

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 43, forår 2019
© Tidsskriftet og forfatterne, 2019

Originalsprog

Sejd

Af stud. mag.
Emil Mondrup Jacobsen

Indhold

1. Indledning	3
2. Kildekritiske overvejelser i arbejdet med norrøne kilder	3
3. Introduktion til Eiríks Saga Rauða.....	4
4. Oversættelse	5
5. Religionshistoriske kommentarer og redegørelse af sejd	6
6. Diskussion af sejd som shamanisme i lyset af ESR4.....	9
7. Konklusion	12
8. Litteraturliste	13
9. Tekststudgaver.....	13

1. Indledning

Sejden i den førkristne nordiske religion¹ er et fænomen med mange facetter. Til trods for en relativt stor kildemængde, der omtaler sejd, dens ophav og dens udøvere, så står vi med meget få uddybende beskrivelser af, hvordan sejd blev udført. Det har skabt en dragende effekt, der har ført til, at sejden er blevet undersøgt og diskuteret fra mange forskellige perspektiver i den historiske religionsforskning.

Denne opgave vil være centreret omkring *Eíríks Saga Rauða*² kapitel fire. Indledningsvis vil jeg gennemgå nogle af de kildekritiske overvejelser, som man må gøre sig i sit arbejde med de norrøne kildetekster. Efterfølgende vil jeg kort introducere til *ESR4* og dens kildesituation. Næste segment af opgaven vil bestå i en oversættelse af et uddrag af *ESR4*. Efterfølgende vil der være en kommenterende religionshistorisk gennemgang af uddraget, hvori der vil blive redegjort for nogle aspekter af sejden og dens udøvere. Disse kommentarer vil blive suppleret af eksempler fra eddadigtningen og den norrøne sagalitteratur, der også forholder sig til sejden. Dernæst vil der følge en diskussion af sejd og shamanisme, med udgangspunkt i *ESR4*. Slutteligt vil jeg knytte nogle konkluderende bemærkninger til opgaven som helhed.

Opgavens omfang tillader ikke en komplet redegørelse af sejdens mange aspekter. Derfor vil fokus være på de religionshistoriske elementer, som er at finde i *ESR4*, der er knyttet til sejd.

2. Kildekritiske overvejelser i arbejdet med norrøne kilder

Arbejdet med det norrøne tekstkorpus er forbundet med op til flere udfordringer, der gør det vanskeligt at bedømme materialets kildeværdi, og tvinger religionshistorikeren til at stille spørgsmålstejn ved, hvad man egentlig kan bruge de enkelte kilder til. Det gælder både for rekonstruktionen af myter, trosforestillinger og ritualer.

Helt grundlæggende er der nogle almenhistoriske forhold ved de norrøne tekster, der udfordrer teksternes kildeværdi, som forhåbentlig er indlysende, men dog stadig er relevante at nævne. Begyndelsesvis er størstedelen af det materiale, vi har kendskab til, sagalitteraturen, nedskrevet længe efter de historiske tider, de skildrer. Fortællingerne har derfor, må man antage, været mundligt overlever over en længere periode op til

¹ Herefter betegnet som PCRN (Pre-Christian Religion of the North) ² Herefter betegnet som *ESR* (kapitel fire som *ESR4*).

nedskrivningen. Mundtlige overleveringer har det med gennemgå små ændringer, alt efter hvem, der overleverer fortællingen. Ændringerne vil hovedsageligt være på et detaljeniveau, mens de grundlæggende strukturer vil forblive relativt uændrede (Schjødt 2007, 37). Sagalitteraturen er typisk forfattet af kristne lærde, i og med at de på det tidspunkt udgjorde størstedelen af den skriftkyndige del af samfundet. Det har unægtelig spillet en central rolle i fremstillingen af PCRN, som det eksempelvis ses hos Snorri Sturlasson og hans euhemeristiske fremstilling af de nordiske guder.

Jens Peter Schjødt har i sin artikel *Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?* (2007) belyst nogle af de problemstillinger, der gør arbejdet med originaltekster vanskeligt. Schjødts fokus i artiklen er på diversitet, blandt andet geografisk. Størstedelen af den norrøne litteratur er nedskrevet på Island, hvorfor man er nødt til at stille spørgsmålstegn ved i hvilket omfang man kan antage, at disse kilder også er repræsentative for resten af Norden (Schjødt 2007, 36). Derudover, og måske endnu mere relevant, er man nødt til at have for øje, at PCRN næppe har været det samme i hele Norden. Det daværende samfund har for størstedelen af befolkningen, der var bønder i små, isolerede bygder, været præget af en begrænset kontakt med det omkringliggende samfund. Derfor har ritualer og myter antageligvis udviklet sig i forskellige retninger fra lokalsamfund til lokalsamfund, men sandsynligvis indenfor de samme grundstrukturer, jf. ovenstående beskrivelse af mundtlige overleveringer.

3. Introduktion til Eiríks Saga Rauða

ESR er en islandsk saga, som menes at være nedskrevet engang i 1200-tallet. Sagaen fortæller historien om *Eiríkr Rauði* og hans ankomst til Grønland og senere hans ankomst til Vinlandet, omkring 1000-tallet. Sagaens fjerde kapitel indeholder en unik beskrivelse af et sejdritual, som udføres i en bygd på Grønland, der sulter. Kapitlet indeholder en yderst detaljeret beskrivelse af sejdudøveren Þorbjörg Lítilvölva's påklædning samt de forberedelser, der gøres op til udførelsen af sejden. Den kristne kvinde Guðriðr spiller en central rolle i kapitlet, da hun ikke ønsker at deltage i sejden på grund af hendes kristne tro, men dog ender med det alligevel. Slutteligt får Guðriðr at vide af vølven, at hun på Island vil blive begavet med en stor slægt af 'strålende' efterkommere, hvilket også sker, fortælles det.

Grundet kapitlets unikke indhold er dets kildeværdi nøje omdiskuteret. Den store detaljerighed virker som en guldgrube til forståelsen af sejd, men nogle har tolket dette

som et forsøg på at dække over, at hændelsen er opdigtet. Formålet med dette skulle være at glorificere den historiske Guðriðr, som var forfader til to biskopper (Mitchell 2011, 97). Denne er plausibel, måske endda sandsynlig, men den er ikke uproblematisk. Mens Guðriðr og hendes efterkommere tydeligvis bliver fremstillet som exceptionelle kristne, så er det påfaldende, at Guðriðr belønnes for at deltage i et hedensk ritual, samt at efterkommernes særlige gejstlige status bliver korrekt forudsagt i et hedensk ritual. Det synes at pege på en vis anerkendelse og accept af et ikke-kristent ritual og dets magiske kræfter, som næppe kan siges at være kendetegnende for middelalderens kristendom. Hvis hændelsen var det pure opspind med det formål at tilføre nogle biskoppers slægt en kristen legitimitet, så havde det været mere oplagt med en anden historie, hvor kristendommens status som den eneste rette tro ikke i samme grad blev gået på kompromis med. I lyset af dette, samt foregående kildekritiske overvejelser, vil jeg behandle kilden som brugbar til at belyse nogle af de centrale elementer af sejden, som også er at finde i andre kilder, men forholde mig skeptisk til de mange detaljer, grundet deres unikhed.

4. Oversættelse

(A) Og morgenen efter, da det led hen på dagen, blev det udstyr givet til hende, som hun behøvede for at fremføre sejden. Hun bad også om at få ført de kvinder til sig, som kendte den trolddomssang, der hed Varðlokur², som skulle bruges³ i sejden⁴. Men sådanne kvinder kunne ikke findes. Da blev der undersøgt på gården, om nogen kendte den.

(B) Da siger Gudrid: ”Jeg er hverken troldkyndig eller viskvinde, men dog lærte Halldis, min fostermor, mig på Island det kvad, som hun kaldte Varðlokur.” Torkel siger: ”Da er du heldig med din kunnen⁵.” Hun siger: ”Dette er en adfærd, som jeg ikke agter at være nogen hjælp til, for jeg er en kristen kvinde.” Torbjørg siger: ”Det kunne være, at du kunne være til hjælp for folk her, og du bliver da ikke en værre kvinde end

² Propriet 'Varðlokur' kan oversættes til ”sangen, der lokker vogtere til”

³ Ordet 'þarf', som kommer af verbet 'þurfa', som i originalteksten står i præsens, 3. person singularis, er oversat til verbalkonstruktion 'skulle bruges' for forståelighedens skyld, da den indikerer det samme behov, som ligger i det norrøne 'þurfa'. En direkte oversættelse af sætningen ville være ”*som trænger i sejden.*” Derudover er tempus ændret fra præsens til præteritum

⁴ 'Sejden' står i originalteksten i genitiv, men er ændret i oversættelsen, da genitivformen skyldes præpositionen *til*

⁵ Adjektivet 'happfróð' er brudt ned til de to dele, ordet består af, hhv. 'happ' (held) og 'fróð' (kunnen, kyndighed), da en direkte oversættelse til dansk ikke er mulig

før; men jeg vil overlade det til Torkel at skaffe de ting, som skal bruges⁶.” Torkel går nu hårdt til Gudrid, og hun sagde⁷, at hun ville gøre som han ønskede.

(C) Da slog kvinderne ring om hjaldet, som Torbjørg sad oppe på. Gudrid kvad da kvadet så smukt og godt, at ingen af dem, som var der, syntes at have hørt kvad kvædet med smukkere røst. Spåkonen takkede⁸ hende for kvadet og sagde at de mange væsener nu var⁹ søgt til. De synes, at kvadet var smukt at høre, da det var så godt fremført, - ”før ville de skilles fra os og ingen lydighed vise os. Men nu er de mange ting tydelige for mig, som jeg før var uvidende om, og endda mange andre ting. Og jeg kan fortælle dig, Torkel, at dette uår ikke vil vare ved længere end i vinter, og der vil blive bedre år når det bliver forår. Den sygdom, der har været, vil også blive bedre snarere end ventet.

5. Religionshistoriske kommentarer og redegørelse af sejd

I afsnit A beskrives det, hvordan vølven får bragt noget udstyr, nogle remedier, til sig, som skal bruges til sejden. Det er svært at afgøre ud fra uddraget her, hvad dette ord, *umbúningr*, dækker over, men et svar kan muligvis findes i den foregående beskrivelse af vølvens påklædning. Her nævnes det, at hun blandt andet har på sig en særlig stav, pyntet med messing og sten, og derudover en skindpung, hvori hun har nogle magiske midler. Vølven med en særlig stav, en *gandr*, er et velkendt billede i både eddadigtningen og den senere norrøne sagalitteratur. Eksempelvis berettes det i *Völuspá* 22 om vølven Heid, at ”... *vitti hon ganda ...*”, at hun ’sang med stave’. Derudover er der en forbindelse mellem ordet *vølv*, ’vølv’ og ordet *vølv*, der kan oversættes til stav. Arkæologiske udgravninger af kvindegrave, hvor der er fundet særligt gravgods, blandt andet stave, og punge, der indeholder forskellige remedier, er af nogle forskere blevet tolket som vølvgrave (Price 2012, 19). Om denne stav har haft et praktisk formål i sejden, eller om den blot har haft værdi som et magtsymbol, er svært at afgøre, men der er ingen tvivl om, at staven har haft en vigtig rolle i udførelsen af sejd.

⁶ Samme ændring som i fodnote 4, med undtagelse af skift i tempus

⁷ Det norrøne ord i originalteksten er en refleksiv form af verbet ’kveða’, men for forståelsens skyld er det refleksive aspekt udeladt. Derudover er tempus ændret fra præsens til præteritum

⁸ Verbet ’þakka’ står i originalteksten i præsens, men er ændret til præteritum i oversættelsen for at opnå overensstemmelse i sætningen.

⁹ Det norrøne hjælpeverbum ’hafa’ er oversat til det danske hjælpeverbum ’være’. Derudover er tempus ændret fra præsens til præteritum for at opnå overensstemmelse i teksten.

Dernæst spørger vølven efter hjælp fra nogle kvinder. At der lige netop spørges efter kvinder skyldes, at sejden blev betragtet som et kvindedomæne. Til sejden er knyttet et særligt fænomen, nemlig *ergi*. *Ergi*-begrebet kan bedst oversættes til umandighed, og dækker over alle de handlinger, der brød med det daværende samfunds strikse kønsroller, herunder homoseksualitet (Steinsland 2005, 324). Begrebet er særligt knyttet til mænd, der udfører kvindelige handlinger. I *Ynglinga Saga* kapitel 7 forklares denne sammenhæng mellem sejd og *ergi*, samt at dette ligger til grund for, at primært kvinder beherskede sejdkunsten. Det er svært at afgøre, hvorfor sejden blev betragtet som et kvindedomæne. Nogle forskere har antydnet, at nogle af handlingerne, der indgik i sejden var af en seksuel karakter, enten reelle eller simulerede, der ville bringe skam over en mand, der udførte dem (Steinsland 2005, 325). Grundet den begrænsede mængde af kilder, der beskriver de enkelte riter, der indgik i sejden, er den påstand naturligvis svær at af- eller bekræfte. Dog er det værd at holde sig for øje, at *ergi*-komplekset ikke udelukkende handlede om mænds seksualitet, men derimod samfundets kønsroller i deres helhed.

Det, som vølven skal have hjælp til af kvinderne er at fremføre en særlig sang, *Varðlokur*, som efterfølgende viser sig af have en afgørende betydning for sejden. Ordet *Varðlokur* er sammensat af substantivet *vörðr*, 'vogter', og verbet *lokka*, 'at lokke', og kan oversættes til 'sangen, der lokker vogtere til'. Det er netop denne funktion, som sangen har i dette sejdritual. *Galdr*, 'galder' er en sangtype, der er tæt knyttet til sejdkunsten. I *Hávamál* 146-163 fortælles det, hvordan Óðinn får kendskab til 18 hemmelige galdrer, der hver især besidder en stor, magisk kraft. I *Skírnismál* 26-36 forbander

Skírnir jættekvinden *Gerðr* ved hjælp af galdrer, og i *Völuspá* 22, som nævnt ovenfor, påvirker vølven *Heid* folks sind ved brug af en særlig sang. Det er ikke muligt at afgøre, om *Varðlokur* kan klassificeres som en galder, eller om der er tale om en anden form for magisk sang, men sange har tydeligvis været en vigtig rite i sejden.

I afsnit B fortælles det, at *Guðriðr* kender til *Varðlokur*, men at hun ikke ønsker at deltage i ritualen, fordi hun er kristen. Dette afsnit giver os et interessant indblik i mødet mellem kristendommen og PCRN, samt om udbredelsen af sejden. Som nævnt i afsnittet om kildekritiske overvejelser, må man gøre sig visse forbehold, når man arbejder med denne tekst, men der er ingen tvivl om, at sejden har været anset som hedensk fra et

kristent synspunkt. At Guðriðr kategorisk afviser at deltage i sejden på baggrund af hendes kristne tro peger på, at der fra kristendommens side har været en dogmatisk afvisning af denne praksis. Det kan derfor antages, at sejden har været relativt udbredt i det hedenske samfund, siden der har været behov for en kategorisk afvisning af det. Men om dette er et udtryk for, hvordan tilstanden var mellem kristendommen og PCRN omkring 1000-tallet på Grønland, eller på nedskrivningens tid, er svært at afgøre.

I afsnit C følger en beskrivelse af selve sejdritualet. Det fremgår tydeligt, både af dette afsnit, og af kapitlet som helhed, at sejden udføres som et kriseritual. Formålet med kriseritualet er at forbedre en negativ tilstand, som man står i. Derfor er mange aspekter af kriseritualet exceptionelle og adskiller sig fra andre mere faste ritualer, fordi kriseritualet netop er præget af de anormale omstændigheder, som det udføres under. Sejden som kriseritual står således i kontrast til både den offentlige kult, der var centreret omkring storgårdene og udført af specialister, der var anerkendte i lokalsamfundene, og til den private gårdkult, der blev udført af ikke-specialiserede individer. Sejden og sejdudøvere hørte som udgangspunkt til i samfundets marginaler, men kunne i krisesituationer blive inkorporeret i den offentlige sfære (Steinsland 2005, 307). Sejdkunstens exceptionelle status understreges igennem hele *ESR4*. Det ses eksempelvis i valget af helligsted, hvor sejden udføres. Nok foregår det på området storgård, nemlig Þorkels, men selve seancen foregår centreret omkring en helle, der er bygget til formålet. Her sidder vølven hævet over og adskilt fra de andre deltagere. Beskrivelsen i kapitlets begyndelse af vølvens excentriske påklædning samt den respekt og frygt, som gårdens beboere modtager hende med, understreger yderligere sejdkunstens og dens udøvers både exceptionelle og marginaliserede plads i samfundet. At vølver både var respekterede og frygtede skyldes, at deres magiske kræfter både kunne benyttes til gode og onde formål. *Völuspá* 22 og *Skírnismál* 26-36, som tidligere er nævnt, er eksempler på negativ brug af sejdens kræfter.

Sejdritualet er rettet mod de såkaldte *náttúrur*, der dækker over en uspecificeret kollektiv gruppe af mytologiske væsener. I den nordiske mytologi kan der drages en skelnen mellem to grupper af mytologiske væsener; universelle og lokale. De universelle er netop universelle, fordi de har været kendte over et større område, som hele Skandinavien. Der er tale om individuelle væsener, der typisk har været navngivne, så som Óðinn. De lokale mytologiske væsener, derimod, har været tilknyttet et bestemt

geografisk område, ofte noget naturligt som en skov eller en sø, og har kun været kendte i et begrænset, lokalt område. Til de lokale mytologiske væsener hører også vætterne, der har spillet en vigtig rolle i de lokale gårdsamfunds overlevelse. Vætterne var knyttet til den private gårdkult og har, såfremt de lokale bønder havde et godt forhold til dem, beskyttet lokalområdet og sørget for tilstrækkeligt med føde (Steinsland 2005, 353). I teksten tegner der sig et lignende billede af de mytologiske væsener, som vølven får kontakt til¹⁰. I *ESR4* virker det til, at sejden overtager en af privatkultens funktioner, at opretholde et positivt forhold til lokalområdets vætter, men gør det i den offentlige sfære på vegne af hele lokalsamfundet, fordi forholdet til vætterne er på et kritisk lavpunkt, jf. ovenstående beskrivelse af sejd som kriseritual.

Uddraget berører også et af sejdens absolut mest centrale aspekter, nemlig divination. Dette aspekt kendes både fra den senere sagalitteratur, som her i *ESR4*, hvor tilstedeværelsen af de mytologiske væsener gør det muligt for vølven at se ting, som før lå hen i det skjulte, for så at kunne spå om fremtiden, samt fra skildringerne af den mytologiske fortid, som er at finde i eddadigtningen. Et oplagt eksempel på dette er *Völuspá*, 'Vølvens Spådom', hvor Óðinn i krisetid er nødsaget til at vække en gammel vølv til live, for at hun kan fortælle ham om fremtiden. Således fortælles PCRN's store eskatologi af en vølv. Den divinatoriske sejds samfundsmæssige funktion beskrives af Neil Price som 'rituel bekræftelse'. Med det menes der, at man øjensynligt har troet på, at vølven kunne se ind i fremtiden, men at det forventedes at hun tilpassede sin spådom til sit publikum (Mitchell 2011, 97). Dette synes at blive bekræftet af flere forhold i *ESR4*, heriblandt den fornemme behandling af vølven, da hun ankommer til Þorkels gård, og Þorkels interesse i, hvad hun synes om gården og folkene, der bor der. Þorkels forhåbninger er naturligvis, at vølven er blevet behandlet så godt, at udfaldet af den kommende spådom bliver positivt. Det understreger den unikke kraft, der følger med sejden, at vølven ikke kun fungerer som divinatorisk medium, som blot skal videregive en spådom, men at vølven faktisk også er i stand til at manipulere fremtiden.

6. Diskussion af sejd som shamanisme i lyset af *ESR4*

Grundet en række sammenfald mellem sejd og den subarktiske shamanpraksis, er spørgsmålet om hvorvidt sejd skal defineres som et shamanistisk ritual af stor interesse for mange. Mange af det norrøne tekstkorpus' beskrivelser af sejd lægger op til denne

¹⁰ Denne tolkning af *náttúrur* som vætter vil blive diskuteret i opgavens afsluttende del.

diskussion, og *ESR4* er ingen undtagelse, særligt fordi teksten på kritiske tekststeder er meget kortfattet og dermed lægger op til en vidt forskellige fortolkninger. Der er dog visse elementer af sejden i *ESR4*, der uomtvisteligt kan betegnes som ligheder med shamanisme, herunder spådom som ritualets tema, samt sangens store betydning (Steinsland 2005, 310). Mere tvetydigt bliver det dog, når man kigger på de få linjer, der beskriver selve ritualet. De *náttúrur*, der tages kontakt med i ritualet, kan tolkes som de hjælpeånder, der ofte er forbundet til den subarktiske shamanisme. Hjælpeånderne havde til opgave at hjælpe shamanen på hans sjælerejse, hvor han opnåede en numinøs viden om fremtiden, som han bragte med sig tilbage til den immanente verden. Med denne tolkning antager man altså, at vølven i det pågældende ritual har været på en sjælerejse, som antageligvis er kommet til udtryk i, at vølven befandt sig i en trancelignende tilstand under Guðriðr's fremførelse af *Varðlokur*. Til støtte for denne tolkning er, at der blev dannet en ring omkring vølven, sandsynligvis for at kontrollere hende i sin trancelignende tilstand. Denne tolkning af ritualet stemmer overens med de strukturer vi kender fra shamanistiske ritualer, men må siges at være spekulativ.

Ser vi på ordlyden af disse få linjer, synes der at tegne sig et billede af disse *náttúrur*, der i højere grad minder om vætter, end om hjælpeånder. Vølven udtaler direkte, at disse *náttúrur* tidligere har ville skilles fra 'os', men at de nu er søgt tilbage. Dette synes at pege på, at disse *náttúrur* var knyttet til gården og dens beboere som et kollektiv, som det er tilfældet med vætterne, og ikke at de er særligt knyttet vølven som en religiøs specialist, som det ellers er tilfældet med shamanerne og deres hjælpeånder. Ydermere tyder afsnittets ordlyd på, at det er tilstedeværelsen af disse *náttúrur*, der gør det muligt for vølven at se ud i fremtiden, og at det dermed er deres tilstedeværelse, der er udslagsgivende for, at gårdens krisetider snart vil være ovre. Denne tolkning synes at afvise, at nogle centrale elementer af sejden skulle være shamanistiske, men beror på sproglige detaljer, hvis autenticitet er svær at verificere. Der er altså flere forhold i *ESR4*, der taler henholdsvis for og imod at klassificere sejd som rendyrket shamanisme. Spørgsmålet om, hvorvidt sejd er shamanisme, skal af gode grunde ikke besvares ud fra en enkelt kildes fremstilling af sejden, men ovenstående diskussion af de forskellige tolkninger af sejden i *ESR4* giver anledning til at diskutere spørgsmålet i et større perspektiv. Som tidligere nævnt, så er der nogle udfordringer ved at rekonstruere elementer af en religion ud fra originaltekster, og rekonstruktionen af sejd som shamanisme er ingen undtagelse. Når sejd menes at være en form for shamanisme, så

skyldes det den kontakt, der har været mellem det nordiske folk, der udøvede sejd, og samerne, der gjorde brug af shamanisme. De to kulturer har i flere århundreder påvirket hinanden, blandt andet hinandens ritualer. Den samiske kultur har udgjort en 'signifikant anden' for det norrøne folk, og har på samme tid både udgjort en trussel, men har også været en ressource, hvis ritualer den norrøne kultur kunne benytte sig af. Derfor er det altså ikke overraskende, at man kan se træk fra den samiske shamanisme i sejden. Men i lyset af dette må man spørge, med den geografiske diversitet in mente, om sejden har være lige 'shamanistisk' i hele det nordiske område. Grundet den relativt store isolation, der har kendetegnet størstedelen af den nordiske befolkning på det tidspunkt, og dermed den begrænsede kontakt de fleste har haft til omkringliggende samfund, så virker det sandsynligt, at de sejdritualer, der blev udført i området omkring kontaktfladen mellem den norrøne og den samiske kultur (Zachrisson 1997, 219), har været mere præget af den samiske shamanisme end de sejdritualer, der har været udført i den sydlige del af det nuværende Danmark.

Herved berøres en vigtig overvejelse i forhold til besvarelsen af spørgsmålene 'hvad er sejd?' og 'er sejd shamanisme?'. Når kilderne beskriver sejd med den variation, som de nu engang gør, så tegner der sig et billede af, at sejd ikke er et nøje defineret ritual, men derimod en praksis, der indebærer mange forskellige rituelle handlinger og riter. Således må diskussionen om, hvor vidt sejd er shamanisme, besvares med et tvetydigt 'både ja og nej'.

7. Konklusion

Arbejdet med norrøne originaltekster er forbundet med store udfordringer, som blandt andet skyldes kildemængden, deres sene nedskrivningstidspunkt og deres kristne tendenser. Rekonstruktionen af PCRN og sejd bliver yderligere besværliggjort af den store diversitet, der prægede den norrøne kultur. Gennemgangen af sejdritualet i *ESR4*, under supplerung af andre norrøne originaltekster, tegner et billede af nogle af sejdens centrale aspekter, herunder divination, særligt udstyr og sang, samt mytologiske væsener. Sejden fremstår som et kvindedomæne, der blandt andet har været brugt som et kriseritual.

Sejds status som shamanisme diskuteres på baggrund af sejdritualet i *ESR4*, hvor flere tolkninger fremhæves. Det konkluderes, at spørgsmålet naturligvis ikke kan besvares ud fra en enkelt beskrivelse af sejd, men at et entydigt svar er en umulighed.

8. Litteraturliste

Mitchell, Stephen A.

2011 *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Price, Neil

2012 "Mythic Acts: Narratives of the Dead in the Viking Age Scandinavia." In *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, edited by C. Raudvere and J.P. Schjødt, 13-46. Lund: Nordic Academic Press.

Schjødt, Jens Peter

2007 "Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 50: 33-45.

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Zachrisson, Inger

1997 *Möten i gränsland. Samer og germaner i Mellanskandinavien*. Stockholm: Statens Historiske Museum.

9. Tekstudgaver

Aðalbjarnarson, Bjarni

1941 *Heimskringla*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 18-19

Kuhn, Hans

1962 *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst Verwandten Denkmälen*. Heidelberg:
Carl Winter, Universitätsverlag. 5-6, 41-45.

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion*. Oslo: Pax Forlag A/S. 319-321.

Sveinsson, Einar Ól and Matthías Þórðarson

1935 *Eyrbyggja saga, Grænlandinga sögur*. Reykjavík: Hið íslenska
fornritafélag. 206-209.