll.

2.6 Bakgrund

En studie av fornskandinavisk sejd och samisk schamanism är viktig inte minst eftersom människorna i nästan tre miljoner år levt som naturfolk, d.v.s. under 99,9 % av mänsklighetens historia.²⁶ Följaktligen är människan biologiskt konstruerad för helt annan tillvaro än den hon lever i idag. Möjligen är detta en del av förklaringen till nutidsmänniskans psykiska och fysiska ohälsa. Det är viktigt för människan att förhålla sig till sin omgivning och öppna sig för sådant som är större än jaget, för idéer och närvaro. Schamanism innebär överskridande från sinnligt till översinnligt. För egen del är personliga förhållandet till högre makter ett existentiellt grundvillkor. Min uppfattning är att människans andliga referens riskerar att inskränkas när hon bortträder från sitt naturtillstånd. Naturens kretslopp är möjligen vårt perfekta sammanhang. Nutidsmänniskan har mycket att lära av fornskandinavisk sejd och samisk schamanism.

Fornskandinaver och samer var naturmänniskor. De skådade en mystik förbindelse där

²⁶ Eriksson, 1985, s. 21f

nutidsmänniskan betraktar företeelser separata från varandra.²⁷ Naturmänniskan är främmande inför den moderna människans distinktion och dikotomi mellan det inre och yttre. Hon förnimmer den osynliga närvarons makter i naturen. Beroendet av naturens makter skapar den attityd som tar sig uttryck i religiösa tanke- och handlingsmönster.²⁸ Fornskandinavisk sejd och samisk schamanism erhöll kontakt med det hinsides, vilket troligtvis var angeläget, då existensens villkor var kärva.

Uppsatsens rubrik *Norrsknen* är en metafor för människans längtan och strävan efter att nå bortom det yttre skeendet och själv kunna kontrollera de krafter hon anar bakom. I kampen för tillvaron är intelligens, klokhet, skicklighet och uthållighet inte nog; i djupet av människans väsen finns behov av att täta själens farkost och finna existentiellt ramverk.²⁹ Med andra ord, visar fornskandinavisk sejd och samisk schamanism människans behov av stöd i livet. Beträffande rubriken kan nämnas att den fornskandinaviska föreställningen; hälften av slagfältets stupade upptas i Odens himmelska boning Valhall, liknar koltasamernas uppfattning om norrskenet som fortsatt strid mellan avlidna kämpars andar.³⁰

Jag har använt mig av begreppet fornskandinavisk sejd som distinktion mot samisk och finsk-ugrisk tradition. Uttryck som fornnordisk sejd eller norrön sejd är alltför flytande.³¹ Begreppet fornskandinavien syftar på vikingatiden, 800- 1050/1100 e.Kr., medan den samiska periodiseringen avser 1600- och 1700-talet.

²⁷ Ström, 1985, s. 9f

²⁸ A.a., s. 9

²⁹ Ström, 1985, s. 9f

³⁰ Price, 2002, s. 274

³¹ Näsström, 2002, s. 11

3. Tidigare forskning

3.1 Relation mellan fornskandinavisk sejd och samisk schamanism

Dag Strömbäcks kardinaltanke i doktorsavhandlingen *Sejd* (1935) är sejdens beroende av samisk schamanism.³² Därmed konsolideras en ny syn på fornskandinavers och samers relation. Tidigare forskning såg relationen som process, där samisk religion mer eller mindre var resultat av fornskandinaviskt inflytande.³³ Ett skäl till uppfattningen är att isländsk sagolitteratur indikerar att fornskandinaver ansåg samer särskilt skickliga i ”trolldom” och ofta begagnat deras förmåga.³⁴ Strömbäck påpekar att sejd anknyter till samisk schamanism med bl.a. hamnskifte, sång och kollektiv karaktär.³⁵ Han menar att inslaget av hamnskifte är särskilt intressant då ritualens extas och samiska släktskap fastställs.³⁶ Lockande att anta är samiskt frändskap i anslutning till tolkning av den för sejd nödvändiga sången *vardlokkur*. Strömbäck jämför företeelsen med nåjdens och hans medjälparens tillkallande av ”spådomsandar” eller andra naturmystiska väsen.³⁷ Hans definition av *vardlokkur* lyder: *Vardlokkur* syftar på den speciella sång, som användes för att återkalla den schamanerandes själ till den i extatisk utmattning liggande kroppen.³⁸

Strömbäck anser det rimligt utifrån nämnda parallellföreteelser att betrakta sejd (åtminstone i vissa former) såsom ett slags schamanism.³⁹ Han poängterar att dess stora likheter med samisk schamanism knappast möjliggör annan slutsats än att den stått under inflytande av denna, ev. övertagits.⁴⁰ Märkas är att sejd appliceras i nordeurasiatisk kontext. Jämförelsen motiveras utifrån bevislig förhistorisk kulturell kontakt.⁴¹ 1970 definierar Strömbäck sejd:

”... ett slags operativ magi, som avsåg antingen skadegörelse mot en viss person (förgörande sejd) eller vinnande av kunskap om människors framtid, kommande väderleksförhållanden, äring m.m. (divinatorisk sejd).”⁴²

I *Sejd* kallas denna dubbelhet för svart respektive vit sejd. Således var sejden ambivalent. I likhet med Strömbäck anser jag att isländsk sagolitteraturs upplysningar om fornskandinavisk förbindelse med samisk ”trolldom” tyder på att sejd influerats av samisk schamanism. Tidiga

³² Mebius, 2000, s. 281f. *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*

³³ A.a., s. 283

³⁴ Strömbäck, 1935, s. 204f

³⁵ A.a., s. 189f

³⁶ A.a., s.191

³⁷ A.a., s.134

³⁸ A.a., s.139

³⁹ A.a., s. 135

⁴⁰ A.a., s. 198

⁴¹ A.a., s. 196f

⁴² Mebius, 2000, s. 273, *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*

kristna lagar förbjöd fornskandinaver att använda samisk spådom.⁴³ Med detta i åtanke förefaller skäligt att betrakta sejd som främste mottagare i traditionernas interaktionsprocess. Här vänder jag mig dock mot Strömbäck som anför att sejd eventuellt är samiskt lån. Mer relevant är att studera traditionernas likheter och skillnader som resultat av kulturell kontext. Uppsatsen har ståndpunkten genomgående.

Såsom Strömbäck hävdar Thomas A. DuBois i uppsatsen *Seiðr, Sagas and Saami Religious Exchange in the Viking Age* (1996) att sejd är lånad från samisk schamanism. Hans uppfattning om sejd är tydlig:

“In my view, seiðr represents a fascinating example of intercultural borrowing between Scandinavians and their Saami and Finnish neighbors. It also represents an intriguing case of gendered religious behavior and medieval Icelandic nostalgia for a decentralized, community based religio-social life.”⁴⁴

DuBois anger att sejd är genusbundet religiöst beteende. Samstämmigheten med samisk tradition förklaras utifrån lång kulturell kontakt. Enligt DuBois bör komparativa studier på området känneteckna:

“... comparison should proceed from the broad outline of the ritual tradition as a whole, focusing on deeper aspects of world view, conception of ritual acts, economics and cultural influences characteristic of the religious complex as a whole ...”⁴⁵

Jag delar DuBois uppfattning att jämförande studier mellan traditionerna torde tillse komponenter som präglat det religiösa landskapet. Uppsatsen redogör därmed traditionernas kulturella sammanhang och rituella struktur.

Neil S. Price anger i *The Viking Way* (2002) att sejd erhåller mänskliga, översinnliga och materiella komponenter med motsvarigheter i samisk och cirkumpolär tradition.⁴⁶ Släktskapet visar att sejd korresponderat med resterande nordlig andlighet. Price framhåller den viktiga slutsatsen att sejd var existerande realitet i fornskandinavernas mentala universum.⁴⁷ Han uppger att sejd i modern analytisk terminologi är egenartat cirkumpolärt schamanistiskt trossystem. Price anser att sejd och samisk schamanism var delar av cirkumpolär arktisk tradition. Världspelarföreställningen framhålls som central i cirkumpolär schamanism och kosmologi. Världspelaren förbinder andevärlden, förfäderna och de levandes värld.⁴⁸ Troligtvis orienterade sig sejdaren och nåjden efter denna vid transcendens. Price påpekar att god komparativ studie ska tillgodose regional variation, och inte minst bedrivs utan

⁴³ Hansen, Olsen, 2006, s. 60

⁴⁴ DuBois, 1996, s. 43

⁴⁵ DuBois, 1996, s. 53

⁴⁶ Price, 2002, s. 328

⁴⁷ A.a., s. 328

föreställning av låneteori.⁴⁹ Traditionerna betraktas oberoende.⁵⁰ Price avfärdar således Strömbäcks försiktigt framställda låneteori. Tesen motiveras med att kulturernas geografiska samhörighet och relativt fridfulla relation verkat till ömsesidig interaktion. Samiska gravfynd påträffade så långt söderut som i de uppländska orterna Vendel och Valsgärde framhålls.⁵¹ Det poängteras att fornskandinavisk kulturs geografiska belägenhet mittemellan germansk och samisk kultur skilt sig från övrig cirkumpolär tradition.⁵² Vidare vill Price vidga Strömbäcks definition av svart sejd.⁵³ Enligt Price ska denna sejdart ses som frukt av fornskandinavisk krigarkultur.⁵⁴ Aggressiv sejd kunde attackera andra i andeform, frånta persons välgång och framkalla vansinne. Den förekommer bl.a. som vapen i kriget mellan de gudomliga familjerna.⁵⁵ Price understryker att samisk schamanism angav såväl offensiv som defensiv våldsmagi.⁵⁶ Dock finns en betydande skillnad - samerna antas inte brukat aktiv krigsföring.⁵⁷ Divergensen är fundamental för min tes kring traditionernas genusproblematik.

Jörgen I. Eriksson anlägger i *Samisk schamanism* (2003) många paralleller mellan sibirisk, samisk och fornskandinavisk religion. Hans åsikt är att påverkan huvudsakligen kommit österifrån till Skandinavien, och att sejd otvetydigt påverkats av samisk shamanism.⁵⁸ Eriksson poängterar liksom Price att världsträdet är central föreställning i båda traditioner. Via detta klättrar funktionären mellan de olika världarna (över-, mellan- och undervärld). Parallellen uttrycker att völvan och nåjden tillämpat likartad mental bild under ritual.⁵⁹ Förhållandet antyder att kulturerna haft likartad kosmologi. Sejdhuven och vardlockur ges motsvarigheter i samisk schamanism.⁶⁰ Eriksson betraktar båda traditioner som schamanism. Nordlig schamanism karakteriseras våldsam och drastisk.⁶¹

Åke Ohlmark hävdar i doktorsavhandlingen *Studium zum Problem des Schamanismus* (1939) att sejd är subarktisk form av ursprunglig arktisk schamanism, där schamanens extas är karakteristisk.⁶² Ohlmark motsäger därmed Strömbäcks uppfattning om sejd som samiskt lån.

⁴⁸ Price, 2002, s. 290f

⁴⁹ A.a., s. 235

⁵⁰ A.a., s. 234f

⁵¹ A.a., s. 237

⁵² A.a., s. 279f

⁵³ A.a., s. 329

⁵⁴ A.a., s. 329f

⁵⁵ A.a., s. 329

⁵⁶ A.a., s. 275

⁵⁷ A.a., s. 275

⁵⁸ Eriksson, 2003, s. 150ff

⁵⁹ A.a., s. 152

⁶⁰ A.a., s. 155

⁶¹ Eriksson, 1989, s. 60

⁶² Mebius, 2000, s. 288, *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*

Han anser dock i likhet med Strömbäck rimligt att betrakta sejd som ett slags schamanism.⁶³

Mircea Eliade påstår i *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951) att sejd påminner om germansk schamanism.⁶⁴ Inställningen står i motsats till Strömbäcks samiska låneteori. Eliade hävdar att Odens magiska kunskaper tyder på nordisk-germansk schamanism.⁶⁵ Extas anses vara nödvändigt kriterium i schamanism. Eliade menar att sejd har inslag av extas. Emellertid beräknas inte sejd som strikt schamanism.

Francois Xavier Dillmanns syn på relationen mellan sejd och schamanism sammanfattas i den norska i antologin *Myte og ritual i det førkristne Norden* (1994). Dillmann riktar kritik mot att begreppet schamanism används alltför lättvindigt.⁶⁶ Framhålls gör att kapitel 4 i *Erik den rödes saga* inte uppfyller forskningens framtagna schamanistiska kriterier, inte minst saknas extatiskt inslag.⁶⁷ Understrykas bör att Dillmann har rätt beträffande ritualens frånvaro av extas. Därmed förskjuts Strömbäcks åsikt av att sejden i *Erik den rödes saga* är ”ett slags schamanism”. En konsekvens av Dillmanns tes är att samiska familjenåjder avfärdas som schamaner, då extas inte ernås. Amärkningsvärt är att påståendet står i motsats till samiska källors underrättelser om att samer själva betraktat dessa som schamaner.

För mig framstår inte rituell extas som nödvändigt i schamanism. Frågan är endast intressant i forskningshistoriskt perspektiv. Som bakgrunden anger är min utgångspunkt att schamanism innebär överskridande från sinnligt till översinnligt. Själva görandet fortgår av att utövaren öppnar sig för ett flöde som är större än jaget. Inställningen legitimerar Strömbäcks åsikt av sejd som schamanism. Sejdaren reser in i annan dimension. I paritet med resonemanget ställer jag mig i polemik med Eliades och Dillmanns anförande av att rituell extas är nödvändigt i schamanism. Rituell process är konsekvens av kulturell kontext.

I religionshistorisk forskning framträder två huvudlinjer beträffande sejd. Den ena grundar sig på George Dumézils tes från slutet av 1950-talet angående indoeuropeisk mytologis tredelade struktur. Han hävdar att fornskandinaviska och indoeuropeiska myter liknar arkaisk samhällsordning⁶⁸ Den är uppbyggd på tre funktioner: den första av magiskt-religiösa ledare, den andra av krigare och den tredje av producerande, vanligen bönder eller boskapsskötare.⁶⁹ De tre nordiska samhällsständena adel, präster och bönder motsvaras i indisk tradition av brahmaner (präster), ksatriyas (krigare) och vaisyas (bönder). Även den nordiska

⁶³ Mebius, 2000, s. 288, *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*

⁶⁴ A.a., s. 289

⁶⁵ A.a., s. 289

⁶⁶ Dillmann, 1986, s. 23

⁶⁷ A.a., s. 24

⁶⁸ Näsström, 2002, s. 20f

⁶⁹ A.a., s. 20

gudaförsamlingen med Oden, Tor och Frej konvergerar med de fornindiska Varuna-Mithra, Indra och Nasatyas.⁷⁰ Dumézil menar att liknelserna visar att fornskandinaver är nordliga representanter för indoeuropeisk kultur, och inte östliga representanter för nordeurasiatisk kultur. Om detta är riktigt, är Oden som den store sejdaren ursprunglig i fornskandinavisk föreställningsvärld.⁷¹ Sålunda är också sejd ursprunglig i fornskandinavisk religion och inte inlånad. Dock kan influenser skett från samiskt håll. Till Dumézils tes anslöt sig ledande religionshistoriker i ämnet såsom Jan de Vries. I *Altgermanische Religionsgeschichte* (1956-57) påpekar dock de Vries att Strömbäck konstaterat sejdens överensstämmelse med samisk schamanism.⁷² Om detta uttrycker de Vries den principiellt viktiga uppfattningen att traditionerna har sitt ursprung i ”nordeurasiatisk urkultur”, där schamanism kan varit karakteristisk.⁷³ I denna förhistoriska kultursfär antas även nordisk kultur ingått.⁷⁴

Den andra huvudlinjen, företrädd av bl.a. Strömbäck och Price, applicerar både sejd och samisk schamanism i nordeurasiatisk tradition. Åsikten innebär att schamanism är ursprunglig hos båda folkgrupper, vilket kan vara naturlig förklaring till likheter mellan ritualerna.⁷⁵

De två huvudlinjerna skiljer sig rörande syn på fornskandinaver som antingen nordliga representanter för indoeuropeisk kultur eller östliga representanter för nordeurasiatisk kultur. Angående nåjden är det numera allmänt självklart att betrakta denna som nordeurasiatisk schaman.⁷⁶

De två huvudlinjerna är diskutabla. Den förstnämnda tycks korrekt i avseendet att sejd är ursprunglig i fornskandinavisk religion och inte inlånad. En konsekvens av detta blir att traditionernas likheter härleds till kulturell interaktion. Här vill jag poängtera att traditionernas interaktionsproblematik faller utanför ramen för uppsatsens frågeställning och därmed inte ges utrymme att diskutera. Vidare ställer jag mig tveksam till att såsom huvudlinjen avvisa tanken om traditionernas gemensamma ursprung. Påpekas bör också att trefunktionsläran är vanligt förekommande i s.k. primitiv kultur.⁷⁷ Dumézil hävdar dock att det speciella med indoeuropéer var att läran begagnades som genomarbetad teologi.⁷⁸ Beträffande andra huvudlinjen delar jag åsikten angående sejdens släktskap med nordeurasiatisk schamanism. Min åsikt grundar sig bl.a. på Erikssons och Prices yttranden kring världspelaren som central

⁷⁰ Näsström, 2002, s. 20f

⁷¹ Mebius, 2000, s. 298f, *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*

⁷² A.a., s. 284

⁷³ A.a., s. 284

⁷⁴ A.a., s. 284

⁷⁵ A.a., s. 298

⁷⁶ Mebius, 2003, s. 177

⁷⁷ Näsström, 2002, s. 20

⁷⁸ A.a., s. 20

föreställning i cirkumpolär schamanism. Appliceringen av sejd i nordeurasiatisk kontext är analogt med samiska schamanismens applicering. Jag är dock inte beredd att som Strömbäck enbart tillskriva sejd nordeurasiatisk kontext. Intressant är Prices upplysning om sejdens geografiska belägenhet mittemellan germansk och samisk kultursfär skilt sig från övrig cirkumpolär tradition. Därmed är troligt att sejd tillskillnad från samisk schamanism influerats av germansk schamanism.

Arkeologen Ingrid Zachrisson uppger i *Möten i gränsland* (1997) att fornlämningar speglar att det under järnålder-äldre medeltid fanns två olika socioekonomiska system i Mellanskandinavien, en fångstkultur och en bondekultur.⁷⁹ Zachrisson framhåller att flera forskare uttalat eller antytt att samer var bärare av fångstkulturen.⁸⁰ Hon anser att mellersta Skandinavien under perioden ca. Kr.f.-1300 e.Kr. var utpräglat tvåkulturområde, bebott av människor med samisk och germansk kulturell identitet.⁸¹ Dessa föreställs levt i relativ symbios fram till medeltidens första hälft. Zachrisson påstår att kulturerna växelvis befruktat varandra och sammansmält naturligt.⁸² Hennes uppfattning skapar god jordmån för influenser mellan sejd och samisk schamanism. Likväl kan traditionernas paralleller vara resultat av likartad yttre betingelse.

Lars Ivar Hansen och Bjørnar Olsen framlägger i *Samernas historia fram till 1750* (2006) intressant tes kring samisk och germansk etnicitet. De anser att etnicitet främst handlar om människor i kontakt, och om sättet varpå denna organiseras.⁸³ Konfrontation med andra sätt att leva och tänka kan leda till att det som tidigare var självklart och inte föremål för reflektion, underkastas diskussion.⁸⁴ Hansen och Olsen studerar etnicitet som kulturell identitet skapad i förhållande till andra grupper. Utifrån perspektivet är meningsfullt att tala om samisk etnicitet från slutet av sista årtusendet f.Kr.⁸⁵ Under detta årtusende sker bland fångst samhällen i inre, norra och östra Fennoskandia markant ökning av omfattande extern transaktion.⁸⁶ Förekomst av östliga importfynd, visar att kontakt främst förekommer med östryska metallproducerade bondesamhällen, inte minst med Ananjinokulturen (800-200 f.Kr.).⁸⁷ Hansen och Olsen hävdar att kontakten kan ha bidragit till upptäckt av kulturell egenart, och skapande av

⁷⁹ Zachrisson, 1997, s. 9

⁸⁰ A.a., s. 9

⁸¹ A.a., s. 218

⁸² A.a., s. 218f

⁸³ Hansen, Olsen, 2006, s. 30

⁸⁴ A.a., s. 35f

⁸⁵ A.a., s. 40

⁸⁶ A.a., s. 40

⁸⁷ A.a., s. 37

medveten distinktion mellan ”oss” (jägare) och ”dem” (bönder).⁸⁸ Förhållandet skapar goda förutsättningar för influens mellan samisk och sibirisk schamanism. Parallellt med fångst samhällenas ökade östliga transaktion pågår orientering mot Sydsandinavien, främst bland samhällen längs kusten i nordvästra Norge och delar av Bottniska viken. Dessa samhällen uppvisar kulturell affinitet till jordbrukssamhällen längre söderut i Skandinavien.⁸⁹ Sannolikt präglas de av ökad social hierarkisering.⁹⁰ Hansen och Olsen anser att denna sydliga orientering är avgörande för dessa samhällens senare ”germanisering”.⁹¹ En konsekvens av Hansens och Olsens sätt att betrakta den samiska och germanska/fornskandinaviska etnicitetens uppkomst i norra Fennoskandia, är att samisk och ”skandinavisk” befolkning inte var åtskild under stenåldern. Folkgrupperna kan därmed ha genetiska rötter i norra Fennoskandias första befolkning.⁹²

Hansens och Olsens samiska och fornskandinaviska etnicitetsmodell förefaller mycket intressant. Den gör det frestande att anta att sejd och samisk schamanism i förestående form inte var åtskilda, utan istället utgjort enhetligt religiöst uttryck. Förhållandet innebär att traditionernas likheter härleds till gemensamt ursprung, medan skillnader förklaras med kulturell distinktion från slutet av sista årtusendet f.Kr. Därefter var traditionerna oberoende. Influenser kan dock ägt rum. Med detta i åtanke framstår de Vries åsikt om traditionernas gemensamma ursprung fruktbar. Uppmärksammas torde också Ohlmarks tes om sejd som subarktisk form av ursprunglig arktisk schamanism. Jag vidhåller Prices tes att kulturernas geografiska samhörighet och relativt fridfulla relation verkat till ömsesidig interaktion. Antagandet befästs av Zachrissons åsikt om att kulturerna ingått som naturliga delar i varandra. Beträffande traditionernas interaktionsproblematik tycks riktigt att i likhet med Strömbäck betrakta sejd som främste mottagare. Redogjord kulturell distinktion tillser Prices påpekande att fornskandinaviska kulturens geografiska belägenhet skilt sig från övrig cirkumpolär kultur. Sålunda tar jag avstånd från att såsom Strömbäck och DuBois förorda att sejd eventuellt är regelrätt samiskt lån. Slutligen bör nämnas att Hansens och Olsens etnicitetsmodell medför ett nytt uppslag rörande relationen mellan sejd och samisk schamanism.

⁸⁸ Hansen, Olsen, 2006, s. 31ff

⁸⁹ A.a., s. 53

⁹⁰ A.a., s. 53

⁹¹ A.a., s. 37

⁹² A.a., s. 43f

3.2 Genusperspektiv

Strömbäck uppger i *Sejd* att manligt sejdande stämplats som ergi, d.v.s. som något omanligt och för män opassande.⁹³ Bakom uppfattningen måste antingen ligga fränstötande moment i metod eller i egenskap hos utövarna.⁹⁴ För att förstå anledningen till begreppet hänvisas till företeelsen i vissa sibiriska stammar, särskilt bland paleoasiaterna, där manliga schamanen genomgår könsbyte (change of sex).⁹⁵ Strömbäck bedömer inslaget som ”till sin art ganska fränstötande”.⁹⁶ Han framhåller dock att det finns en komplikation i hans tes, något könsbyte anträffas inte i samisk schamanism, vilket är den tradition som enligt honom främst präglat sejd.⁹⁷ Strömbäck skriver att *Hyndlas sång* (33) innehåller begreppet sejdberende. Ordet tolkas som en sammansättning, vars senare led berende vore att sammanställa med betydelsen ”kvinnlig födslolem”.⁹⁸ Följaktligen är ordet av stark obscen karaktär och torde införlivas med ergibegreppet. Fornskandinavernas förakt mot sejd kan förklaras via ritualens extatiska metod. Om nåjdens ibland nakna uppträdande förekommit inom sejd är troligt att inslaget väckt anstöt hos fornskandinaver.⁹⁹

I *Nordisk Hedendom* (1985) uppfattar Folke Ström ergi som ett av fornskandinaviskans mest nedsättande begrepp.¹⁰⁰ Manlig sejd förutsätts något för en man så anstötligt som kvinnlig sexuell disposition. Manliga sejdare framställs som passivt homosexuella.¹⁰¹ Faktum är att fornskandinaver skilde på aktiv och passiv homosexualitet. Det var främst den passiva kvinnliga rollen i homosexuell relation som föraktades.

DuBois tillämnar i *Nordic Religions in the Viking Age* (1999) likartad uppfattning av ergitermen. Han anser att sejdens dunkla och lömska karaktär orsakat manlig aversion:

”In a society that valued a forthright male manner and a ready embrace of outward conflict, a ritual allowing the secret manipulation of another’s will would violate ideals of proper masculinity.”¹⁰²

DuBois tolkning ger intryck av att definiera fornskandinavisk maskulinitet. Han förfäktar att fornskandinaver värdesatt ”upprätt manligt beteende”. Enligt DuBois var fornskandinavisk maskulinitet oförenlig med ritual som dolt manipulerat människors förmågor. DuBois ålägger intressant tes av völvens inträde i traditionen:

⁹³ Strömbäck, 1935, s. 31

⁹⁴ A.a., s. 195

⁹⁵ A.a., s. 195

⁹⁶ A.a., s. 195

⁹⁷ A.a., s. 196

⁹⁸ A.a., s. 30f

⁹⁹ A.a., s. 196

¹⁰⁰ Ström, 1985, s. 223f

¹⁰¹ A.a., s. 224

¹⁰² DuBois, 1999, s. 137

“Beginning as a foreign loan, often performed by practitioners from neighboring cultures, the ritual seems to have become associated with Scandinavians women’s roles and linked mythologically to Vanir magic, seasonal households rituals, and the goddess Freyja.”¹⁰³

Här hävdas i likhet med Strömbäck att sejd är ett lån. DuBois anger att ritualen i sin begynnelse ofta praktiserats av funktionärer från närgränsande kultur. Därefter har ritualen blivit associerad med kvinnlig genusidentitet och fruktbarhetsgudomarna vanerna. Fornskandinaviska kvinnan antas successivt intagit rollen som sejdritualens ledare. Beträffande samiska schamanismens ofta manliga officiant konstateras:

” Male dominance squares well with what we know of women as sources of desecration in both Sámi and Balto-Finnic religious thought”¹⁰⁴

Dubois förklarar att traditionens manliga dominans konvergerar med samiska kvinnans marginalisering i religiös tankesfär. Det indikeras att traditionernas genusperspektiv ska studeras mot kulturella faktorer. I uppsatsen är inställningen genomgripande.

Price anger i *The Viking Way* att Freja i *Völvans spådom* (22) är starkt implicerad i den manliga krigsmagi som startar det gudomliga kriget, och att hennes sexualitet ger det ytterligare kraft.¹⁰⁵ Hennes sejd synes associerad med fornskandinavisk krigarkultur. Enligt Price var stridens osynliga krafter förbunden kvinnlig genusidentitet.¹⁰⁶ Sakläget bestyrks av valkyriornas existens, vilka kallas ”female agents of violence”.¹⁰⁷ Price betraktar valkyriorna som förlängning av nornornas göranden.¹⁰⁸ Nornorna var ödesgudinnor som spann människornas livstrådar. Valkyriorna var Odens tjänarinnor som sändes till varje strid för att välja ut de modigaste krigarna och låta dem dö hjälteodden på slagfältet.¹⁰⁹ Nornornas och valkyriornas funktioner stod i förbindelse med religiös tankestruktur. Oden gav sina valkyrior uppdraget för att människosläktets förnämsta krigare skulle stå vid gudarnas sida vid den övermäktiga ragnaröskampen. Denna undergångsvision svetsade samman gudar och människor.¹¹⁰ Valkyriorna symboliserar att det var ädelt att dö i strid. Sannolikt stärkte de krigandets kulturella position, då Oden var i ständigt behov av skickliga krigare.¹¹¹ Troligen konsoliderade uppfattningen kulturens krigarmentalitet och stratifiering. Valkyriorna tycks utgöra ett maktuttryck. Deras ärande av kulturens stupade krigare bör ha gynnat fornskandinavisk elit. Sålunda fyllde de sociokulturell funktion. Deras existens antyder att

¹⁰³ DuBois, 1999, s. 136f

¹⁰⁴ A.a., s. 134

¹⁰⁵ Price, 2002, s. 108

¹⁰⁶ A.a., s. 390

¹⁰⁷ A.a., s. 390

¹⁰⁸ A.a., s. 384

¹⁰⁹ Enoksen, 2000, s. 117

¹¹⁰ A.a., s. 120f

¹¹¹ A.a., s. 80

fornskandinavisk kultur var mer differentierad än samisk. Är detta riktigt var troligtvis fornskandinavisk genusidentitet mer komplex än samisk, inte minst p.g.a. de sammanfallit med kulturens krigarkaraktär. Möjligen åkallade den kvinnliga völvan på betryggt avstånd fienden undergång, medan män stred på slagfältet. Utifrån perspektivet är lockande att påstå att sejdens kvinnliga association och ergibegreppet har rötter i krigarkultur. Underrättas kan att jag inte funnit motsvarigheter till valkyriorna eller fornskandinaviska krigarsjälen i samisk genuskonstellation. Price berättar att kvinnan som ledare av trolldomsritual har lång tradition bland germaner.¹¹² Följaktligen är fruktbarande att föreslå att völvan är resultat av germansk interaktion. Price belyser intressant samband mellan fornskandinavisk sejd och cirkumpolär traditions genusidentitet och sexuella restriktion.¹¹³ Bland t.ex. sibiriska stammen Chukchi inträffade att män föredrog döden framför kontakt med andar.¹¹⁴ Chukchifolkets manliga schamaner antog kvinnlig förrättning och sexualitet.¹¹⁵ Dessa transformerade schamaner upprättade särskild kontakt med andar motsvarande nya genusidentiteten.¹¹⁶ De var kraftfullast och mest fruktade.¹¹⁷ Förhållandet ansluter till Strömbäcks tolkning av ergibegreppet som reaktion på nordeurasiatiska schamaners könsbyte. Tesen är intressant, likväl tycks mer relevant att som Price betrakta begreppet som produkt av utpräglad krigarkultur. Noterbart är att Ströms åsikt av att manlig sejd stått i förbindelse med homosexualitet liknar Strömbäcks uppfattning. Bådas anförande i frågan är tänkbar, då fornskandinavisk kultur ger intryck av rigid genusidentitet. Familjens status stod i mångt och mycket i paritet med faderns anseende. Omständigheten tyder på att sejdmän vanärat anhöriga. Mannen framstår som upprätt familjeförsörjare, medan kvinnan skildras som hemmets vårdande moder. Kanhända resulterade genusuppdelningen i att manliga sejdare ansågs besitta kvinnlig sexuell läggning. Fornskandinavisk genuskonstellation bör korresponderat kulturens krigarmentalitet. Frejas sejd och valkyriorna framträder som bevis för att fornskandinaviska kvinnan var färgad av krigarkultur. Price förordar att sejd praktiserats av auktoritära kvinnor.¹¹⁸ Beträffande manliga sejdare fokuseras på beskådandet av dessa som homosexuella och bisexuella.¹¹⁹ Ergibegreppet baseras på fruktan och avsky inför sejdens förmenta omanlighet. Det fastställs som stark förolämpning baserad på abnormitet.¹²⁰ Homosexuella schamaners avvikelse kan definierat

¹¹² Price, 2002, s. 112

¹¹³ A.a., s. 303

¹¹⁴ A.a., s. 302

¹¹⁵ A.a., s. 302

¹¹⁶ A.a., s. 302

¹¹⁷ A.a., s. 302

¹¹⁸ A.a., s. 210

¹¹⁹ A.a., s. 210

¹²⁰ A.a., s. 210ff

kulturell normativitet.¹²¹ Förmodligen reagerar män, särskilt krigare, i flesta samhällen negativt på att bära kvinnliga attribut, då det är bortom passande genussignal. Möjligen ska ergibegreppet förklaras med att sejd i likhet med andra feminina restriktioner var förbjuden män. Således kan sejdens manliga aversion förklaras utan komplicerad sexuell och rituell association.¹²² Price uppger att specialister på samisk religion betänker sejdens kvinnliga officiant som värdefullt tillskott i studerandet av kvinnliga nåjder.¹²³ Angående manliga nåjden påpekar Price att sibirisk kultur i allmänhet tillskrev kvinnor beaktansvärd låg status.¹²⁴ En studie presenteras som påvisar överrepresentation av självmord bland kvinnor i sibiriska Chukchistammen mellan åren 1904-09. Samiskt källmaterial antyder bristande jämlikhet i religiöst bruk. Understrykas bör dock att kvinnliga schamaner i både samisk och sibirisk tradition i många fall betraktats kraftfullast och mest respekterats.¹²⁵ En potentiell förklaring är att förhållandet blottlägger människans fascination och fruktan för abnormitet och det okända.

Strömbäck studerar sejdens manliga aversion mot nåjdens rituella schema. Förmodligen gjorde nåjdens extatiska tillstånd förskräckligt och vanvettigt intryck på fornskandinaver. I likhet med Strömbäck anser jag att nåjdens ibland nakna uppträdande betraktats obscen och vanärande hos fornskandinaver. Däremot ställer jag mig tveksam till Strömbäcks tolkning av ergibegreppet som reaktion på nordeurasiatiska schamaners könsbyte. Det förefaller mer relevant att som DuBois förklara begreppet med att sejd verkat i kultur där mannamod, styrka och strid värderats högt. Med andra ord var fornskandinavisk kultur utpräglad krigarkultur, där maskulinitet var oförenlig med ritual som dolt manipulerat människors förmågor. Manlig sejd kan ha uppfattats som svaghet. Dock tycks korrekt att som Price påstå att en del av sejd utgjorts av krigsmagi. Price menar att stridens osynliga krafter var förbunden kvinnlig genusidentitet. Enligt honom sammanföll nornornas och valkyriornas funktion med religiös tankesfär. Deras fortvaro indikerar att fornskandinaviska kvinnan var präglad av krigarkultur. Valkyriornas utfärdande av hedersbetygande banesår konsoliderar DuBois tes av manlig sejd som oförenlig med ärevördig stridskonst. Sålunda framstår samernas frånvaro av aktiv krigsföring som en kulturellt differentierande faktor. Min tes är att divergensen format respektive genusuppfattning och tradition. Till slut vill jag som sig bör påpeka att mina åsikter är på underlag av redogjord sekundärlitteratur. De är framställda med yttersta försiktighet och ödmjukhet inför tidigare forskning.

¹²¹ Price, 2002, s. 215

¹²² A.a., s. 213f

¹²³ A.a., s. 265

¹²⁴ A.a., s. 297

¹²⁵ A.a., s. 297

4. Fornskandinavisk sejd och samisk schamanism

4.1 Rituell specialist

Utförligaste skildringen av sejd föreligger i *Erik den rödes saga*. I dess fjärde kapitel beskrivs hur völvan Thorbiörg kom till gårds:

”Det var Thorbiörqs sed om vintern att fara på gästabud; folk bjöd henne hem till sig, i synnerhet de som voro angelägna om att få veta något om sin framtid eller om utsikterna för årsväxten. Då nu Thorkell var den förnämste bonden i bygden, så tyckte man det vara hans sak att ta reda på, när det oår, som inträffat, skulle upphöra. Thorkell inbjöd spåkvinnan till sin gård, och hon blev där väl mottagen, såsom sed var, när en kvinna av dylikt slag skulle mottagas.”¹²⁶

Det är att märka, att Thorbiörg uppträder i hem. Hon framstår som kringvandrande sierska. Hennes profetiska sejd betraktas värdefull. Sakläget skvallrar att völvor haft betydelsefull sociokulturell funktion. Antagandet befasts av att Thorbiörg blir väl mottagen. Troligtvis stod värnaden i förbindelse med fruktan.

I *Harald Hårfages saga* anförs att Erik Blodyx träffar Gunhild, hans drottning, i Finnmarken. På frågan vad hon gjort där svarar hon:

”Jag har varit här för att lära mig trolldom av två finnar, de visaste som finns här i Finnmark.”¹²⁷

Källan antyder att samer uppträtt som läromästare i ”trolldom”. Indikeras gör att det för fornskandinaviska kvinnor var legitimt att lära sig samisk schamanism. Möjligt är att fornskandinaverna betraktat samisk schamanism kraftfullare än sejd. Är det riktigt tycks fornskandinaverna accepterat samerna och tilltrott deras schamantradition. Förhållandet konsoliderar uppfattningen av sejd som främste mottagare i traditionernas interaktionsprocess. Det anknyter också till Zachrissons tes att det under järnålder-äldre medeltid fanns två olika socioekonomiska system i Mellanskandinavien, en fångstkultur och en bondekultur. Vid förutsättande av att samer var bärare av fångstkultur är troligt att kulturernas skilda socioekonomiska system kompletterat varandra. Samerna kan ha besuttit avsevärd maktpotensial i form av socialt och ekonomiskt kapital, fångstprodukt och shamanistisk kunskap.¹²⁸ Kanhända utgjorde användandet av samisk schamanism viktigt inslag i fornskandinavisk maktutövning.¹²⁹ Möjligen verkade relationen till att samer fann det gynnsamt att vidhålla fångstbaserad ekonomi.¹³⁰ Om så är fallet förefaller kulturernas skilda genusedentiteter kompletterat varandra.

¹²⁶ Strömbäck, 1935, s. 52

¹²⁷ Hansen, Olsen, 2006, s. 62

¹²⁸ A.a., s. 60

¹²⁹ A.a., s. 61

¹³⁰ A.a., s. 62

Den anonyma kvinna som talar i *Völvans spådom* är mytologins mest berömda völva. Dikten är en divination som omtalar det förgångna i form av världens skapelse, nuet som mytisk tid efter Balders död och före Ragnarök, och framtiden i vilken gudarna möter sitt öde och ny värld stiger upp.¹³¹ Völvnan är det språkrör som förmedlar gudarnas röster. I *Völvans spådom* talar allfader Oden. *Hyndlas sång* anger völvornas anfader:

”Alla valor
från Vidolv äro,
alla värsta trollkarlar
från Vilmeid komma,
de som sejd bruka
från Svartghovde,
alla jättar
äro från Ymer komma.”¹³²

Enligt källan stammar alla völvor från Vidolf. Namnet anses betyda ”skogsvarg”.¹³³ Här skyntas sejdens dunkla och lömska karaktär. De flesta skildringar av völvor är negativa. Förgörande sejd förefaller oförenlig med fornskandinavisk etik. Som understrukits har dock denna sejd betraktats positiv då den av völvor applicerats i det krigiska.

Om Freja upplyser *Ynglingasagan*:

”Freja var Njords dotter. Hon var blotgydja. Hon var den första som lärde ut sejd till asarna. Sejden var i bruk hos vanerna.”¹³⁴

Det framgår att vanegudinnan Freja fört in sejden i asarnas krets, och att den stått i förbindelse med fruktbarhetsgudomarna vanerna. Freja synes fullärd i konsten om man får tro Lokes påstående i *Loketrätan*:

”Tig du Freja, du är en trollkvinna
Och uppfylld av all slags ondska! ...”¹³⁵

Loke smädar Freja. Hennes magiska disposition utges för ondskefull trolldom. Lokes illvilja mot Freja kan härledas till att hon i *Völvans spådom* uppges sejdat förrykthet för att få vad hon vill ha. Noterbart är att Loke endast benämner Freja trollkvinna. Omständigheten befäster hennes särskilda association till traditionen.

Ynglingasagan skildrar Oden som sejdfunktionär:

”Oden kunde och utövade själv den konst som ger mest makt och som heter sejd.(...) Men att bedriva denna trolldom följs av så mycket omanlighet att det inte ansågs passa för en man och

¹³¹ Näsström, 2002, s. 240f

¹³² Brate, 2004, s. 128

¹³³ Näsström, 2002, s. 241f

¹³⁴ Johansson, 1991, s. 27

¹³⁵ Näsström, 2002, s. 239

därför lärde man gydjorna denna idrott”¹³⁶

In extenso korresponderar ordet omanlighet med ergi.¹³⁷ Sturlasson anför att Oden överlät sejdkonsten åt gudinnorna (särskilt åt Freyja), då den betraktats omanlig. Källan bestyrker att sejdens rituella specialist stått i relation till kvinnlig genusidentitet. Odens sejd förklaras ofta med att hans stora vetgirighet förmått honom att lära sig den för en man opassande konsten.¹³⁸ Ytterligare förklaring är att han lärt sig konsten av Freja, varvid hon fört in den i asarnas krets. Tänkans kan även att det är hans beundran för Frejas sejd som fått honom praktisera konsten. Källans första strof tillkännager sejd som främsta maktmedel.

Enligt enhetliga uppgifter hos Olsen, Skanke och Lundius upplever blivande nåjd kallelse till uppdraget från sin skyddsande. Lundius:

”När som han först får spådoms andan affecterar han sig som han woro rasande ½ halfft åhr, och kan ej lida sin hustru, barn eller tienstefolck: utan går i enslighet i skog och marck och fantiserar och sig med ringa mat bespisar.”¹³⁹

Lundius berättar att nåjden påverkas starkt av kallelsen. Under normala förhållanden lever nåjden som alla andra samer. Han är familjefar och livnär sig som renskötare, fiskare och jägare. Nåjden är inte uteslutande andlig funktionär. Lundius talar om att samer i äldre tid gjort skillnad mellan nåjder som haft stöd av ”spådoms anda” och de som inte haft det.¹⁴⁰ Den förstnämnda kallar Lundius:

”... den skickligaste ”i konsten kalla andra lappar (...) fiäll konung eller fiell herre, och hålles han i respect för de andra lappar.”¹⁴¹

Denna nåjd inträder i transcendent tillstånd med hjälp av trumma. Hans avgörande funktion är att förmedla kommunikation mellan de tre sfärer som människor vanligen inte uppfattar eller färdas i.¹⁴² Endast denna nåjd kunde göra transcendent resor av fri vilja. Den andra typ av nåjd har trumma men saknar ”spådoms anda” och ”äro icke så mächtige i sin konst”.¹⁴³ Lundius skildrar två nåjder- de med förmåga att träda in i annat medvetandetillstånd och de utan förmåga. Det fanns två sätt att använda trumman. Nåjden begagnade den för att försätta sig i transcendent. Andra nyttjade trumman som divinationsredskap. Passande är att beteckna dessa familjenåjder. Flexibiliteten bör ha gjort traditionen dynamisk och öppen för individuell tolkning. Här skådas traditionens socioreligiösa funktion. Framträder gör distinktion mellan familjeschamanism och professionell nåjdritual. Schamanistisk konst var inte enbart angeläget

¹³⁶ Johansson, 1991, s. 30

¹³⁷ Strömbäck, 1935, s. 33

¹³⁸ Näsström, 2002, s. 238f

¹³⁹ Mebius, 2003, s. 169

¹⁴⁰ A.a., 2000, s. 41f, *Historien om den samiske nåjden*

¹⁴¹ A.a., s. 41

¹⁴² Hansen, Olsen, 2006, s. 336

för professionell specialist.

Olsen redogör samernas syn på nåjden:

”... disse noider ere meget i agt og værdighed hos finnerne, saa de anseer dem lige som propheter, vise mæstere og lærere, og de har frygt og undseelse for dem i alle maader ...”¹⁴⁴

Olsen framställer nåjden som religiös auktoritet, tillförlitlig i såväl trivial som krisartad situation. Nåjden är betydelsefull och respekterad, då han använder sin överskridande förmåga på kollektivets vägnar. Han är i kraft av mytologisk och rituell kunskap bärare av samiskt traditionsarv. I beaktande av hans förmågor torde gemene man varit mån att upprätthålla god relation till honom.

Olsen underrättar också att samiska barn genomgick utbildning i nåjdkonst:

”... først give de deris børn, troldom ind, i særdelis Mad og dricke, at de skal blive dis krafftiger i konsten og dis snarere, som de kalder Rup Malle (noide-mat), thi Noiden skal self give dem det ind, og Ruplimzias (noide-drikke), som og Noiden bør at give dem det ind, og straxt som deris børn lære nu noget lidt at forstaa og talle, saa ind plante de dem alt sligt og saadant som før er anrørt, paa en siuingendis maade, og siden paa en listig talendis maade, og lære dem straxt at Runne, ...”¹⁴⁵

Framgår gör att det var legitimt och eftersträvansvärt att lära sig schamanism. Barn åt särskild diet för att bli skickliga nåjder. Allmän inskolning visar att nåjdkonst var väl integrerad i samisk kultur. Olsen förevisar att både nåjd och tradition haft hög status.

4.2 Rituela attribut

Ordet völva kommer av begreppet völur, stav, och betyder något i stil med ”den som bär på stav”.¹⁴⁶ Det är denna stav som kallas gand då den brukas som ett slags trollspö.¹⁴⁷ I *Erik den rödes saga* skildras Thorbiörgrs dräkt:

”Man iordningstälde ett högsäte åt henne, och på detta lades ett hyende, i vilket skulle vara hönsfjädrar. När hon kom om kvällen ledsagad av den man, som var sänd emot henne, var hon klädd på följande sätt: Över sig hade hon en blå, med remmar sammanhållen mantel, som var besatt med stenar ända ned till flikarna. Om halsen hade hon glaspärlor och på huvudet en svart lammskinnsuva, som

¹⁴³ Mebius, 2000, s. 41f, *Historien om den samiske nåjden*

¹⁴⁴ A.a., 2003, s. 176

¹⁴⁵ Larsson, 2000, s. 79

¹⁴⁶ Näsström, 2002, s. 240

¹⁴⁷ A.a., s. 45

var fodrad med vitt kattskinn. I handen hade hon en stav försedd med en knapp. Denna stav var prydd med mässing och besatt med stenar upptill, runtomkring knappen. Omkring midjan hade hon ett av fnöskesvamp gjort bälte, på vilket hängde en stor skinnpung. I denna förvarade hon de trolldomsmedel hon behövde för utövandet av sin konst. På fötterna hade hon ludna kalvskinnskor med långa och starka remmar, i vilkas ändar sutto stora mässingkulor. På händerna hade hon kattskinnshandskar, som invändigt voro vita och ludna.¹⁴⁸ (...) Hon hade en mässingsked och en kniv av koppar försedd med ett av två ringar sammanhållet skaft av valrosstand; knivens udd var avbruten.”¹⁴⁹

Völvans särpräglade klädsel redogörs. Staven var rituellt attribut, dess rikliga utsmyckning tyder på specifikt ändamål. Antagligen är det en sejdhyll som frambringas åt völvan. Benämningen ”högsäte” tydliggör att völvan hade reellt högre placering än ritualens övriga deltagare. Sejdhyllan var kultledarens nödvändiga sittplats och tycks symbolisera völvens upphöjdhed. Thorbiörigs ”fnöskebälte” liknar nåjdens förtärande av fnösksvampsrök.¹⁵⁰ Intressant är att hennes huva och handskar består av kattskinn. Företeelsen intygar Frejas association till konsten, vars attribut var katten.¹⁵¹ Konstateras bör att mässing förekommer på hela tre attribut. Av intresse är även följande strof i *Loketrätan*:

”... Och slog på trumma som völvor ...”¹⁵²

Strofen förefaller ange trummor som rituellt attribut. I likhet med nåjdens trummor kan de ha varit extasframkallande. Sakläget är dock svårt att avgöra utifrån denna knapphändig upplysning.

Olsen återger ritualdeltagarnas kläder och nåjdattribut:

”... han skal forsamle alle folkene både store og små, gamle og unge (...) og de skal vaere ikledde med deres beste klaer og stas (...) Så skal han først ta instrumentene i sin hånd, som er rune bommer (spåtrumman) av tre og skinn med atskillige messingprydelse, og hamrer gjort av horn, sten som er utvalgt dertil, atskillige traer, sakser, kniver, skrapejern og dragejern, messingkjeder og ringer, likeså økser eller brødhugger som de kaller merris. Siden slår han på rune bommen med de hornhamrar og bruker også de andre instrumenter ...”¹⁵³

¹⁴⁸ Strömbäck, 1935, s. 52

¹⁴⁹ A.a., s. 53

¹⁵⁰ Almqvist, 2000, s. 244

¹⁵¹ A.a., s. 244

¹⁵² Näsström, 2002, s. 239

¹⁵³ Eriksson, 1989, s. 53

Att deltagarna iklär sig sina finaste kläder bevittnar traditionens höga status. Olsen anger att nåjden använde trumma och diverse skrammelinstrument (skallror) för att ernå extas. Noteras kan att trumman är utsmyckad av mässing. Möjligen ansågs således metallen ha särskild magisk förmåga i båda traditioner. Uppenbart är att trumman haft framskjuten position bland rituella attribut. Även Rhenn belyser trummans betydelse:

”När han nu länge hafwer slagitt på trumman, faller han neder som een soffwande Menniskia.”¹⁵⁴

Rhenn anför förändring av nåjdens beteende. Förmodligen bidrog trummandet till reell påverkan av medvetandet. Samiska källor uppger att trumman var betydelsefull symbol i samisk kultur. Inställningen intygas av svenske kyrkmannen Pehr Högström (f. 1714) och hans refererande av gällivaresamens Snaddas åsikt; det var bättre förr, då hans far ”brukade trumma (...) och mådde wäl.”¹⁵⁵

Högström vidhåller att han bygger sina uppgifter på egna iakttagelser i Lule lappmark under femårig period som missionär.¹⁵⁶ Han lägger självupplevelsen till grund för omdömena. Högström representerar nyare tids mer upplysningsinfluerade inställning, där viss förståelse för samisk religion skönjs. Emellertid är det även hos honom fråga om observation. Knuud Leem (1696-1774) var missionär i nordnorge och blev därefter kyrkoherde i Tromsö stift.¹⁵⁷ Han lämnar tillägg till bilden av nåjdens rituella attribut:

”... Når disse var forsamlet, tok noaiden sin lue av, ...”¹⁵⁸

Leem meddelar att nåjden haft luva. Antagligen var dess funktion att uppnå koncentration och avskärmning.

4.3 Ritual och extas

I *Erik den rödes saga* skildras sejdens rituella process:

”Bord blevo framsatta om kvällen och nu är att omtala, att mat gjordes i ordning för spåkvinnan. Där tillagades en gröt av getmjölk samt en rätt bestående av hjärtan av alla slags djur, som där funnos (...) Hon bad, att man skulle skaffa de kvinnor, som kunde den magiska sång, som krävdes för sejdens utövande, och som kallades Varðlokkur. Men sådana kvinnor funnos icke. Då frågade man sig för över hela gården, om någon kunde den. Härvid svarade Gudrid: jag är varken trollkunnig eller någon spåkvinna, men min fostermoder Halldís lärde mig dock på Island den trollsång, som hon kallade Varðlokkur. Thorbiörg svarade: då är du visare än jag trodde. Gudrid svarade: sången och tillvägagångssättet är av det slag, att jag icke kan stå till tjänst med

¹⁵⁴ Mebius, 2003, s. 183

¹⁵⁵ A.a., 2000, s. 56. *Historien om den samiske nåjden*

¹⁵⁶ Mebius, 2003, s. 35

¹⁵⁷ A.a., s. 36

den, ty jag är en kristen kvinna. Thorbiörg svarade då: det kunde tänkas, att du med dess framförande här kunde vara människor till hjälp, och du skulle icke för den skull bliva en sämre kvinna; och av Thorkell fordrar jag att få de ting, som i denna behövas. Thorkell gjorde nu ivriga påtryckningar hos Gudrid, och hon sade sig slutligen skola göra det som han ville. Kvinnorna slogo nu en ring omkring sejdhyllan, på vilken Thorbiörg satt. Nu sjöng Gudrid sången och gjorde det så vackert och väl, att ingen, som var där, tyckte sig förut ha hört en sång sjungen med vackrare röst. Spåkvinnan tackade henne för sången och sade, att många av de väsen, som eljest velat vända sig ifrån dem och icke visa någon lydnad, nu sökt sig dit, då de tyckt att sången varit vacker (...) Sedan gick man fram till spåkvinnan, och var och en sporde efter det, som han helst önskade veta...¹⁵⁹

Källans första del avser Thorbiörgs förberedelser inför sejd. Lockande är att anta att de djurhjärtan som förtärs står i samband med tillägnande av djurens makt och egenskap i sejd. Ritualen har kollektiv karaktär. Den uppträder i stor grupp med professionell kultledare. Intressant är att sejden uteslutande praktiseras av kvinnor. Den rituella processen består i att kvinnor bildar ring runt sejdhyllan, där Thorbiörg sitter, medan Gudrid sjunger vardlokkur. Sången tycks åsyfta att mana fram andeväsen. Följaktligen hade völvan hjälp av assistenter. Märkas bör hennes frånvaro av extas. Hon förefaller dock vara i särskilt inspirativt tillstånd vid divination. Thorbiörg synes företa kontakt med alternativ dimension. Sista strofen aviserar att völvan också verkat på individnivå.

I *Ynglingasagan* klagas Odens förmåga till hamnskifte:

”Oden kunde byta skepnad. Då låg kroppen som sövd eller död och han var då fågel eller djur, fisk eller orm och for på ett ögonblick till fjärran länder i sina egna eller andra mäns ärenden.”¹⁶⁰

Odens sejd avsåg både egna och andra mäns intressen. Hans hamnskifte föresätts av dvalaliknande tillstånd. Det förefaller som att något metafysiskt lämnar kroppen. Kanske är det hans själ som intar gestalt av djurkropp. Odens binamn ”den extatiskt rasande” antyder extatiskt tillstånd.

De nåjder som i trance upplevde att själen lämnar kroppen hade alltid stöd av hjälppandar. Dessa agerade vägvisare, rådgivare och beskyddare åt nåjden vid transcendens. Hjälppandar var friställda från de skyddsandar som var förbundna alla människor.¹⁶¹ I källorna differentieras de mellan antropomorfa och tereomorfa väsen. Enligt Lundius går hjälppandarna i arv och uppenbarar sig för nåjdekallad, då denne ”är så pass wid mid ålder”.¹⁶² Kallelsen utgörs av att blivande nåjd får lära sig den sång, med vilken han skall tillkalla sin hjälppande.

¹⁵⁸ Eriksson, 1989, s. 56

¹⁵⁹ Strömbäck, 1935, s. 53f

¹⁶⁰ Johansson, 1991, s. 29

¹⁶¹ Hansen, Olsen, 2006, s. 341

¹⁶² Mebius, 2003, s. 170f

Lundius benämning ”spådoms andar” rymmer väsen i fisk- och fågelgestalt, men också ”små folck” skildras:

”... äro wid aln lång: och somliga hafwa 3 somblige hafwa fyra, somblige 5, och somblige också 9 och icke deröfer: Är det så att spådomsandan will wara hos samma lappen, så måste lappen sjunga den samma wisan, som han lärdt af spådoms anda, då kommer spådoms andan till honom när honom hälst behagar.”¹⁶³

Kontakt med hjälpare var avgörande för nåjdkonst. Nåjden kunde med endast hjälparens stöd utöva konsten. Utöver hjälparena erhöles en eller flera andliga lärare. Dessa var andar efter avlidna förfäder eller schamaner och hade sina tillhåll i heliga fjäll.¹⁶⁴

Kildal beskriver nåjdritual i syfte att bota svårt sjuk:

”Naar en lap bliver ganske haart syg, da trois at hans siæl er kommen ud af hans legem, og ned i Jabme aymo (dödsriket) og Noyden og alle naboe-lapper, og slægtinge blive hentet, og noyde kionka (nåjdsamling) bliver holdet. Samlingen beder da for den syge udj giøge-sang, at Jabme akka (dödsgudinnan, eg. dödskvinnan) for offer vil slippe den sygis siæl fra sig, at hun kand komme i hans legem igen. Noyden runer (utövar trolldom) i samme indhold; hand drikker og brændevin, og gjør sig meget till; gaar hæftig omkring i tul paa knæerne; tager rune bommen (trumman), at slaee paa; og naar hand da længe med stor iver saaledes har forholdet sig, falder hand død ned till jorden, og der bliver liggendes aande-løs (...) Og al den tiid, Noyden ligger aande-løs, maae absolut en qvindes person idelig, og uafladelig, giøuke (jojka) paa ivrigste maade, en del, for, at paamine ham om hans forretning i Jabme-aymo, og, en deel, for at faae ham til livs igien; og for denne saadan en høy fornøden gøugen, faar hun betaling af Noyden.”¹⁶⁵

Kildal förevisar nåjdens sociokulturella position. Han framstår som centralgestalt i religiöst bruk. Kildal skildrar i likhet med Olsen kollektivt deltagande. Kildal anlägger dock även kollektivt agerande. En skara människor ber dödsgudinnan genom sång att släppa den sjukes själ emot offer. Kildal bevittnar samernas uppfattning av svår sjukdom orsakad av själsförlust.¹⁶⁶ Kvinnan har viktig funktion i ritualen. Genom jojka påminner hon nåjden om uppgiften och återkallar honom till normalt medvetande. Att hon får betalt av nåjden visar hennes betydenhet. Uppmärksammas torde att nåjden dricker brännvin. Olsen redovisar nåjdens förtärande inför seance:

”... men troldmæsterne naar de skal holde troldmæssens, og far at de skal være krafftigere i deris konst, saa drikker de ludt, det er aske og vand tillsammans koget, saa og Rupzias, ded er gruge og vand tillsammans med raad fiske hover, been, og sloe, som er fiske tarmer, og dette skall give

¹⁶³ Mebius, 2003, s. 171

¹⁶⁴ Eriksson, 1989, s. 58ff

¹⁶⁵ Mebius, 2003, s. 163f

¹⁶⁶ A.a., s. 164

dem krafft og størcke i konsten”¹⁶⁷

Möjligen kan Rupzias fiskbaserade innehåll förklaras med att nåjden därigenom tillgodoräknade sig fiskens kraft. Fisken är den djurkropp som nåjden intar under färd till dödsriket.¹⁶⁸ Därmed är frestande att tro att ovan nåjd förbereder sig inför sådan resa. Intag av lut och alkohol leder till förändrat medvetandetillstånd. Emellertid är omöjligt att avgöra om preparaten framkallat nåjdens visioner.

Johan Ferdinand Körningh, tysk-svensk teolog, reste från sommaren 1659 till februari 1660 i svenska Lappland.¹⁶⁹ Syftet med resan var att kartlägga möjlighet till katolsk mission bland samer. Han genomförde resan utan att avslöja sin avsikt. Körningh ger värdefull beskrivning av nåjds rituella schema:

”Man gör upp en stor eld och lappen klär av sig alldeles naken även under strängaste vinter. Så börjar han ropa högt, ungefär som judarna i en synagoga. Han tar i elden utan att bränna sig, ropar och vrider sig, slår sig själv oavbrutet som en vansinnig, hör inte vad andra säga och går helt upp i sitt förehavande. Blir han störd då, sägs det strax hända honom en olycka. Han fortsätter att rasa, tills han faller till marken som en död alldeles känslolös. Om han ock lades i elden skulle han ej flytta sig. Så ligger han ett par timmar. När han faller, breda de kringstående ett täcke över honom. Nu ställer sig en annan över honom och börjar sjunga, i det han räknar upp olika djur, än är det en fisk, än en fågel, än en hjort osv. Han fortsätter uppräknningen tills, som de säga, han kommer på det sätt, på vilket denne trollkarls själ under tiden färdats i fjärran trakter; ty i samma ögonblick kommer den medvetlöse lappen till sig. Om t.ex. dennes själ for över havet, kommer han till sig just, när namnet fisk nämnes, om han reste till lands återfår han sin ande vid ordet hjort, om han for genom luften vid ordet fågel osv. Men om sångaren ej på något sätt lyckas träffa på det ord, som betecknar själens väg, så dör den sovande lappen utan tvivel, säger man. Det lär dock inträffa rätt sällan.”¹⁷⁰

Körningh anför att nåjdens transcendella resa försiggick i tereomorf gestalt. Hjälpan den kunde ta form av fågel, rentjur eller fisk.¹⁷¹ Djuren var knutna till de tre sfärerna. Fågeln till den övre världen, fisken till dödsriket, rentjuren till denna.¹⁷² Sistnämnda var främst ett kampdjur som nåjden använde när hans auktoritet utmanades av andra nåjder. Skadades eller dödades rentjuren inträffade detsamma med nåjden. Han försattes då med gand, orsakad av völvens trollspö. Denna kunde tränga in i människokroppen och därigenom orsaka åkomma.¹⁷³ Nåjdens transcendella resa var förenad med fara. Ovan nåjd använder inte trumma. Således var trummandet inte avgörande för nåjdidentitet. Kildal och Körningh påvisar att nåjden hade

¹⁶⁷ Mebius, 2003, s. 165

¹⁶⁸ Hansen, Olsen, 2006, s. 341

¹⁶⁹ A.a., 339f

¹⁷⁰ A.a., s. 340

¹⁷¹ A.a., s. 341

¹⁷² A.a., s. 341

flera metoder för att uppnå extas. Skanke återger nåjdens inträde i dvala:

”... falder som død ned, at hverken sees liv eller aande hos ham.”¹⁷⁴

Likadant tillstånd kan iakttas i Rheens skildring av trumman. Båda källor framställer dvalan drastisk och djup.

4.4 Ritual och syfte

I *Erik den rödes saga* förutsäger sejden rådande nöd. Thorbiörg:

”Jag kan säga det, att detta nödår icke skall vara längre än i vinter; med våren skall allt bliva bättre. Den farsot, som här länge härjat, skall upphöra fortare än man tror. Och dig, Gudrid, skall jag belöna för den tjänst, du gjort oss, ty dina kommande öden ser jag nu klart. Du skall här på Grönland få det gifte, som är det mest hedersamma, ehuru det icke blir långvarigt; ty dina vägar ligga till Island. Där skall från dig komma en släkt, som blir både stor och god, och över dina ättlingar skall skina ett klart ljus ...”¹⁷⁵

Thorbiörgs sejd är profetisk. Den avser kommande väder och äring. Thorbiörg mottar besked av andar om vad menighet bett henne utröna. Hon belönar Gudrid för hennes framförande av vardlockur genom att sända henne välgång. Källan konsoliderar att den av Strömbäck kallad divinatoriska sejd i allmänhet betraktats värdefull.

I *Balders drömmar* syftar sejd att förläna osårbarhet. Oden reser till Dödsriket för att veta ödet för sin son Balder som plågas av mardrömmar. I fjärde strofen står:

”Då red Oden.
öster om dörren,
där vara han visste
valans gravplats.
För den döda trollkvinnan
dödsgalder läste han,
tills tvungen hon upptod
och talade, fast död.”¹⁷⁶

Oden väcker upp död völva med magisk sång. Sången är än en gång nödvändig i upprättandet av kontakt med det hinsides. I sjunde strofen visar völvan Oden mjödet som ger Balder och asasönerna magiskt skydd:

”Här mjödet bryggt
åt Balder står,
den skira drycken
ligger sköld över;

¹⁷³ Hansen, Olsen, 2006, s. 339

¹⁷⁴ Mebius, 2003, s. 183

¹⁷⁵ Strömbäck, 1935, s. 54

asasönerna
äro ivrigt väntade.
Tvungen jag talade,
nu skall jag tiga”¹⁷⁷

Oden begär völvan att utfärda Balder osårbarhet. Befogat synes att applicera Odens osårbarhetssejd i fornskandinavisk krigarkultur. Relevant är också att intaga sådan inställning beträffande den sejd som Rögnvald rättelbens sonson Eyvind brukar. *Olov Tryggvasons saga*:

”Eyvind gjorde osynlighetshjälmur åt dem och så kraftig mörkerhetsdimma att kungen och hans manskap inte skulle kunna se dem.”¹⁷⁸

Eyvind sejdar för att hans män ska undgå kung Olavs försök att driva bort sejdmän ur landet. Uppgiften uttrycker att sejdmän var utsatta. Eyvinds osynlighetssejd och Odens osårbarhetssejd kan införlivas i Prices förfäktade krigsmagi.

Freja uppträder under namnet Heid i Valhall. Hon beskrivs i *Völvans spådom*:

”Heid hon hette,
var till husen hon kom,
en väl siande vala,
Hon signade stafar,
hon trollade,
var hon kunde,
trollade förryckthet.
Alltid var hon älskad
av onda kvinnor.”¹⁷⁹

Heid förhäxar sin omgivning med illasinnad gand. Hon sejdar för att få vad hon vill ha. Det är denna skadegörande sejd som Loke åsyftar i *Loketrätan*. I *Berättelsen om Sörle* tar Freja gestalt av vacker kvinna och lockar till sig en kung till sexuell illgärning.¹⁸⁰ Sejden åkallade sådan stark längtan och svärmod hos människor att de fullkomligen drogs till det sejdande.

I *Ynglingasagan* skildras de förmågor Oden erhöi genom sejdkonst:

”Därför kunde han veta mäns öden och se det som skulle hända och dessutom döda män eller skada dem eller vålla dem olycka. Han kunde också beröva folk förståndet eller kraften och ge den till andra.”¹⁸¹

Källan åskådliggör att Oden via sejd hade kännedom om framtida skeenden. Oden kunde försätta människor med gand. Han utfärdade förryckthet och undergång, men även förstånd och mankraft. Denna sinnesinfrängande sejd är jämförlig med den sejd som Heid beskylls

¹⁷⁶ Brate, 2004, s. 110

¹⁷⁷ A.a., s. 111

¹⁷⁸ Johansson, 1991, s. 259

¹⁷⁹ Brate, 2004, s. 10

¹⁸⁰ Näsström, 2002, s. 239

för. Såsom sejden omgavs Oden av ambivalens. Sålunda borde Odenkulten ha varit förbunden fruktan. Vidare berättar *Ynglingasagan*:

”Dessutom kunde han med bara ord släcka eld och stilla sjögång och vända vinden åt vilket håll han ville.”¹⁸²

Oden kan ha använt förmågan till att undkomma och dräpa antagonister. Möjligen frambringades förfärliga stormar som ledde till skeppsbrott och död. Sådan våldsmagi bör ses som frukt av krigarkultur.

De nåjder som Lundius kallar ”fiäll konung eller fiell herre” botade sjukdom. Kildal beskriver deras funktion vid svår sjukdom:

”... da hand, i midlertid, i sin Passe vare guli (heligfjällfisk) gjør en reyse ned i Jabme aimo (de dödas värld) for der, att accordere med Jabme akka om offer til hende, for hun skal lade ham faae den syges siæl op med sig fra Jabme aymo, og til den syge igen ...”¹⁸³

Kildal tydliggör nåjdens dvala och frigjorda själ. Förloppet består i att nåjden färdas till dödsriket i gestalt av fisk. Han förhandlar med dödsgudinnan Jábmamáhkká om den sjukes själ. Nåjden kunde hämta tillbaka en själ från dödsriket då personen var sjuk eller skendöd, drabbad av gand.¹⁸⁴ Nåjden utgrundade i samspråk med det hinsides röst folkets offerkult.

Lundius refererar nåjds förkunnande efter seance för sjuk:

”Då begynner han säja hwarest han varit hafwer, säger han sig hafwa varit under jorden: han säger att under jorden är ett folck, som gå sine fötter emot våra fötter, Säja de att det folck är mycket däjelig till anseende, Spådoms anda före lappens anda till desse folck, Lappen säger att desse jordiske folck de hafwa ett ting af den siuka ...”¹⁸⁵

Lundius bevittnar samernas uppfattning om sjukdom orsakad av att den sjuke förlorat tillhörighet. Endast nåjden kunde bota genom att återföra föremålet till drabbad.¹⁸⁶ Nåjdens förmåga att kommunicera med annan verklighet är särskilt framträdande vid bot av sjukdom. Förhållandet intygar stark tilltro.

Olsen förklarar nåjdens schamanistiska förmåga:

”... thi de har magt til at gjøre finnerne baade godt og undt, baade at tage deris lif med sin konst, og at unde dem lif, give dem lycke og næring, helse og sundhes til dem og deris Creature ...”¹⁸⁷

Nåjden var av ambivalent natur. Gand utfärdades på andra nåjder, människor och djur. Han tog och skänkte liv, gav lycka, föda och hälsa till såväl människor som djur. Antyds gör förmåga att påverka vädret

¹⁸¹ Johansson 1991, s. 30

¹⁸² A.a., 1991, s. 29

¹⁸³ Mebius, 2003, s. 163

¹⁸⁴ Hansen, Olsen, 2006, s. 338

¹⁸⁵ Mebius, 2003, s. 175

¹⁸⁶ A.a., s. 175

5. Genusperspektiv

5.1 Genusperspektiv i fornskandinavisk sejd och samisk schamanism

I *Loketrätan* skändar och satiriserar Loke Odens sejdande:

”Man säger att du sejdade på Samsö
Och slog på trumma som völvor
Som en trollkarl
For du över världen
Det tycks mig vara perversa gärningar.”¹⁸⁸

Loke karakteriserar Odens sejdande som kvinnligt, ovärdigt och perverst. Uppgiften bestyrker Ströms åsikt att sejdmän uppfattats homosexuella. Lokes jämförelse av Odens sejd med trollkarls görande speglar manlig sejds frånstötande och vanärande karaktär.

Harald Hårfagres saga berättar att Harald Hårfagre hade fyra söner med sin hustru Snöfrid, däribland Rögnvald rättelben. Om honom heter det:

”Rögnvald rättelben hade Hadaland. Han höll på med trolldom och blev sejdman. Kung Harald tyckte illa om sejdmän. På Hordaland fanns det en sejdman som hette Vitgeir. Kungen sände bud till honom och uppmanade honom att sluta sejda. Han svarade och diktade:

Det är liten skada
att vi sejdar,
barn av bönder
och kärringar,
när Rögnvald
rättelben sejdar,
Haralds kände son
i Hadaland.

Men när kung Harald hörde detta for Erik blodyx till Opplanden på hans uppmaning och kom till Hadaland. Han brände sin bror Rögnvald inne med åttio sejdmän. Det blev ett lovordat dåd.”¹⁸⁹

Rögnvald rättelben dräps på sin faders befallning. Hårfagre lät dräpa honom, då han blivit illa beryktad av manlig sejds vanära. Källan konsoliderar DuBois åsikt att dold manipulation var oförenlig med fornskandinavisk maskulinitet. Sejdmän förekom i fornskandinaviskt samhälle, t.o.m. i högre skikt. Rögnvald rättelben uppträder som stor sejdman. Hans samiska mor Snöfrid var schamanistiskt bevandrad.¹⁹⁰ Kanske är det hon som lärt honom konsten.

I *Olav Tryggvasons saga* berättas att Kung Olov bannlyste alla sejdmän:

”Kung Olav for sedan till Tunsberg och höll ännu ett ting där och han talade på tinget och sade

¹⁸⁷ Mebius, 2003, s. 176

¹⁸⁸ Näsström, 2002, s. 239

¹⁸⁹ Johannson, 1991, s. 118

¹⁹⁰ Näsström, 2002, s. 165

att alla de människor som man med säkerhet visste sysslade med galdrar och trolldom eller var sejdmän skulle drivas bort ur landet.”¹⁹¹

Därtill dränker kung Olov Eyvind och alla hans män genom att binda dem vid ett skär som översvämmas. Uppgiften visar i likhet med *Harald Hårfagres saga* sejdmäns utsatthet.

Den stora frågan rörande ergibegreppets tillblivelse är när förändringsprocess konsoliderat genusidentitet. Sannolikt inträffade det i samband med bondestenålderns inträde (4200-1800 f.Kr.) och dess revolution av näringskällor.¹⁹² Successiv övergång till jordbruksbaserad ekonomi bör speglas i religiös attityd. För bondenäring är kult av fruktbarhet viktigast. Antagligen avlöstes jägarstenålderns jaktgudar, eller åtminstone kompletterades av bondestenålderns kult av jorden och boskapen.¹⁹³ Viktigt att understryka är att angiven tidpunkt för förändring i viss mån sammanfaller med Hansens och Olsens samiska etnicitetsmodell. Under det sista årtusendet f.Kr. sker bland fångst samhällena i norra Fennoskandia orientering mot öst, medan samhällena längs kusten i nordvästra Norge och delar av Bottniska viken visar kulturell affinitet till jordbrukssamhällena längre söderut i Skandinavien. Hansen och Olsen hävdar att intagandet av sydlig orientering är avgörande för de samhällenas ”germanisering”. Med utgångspunkt att traditionerna har gemensamt ursprung är distinktionen avgörande. Den ligger till grund för min tes av deras genusperspektiv.

Förmodligen stärktes kvinnans status i samband med agrarkulturens inträde och dess tilltagande fruktbarhetskult. Kring bronsålderns mitt får kvinnlig gudom ökad betydelse inom Europas religiösa föreställningsvärld.¹⁹⁴ I Norden ökar kvinnliga offerfynd och hållristningars kvinnofigurer.¹⁹⁵ Profetisk sejd avsåg väderlek och äring, och betraktades i allmänhet som värdefull kvinnlig egenskap. För mig förefaller traditionens inslag av fruktbarhetskult stå i relation till völvan och ergibegreppet. Fruktbärande är att förorda att traditionen i förestående form associerats med kvinnlig genusidentitet. Tänkas är att förändringen skett vid jordbrukskulturens inträde. Således anser jag som DuBois att sejdkvinnan successivt intog sin roll. Price anför att kvinnan som kultledare har lång tradition bland germaner. Av betydelse för min åsikt är att vaniska fruktbarhetsgudinnan Freja är särskild bunden till traditionen. Sammantaget tycks möjligt att völvan är resultat av att samhällena i nordvästra Norge och delar av Bottniska viken från slutet av sista årtusendet f.Kr. intog sydlig orientering.

Agressionsutveckling iaktas parallellt med jordbruksbaserade ekonomins inträde.¹⁹⁶ Reviret,

¹⁹¹ Johansson, 1991, s. 257

¹⁹² Eriksson, 1985, s. 45ff

¹⁹³ Mebius, 2003, s. 63ff

¹⁹⁴ A.a., s. 112

¹⁹⁵ A.a., s. 112

¹⁹⁶ A.a., s. 80f

privatägandet, bofastheten och befolkningsökandet tros utlösa aggressiviteten. Framförts har att bortåt tio procent vid denna tid begick våldsamt död.¹⁹⁷ Förhållandet stärker DuBois forskandinaviska mansbild. Bronsålderns vidsträckta handelsförbindelser ger insikt i Europas befolkningsförhållanden och krigsmakt.¹⁹⁸ Sannolikt inverkar kunskapen på mansbilden. I beaktande av agrarkulturens utveckling och bronsålderns handelsförbindelser ter sig DuBois åsikt av forskandinavisk maskulinitet korrekt.

I följande avsnitt skall framläggas en tes om varför nåjden ofta var man. Givande är att studera det ringa antalet av kvinnliga nåjder mot bakgrund av Skanke:

De almindelige omstændigheder, som ved alle offeringer blive i agt tagne, er først, at som Qvindfolk og børn udi de Lappiske Sacris ere regnede for profanes Personer ...¹⁹⁹

Skanke uppger att kvinnor och barn inte fick beträda offerplatser. De betraktades profana. Förhållandet vittnar om att män haft mer framstående position än kvinnor i religiöst bruk. Uppgiften står i paritet med nåjdens manliga genusidentitet. Ett tillägg till bilden är att jag i samiskt källmaterial funnit knapphändig information om kvinnligt religiöst liv. Även följande upplysning av kristne missionären Erik Platinius (d. 1688) är intressant:

”Förr än de äta kiöttett af beenen måste qwinfolkett stå strax wthan för Kådadörren wändandes sigh till stubban, Manfolkett stå närmare till stubban ropandes högt om lycka till diur etc. Men qwinfolkett om hälsan och wälgång i sitt slächte; doch medh lågh röst.”²⁰⁰

Platinius påvisar att det utanför kåtans bakdörr fanns en offerlave, och att både män och kvinnor haft aktiv roll i ritualen. Förmodligen skildras enskild familjekult. Kvinnor intar något mer tillbakadragen position. Nära till hands är att föreslå att uppgiften konvergerar med samisk genusidentitet. Mannen synes ansvara för jaktfångsten, medan kvinnans roll är som vårdande moder i hemmet. Perspektivet förklarar mäns förbindelse med djur och natur, och kvinnans anknytning till släktens hälsa och välgång. Differentieringen kan skådas bland flesta naturfolk, bl.a. hos forsknandinaver. Dock utgör samisk kulturs frånvaro av förhistorisk germansk orientering avgörande skillnad. Samisk kultur vände sig mot öst och vidmakthöll fångstbaserad ekonomi. Upprätthållandet av fångstbaserad ekonomi var identitetsskapande i det nordeuropeiska landskapet, vilket alltmer kom att präglas av jordbruk, social stratifiering och gryende statsbildning.²⁰¹ Agrarkultur förefaller bistå med kvinnlig integrering i religiös tankesfär. Den av agrarkultur framsprungna forskandinaviska krigarmentaliteten saknar motsvarighet i samisk kultur. Samma sak gäller skeppsfarten och dess verkningar. Det är av

¹⁹⁷ Mebius, 2003, s. 80

¹⁹⁸ Ström, 1985, s. 20f

¹⁹⁹ Mebius, 2003, s. 126

²⁰⁰ A.a., 2003, s. 127

²⁰¹ Hansen, Olsen, 2006, s. 39f

yttersta vikt att samer inte berörs av processerna. I likhet med Price anser jag att ergibegreppet har tillblivelse i krigarkultur. För min del är kulturernas differens av försörjningsmetod grunden för traditionernas genusproblematik. Samisk schamanism ska ses i striktare cirkumpolär kontext än sejd. Vad jag velat visa på genom att publicera kapitlets två samiska källor är att det i religiös ceremoni råder skarp gräns mellan kulturernas genusidentiteter. Båda källor ansluter till DuBois upplysning att manliga nåjden stått i relation till samiska kvinnans marginalisering i religiös tankesfär. Ställda tillsammans förefaller källmaterialet ange att nåjdens manliga genusidentitet var uttryck för samernas karaktär av jägar- och fiskarfolk, medan völvans kvinnliga genusidentitet har rötter i förhistorisk germanskorierad agrarkultur. Slutligen vill jag understryka att jag är medveten om att min argumentation är lättvindig. Därmed också försiktigt framställd.

6. Slutsats

Völvän och nåjden var människornas förbindelseled till de tre sfärerna (över-, mellan- och undervärld). Rimligt är att benämna de kultledare i kollektiv ritual och funktionär vid agerande på egen hand. Uppdelningen tydliggör att traditionerna uppträtt på två nivåer, en kollektiv och en individuell.

Märkas är att de fornskandinaviska källor jag funnit ger övervägande negativ bild av völvor. Förgörande sejd framstår oförenlig med fornskandinavisk etik. Som understrukits har dock denna sejdtype ansetts positiv då den av völvan applicerats i det krigiska. I allmänhet betraktades profetisk sejd värdefull. Völvän hade central position i det agrara fornskandinavien. Vaniska fruktbarhetsgudinnan Freja var särskilt associerad till konsten. Völvans betydenhet bekrästs av att *Ynglingasagan* nämner sejd som främsta maktmedel.

Lundius redogör för två nåjdtyper- de med förmåga att med stöd av hjälpande träda in i annat medvetandetillstånd och de utan förmåga. Nåjdens samhällsenliga position stod i paritet med schamanistisk kapacitet. Intressant är också Lundius uppgift om trumman som attribut i nåjdritual och allmän divination. Förhållandet indikerar distinktion mellan familjeschamanism och professionell nåjdseance. Trummans betydelse för samisk identitet tycks korrespondera med schamanismens kulturella status. Olsen beskriver nåjden som religiös ledare och traditionsbärare. Av vikt är hans uppgift om barns inskolning i nåjdkonst. Källan intygar att det var legitimt och eftersträvansvärt att lära sig traditionen. Såväl nåjd som ritual hade högt anseende. Samiska schamanismens familjära sida och allmänna inskolning antyder att traditionen var mer kulturellt betingad än sejd. Uppsatsens samiska källor har närmast enhetligt positiv syn på nåjden. Min föga komplicerade slutsats är att völvans och nåjdens status konvergerat existentiella villkor.

Erik den rödes sagas detaljrika beskrivning av Thorbiörgs dräkt står i motsats till att jag inte funnit uppgift om specifik nåjddräkt. Möjligen visar det intresse som släktsagans okände författare skildrat Thorbiörgs yttre att völvors uppträdande var sällsynt. Ytterligare skillnad är den sejdhjäll som Thorbiörg sitter på under ceremonin. Kanhända ska dräkten och sejdhjällen ses som markörer för att ritualen skilt sig från ordinär kontext. *Loketrätans* strof ”slog på trumma som völvor” bör ses med försiktighet. Utifrån den korta strofen är omöjligt att avgöra huruvida trumman var rituellt attribut i sejd. Strofen står dock i relation till samiska källors rikhaltiga uppgifter om nåjdtrummor. Annan likhet är att både *Erik den rödes saga* och Olsen uppger mässing bland rituella attribut. Metallen kan tillskrivits särskild magisk förmåga. Thorbiörgs lammskinnsuva är parallell med Leems angivna nåjdluva. Antagligen var deras funktion att uppnå yttre avskärmning och koncentration. Om detta är riktigt, torde völvan och

nåjden haft likartat mentalt tillstånd vid respektive rituals början. Påpekas kan också att Thorbiörgs trolldomsmedel liknar Olsens anförda Rupzias. Utan att gå in på dessa preparats betydande för divination kan noteras att både völvan och nåjden förtärde sinnesförändrade preparat. Förhållandet pekar på att båda syftat färdats in i alternativ dimension. Frestande är att på grundval av uppfattning om sejd som främste mottagare i traditionernas interaktionsprocess föreslå att Odens indikerade spåtrumma och *Erik den rödes sagas* angivna förekomst av mässing, huva och trolldomsmedel är resultat av samisk påverkan.

I uppsatsen redogörs att traditionerna haft kollektiv karaktär och professionell kultledare. Lundius underrättelse om att nåjden sjöng för att få kontakt med hjälpandar liknar vardlokkur. Båda sånger företar kontakt med andeväsen. Traditionerna har således en parallell i att det för verksamheten är nödvändigt att magisk sång upprättar kontakt med det hinsides. Det är lockande att tro att vardlokkur såsom nåjdens sång lockat till sig hjälpandar. Ytterligare likhet är att respektive kultledares egna psykiska kapacitet inte räckt för divination. Publiken var fundamental i den rituella processen. Den utgjorde allmänt stöd för kultledarna i transcendens och hjälpte via magisk sång att ernå inspirativt tillstånd. En skillnad är att sejden i *Erik den rödes saga* uteslutande praktiseras av kvinnor, medan samiska kvinnan genom jojk assisterar manlig nåjd. Likväl är kvinnligt deltagande nödvändigt i båda traditioner. Vid analys av uppsatsens källmaterial framgår att kvinnlig sång och kollektivt agerande bistår tydlig struktur. Thorbiörgs sejd har profetisk natur. Förmodligen syftade ofta kollektiv ritual att bota annalkande och inträffad kris. Divination sammanföll sannolikt med trosföreställningar, för fornskandinavisk del torde representationen av fruktbarhetskult och krigskult varit central.

Vad beträffar extasteknik lämnar samiska källor förhållandevis nyanserad och enhetlig bild. Samisk schamanism utmärks av intensiv extasteknik, besatthet och slutlig kollaps. Motsvarande fornskandinavisk uppgift är knapphändig. Omständigheten synes spegla skild divinationsmetod. Det samiska källmaterialet är mer omfattande än fornskandinaviskt. Märkas är att samiska källor är omkring 500 år yngre och författad utifrån organiserad observation. Odens hamnskifte förefaller identisk med nåjdens färdighet att i extatiskt framsprungen dvala uppträda i djurkropp. Hamnskiftet tyder på extatiskt inslag i sejd. Thorbiörg inträder varken i extas eller dvala. Med utgångspunkt att rituell extas är nödvändigt i schamanism avfärdas hennes sejd som schamanism. Befogat är dock att betrakta både hennes sejd och sejd i allmänhet som schamanism. Min uppfattning är på basis av utövarens resa in i annan dimension.

Oden är den sejdare som har flest beröringspunkter med nåjden: visheten, förmågan att intaga djurgestalt, stilla och framkalla storm, i dvalaliknande tillstånd färdas till andra platser,

profetera, bruka ont på andra och påverka människors psyke. Måhända har Oden i egenskap av allfader behärskat den i jämförelse med sejd kraftfullare samiska schamanismen. Oden framstår som sejdens mästare. En kontroversiell åsikt är att hans magiska disposition är resultat av samisk influens. Förutsatt detta konsolideras åsikt av traditionernas gemensamma ursprung och sejd som främste mottagare i interaktionsprocessen. Vid Odens och nåjdens dvalaliknande tillstånd tycks något ickekroppsligt lämna kroppen. För min del är det själen som färdas hinsides. Inställningen innebär att både fornskandinaver och samer haft mobil själsuppfattning, d.v.s. erhållit föreställningar av frisjäl och dess förmåga att intaga ett andra jag och uträtta skilda ärenden. En konsekvens av åskådningen är att sejdaren och nåjden haft förmåga till schamanflykt.

Odens uppväckande av död völva liknar nåjdens frammanande av hjälpsandar. Oden läser dödsvalder åt död trollkvinna tills hon uppstår, medan nåjden sjunger för att kontakta hjälpsandar. I båda fall upprättar särskild sång kontakt. Odens resa till dödsriket är parallell med nåjdens förmåga att besöka döds gudom. Således förekom i båda traditioner att kunskap hämtas från döda. En annan likhet är förmågan att upptäcka fördolda saker. Egenskapen nämns i *Ynglingasagan*s redogörelse av Odens magiska förmågor och i *Lundius* uppgift att endast nåjden kunde återföra den sjukes förlorade tillhörighet. Vidare anlägger *Erik den rödes saga* och *Olsen* att respektive kultledare utfärdade välgång. Det faktum att jag inte hittat samisk källa som förutser äring visar att samer var jägar och samlarfolk. Ytterligare parallell är sejdarens och nåjdens förmåga att försätta sin omgivning med gand. De trängde då in i människokroppen och orsakade åkomma. Förmågan påvisas av *Sturlasson* och *Körningh*. Därmed var troligen den respekt sejdaren och nåjden erhöll förenad med fruktan. Båda traditioner omgavs av ambivalens. Intressant är att nåjdens förmåga att bota sjukdom saknar motstycke hos völvan. Omständigheten befäster att samisk schamanism var mer kulturellt införlivad än sejd.

Rimligt är att applicera Odens sejd i fornskandinavisk krigarkultur. I *Balders drömmar* upprättas osårbarhet åt Balder. I *Ynglingasagan* indikeras att Oden kan framkalla stormar åt antagonister. Hans agerande sammanfaller såsom *Eyvinds* sejd av osynlighetshjälmarna med *Price* förfäktade krigsmagi. Jag har i samiska källor inte funnit motsvarigheter till upprättandet av osårbarhet eller osynlighet. Givande är att studera skillnaden mot kulturell bakgrund. Bronsålderns vidsträckta handelsförbindelser gav kännedom om Europas befolkningsförhållanden och krigsmakt. Sannolikt är att skeppsfarten tillsammans med agrarkulturens medföljande aggressionsutveckling och tilltagande sociala differentiering präglat religiös attityd. Enligt min uppfattning ska sejdens krigiska disposition ses som

resultat av faktorerna. Sejden kan ha varit naturligt sätt att förklara stridens förlopp.

Fornskandinavisk kulturs krigiska karaktär utgör fundamental skillnad mellan traditionerna, eller om man så vill samisk kulturs frånvaro av krig.

Anmärkningsvärt är att völvan och nåjden har skilda genus. Som anförts anser jag att förhållandet har sin förklaring i skillnad av agrar- och jägarfångstkultur. Med utgångspunkt att traditionerna har gemensamt ursprung är givande att ansluta till Hansens och Olsens samiska etnicitetsmodell. Hansen och Olsen anser att kulturell distinktion ägt rum under sista årtusendet f. Kr, då fångst samhällen i norra Fennoskandia orienterat sig mot öst och intagit samisk identitet, medan samhällen längs kusten i nordvästra Norge och delar av Bottniska viken uppvisat gryende germanisering. Här vill jag som Zachrisson framhålla att flera forskare uttalat eller antytt att samerna var bärare av fångstkulturen. Förutsatt detta är rimligt att respektive kulturs försörjningsmetod präglat genusidentitet. Nåjden framstår som uttryck för samernas karaktär av jägar- och fiskarfolk, där mannen har ledande roll i religiöst bruk. Sakläget stärks av Dubois upplysning att samisk och balto-finsk kvinna var marginaliserad i religiös tankesfär. Uppsatsens två samiska källor på området tyder på att kvinnan haft tillbakadragen position i ceremoniell religiositet. Price anger att sibirisk kultur i allmänhet tillskrev kvinnor låg status.

Samisk schamanism möjliggör utifrån geografisk kontext striktare cirkumpolärt sammanhang än sejd, vars geografiska belägenhet mitt emellan germansk och samisk kultur skilt från övrig cirkumpolär tradition. Price påpekar att kvinnan som ledare av trolldomsritual har lång tradition bland germaner. Sannolikt präglades fornskandinavisk genusidentitet av tilltagande jordbruk, social stratifiering och skeppsfartens erfarenhet. Dessa faktorer bör resulterat i ”upprätt mansbild” som var oförenlig med sejdens dolda manipulation. Nåjdens rituella schema kan bidragit till manlig aversion. Hans ibland extatiska beteende och nakna uppträdande bör kolliderat med fornskandinavisk mansbild. Antagligen betraktades nåjdens uppträdande omanligt, förryckt, perverst och vanärande. Rörande ergitermen ter sig korrekt att som Price hävda att den utgjorts av förolämpning baserad på abnormitet.

Fruktbart är att studera völvan mot bakgrund av jordbrukskulturens inträde och dess tilltagande fruktbarhetskult. Förändringsprocessen stärkte troligtvis kvinnans status i religiös tankesfär. Kring bronsålderns mitt får kvinnlig gudom ökad betydelse inom Europas religiösa föreställningsvärld. Uppmärksammas bör att divinatorisk sejd bl.a. avsåg väderlek och äring, och i allmänhet betraktades som värdefull kvinnlig egenskap. Med detta i åtanke, är min inställning att völvan är uttryck för fornskandinavisk agrarkultur. Sålunda anser jag som DuBois att sejdens kvinnliga kultledare successivt intog sin roll.

Frejas sejd och valkyrjornas existens är tecken på att stridens osynliga krafter var förbunden kvinnlig genusedentitet. Völvan kan på betryggat avstånd åkallat fienden undergång, medan män stred på slagfältet. Är detta riktigt förefaller manlig och kvinnlig identitet stått i relation till varandra. Samspelet tycks adaptivt nödvändigt. I likhet med Price anser jag att förgörande sejd är resultat av krigarkultur, och ska betraktas som krigsmagi. Valkyriornas fortvaro antyder ett maktuttryck. Av allt att döma stärkte deras förfarande männens stridsmoral, vilket i sin tur gynnat fornskandinavisk elit. Likartad krigarmentalitet står inte att finna i samisk genuskonstellation. Valkyriorna visar att fornskandinavisk kultur var tydligare stratifierat än samisk. Följaktligen har sakläget färgat traditionerna

Slutligen vill jag betona att völvan är resultat av tankevärld hos befolkning, där villkoren bestäms av stridens utgång, skeppsfartens vidsträckta möjligheter, åkerns och boskapens fruktbarhet, och inte minst den egna avkomman, medan nåjden är produkt av jägar- och fiskarkultur, där manligt religiöst ledarskap var konvenans och offentligt kvinnligt religiöst bruk marginaliserat.

7. Käll- och litteraturförteckning

7.1 Tryckta källor:

Eddan, De nordiska guda- och hjältesångerna. Erik Brate (övers.), Norstedts Förlag 2004.

Nordiska kungasagor, 1 Från Ynglingasagan till Olov Tryggvasons saga, Karl G. Johannson (övers.), Stockholm: Fabel bokförlag 1991.

7.2 Sekundärlitteratur:

DuBois, Thomas A. 1999. *Nordic religions in the viking age*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Enoksen, Lars Magnar. 2000. *Fornnordisk mytologi enligt Eddans lärdomsdikter.* Historiska media och författaren.

Eriksson, Bo G. Löfman, Carl O. 1985. *Sagan om Sverige, Bilder från forntiden.* Natur och Kultur.

Eriksson, Jörgen I. 1989. *Kosmisk extas.* Gimle förlag och författarna.

Eriksson, Jörgen I. 2003. *Samisk schamanism.* h:ström- Text & Kultur.

Hansen, Lars Ivar. Olsen, Bjørnar. 2006. *Samernas historia fram till 1750.* Författarna och Liber AB.

Larsson, Thomas P. (red.). 2000. *Schamaner, Essäer om religiösa mästare.* Mebius, Hans. 2000. *Historien om den samiska nåjden.* Larsson, Thomas P. 2000. *Nåjden som schaman- Mentalt instabil, bedragare eller socialt kompetent?.* Bokförlaget Nya Doxa och respektive författare.

Mebius, Hans. 2003. *BISSIE, Studier i samisk religionshistoria,* Jengel. Östersund.

Näsström, Britt-Marie. 2002. *Fornskandinavisk religion, En grundbok*. Studentlitteratur. Lund.

Price, Neil S. 2002. *The Viking Way, Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Department of Archaeology and Ancient History. Uppsala.

Schjødt, Jens Peter (red.). 1994. *Myte og ritual i det førkristne Norden*. Dillmann, Francois Xavier. 1986. *Les magiciens dans l'Islande ancienne*. forfatterne og Odense Universitetsforlag.

Ström, Folke. 1985. *Nordisk hedendom, Tro sed i førkristen tid*. Akademieförlaget AB. Göteborg.

Strömbäck, Dag. 2000. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Almqvist, Bo. 2000. *I marginalen till Sejd*. Mebius, Hans. 2000. *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*. 2000. Gidlunds förlag. Södertälje.

Wheelersburg, Robert P. (red.). 1996. *Northern peoples- southern states, Maintaining Ethnicities in the Circumpolar World*. DuBois, Thomas A. 1996. *Seiðr, Sagas and Saami Religious Exchange in the Viking Age*. Cerum and the authors. Umeå.

Zachrisson, Inger. 1997. *Möten i gränsland: Samer och germaner i Mellanskandinavien*. Författarna och Statens historiska museum. Stockholm.