

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 38, efterår 2016
© Tidsskriftet og forfatterne, 2016

Seminaropgave

Herskere og rusmidler i norrøn religion: Drama og drikkegilder

Af stud. mag.
Andreas Oxnæs Damgaard

Indhold

1. Indledning	s. 3
2. Aristokrati og alkohol	s. 4
2.1 Kildeproblematik	s. 4
2.2 En ny herskermagt	s. 4
2.3 Verdensbillede	s. 5
2.4 Hallen – mikrokosmos og teaterscene	s. 7
3. Møer, mjød og magt	s. 10
3.1 Mandlige og kvindelige sfærer	s. 10
3.2 Mjød er magt	s. 11
3.3 Gullubber og gilder	s. 13
3.4 Militærmagt og magi	s. 14
3.5 Mystiske oplevelser i hallen?	s. 14
4. Konklusion	s. 15
5. Litteraturliste	s. 16

I. Indledning

Vi befinder os i en stormands hal et sted i Skandinavien, måske endda i en konges mjødhal, på et tidspunkt mellem år 200 og år 1000. Der er dunkelt i hallen, luften er tyk af bålets røg, og flammerne spejler sig i de forsamlede krigeres brynjer. En skjald reciterer sine kvad, måske akkompagneret af en lyres klang. Folk snakker og lytter. I spidsen af hele den berusede forsamling sidder hallens herre i højsædet, flankeret af højsædestøtterne. Tæt ved står en kedel over ilden. De forgyldte dyrehoveder på stormandens forsølvede hjelm glitrer og gløder, hans øjne er skjult i skyggerne. Ét af dem skiller sig ud med sit skinnende røde øjenbryn, og sammen med ilden giver den et indtryk af en enøjet og uudgrundelig krigsherre¹. Det, vi i denne mytologiske ramme her ser, er med Terry Gunnells ord en hersker, som ikke behøver støtte sig til præster og præstinders udlægninger af tegn og varsler. Det er en hersker, som i gildets øjeblikspesformance *bliver* til guden (Gunnell 2013, 168).

Så vidt Gunnell. Det er dog som om, at der mangler noget i dette poetisk tænkte scenarie, hvor berettiget det så end må være udformet. Nogen mangler i denne berømmelige skare af skjalde, krigere og herskere. Hvor er kvinderne?

Opgaven vil undersøge storkvindens forhold til krigeraristokratiets religiøse selvlegitimering og den nordgermanske gildekultur². I opgavens første del vil der indledningsvist redegøres for den litterære kildeproblematik og fremkomsten af de nye centralpladser. Efterfølgende vil det grundlæggende norrøne verdensbillede opridses og diskuteres. Opgaven vil herefter analysere hallens mulige kosmologiske udformning og dens funktion som mytisk setting for rituelle dramaer. Dernæst vil stormændenes og storkvindernes roller, samt gildekulturens vigtighed for herskermagten, undersøges. Med afsæt i kvindegravene ved Oseberg og Fyrkat vil opgaven undersøge forholdet mellem udøvelsen af seiðr, som ofte har været tolket som privat udøvelse af magi, og gildehallens offentlige kult med et kort udblik til de euforiserende stoffer fundet i begge grave.

Jeg vil i opgaven benytte mig af Gro Steinslands brug af begreberne hedenskab og norrøn religion, da den vanlige brug af førkristen nordisk religion definerer sig selv via negativa og ligeså vel kunne betegne samisk religion eller finno-ugriske religionsformer (Steinsland 2005, 12). For at undgå kunstige konstruktioner, vil jeg holde mig til de norrøne propriers originalformer i den udstrækning, det er muligt. På baggrund af den norrøne

¹ Frit efter Price & Mortimer (2014) og Gunnell (2013)

² Ofte kaldet "feasting culture" eller "culture of the hall"

litteratur, og for ikke ved brug af ”sal” give konnotationer til den tidlige moderne periode, har jeg

valgt at bruge udtrykket ”hal”, selvom det næsten aldrig optræder i toponymer.

II. Aristokrati og alkohol

2.1 Kildeproblematik

Når man som forsker arbejder med en uddød religion som den norrøne, må man være klar over en række problemstillinger og tage sine forbehold for disse. Man er underlagt sin samtidens paradigmer og kan kun undersøge religionen ud fra disse. Ethvert forsøg på at forstå og fortolke norrøn religion bliver derfor i sidste ende en konstruktion (Steinsland 2005, 35).

Den norrøne religion har været uddød i tusinde år, men har efterladt sig et rigt kildemateriale bestående af arkæologiske artefakter og monumenter, runeindskrifter, toponymer, folketro og litterære kilder (Steinsland 2005, 37). De litterære kilder er et resultat af den norrøne renæssance, som nåede sit højdepunkt i 1200-tallet. Den norrøne litteratur fattede med det samme interesse for fortiden og er altså et udtryk for middelalderens interesse i vikingetiden (Hermann 2007, 42). Selvom magtfulde kvindelige figurer optræder i kilderne, har de skriftlige kilder et klart mandligt bias (Ross 2014, 32). Kilderne kan betragtes som skriftkulturens genanvendelse af nogle af den foregående, og delvist samtidige, mundtlige kulturs aspekter i en ny sammenhæng. I nogle tilfælde er det historiske brugt som kolorit, på samme måde som moderne romanforfattere (Schjødt 2007, 192).

Det er næppe disse kulørte indslag, vi kan bruge som kilder, men nærmere de ubevidste strukturer, som er blevet bevaret i erindringerne. De kan være blevet rekontekstualiserede og kan have tjent som underholdningsindslag, men deres indhold er af en sådan karakter, at det fremstår tydeligt, hvordan de må have været integreret i det norrøne forestillingsunivers.

2.2 En ny herskermagt

Omkring år 98 skrev den romerske historiker Publius Cornelius Tacitus i sit værk *Germania*, at de germanske stammer anså det ”for uforeneligt med de himmelske magters storhed at slutte dem inde bag vægge og give dem menneskelige træk. De indvier lunde og skove til dem, og det hemmelighedsfulde væsen, som de kun skuer med ærefrygt, benævner de med gudenavne” (Tacitus 1974, 41). Stednavneforskning og arkæologi understøtter Tacitus’ udsagn om disse hellige skove og

offerlunde under åben himmel, men under påvirkning fra Romerriget og frankerne voksede et nyt krigeraristokrati frem, som omkring år 500 havde spredt sig til hele Skandinavien, og som rykkede de udendørs kultaktiviteter ind i magtens centrum, hallen (Gunnell 2001, 6; Hedeager 2008, 18; Jensen 2006A, Roesdahl 2008, 655, Steinsland 2005, 272).

Disse ambitiøse herskere legitimerede deres magt ved at flytte religionen fra landskabet og ind i hallen og endda ind i deres egen person ved at iscenesætte sig selv som Óðinn og ved at holde store gilder.

Under pres sydfra gennemgik samfundet i Sydsandinavien i perioden år 200-500 en forandring fra et decentraliseret lokalt stamme- og slægtsbaseret høvdingedømme over til småkongedømme og senere nationalkongedømme (Gunnell 2001, 17; Roesdahl 2008, 655; Steinsland 2008, 399). På samme tid ebbede de ellers meget sejlivede, udendørs ofringer af våben, dyr og mennesker i afgrænsede moser og lunde og på små øer hurtigt ud (Gunnell 2001, 7). I stedet for disse træder der overalt i Skandinavien en række rige bosættelser frem i lyset i den sene jernalder, såsom Gudme, Lejre, Sorte Muld, Tissø, Borg, Uppåkra, Gamle Uppsala og mange flere (Hedeager 2002, 6).

Samfundet var overvejende agerbrugssamfund, hvor gårdens indmark og udmark udgjorde rammen for de fleste menneskers dagligliv. Selve ordet *garðr*, ”gård”, kendes fra hele Norden og betyder slet og ret ”et indhegnet område”. Mindre gårde har orienteret sig mod en storgård, hvis hal, en *salr*, (”kongens eller stormandens forsamlings/møde/kult-sal”), har fungeret som omegnens hjerte (Hedeager 2008, 16; Steinsland 2005, 362).

Disse steder har altså fungeret som centralpladser, hvor arkæologiske fund vidner om enorme haller, omfattende smykkeproduktion og stor magtprojektion (Hedeager 2008, 15; Jensen 2006 B). Det er ind i disse kongelige haller, at de rituelle aktiviteter flyttedes – kraftcentre, hvor krigsførelse, magtovertagelse og opretholdelsen af denne stod øverst på dagsordenen (Gunnell 2013, 165). Krigeraristokratiet krævede mandskab, hvis troskab ikke stod til deres egen slægt, men til fyrsten, og store gilder knyttede disse krigere til den lokale stormand, som vi senere skal se nærmere på (afsnit 3.2, s. 10).

2.3 Verdensbillede

Den nye herskermagt var forbundet med både hallen og højsædet, som indtog det absolutte centrum efter det magt- og kultskift beskrevet i foregående afsnit. Arkæologiske fund såsom brakteater og gullgubber tyder på, at stormandens bolig blev midtpunktet i den nye kultdyrkelse, som drejede sig om herskerslægten og dennes bolig, storhallen, som derved blev selve symbolet på et godt, effektivt og stabilt lederskab (Steinsland 2005, 396; Hedeager 2002, 6). Det er i hallen, at den nye ideologi om herskermagten udformedes, og noget kunne tyde på, at man på samme tid både så hallen som storgård og som

repræsentationen af et hedensk mikrokosmos, ligesom en teaterscene både er en fysisk scene og noget ganske andet i publikums sind (Gunnell 2001, 18). Hallen anses af nogle forskere som værende en fysisk

repræsentation af centrummet i det norrøne verdensbillede, der oftest visualiseres som tre koncentriske ringe:

Det norrøne verdensbilledet har et tydeligt centrum. Midt i verden ligger gudenes hjemsted, Åsgård, og midt i Åsgård vokser verdenstreet Yggdrasil. Utenfor centrum folder menneskenes verden sig ud. Den kalles Midgård. Utenfor Midgård strekker ugjestmilde områder sig mod verdens utkanter. Dette domenet kan omtales som Utgård, her lever en brokete forsamling av jotner, gygrer, riser og kaosmakter (Steinsland 2005, 99).

Denne model er ikke uproblematisk, og siden opgaven vil beskæftige sig med den er en gennemgang og vurdering af kritikken på sin plads.

I forlængelse af Kirsten Hastrups (1985) strukturalistiske analyse af det før-kristne islandske verdenssyn har forskere som Charlotte Fabech (1994) og Frands Herschend (1999) argumenteret for, at gården var en direkte pendant til Miðgarðr og Ásgarðr, altså et centrum i verden omgivet af Útgarðr, en farlig ydre verden beboet af utæmmede og farlige kræfter af både naturlig og overnaturlig karakter. Hastrups analytiske model slår Miðgarðr og Ásgarðr sammen til én verden, som står i opposition til Útgarðr. Hun finder lignende paralleller i oppositionsparrene *inde* og *ude*, og i forlængelse af disse, de kønnede begreber *innangarðs* og *útangarðs* som henholdsvis den kvindelige og mandlige myndighedssfære, *land* og *vand*, og *vi* og *de fremmede*. Hastrups teori har været brugt flittigt og måske ukritisk og har ikke overraskende tiltrukket et væld af kritik fra bl.a. Margaret Clunies Ross (1998) og Jens Peter Schjødt (1990) m.fl. Kritikken går på, at grænserne mellem de mytologiske rum er så udflydende, at en strukturalistisk analysemodel ikke kan forklare dem tilfredsstillende. Hverken Ross eller Schjødt formår dog meget mere end at rette på Hastrups grundtanke. Begge medgiver, at guderne og menneskene indtager den centrale position i den mytiske verden, om end det så ifølge Ross skyldes "the insistently pro-god narratorial point of view of myth" (Ross 1994, 51). Steinsland kritiserer også denne kosmologiske sammensmeltning, idet guderne ikke får egenværdi som center og kerne i kosmos, og at Ásgarðr mister sin anderledeshed i forhold til menneskene og Miðgarðr (Steinsland 2005, 105). Ikke desto mindre bruger hun begrebet ukritisk igennem hele det, i opgaven refererede, værk (ibid., 2005).

Selve ordet "Útgarðar" er svagt belagt i det litterære kildemateriale. Det optræder kun i Snorri Sturlusons *Edda* som betegnelse for det område, hvor Útgarða-Loki bor og som del af Uthgardilocus' navn i Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*. Per Vikstrand påpeger, at ordet "udgård" i de skandinaviske sprog betegner en mindre, yderliggende gård, som står i

afhængighedsforhold til eller ejes af en større og mere centralt beliggende gård. Ord som ”utgårds/utangårds” eller ”utangårding” betegner slet og ret en person, som ikke er fra ”vores” gård (Vikstrand 2006). Udgårde og udmarker indgik også i landsbrugsproduktionen
i

forbindelse med jernudvinding, fodring af svin mm. (Stenholm 2013, 82). Stefan Brink mener endvidere, at den dualistiske models hjemmel i det islandske begreb og skovgangsmænd udelukkende er kontekstbestemt, og at man i skovprægede områder (dvs. alle andre steder end Island) ikke anså skoven som et grænseland (Brink 2004, 299). Her må jeg erklære mig uenig med Brink, da skovområdet Jernved ved Kielerfjorden i sen jernalder og tidlig middelalder lå næsten ubeboet hen og markerede grænsen mellem danere og saksere.

Jeg er enig i kritikken så vidt, at grænserne mellem de mytologiske rum er for udflydende til at kunne forklares tilfredsstillende med en strukturalistisk model ala Hastrup. At udgårde- og marker indgik i fx gårdens jernproduktion er vigtigt at holde in mente, dog netop jernproduktion og smedekunst en unægtelig liminal kvalitet (Hedeager 2002, 7). I myterne hører ressourcer af forskellig art til jætternes sfære og bliver først kulturelt brugbare ved asernes tilegnelse af disse (Ross 1994, 68). Her er det vigtigt at holde for øje, at jætterne i myterne ikke kun står i farlig opposition til guderne, men også er en social gruppe med rige gårde med velstående beboere og en kultur, der ligner gudernes til forveksling (Steinsland 2005, 99;140). Jeg vælger derfor at tolke begrebet ”udgård” som et socialt rum, der er til forhandling, afhængig af de aktører man har med at gøre. Nok har vi via myterne en progudeattitude, som Ross udtrykker det, men det betyder ikke, at alle udefrakommende er jætter i samme kategori som Fenrisulven. Det betyder snarere, at de udefrakommende og deres ressourcer har et iboende potentiale, der kan aktiveres af indgruppen, men at der også er en potentiel fare forbundet ved mødet med *de andre*.

Derfor vil jeg ikke smide begrebet ud med badevandet – det er stadigvæk brugbart til at beskrive det norrøne verdensbillede, hvis man vel at mærke holder sig fra både lidt for fantasifulde beskrivelser som Jan de Vries (1957, 372) og Vilhelm Grønbech (1955, 110) og fra strukturalistisk reduktionisme som Hastrup m.fl.

2.4 Hallen – mikrokosmos og teaterscene

Med ovennævnte overvejelser i tankerne kan vi nu vende tilbage til placeringen af hallen i landskabet. Udformningen af hallen må ifølge Hedeager have fulgt et kosmologisk forbillede fra mytologien, dog må jeg tilslutte mig Dagfinn Skre, når han sætter spørgsmålstegn ved i hvor høj grad, man kan bruge kilder fra 1200-tallet til at forklare centralpladsers udformning flere århundreder forinden – er centralpladserne udformet efter et kosmologisk forbillede, eller er kosmologien en efterligning af centralpladsens udformning? (Hedeager 2002, 10; Skre 2007, 448). Sandheden er nok en vekselvirkning mellem de to. Magtfulde grupper har

altid benyttet sig af myter til at underbygge og bekræfte deres egen magt og position i samfundet. Eksempelvis var myter om en kongeslægts opståen og nedstamning fra guderne

udbredt blandt germanske folkeslag, og disse tjente til at understrege slægtens legitimitet og knytte dem til en fjern og mytisk fortid (Roesdahl 2008, 655; Steinsland 2006, 93). På trods af det problematiske i at bruge litterære kilder fra det 13. århundrede til at forstå centralpladsernes udformning og den ideologi der omgiver dem, er de fleste forskere i dag villige til at bruge den middelalderlige litteratur som kilde til norrøn religion (se Steinsland 2005, 67-84 for en gennemgang af feltets forskningshistorie). Især skjaldedigtningen er værdifuld som kilde, da den er produceret i det samme krigeraristokratiske hal-miljø, som den beskriver og har taget form efter den kontekst, den er blevet fremført i (Gunnell 2008, 299; Steinsland 2005, 51). Omtrent 5-600 skjaldekvad er bevaret, og flere af dem kan forbindes til navngivne digtere, som fx Bragi hinn Gamli og Þjóðólfr ór Hvíni, begge fra 800-tallet. Skjaldekvad fungerer derved som selvstændig kilde og korrektiv for de senere kilder (Marold 1992, 685). Der hersker ingen tvivl om, at man forestillede sig, at guderne beboede omgivelser, der lignede krigeraristokratiets egne. Aserne boede i haller, sad på bænke, gik på tinge og deltog i store gilder, som det står i bl.a. *Grímnismál*, *Vafðrúðnismál* og Snorris Edda.

Selve hallen fremstår nærmest som et mikrokosmos, der spejler de norrøne myter. Der er adskillige paralleller. De fire træblokke, som holder hallens hovedsøjle (m. sing. *ás*, betyder også *gud*) oppe, kaldtes *dvergar* (dværge), hvilket afspejler de fire dværge Norðri, Suðri, Austri og Vestri (Nord, Syd, Øst og Vest), der i Snorris Edda holder *býrði dverganna* ("dværgenes byrde" = himlen) oppe. Dette tyder på, at man så en symbolsk forbindelse mellem hallens tag og himlen (Gunnell 2001, 21).

Højsædet var autoritetssædet i hallen, hvor herren og fruene havde deres faste sæder, og riter af forskellig

art såsom edsaflægninger i forbindelse med bryllup og ejendomsoverdragelser fandt sted foran højsædet. Højsædet var det symbolske centrum i hallen, flankeret af to højsædesøjler, *øndvegissúlur*, som muligvis havde gudeansigtet indgraveret, som i *Eyrbyggja saga* og *Landnámabók*. Hvis man stod foran højsædet, hvori stormanden sad, ville han altså indtage den midterste position i en gudetrio, som kendes fra div. juridiske eder, Snorris Edda og Adam af Bremens *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (Gunnell 2001, 22; Steinsland 2005, 365). Hvis man godtager hallens kosmologiske udformning, må Steinslands indvending frafalde, da hallen symbolsk er Ásgarðr (se afsnit 2.3 Verdensbillede).

Det er i hallen, at folk ville være forsamlet, og i hallen man hørte skjaldenes kvad. Når man læser kvadene i dag, er det let at læse dem ude af deres rette kontekst. Kvadene har været fremført *live* for et publikum, selve teksten er så at sige kun én del af værkets helhed

(Gunnell 2008, 300). Hver eneste fremførelse har adskilt sig fra de andre, qua fremførelsens kvalitet, de personer, der udgjorde publikum, stemning og atmosfære osv. Edda-kvadene kan generelt deles op i to versemetre: Fornyrðislag, som bruges i episke heltennarrativer og som fortælles fra et 3. persons perspektiv, og ljóðaháttur, som omhandler guder og myter. I dette versemål er der ingen 3. persons mellemmand, da formen er monologisk eller dialogisk.

Verse målet

tvinger således performeren, eller performerne, til at påtage sig rollen som hvilken figur, der nu end ytrer sig i verset, altså, *guden*, der på denne måde bliver bragt til live foran publikum (Gunnell 2008, 301). Adskillige edda-digte såsom *Skírnismál*, *Hárbarðsljóð* og *Lokasennas* flerstemmige udformning fordrer flere optrædende, og to eller flere optrædende har højst sandsynligt indgået i opførelsen af disse. *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Lokasenna* og *Hávamál* foregår alle i en hal, der som mikrokosmos følger et endnu større religiøst skær over det rituelle drama (ibid., 302). I kildematerialet findes der adskillige titler for religiøse specialister, der peger på en oratorisk komponent i specialistrollen og deltagelse i rituelle dramaer, såsom *goði* (m.) og *gyðja* (f.), begge afledt af *goð* (gud) og *pulr*, beslægtet med *salr*, hvis grundbetydning er en, der fremsiger eller synger noget (Hedeager 2002, 6; Steinsland 2005, 280). Disse stormænd og kvinder røgtede ikke blot det religiøse hverv, men fungerede også som politikere og lovgivere. Disse titler og det direkte verssmål peger på, at politiske ledere påtog sig rollen som guder i dramaet (Gunnell 2001, 25; 2013, 168). Flere edda-digte involverer kvindelige aktører, som ofte i dramaet skænker op for de mandlige guder, en traditionel kvindes rolle. På trods af, at talen primært var mændenes område, peger skammen forbundet ved at skænke op for andre mænd på, at kvinderne selv påtog sig rollen i kulturdramaet som *ásynjur*, kvindelige guddomme (Jochens 1995, 110).

Især de ovennævnte hal-digte fremstår dramatiske virkningsfulde, som for eksempel sidste vers i *Grímnismál*:

54. Óðinn ek nú heiti,	54. Óðinn hedder jeg nu,
Yggr ek áðan hét,	Yggr hed jeg tidligere,
hétumk Þundr fyr þat,	Þundr hed jeg før det,
Vakr ok Skilfingr,	Vakr og Skilfingr,
Váfuðr ok Hroftatýr,	Váfuðr og Hroftatýr, Gautr
Gautr ok Jalkr með goðum,	og Jalkr blandt guder, Ófnir
Ófnir ok Sváfnir,	og Sváfnir,
er ek hygg, at orðnir sé	Alle disse, tænker jeg, er blevet
allir af einum mér.	til mig, den ene.

Her må man løsrive sig fra sit tekstlige fokus og huske på, hvad der egentligt foregår kontekstuel. *Grímnismál* betyder slet og ret ”Den Maskeredes Tale”, hvilket leder tankerne hen på de maskehjelme som Gunnell, Price og Mortimer omtaler (Gunnell 2013, 168; Price & Mortimer 2014). Digtet omhandler Óðinn, der i kong Geirröðs hal langsomt er ved at blive tortureret ihjel mellem to bål. Óðinn reciterer en lang række mytologisk viden, inden han endeligt tilkendegiver sig, og ifølge det efterfølgende prosastykke kommer kong Geirröðr umiddelbart efter uheldigvis af dage ved at snuble over sit sværd. I dramaet er det

ikke kun Óðinn, der taler; det er også stormanden, der med sin optræden minder publikum
om, at guden er

blevet til *ham*. Det står til troende, at kvinden i så fald bliver til Frigg eller en tilsvarende *ásynja* (se afsnit

3.2). Det orale narrativ skaber i hallens mikrokosmos en simultan parallel-verden, hvori herskeren og hans kone kan iscenesætte sig selv mytologisk og legitimere deres egen ret til at regere (Gunnell 2006, 21).

III. Møer, mjød og magt

3.1 Mandlige og kvindelige sfærer

Selvom mænd og kvinder på mange måder var lige, i hvert fald i samfundets top, var der ikke ligestilling i moderne forstand (Steinsland 2005, 372). Gården blev styret i fællesskab, men der var en klar kønslig arbejdsdeling - i hvert fald hos eliten. Jo lavere man befandt sig på samfundsstigen, jo mere faldt arbejdsdelingen sammen, og jo hårdere blev arbejdet (Jochens 1995, 122).

Storkvinden styrede arbejdet *fyrir innan stokk*, inden for dørtærsklen, og stormanden styrede det, der foregik *fyrir utan stokk*, uden for dørtærsklen (Jochens 1995, 117), altså landbrug, jagt, fangst, sejlads, handel, kamp og krig. Disse knytter sig karaktermæssigt til Útgarðar-konceptet. Stormandens eller kongens magtområde var centreret omkring hans hjem og landejendomme, men den omkringliggende indflydelsessfære var ikke markeret i territorial forstand, men socialt. Stormanden forhandlede med rummet qua sin militære styrke og de omskiftelige sociale bånd, han havde i kraft af sin slægt, ægteskab og alliancer med andre dynastier. (Skre 208, 461). Også handel med faglærte håndværkere såsom smede havde en liminal kvalitet, da transformationen af naturressourcer til brugbare genstande, om det så var værktøj eller smykker, gav smedekunsten et symbolsk og rituel element (Hedeager 2002, 7-10).

Stormandens aktiviteter foregik altså i et socialt omskifteligt rum, som potentielt kunne være fjendtligt indstillet, men også rummede værdifulde ressourcer, der kunne bringes tilbage til stormandens innangarðr. Jeg vil derfor påstå, at herskerens rolle i norrøn ideologi var en liminal forhandler og transformator, som via sin gøren og laden med politiske outsiders kunne aktivere udefrakommende genstande og ressourcers potentiale, som nævnt i foregående afsnit (2.3 Verdensbillede, s. 6).

Terminologien *fyrir innan/utan stokkr* betyder ikke, at kvindernes arbejdsopgaver ikke også foregik udenfor, men at det var mandens opgave at bringe ressourcer tilbage til gården, som kvinden så skulle bearbejde (Jochens 1995, 120). Det er næppe storkvinden, der har stået

med fingrene i dejen; det arbejde tog de lavest stående kvinder sig af, de kvindelige trælle. Et af ordene for kvindelige træller, *deigja* (fra *deg*, *dej*) betyder slet og ret "hende som bager" (Brink 2008, 53). Ølbrygningen hørte også til kvindernes sfære

(Jochens 1995, 127). Ligesom manden er kvinden altså tilsyneladende forbundet med transformation af udefrakommende ressourcer. Kvinder har også vævet store gobeliner, der har prydet de store haller som fx Oseberg-gobelinen og kan på denne måde anses som faglærte håndværkere. Vævningen er dog sværere at følge end smedehåndværk, da det færdige produkt yderst sjældent har overlevet til vores dage (Hedeager 2008, 15). Selvom kvinder altså både var forbundne med transformationen af naturressourcer, endda til noget så betydningsfuldt og myteomspundet som alkohol, ser det ikke ud til, at det har givet dem nogen særlig status, muligvis fordi transformationen ikke indebar interaktion med Útgarðr, men med stormanden selv.

3.2 Mjød er magt

Udover at iscenesætte sig selv mytisk, var der andre måder at vise og forøge sin magt på; ved at holde store gilder. Populærkulturen har gjort sit for, at de fleste let kan forestille sig en rigtig vikingefest; lange bænke, rigeligt med kød og en overflod af mjød og øl i drikkehorn. På trods af, at det på mange måder ligner en grisefest, var datidens gilder mere nuancerede end som så.

Alkohol er måske det ældste og mest vidt udbredte stof i verden og indtager en særlig plads i mange kulturers mytologi, også den norrøne (Jennings et al. 2005, 276; Steinsland 2005, 277). Gildekulturen i Skandinavien opstod efter merovingisk og karolingisk forbillede. Et enormt antal glasbægre blev importeret, og lokale drikkeritualer blev også influeret af det merovingiske aristokrati og inkorporeret i gildekulturen. Vin importeredes i hvert fald til de jyske stormænd, som muligvis drak det som en form for gløgg, altså krydret og opvarmet (Callmer 2008, 443).

For stormanden kunne der være god grund til at feste. Gildet skulle helst være nogle dage og krævede en betydelig investering i ressourcer fra værtens side. Øl kunne typisk holde sig i en uges tid og blev derfor produceret i en hektisk periode 1-2 uger før gildet (Durrenberger 2015, 86; Jennings et al. 2005, 286; Steinsland 2005, 277). At brygge øl hørte til kvindernes arbejdsfære (Jochens 1995, 127). Gilderne fandt sted i sammenhæng med en række højtider og ritualer, for eksempel ved sommerens komme, efterårets slagtetid, jul, bryllupper, begravelser osv. (Durrenberger 2015, 86; Jochens 1995, 106; Steinsland 2005, 275). At deltage i en stormands gilde, især ved formelle og ritualiserede højtider, blev forstået som en erklæring om støtte og troskab mod herskeren. At holde styr

på, hvem der deltog i gilderne gav derfor et overblik over det politiske klima (Durrenberger
2015, 81; Zori et al. 2013, 152).

Det overskud af fødevarer og drikke, som blev skabt for at bruge til gildet, kunne omsættes til en række fordele for værten som fx at opnå alliancer med andre dynastier og finde passende ægtefæller. At tilbyde sine gæster enorme mængder mad og drikke signalerede solidaritet og demonstrerede stormandens magt og status. (Hayden & Villeneuve 2011, 442; Zori et al. 2013, 152; Jennings et al. 2005, 288). Hvor mindre gilder er kendetegnet ved, at deltagerne står i et reciprok forhold til hinanden, skaber og legitimerer storgilderne asymmetriske sociale forhold, da tilbagebetaling hverken er forventet eller mulig (Zori et al.

2013, 152).

Alkohol spiller en rolle i flere myter. Þórr er i stand til at drikke store mængder alkohol på én gang; i *Þrymskviða* sætter han raskt tre tønder mjød til livs, og i *Snorri Edda* drikker han tre mægtige drag hos Útgarða-Loki. Det viser sig dog at være havet, han drikker af. I *Hymiskviða* vil guderne holde gilde hos jætten Ægir, da han tilsyneladende ejer en masse kedler. Ægir er dog ikke synderligt begejstret ved tanken og beder guderne om at finde en kedel stor nok til, at han kan brygge øl til dem alle. Det viser sig at være et problem, indtil Þórr og Týr drager til Hymirs hal og ad omveje får tilvejebragt den store kedel.

Den mest berømte alkohol-relaterede myte må være myten om skjaldemjødens tilvejebringelse, som der refereres til flere steder, men som er beskrevet mest udførligt i den del af Snorris Edda, som kaldes *Skáldskaparmál*. Efter krigen mellem aserne og vanerne blandede de deres spyt i et kar, og ud af det blev Kvasir skabt, en mand så vis, at han kendte svaret på alle spørgsmål. Kvasir rejste vidt om i verden for at dele ud af sin visdom, men blev slået ihjel af dværgene Fjalar og Galar, som blandede Kvasirs blod med honning i gryden Óðrærir og karrene Són og Boðn. Dværgene inviterede derefter jætten Gilling og hans kone hjem til sig, og slog Gilling ihjel ved at kæntre hans båd ved et skær. Hans kone slog de ihjel ved at lade en kværnsten falde ned i hovedet på hende. Gillings nevø Suttungr krævede erstatning for mordene og fik skjaldemjøden af dværgene. Mjøden gemte han under bjerget Hnitbjörg, hvor han satte sin datter Gunnlòð til at passe på den. Óðinn drog ud og kom forbi ni trælle, som han fik til at slå hinanden ihjel. Derefter fik han arbejde hos trællenes ejer, Baugi, der var Suttungrs bror. Som betaling krævede han en slurk af skjaldemjøden, men da dette blev ham nægtet, borede han sig ind i bjerget, hvor han lå med Gunnlòð i tre nætter. Óðinn drak alt mjøden, stak af i ørneham og fik bragt mjøden til Ásgarðr.

Begge myter afspejler mandens ideologiske rolle, jf. afsnit 3.1, s. 9. I begge tilfælde drager mandlige aktører ud og får på den ene eller den anden måde tilbagebragt vigtige kulturgjenstande, som kan bruges i deres innangarðr. Myten om skjaldemjødens tilvejebringelse minder også om kvindens plads i hallens

elitemiljø. På trods af, at Gunnlōð tilsyneladende befinder sig i et bjerg, ligner omgivelserne en storhal til

forveksling. I Hávamál står der:

105. Gunnlōð mér um gaf
Gullnom stóli á Drukk
ins dýra miaðar [..]

105. Gunnlōð gav mig der
På guldpnydet stol
en drik af den dyrebare mjød
[...]

Den guldpnygede stol leder tankerne hen på en stormands højsæde, ligesom kvindens vogten af mjøden. Afsnit 3.1 Mandlige og kvindelige sfærer, s. 9, beskæftigede sig med kvinders generelle rolle. Næste afsnit vil beskæftige sig med kvinders rolle i forhold til de store gilder beskrevet i dette afsnit.

3.3 Gullgubber og gilder

Såkaldte gullgubber, små billeder af presset guldblik på omtrent 1-2 kvadratcentimeter fra perioden år 600-900, er fundet overalt i Skandinavien i forbindelse med udgravninger af fyrstelige hovedsæder og magtcentre. De største fund er gjort ved Gudme på Fyn, Sorten Muld på Bornholm, Borg og Mære i Norge og på Helgö i Sverige. Adskillige gullgubber er blevet fundet direkte under søjler og højsæder i stormandshaller og andre i overgangszonerne mellem land og vand, som oftest bærer sakrale toponymer (Hedeager 2008, 14; Gunnell 2001, 16; Steinsland 2005, 416). Både centralpladserne og overgangszonerne har haft en særlig position i folks opfattelse af det kulturelle landskab, og de tilsyneladende rituelle nedlægninger af gullgubber kan ses som stormandsslægtens forhandling med og markering af særlige zoner.

Billedet på guldgubberne viser oftest et statsligt klædt par med flere værdighedstegn og tolkes ofte som et guddommeligt, ægteskabeligt forbillede eller herskerslægtens mytiske ophav (Simek 2000, 474; Steinsland 2005, 415). Kvinden bærer ofte et horn og bliver for det meste identificeret med en valkyrie grundet ligheden med kvinden, der tilbyder et horn til en Óðinn-lignende skikkelse, muligvis en død kriger, på Gotlandske billedsten. Med afsæt i Grímnismál 25 og 26 støtter Snorris Edda op om denne tolkning, men ingen af de to strofer nævner valkyrier. Germansk digtning er i det hele taget fyldt med kvinder med drikkehorn, og gullgubbens hornbærende kvinde skal snarere tolkes som hallens storkvinde, enten som sig selv, i sin rolle som ásynja eller begge på én gang (Simek 2000, 479). Storkvinden var mere end bare en glorificeret udskænker. Hun var en liminal figur, der fungerede som bindeled mellem mandlige grupperinger og medierede i uenigheder mellem fyrste og

følgere, siden hun besad begges kvaliteter (Enright 1996, 35). Denne liminale kvalitet ved kvinden tillod hende at udskænke alkoholen ved de

mandsdominerede gilder, da det ville være skammeligt for enhver mand i et troskabsforhold til stormanden at skænke for andre som førnævnt. Til drikkeriter ved formelle lejligheder blev bægeret, *full*, viet til guderne, inden storkvinden bar det rundt til hver enkelt i forsamlingen. Alle drak af samme bæger, og alle fik rakt det af storkvindens hånd, hvilket knyttede forsamlingen til stormanden (Enright 90; Steinsland 278). Storkvindens rituelle udskænkning var derfor essentiel for, at stormanden på rette vis kunne sikre sig støtte af gildets deltagere (se også afsnit 3.2 Mjød er magt).

3.4 Militærmagt og magi

Nogle af de mest interessante kvindegrave i forhold til magi er Oserberg-graven i Vestfold i Norge og grav 4 ved ringborgen Fyrkat i Himmerland. Oseberg-graven er dateret til efteråret 834, og grav 4 er fra slutningen af det 10. århundrede. Begge er identificeret som magikergrave, primært via tilstedeværelsen af det, man tolker som trolddomsstave (Price 2002, 191; for yderligere diskussion af såkaldte afvigende grave, se Gardela 2013). Begge har været tilknyttet krigereliten; grav 4 ligger ved militærkomplekset Fyrkat, og Oseberg-kvinden er ligefrem blevet tolket som dronning Åsa eller Alvhild (Steinsland 2005, 413).

Man må spørge sig selv, hvilken interesse en hærfører kunne have i at være forbundet med en magiker. Svaret må være yderligere at kunne legitimere sig selv ved sammenligning med guderne. Både Frigg og Freya er forbundet med esoterisk viden og magisk kunnen og har fungeret som mytologisk forbillede for seiðkvinder. Det var også praktisk for en hærfører at have en magiker med, der kunne spå om et slags udgang; hvis det faldt heldigt ud, tilkom æren hærføreren, hvis ikke, lå skylden på magikerne (Enright 1996, 66). Man kan med nogen ret se storkvindens seið-udøvelse som en fortsættelse af det rituelle drama, der foregik i hallen.

Ud over den synlige og fysiske kamp forestillede man sig, at der foregik en samtidig usynlig strid. Der måtte være en årsag til, at lige netop dén kriger blev ramt af et spyd, og at en anden var heldig nok til at undgå et ellers dræbende hug (Price 2002, 394). Generelt kan det bemærkes, at magi kan ses som forsøget på at kontrollere det usikre, og åben krig må være noget af det mest usikre, man kan forestille sig.

3.5 Mystiske oplevelser i hallen?

I begge de nævnte grave er der fundet psykoaktive stoffer. Ved skibsbegravelsen i Oseberg er der blevet fundet rester af cannabisfrø. De har oprindeligt været opbevaret i en læderpung, som var for lille til at antyde et praktisk formål med dem som fx såning, og de må derfor

have haft en symbolsk betydning (Price 2002, 206). Det er blevet foreslået, at frøene skulle repræsentere hampdyrkningen i forbindelse med produktion af tekstil til skibssejlet, men Price mener, at det overser plantens åbenlyse euforiserende

kvalitet (Price 2002, 206). Personligt kan jeg ikke se, hvorfor det ene skulle udelukke det andet. Man har givetvis været klar over begge egenskaber. Det samme forhold gør sig vel gældende for eksempelvis byg, der blev brugt til både brød og øl.

I grav 4 fra Fyrkat har man fundet flere hundrede frø fra planten almindelig bulmeurt (*hyoscyamus niger*) (Price 2002,205). Dette var et unikt fund indtil i år, hvor man ved en centralplads i Sverige igen fandt flere hundrede frø (Stv. se 2016). Almindelig bulmeurt har stærkt psykoaktive, hallucinogene egenskaber. Der kan brygges te på plantens saft, der også kan bruges til at lave en salve, som kan smøres på huden. Det kan dog også være brugt som ingrediens i ølbrygning, som det kendes fra andre steder (Lee 2006, 368). Ud over hallucinationer, oplever brugeren en følelse af at flyve. Denne virkning kan vare helt op til et par timer. Price foreslår, at bulmeurten har været brugt i forbindelse med erotisk magi, men det skal nok snarere ses i forhold til centralpladsernes krigermiljø, da indtagelsen af bulmeurt bl.a. øger aggressiviteten og stimulerer stridslysten opførsel (Alizadeh et al. 2014, 297). Brugen af bulmeurt og cannabis er endnu ikke tilfredsstillende belyst, men det synes meget påfaldende, at storkvinder er forbundet både med det mest gængse stof, alkohol, og mere obskure stoffer som bulmeurt og cannabis.

IV. Konklusion

Det nye krigeraristokrati flyttede effektivt kulten ind i deres egen bolig, hallen. Hallen blev centrum i verdensbilledet, og det var herfra, at stormanden via forhandling med fremmede aktører vandt ressourcer af forskellig art til sin innangarðr. På trods af, at kvinden også transformerede ressourcer, indtog hun ikke samme status som liminalforhandler som manden, da hun ikke havde at gøre med det potentielt farlige Útgarðr. Hallen fungerede som mikrokosmos og scene, hvor både stormanden og kvinden antog guderoller i rituelle dramaer og *blev* derved til guden for tilskuerne. For kvinden hang det rituelle drama muligvis sammen med at være seiðkone - noget som stormanden også kunne drage fordel af. I hallen holdt man store drukgilder, hvilket gav politiske fordele, og kvinden var instrumental i at mediere mellem stormanden og hans følgere. Muligvis var der andre stoffer end alkohol involveret til gilderne, men dette er endnu uudforsket. For at vende tilbage til den store mjødhal, kan vi ved herskerens side i højsædet placere endnu en kosmologisk komponent – storkvinden med mjødhornet.

V. Litteraturliste

Primærtekster

- Grímnismál <http://heimskringla.no/wiki/Gr%C3%ADmnism%C3%A1l> (set 09/08/2016).
Hávamál <http://heimskringla.no/wiki/H%C3%A1vam%C3%A1l> (set 09/08/2016).
Hymiskviða <http://heimskringla.no/wiki/Hymiskvi%C3%B0a> (set 09/08/2016).
Snorri Sturluson
Edda <http://heimskringla.no/wiki/Gylfaginning> (set 09/08/2016) og <http://heimskringla.no/wiki/Sk%C3%A1ldskaparm%C3%A1l> (set 09/08/2016).

Sekundærtekster

Alizadeh, Anahita et al.

- 2014 "Black henbane and its toxicity – a descriptive review" in: *Avicenna Journal of Dhytomedicine*, vol. 4, nr. 5, 297-311.

Brink, Stefan

- 2004 "Mytologiska rum och eskatologiska föreställningar i det vikingatida Norden" in: Anders Andrén et al. (eds.), *Ordning mot kaos: studier av nordisk förkristen kosmolog*, Nordic Academic Press, 292-316.
2008 "Slavery in the Viking Age", in: Stefan Brink og Neil Price (eds.), *The Viking World*, Routledge, London, 2008, 49-57.

Callmer, Johan

- 2008 "Scandinavia and the Continent in the Viking Age", in: Stefan Brink og Neil Price (eds.), *The Viking World*, Routledge, London, 2008, 439-452.

Durrenberger, Paul E.

- 2015 "The Political Ecology of Feasting", in: *Dimensions of Ritual Economy*, 73-89.

Enright, Michael J.

- 1996 *Lady With a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Four Courts Press, Dublin.

Fabech, Charlotte

1994 ”Society and Landscape. From collective manifestations to ceremonies of a new ruling class”
in: Hagen Keller et. al (eds.), *Iconologia Sacra, Mythos, Bildkunst und Dichtung der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas, Festschrift für Karl Hauck zum 75. geburststag*, Berlin, 132-143

Gardela, Leszek

- 2013 "The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials", in: L. Slupecki & R. Simek (eds.), *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, Studia Mediaevalia Septentrionalia 23, Fassbaender, Wien, 99-136.

Grønbech, Vilhelm

- 1955 *Vor Folkeæt i Oldtiden*, Gyldendal, København.

Gunnell, Terry

- 2001 "Hof, Halls, Goðar and Dwarves: An Examination of Ritual Space in an Icelandic Hall", in: Emily Lyle (ed.): *Cosmos. The Journal of Traditional Cosmology Society*, vol. 17, nr. 1, 2001.
- 2006 "Narratives, Space and Drama: Essential Spatial Aspects Involved in the Performance and Reception of Oral Narrative", in: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov (eds.), *Electronic Journal of Folklore*, vol. 33, 7-26.
- 2008 "The Performance of the Poetic Edda", in: Stefan Brink og Neil Price (eds.), *The Viking World*, Routledge, London, 2008, 299-303.
- 2013 "From One High One to Another: The Acceptance of Óðinn as Preparation for God", in: Leszek Slupecki & Rudolf Simek (eds.), *Studia Mediaevalia Septentrionalia, Bd. 23: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, Fassbender, Wien, 153-178.

Hastrup, Kirsten

- 1985 *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change*, Oxford University Press, Oxford.

Hayden, Brian & Suzanne Villeneuve

- 2011 "A Century of Feasting Studies" in: *The Annual Review of Anthropology*, vol. 40, 433-449.

Hedeager, Lotte

- 2002 "Scandinavian 'Central Places' in a Cosmological Setting", in: Lars Larsson & Birgitta Hårdth (eds.), *Central Places in Migration and Merovingian Periods*, Acta Archaeologica Lundensia Series altera in 8° vol. 39, Lund, 3-18

- 2008 "Scandinavia before the Viking Age" in: Stefan Brink og Neil Price (eds.), *The Viking World*, Routledge, London, 2008, 11-23
- Hermann, Pernille
- 2007 "Den norrøne renæssance og dens forudsætninger", in: Snorrastofa, ed., *Den norröna renässancen. Reykholt, Norden och Europa 1150-1300*, 2007, 41-62
- Herschend, Frands
- 1995 "Hus på Helgö", *Fornvännen* vol. 90, 221-228.
- Hood Jr., Ralph W.
- 2005 "Mystical, Spiritual and Religious Experiences" in: Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York, 348-363.
- Jennings, Justin et al.
- 2005 "Drinking Beer in a Blissful Mood. Alcohol Production, Operational Chains, and Feasting in the Ancient World", in: *Current Anthropology*, vol. 46, nr. 2, 275-303.
- Jensen, Jørgen
- Alle henvisninger til Jensen 2006, *Danmarks Oldtid*, 2. udgave.
- 2006 A "Et nyt aristokrati 200-400e.Kr."
http://denstoredanske.dk/Danmarks_Oldtid/%C3%86ldre_Jernalder/Et_nyt_aristokrati_200-400_e.Kr (set 09/08/2016).
- 2006 B "Magtens boliger"
http://denstoredanske.dk/Danmarks_Oldtid/Yngre_Jernalder/Storm%C3%A6nd_og_konger_550-800_e.Kr/Magtens_boliger (set 09/08/2016).
- Jochens, Jenny
- 1995 *Women in Old Norse Society*, Cornell University Press, Ithaca.
- Lee, Michael Radcliffe
- 2006 "Solanaceae III: henbane, hags and Hawley Harvey Crippen" in: *The journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh*, vol. 36, issue 4, 366-373

Marold, Edith

- 1992 "Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte", in: Heinrich Beck et al. (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Walter de Gruyter, Berlin, 685-719

Price, Neil

- 2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala, Oxbow Books

Price, Neil & Paul Mortimer

- 2014 "An Eye for Odin? Divine Role-Playing in the Age of Sutton Hoo", in: *European Journal of Archaeology*, vol. 17 nr. 3, 2014, 517-538

Publius Cornelius Tacitus

- 1974 *Germaniens historie, geografi og befolkning*. Oversat af Niels W. Brun & Allan A. Lund, Wormianum, Aarhus

Roesdahl, Else

- 2008 "The emergence of Denmark and the reign of Harald Bluetooth", in: Stefan Brink & Neil Price (eds.), *The Viking World*, Routledge, London, 2008, 652-664.

Ross, Margaret Clunies

- 1994 *Prolonged Echoes vol. 1*, Syddansk Universitetsforlag, Odense
1998 *Prolonged Echoes vol. 2*, Syddansk Universitetsforlag, Odense
2014 "Royal Ideology in Early Scandinavia: A Theory Versus the Texts", in: *JEGP, Journal of English and Germanic Philology*, vol. 113, nr. 1, 18-33

Schjødt, Jens Peter

- 1990 "Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie" in: Tore Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish religions and cultic place-names*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, Åbo, 35-57
2007b "Teksten mellem kilde og litteratur", in: Snorrastofa, ed., *Den norröna renässancen*. Reykholt, Norden och Europa 1150-1300, 2007, 179-193

Simek, Rudolf

2000 "Rich and Powerful: The Image of the Female Deity in Migration Age Scandinavia" in: Geraldine Barnes and Margaret Clunies Ross (eds.): *Old Norse Myths, Literature and Society Proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7 July 2000*, Sydney, 468-479

Skre, Dagfinn

2007 *Kaupang in Skiringssal*, Aarhus University Press, Aarhus

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax, Oslo

Stenholm, Ann-Mari Hållans

2013 *Fornminnen: Det förflutnas roll i det kristna och förkristna Mälardalen*, Nordic Academic Press

STV.se

2016 "Vikingahövding tillverkade droger och öl"
<http://www.svt.se/nyheter/lokalt/ost/vikingaby-gravs-ram-utanfor-norrkoping?cupid=del%3Apd%3Any%3A20160519%3Avikingaby-gravs-ram-utanfor-norrkoping%3Anyh> (set 09/08/2016).

Vikstrand, Per

2006 "Ásgarðr, Miðgarðr, and Útgarðr. A linguistic approach to a classical problem." in: Anders Andrén et al. (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interaction*, Nordic Academic Press, 354-357

Vries, Jan de

1957 *Altgermanische Religionsgeschichte I-II*, Walter de Gruyter, Berlin

Zori, Davide et al.

2013 "Feasting in Viking Age Iceland: Sustaining a chiefly political economy in a marginal environment." in: *Antiquity*, volume 87, issue 335, 150-165