

# Mara – Uttrykk for fri kvinnelig seksualitet i norrøne kilder og norsk folketro

Av Inga Bērziņa

I norsk folketro beskrives *mara* på forskjellige, til dels motstridende måter. Det gjør at disse forestillingene er vanskelig å forstå og tolke på en fornuftig måte. Tolker man maretradisjonen i lys av norrøn mytologi og norrøne kilder hvor det fortelles om ulike ridende vesener, kan man se en sammenheng mellom alle marebeskrivelsene i norsk folketro. Både norrøne kilder og norsk folketro gir rom for den tolkning at mare var uttrykk for dødelig begjær. Men selv om døden er forbundet med erotikk i flere kulturer, også i den norrøne, ifølge Gro Steinsland, vil det være forhastet å hevde at mare skulle føre til ettertraktet ekstase. Tvert imot, mareforestillingene kan ha vært uttrykk for fri kvinnelig seksualitet som virket så skummel og problematisk på det personlige planet at den var høyst uønsket. Fri kvinnelig seksualitet utgjorde dessuten en fare for hele samfunnsordenen. Derfor måtte den undertrykkes. I denne artikkelen blir maretradisjonen tolket i lys av norrøne kilder for å skape en sammenhengende tolkning av mareforestillingene, og forholdet til fri kvinnelig seksualitet står sentralt i disse.

## Innledning

I folkesagnene beskrives maren på vidt forskjellige, til dels motstridende måter, og det kan være vanskelig å danne et helhetlig bilde av maren. Som oftest forteller norske folkesagn om et farlig kvinnelig vesen som angriper både mennesker og husdyr, særlig hester, men mare kan også være en kjønnslig abnorm person. Maren kan til og med se ut som en svart gris eller katt. Det fortelles også at trollkjerringer kunne skape seg om til marer. Maren kan ri både folk og fe til døde, og oftest er det en erotisk undertone i disse angrepene, eller den erotiske undertonen kommer fram i råd om vern mot henne. Noen ganger sies det at maren begjærer sitt offer, og det er nærliggende å tenke at det er fysisk begjær det er snakk

om. Enda mer uklar er forestillingen om at en mare er en persons kjærlighet som kommer i menneskeskikkelse.

Vanligvis er erotikk/seksualitet koblet med ekstrem vold i mareforestillinger. Det ser vi både i marens opptreden og i vernerådene mot maren – maren er selv voldelig, så måten man blir kvitt henne på, er minst like voldelig. Folketradisjonen forteller at vern mot maren er stål og marekvist. I tillegg finnes det forestillinger om marehustruer, hvor en mann forelsker seg i en mare, stenger henne inne ved å tette nøkkelhullet i døren og tar henne til kone. Det kan gå flere år, men så snart maren ser en mulighet, forsvinner hun dit hun kom fra.

De ulike og dels motstridende fortellinger og forklaringer gjør at forestillinger om maren blir vanskelige å forstå og tolke. Tolker man derimot maretradisjonen i lys av norrøne kilder hvor det fortelles om ridende vesener med forskjellige navn som *kveldriða* 'kveldsrytterske', *myrkriða* 'mørkets rytterske', *trollriða* 'trollrytterske', *munnrīða* 'munnrýtterske' eller *túnriða* 'tunets rytterske' (se *Betegnelsen* for kilder og nærmere forklaring), kan man se en viss sammenheng mellom alle marebeskrivelsene i norsk folketro. Samtidig er det minst like viktig at det senere materialet kan kaste lys over de norrøne kildene. Det er nærliggende å hevde at det finnes en uavbrutt maretradisjon fra norrøn tid fram til våre dager, selv om tradisjonen har utviklet seg og folks oppfatning av det samme fenomenet har forandret seg gjennom tidene.

## Kildegrunnlaget

Kilder til norske mareforestillinger er presentert i *Norsk Folkeminnelags skrifter*, en bokserie utgitt av kulturvernorganisasjonen Norsk Folkeminnelag som ble stiftet i 1920 (Bonnievie & Lindblad 1978: 2). Folkeminnelaget har sikret en solid kulturarv som stammer fra muntlig tradisjon, blant annet eventyr, sagn, skikker og folkeviser. De norske folkesagnene som forteller om maren og hennes opptreden, og som det er henvist til i denne artikkelen, er utgitt mellom 1929 og 1969, og de vitner om forestillinger fra forskjellige steder i landet.

Betegnelsen *mara* er belagt i det norrøne skaldekvadet *Ynglingatal*, et lokvad fra ca. 900 av skalden Tjodolv fra Kvine, diktet til ære for ynglinge kongen Ragnvald Heidumhære, og dessuten i *Ynglingesaga* fra *Heimskringla* (ca. 1230). I og med at *Ynglingatal* er hovedkilde til *Yng-*

*lingesaga*, er det egentlig én episode det er snakk om. Men på grunn av innholdsmessig sammenheng blir det trukket inn flere andre norrøne sagaer, samt eddadikt og lovbestemmelser fra middelalderen. Det er klart at disse tekstene representerer ulike sjangre, og derfor forholder de seg ulikt til realitetene, men de ble skapt til bruk i et samfunn som må ha hatt felles grunnleggende verdier som var gjeldende på tvers av sjangre, eller som Preben Meulengracht Sørensen skriver (1980: 16–17):

Hvad er forbudt, umuligt eller alt for usandsynligt i virkeligheden, kan jo meget vel gøres tilladt, muligt eller sandsynligt i litteraturens verden; men denne verden får kun sin betydning i kraft af forholdet til virkeligheden og dens normer.

Selv om premissene for tilblivelse og overlevering av norrøne sagaer og norske folkesagn er ulike, har begge deler sin opprinnelse i muntlig tradisjon. Det er på dette grunnlaget disse kildene kan sammenlignes. Felles for muntlig overleverte tekster er at det har rådet en viss enighet i samfunnet om innholdet på det tidspunktet når teksten ble skrevet ned. Det kan også defineres som synkretisk sannhet:

Den som fortalte en synkretisk sannhet om fortiden, strevde samtidig både etter å oppnå nøyaktighet og beskrive virkeligheten i dens levende mangfold. Dermed var det ikke bare sannhet i ordets direkte betydning, men også kunst eller en organisk sammensmelting av det som i det moderne menneskets bevissthet ikke kan forenes. (Steblin-Kamenskij 1975: 17)

Dessuten: Det at noe blir skrevet ned, betyr ikke nødvendigvis enden på den muntlige tradisjonen. I de fleste tilfeller vil den leve videre og utvikle seg. Ved å sammenligne eldre og yngre kilder vil det bli gjort et forsøk på å få tak i de folkelige forestillingene som rådet om et fenomen på ulike tidspunkter.

Lignende mareforestillinger finnes i hele Norden, og det er god grunn til å undersøke om disse forestillingene kan ha felles opprinnelse, som ikke er utenkelig på grunn av historisk tett kontakt. Derfor skal det trekkes inn eksempler fra forestillinger i andre kulturer. Det at mareforestillingene i de forskjellige kulturene kan ha en sammenheng, støttes ikke bare av innholdsmessig likhet, men også av etymologi eller folkeetymologi. Med henvisning til etymologien alene er det vanskelig å påvise ideenes utspring, men når den følges opp av sammenlignbare folke-

minner i flere kulturer, kan man ikke se bort fra muligheten for at forestillingene stammer fra felles tankegods.

Både Dag Strömbäck (1935; 1977) og Catharina Raudvere (1993) har påvist at det finnes en sammenheng mellom forestillinger om ridende vesener som er nevnt i norrøne kilder, og maretradisjonen i nordisk folketro. I sin avhandling skriver Strömbäck at maren og hennes gjerninger “står i nära överensstämmelse med vad vi genom moderna uppteckningar veta om maran” (2000 [1935]: 36). Også Raudvere argumenterer for kontinuitet mellom de ridende vesenene og maretradisjonen i nordisk folketro. Hun skriver at de ridende vesenene deler flere egenskaper med maren: “Deras uppsåt beskrivs som entydigt ont. De är utsända av och knutna till vissa individer och deras egenskaper [...] de verkar under natten, i mörkret, och de antastar, plågar, orsakar sjukdomar och till och med mördar i vissa fall” (1993: 71).

## Betegnelsen

I norsk folketro brukes ordet *mare* oftest i bestemt form *mara* eller *maren*, eller *muru*, *murua* i østlandske dialekter. I norrønt heter det *mara*, og det forekommer bare i *Ynglingatal* (str. 3) og *Ynglinga saga* (kap. 16) i *Heimskringla*. I Fritznors ordbok er *mara* oversatt med ‘Mare’ som i latinsk ‘incubus’ (1886–96 2: 649). Jan de Vries setter det norrøne verbet *merja* pret. *marði* ‘schlagen, zerschlagen’ (‘slå, forslå’) i forbindelse med *mara* (1962: 385). Ordet *merja* pret. *marði* har bevart betydningen ‘slå kraftig, skade’ i moderne færøysk (Jacobsen & Matras 1995: 273, 78). I nyislandsk betyr *merja* v. ‘støte, slå, kryste, klemme’ og *marinn* adj. ‘for-slått; gul og blå’ (ISLEX).

Utenom *mara* nevner norrøne kilder ridende vesener som også skal drøftes i denne sammenhengen, fordi deres opptreden ligner i stor grad på det som er fortalt om maren. Følgende tre begreper er forklart i Fritznors ordbok: *kveldriða* f. ‘kvindeligt Væsen som man forestillede sig ridende [...] omkring i Mørket og tilføiede Mennesker Skade eller Døden’ (1886–96 2: 369), nevnt i *Kvadet om Helge Hjørvardsson* (str. 15) og i *Saga om Øyrbyggerne* (kap. 16); *myrkriða*, det samme som *kveldriða*, finnes i *Hårbarðsljod* (str. 20), og *trollriða* f. ‘Væsen der riðr manni eða búfé sem troll’ (vesen som rir menn eller bufe som troll) eller adj. i betydningen ‘trollridd’ i *Sagaen om Øyrbyggerne*, kap. 34 (Fritzner 1886–96 3:

772). Ifølge Wolfgang Golther er *mara* det eldste fellesgermanske navnet på ridende vesen (Reichborn-Kjennerud 1927: 86).

Det er opplagt at etterleddet *-riða* er innholdsmessig forbundet med det norrøne sterke verbet *riða* 'ri', og ifølge Fritzner (1886–96 3: 102) ble dette verbet brukt om "kveldriða, tröllriða, som siges at riða manni", det vil si om vetter som sies å ri mennesker, jf. substantiver *riða* eller *riðusótt* f. 'koldfeber, malaria' – som er en alvorlig infeksjonssykdom som kan gi krampeanfall, besvimelse eller koma (ifølge Helse Norge) – og *riðskelfdr*, *riðusjúkr* adj. 'syk med koldfeber'. Dette er eksempler på at *riða* var et produktivt ord som ble brukt til å danne en rekke ord i andre ordklasser ved å beholde det samme meningsinnholdet som verbet. Det kan tenkes at etterleddet *-riða* refererer til et vesen som foretar ridingen og kan oversettes til *rytterske*.

Strömbäck mener at *myrkriða* i *Hårbardskvad* (str. 20) er et annet navn for *mara* (1977: 282). Videre er det verdt å se nærmere på to benevnelser – *munnríða* 'munnrutterske' og *túnriða* 'tunets rytterske' – som ifølge Strömbäck inngår i samme begrepsapparatet idet han forklarer at ordet *túnriða* betyr 'gjerderytter' ('stängselridare') hvor forleddet *tún-* ikke skal forstås som 'gårds plass', men som 'grind' (2000 [1935]: 169). Det henger sammen med senere forestillinger om at hekser farer gjennom luften med kosteskaft. Dessuten har Strömbäck løftet fram ordet *munnríða* 'den som rider den sovendes munn', og han mener at det er en forsømt benevnelse for *mara*. Ifølge Strömbäck skal Snorre Sturlason ha listet det opp sammen med andre betegnelser på trollkvinne *trollkvinneheiti* i *Navneremser* (Nafnapulur: str. 15), men tekstutgivere har i senere tid konsekvent erstattet det ordet med *myrkriða* (2000 [1935]: 36). Strömbäck henviser her til en utgave av Snorres Edda (1848: 552) hvor det står skrevet *Myrkriða* etter to forlegg, men en fotnote opplyser at *Codex Regius* og *Codex Wormianus* har formen *munnríða* og at det står *Munnrifa* i et annet manuskriptfragment. Anthony Faulkes har *Munnriða* i sin utgave (1998: 112).

Det er en påfallende likhet mellom de norrøne ordene for 'hingst' eller 'hoppe' og 'mare'. Det norrøne ordet *marr* m. II 'hingst' er et poetisk synonym for 'hest' med positiv konnotasjon, som forekommer ganske hyppig i norrøne tekster, særlig dikt, og kan sees på som grunnbetydningen av ordet *marr*. Men ordet *merr* f. 'hoppe' er hunnskjønnsvariant, og det har ofte negativ konnotasjon. Det er interessant at *mara* som et ridende vesen er forbundet med ondskap og at det feminine ordet for 'hest' har negative konnotasjoner.

Tilsvarende likhet finnes også i andre germanske språk. Det norrøne ordet *marr* m. II 'hest' stammer fra urgermansk \**marhaz*. I gammelhøytysk er ordet *marah* brukt for 'hest' og *mara* f. for 'mare' (Heggstad 2004: 288, 90, 94). I gammelenghelsk står ordet *meah* for 'hest' og *mare* m. for 'mare' (de Vries 1962: 379–80). Den tyske *Alptraum*-troen, hvor den onde *Alp*, som er etymologisk beslektet med norrøne *alfr* m., oppsøker mennesker i drømmene, ligner i høy grad de norske forestillingene om mareritt. Det fortelles at *Alp* presser, rir, dytter tungen sin eller fingrene sine i munnen på folk for å telle tennene, sluker pusten til et menneske, klorer opp ansiktet, suger blod som en vampyr osv. Det sies også at *Alp* kan forvandle mennesker til hester for å ri dem hele natten (Hoffmann-Krayer & Bächtold-Stäubli 1927: 293). I Nordtyskland, helt fra Nederland til Østpreussen, brukes den germanske benevnelsen *Mahr* om dette fenomenet. Selv om den etymologiske sammenhengen mellom 'hingst', 'hoppe' og 'mara' kan virke uklar, kan disse ordene ha en folke-etymologisk forbindelse. Det at et ord er produktivt og at det finnes lignende forestillinger i flere nærliggende språk, kan tyde på at forestillingen springer ut av felles tankegods.

Den tredje betydningen av *mare* er sterkt knyttet til døden, men den er mer synlig i andre språk og/eller forestillinger. I buddhismen er *Māra* en demon som representerer både død og seksualitet. I sanskrit betyr ordet *mārah* 'død, pest', også i litauisk (Karulis 2001 [1992]: 582), som er det mest arkaiske europeiske språk. I latvisk mytologi er *Māra* ofte kalt for *Veļu māte*, 'de dødes mor'. Det samme ordet *mara* finnes også i slaviske språk (Reichborn-Kjennerud 1927: 86). *Mara* er et av navnene på en slavisk dødsgudinne. Ifølge Eduard Hoffmann-Krayer finnes det paralleller mellom *mara* og slavisk *Mora* (polsk), *Zmora* (kasjubisk) og *Murawa* (vendisk) (1927: 283). Jan de Vries mener at det ligger gammel-slavisk *mora* 'heks' bak disse (1962: 379).

Men det er ikke alltid like enkelt å bestemme hva leddet *mar-* i sammensatte ord betyr, jf. *marr* m. 'sjø, hav' (Fritzner 1886–96 2: 655). De ulike betydningene av sammensettingsleddet *mar-* har utløst en diskusjon om betydning av *marliðendr* m.pl. 'om eit slag vonde vette' (Heggstad m.fl. 2004: 290). Ifølge Fritzners ordbok skulle de betegne "saadanne Væsener, der som *kveldriður*, *myrkriður* om Natten ride Menneskene til døde; men paa den anden Side synes det at svare til ags. *saliðend* (Beowulf)" eller det kunne brukes om fiender og slemme mennesker i sin alminnelighet (Fritzner 1886–96 2: 654). Det er flere som har satt ordet i forbindelse med sjø. Strömbäck har diskutert dette grundig.

På engelsk er det blitt oversatt til 'sea-sliders' eller 'sea-farers' og frasen *margir eru marliðendr* fra *Eyrbyggja saga* lyder "many there are who slide over the sea" i engelsk oversettelse. I tillegg kan det nevnes at *Mardöll* 'den som lyser over havet' er et av Frøyas tilnavn (Gylfaginning 35). I moderne færøysk blir *marbakki* forklart som 'sted hvor havbunnen hever seg brått og plutselig tett inne ved land' (Jacobsen & Matras 1995: 273). Strömbäck argumenterer for Fritzners oppfatning, nemlig at *marliðendr* må settes i sammenheng med *kveldriður* og *myrkríður* som er betegnelser for vesener som rir mennesker til døde. Strömbäck konkluderer med at *marliðandi* betyr 'der als *mara* Dahinschwebende' (1977: 286), og *margir eru marliðendr* betyr da 'mange svever som *mara*'.

Det ser ut til at forklaringene på ordet *mara* er begrenset til fire temaer: plageånd, hest, sjø og død. Samtidig kan det være vanskelig å trekke et klart skille mellom etymologisk og folke-etymologisk forklaring, som i visse kontekster kan gli over i hverandre eller smelte sammen. Grunnen til det kan være nettopp den at begrepet har oppstått og vært i kontinuerlig bruk i en felles forestillingsverden som også innebærer at det kan ha forandret seg og muligens beveget seg fra et bruks- og betydningsområde til et annet uten at det nødvendigvis kan tidfestes. Som vi skal se senere, gir norrøne kilder rom for å sette alle forklaringene på *mara* i en sammenheng fordi de opptrer i en slags felles betydningsområde selv om de virker veldig ulike.

I dag kjenner vi igjen *mare* i ordet for *mareritt* 'vond drøm' i alle nordiske språk (ifølge de respektive ordbøkene): dansk *mareridt*, svensk *mardröm*, islandsk *martröð* og færøysk *marra*; også i engelsk *nightmare*, tysk *Nachtmahr* og fransk *cauchemar*. I tillegg til at ordet 'mareritt' brukes om en ubehagelig opplevelse i overført betydning, som for eksempel *krigen var et mareritt for det norske folk* (Norsk ordbok, Guttu 1998: 543), forklares fenomenet på en rasjonell måte: "*mareritt* er et intenst uvelbefinnende, som opptrer i søvne og gir seg til kjenne ved engstende drømmer og en følelse av trykk og klemming over brystet, oftest uttrykk for en psykisk urotilstand. Anfallet kan også utløses av legemlige faktorer" (*Aschehoug og Gyldendals Store norske leksikon*, 1980: bind 8, s. 100). Færøysk *marra* f. er forklart som 'mare, noget som rider el. trykker en for brystet i søvne, mareridt' (Jacobsen & Matras 1995: 274). I dansk ordbok står det at *mare* er et 'væsen der ifølge folketroen plagede sovende ved at sidde (ride) på brystet af dem og derved forårsage trykken for brystet, åndenød og onde drømme' (Den Danske Ordbog).

Til tross for en nærmest fysiologisk forklaring ser vi at det er flere elementer som minner om mareangrep slik det er beskrevet i norrøne kilder og folkesagn, det karakteriseres nemlig ved trykking og klemming over brystet og psykisk uro.

## Maren og utsenderen

Maretradisjonen kan sammenlignes med norrøne forestillinger om hamløp. Strömbäck skriver at marens opprinnelige form først og fremst kommer fra et levende menneske, dvs. hun er en slags *ham* eller *utsending*, som representerer det aktuelle mennesket og utfører hans ønsker og intensjoner (1977: 282). I likhet med Strömbäck knytter også Raudvere maretradisjonen til norrøn sjelsoppfatning og hamferd, hvor visse mennesker kunne “verka utanför och långt bortom sin synliga gestalt och materialisera tankar och begär” (1993: 102). Videre mener Raudvere at flere sagn bygger på en forutsatt analogi mellom marens forvandlede kropp og den menneskelige (1993: 64).

Den norrøne litteraturen forteller om trollkyndige folk som kunne skifte ham. De er beskrevet som *hamramir* ‘som kan eller pleier iføre sig Dyreskikkelse’ eller ‘som kan eller pleier gaa Berserksgang (hamast)’ (Fritzner 1886–96 1: 718) eller kalles for *hambleypa* ‘menneskeligt Væsen der under anden Skikkelse (ham) farer omkring paa en overnaturlig Maade’; ‘Troldkvinde, der [...] sees eller synes ridende paa Dyr eller andre Vehikler at fare omkring fjernt fra det Sted, hvor hun virkeligen er’ (Fritzner 1886–96 1: 716). Disse ordene kan best forklares utifra norrøne sjelsforestillinger. Ifølge disse kunne en del av mennesket, hugen, forlate kroppen for å utrette ærend. Det vil si at disse menneskene kunne sende sin hug ut i dyreham, mens kroppen lå livløs: “Hamskifteskunnige under själva aktens utövande befann sig i ett tillstånd av sömn eller extatisk dvala” (Strömbäck 2000 [1935]: 182). Det kunne være hvilket som helst dyr eller det dyret som var personens *fylgje*, en verneånd (Strömbäck 2000 [1935]: 162–64, 74). Else Mundal (1975) har beskrevet dette fenomenet i *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Et kjent eksempel på slikt hamskifte er *Ynglinga saga* (kap. 7). Der fortelles det hvordan Odin skiftet ham. Kroppen hans lå som sovende eller død, mens han selv var som fugl eller dyr osv. og fór rundt i eget eller andres ærend. Hugen var tenkt å kunne frigjøre seg fra kroppen og fare rundt (Strömbäck 2000



[1935]: 174). Nordiske folkesagn har bevart noen av disse forestillingene: “In Scandinavian folklore, and particularly in more recent material, physical feelings or symptoms often have a very loose connection with the idea of somebody’s *fylgja* or *hugr* as a forerunner” (Strömbäck 1975: 11).

Strömbäck mener at *kveldriða*, *myrkriða*, *trollriða*, *munnríða* og *túnriða* nettopp var slike hamløpere. Men i motsetning til andre ferder (for eksempel søken etter kunnskap) var disse vesenene farlige. De ville skade folk og fe ved å ri på dem (Strömbäck 1975: 19–20). De var ute om natten, akkurat som maren i folketradisjonen. Utseendet til slike ridende vesener beskrives ikke nærmere, noen ganger kalles de bare for *kvikindi*, et vesen, for eksempel i *Illuga saga Gríðarfóstra* (kap. 2).

I *Ynglinga saga* (kap. 16) fortelles det at Driva forgyeves venter på sin mann Vanlande. Hun betaler trollkvinnen Huld for at hun skal seide Vanlande til Finland eller drepe ham på en annen måte. Huld lykkes ikke med å seide Vanlande til Finland. En kveld sa Vanlande at han var blitt søvngig og gikk for å sove. Etter å ha sovet litt, sa han at *mara trað hann*, maren trampet på ham. Folk prøvde å hjelpe ham, men forgyeves. Når de var borte ved hodet, trampet hun på føttene så de nesten brakk, men når de var ved fotenden, *kvalte hun hodet* slik at der døde han.<sup>1</sup> I strofen etter prosateksten står det: *mara kvaldi*, maren pinte. Den presise betydningen av formen *trað* av *troða* v. ‘træde paa noget’; ‘stoppe ned i eller ind i et Gjemme’; ‘stoppe fuld med noget’ (Fritzner 1886–96 3: 721–22) i denne konteksten er litt uklar fordi samme verbet er benyttet både om å skade hode og føtter. Det er nærliggende å tolke *troða* i den første betydningen ‘trække, presse, trampe’ både når det gjelder føtter og hode. Det kan også stemme med *þá kafði hon höfuðit*, da kvalte hun hodet, hvis man tenker seg at maren var så stor og/eller mektig at hun kunne legge seg over hele hodet og presse det slik at mannen ble kvalt, jf. norske sagn som forteller at maren kan legge seg over folk og kjøve dem (Strompdal 1929: 123).

Det sies ikke direkte at Huld er denne maren. Men ut ifra tankegangen om hamskifte som Strömbäck skriver om, kan det tolkes slik at Huld angrep Vanlande i mareskikkelse. I norrøne tekster finnes

1. En er hann hafði lítt sofnað, kallaði hann ok sagði, at mara trað hann. Menn hans fóru til ok vildu hjálpa honum; en er þeir tóku uppi til höfuðsins, þá trað hon fótleggina, svá at nær brotnuðu; þá tóku þeir til fótanna, þá kafði hon höfuðit, svá at þar dó hann.

det flere eksempler på en forutsatt forbindelse mellom den trolddoms-kyndige personen/utsenderen og det ridende vesenet/maren. Slik tolker Strömbäck fortellingen om Sunnlød i *Illuga saga Gridarfóstra* (1975: 19). Sunnlød er en *kveldriða* som angriper Illuge sent på kvelden. Vesenet hopper på skuldrene til Illuge og rir på han. Illuge bærer henne et langt stykke, men klarer å knuse ryggen på vesenet mot en stein. Da dør både vesenet og kvinnen Sunnlød, der hun befinner seg på det tidspunktet. Denne tolkningen støttes av Raudvere (1993: 77).

Det at de norrøne forestillingene om forbindelse mellom utsenderen og vesenet til en viss grad har overlevd i den norske folketroen, ser vi klarest i de rådene som gis for å bli kvitt maren. Et sagn forteller om en hest som stadig ble mareridd. Det hjalp å sette en kvass ljå over hesten. Da ble han aldri plaget mer, men “på same tid var det ein mann i grannelaget som vart so fælt forderva-skoren ei natt” (Hermundstad 1936: 117). Et annet sagn forteller om en mare i skikkelse av en fjær. Det var fortalt om en husmor som ofte jamret seg i søvnen. Det pleide å skje etter at en fjær la seg på brystet hennes. Da kastet mannen hennes fjæren på glørne, og fjæren brant opp. Dagen etter fikk de høre at et kvinnfolk i nabolaget hadde brent opp (Fjellstad 1954: 18).

Mareforstillinger kan også settes i forbindelse med det norrøne begrepet *elskr* adj. ‘besjælet af Kjærlighed til’; ‘kjær efter noget’ (Fritzner 1886–96 1: 325) som om *elsk* var noe som man kunne bli rammet av, eller at det kunne bli sendt til en. Danske folkesagn forteller: “Maren er én, som man ikke kjender, men dog på en måte er elsket af” (Kristensen 1893: 241). Det er noe passivt, til og med tvangspreget ved det, som om *elsk* trenger seg på eller blir kastet over folk: “People believed that it [*elsk*] was contracted from outside. In tradition, we also find the *elsk* being imposed by the supernatural beings who desire a mortal as a partner, or by a dead person” (Gullveig Alver 1971: 14). Det at man blir plaget av hugen til en som er forelsket i en, blir kalt for *elsk* i norsk folketradisjon (Raudvere 1993: 116). Norske folkesagn forteller at maren er sendt av underjordiske eller døde personer (Mørch 1932: 44). Den slags oppfatning viser at elskov kunne virke skremmende og ikke spesielt romantisk, men det viktigste i denne sammenhengen er at den personen som opplevde *elsk*, var passiv.

## Marens kjønn

Ifølge Strömbäck (2000 [1935]: 181–82) vitner de norrøne tekstene bare om **kvinner** som var *kveldriður* eller *myrkriður*, men når det gjelder *trollriður*, finnes det belegg for at både menn og kvinner kunne oppfattes som det. Han viser til Magnus Håkonssons nyere *Gulating's Kristenrett* §3 (Keyser & Munch 1848: 306): “sa er kallar nokorn *mann* trollridu [...] (min kursivering)” som kan oversettes med ‘den som kaller noe *menneske* for trollrida [...]’. Her er ikke kjønnen nevnt, og det kan bety at menn så vel som kvinner kunne være *trollriður*. Strömbäck nevner også et annet eksempel. Slik står det skrevet i *Jons Kristenrett* § 65: “Ef *karlum* æda *konum* vædr þat kært, at þau sé trol æda fordædur æda ridi manne eða bufe oc vædr þat at sannu [...] þá skal *hann* eða *hona* flytja a sjo ut [...] (min kursivering)” (Keyser & Munch 1848: 385–86). Her er begge kjønn nevnt eksplisitt, og det må tolkes slik at de norrøne lovene anså menn så vel som kvinner for å være i stand til å trollri folk eller fe.

Det ser ut som om det var en forskjell mellom *kveldriður* og *myrkriður* på den ene siden og *trollriður* på den andre, som mest sannsynlig gikk ut på kjønn. *Kveldriður* og *myrkriður* var kvinner, mens *trollriður* kunne være både menn og kvinner. Muligens har forestillingene om de ulike ridende vesenene smeltet sammen etter hvert. Norrøne kilder sier for lite for å kunne trekke konkrete slutninger, men man finner støtte for en slik oppfatning i norske folkesagn.

Sagn forteller at selv om folk oppfatter maren som et kvinnelig vesen, og ordet ‘mare’ er hunnkjønn, kan maren oppleves som en mann i enkelte tilfeller (Opedal 1930: 99). Det kan være rester av forestillinger om *trollriður*. Tross alt vitner norske folkesagn om at det var mest *kvinner* eller kvinnelige skapninger som kunne ri folk eller fe. Det er også påfallende at det er mest menn som lider av ridende vesener/mare.

Det finnes knapt nok et eneste norrønt tekststed hvor det fortelles om et kvinnelig mare-offer. Likevel kan mangelen på referanser i norrøne tekster skyldes at den norrøne litteraturen er mest opptatt av de problemene som angikk menn, og kvinner stort sett bare opptrer for å forklare noe i forhold til menn. Det kan tenkes at kvinner kunne bli

2. Dersom menn eller kvinner blir beskyldt for å være troll, eller å drive med trolldom, eller ri menn eller bufe, og det blir bekreftet, [...] skal han eller hun fordrives ut på havet [...]

rammet av ridende vesener like mye som menn, men at det ikke ble fortalt om det i norrøne kilder. Men det kan også tenkes at på et tidligere tidspunkt var forestillingene om ridende vesener et uttrykk for først og fremst mennenes angst.

Hvis det stemmer at maren var oppfattet som en utsending fra en trollkyndig person eller seidutøver *seiðmaðr*, *seiðkona*, *seiðberandi* eller lignende, så kan man tenke seg at en trollkyndig mann kunne sende en mare i kvinneskikkelse for å gjøre skade. Derfor, ifølge norrøne lover, kunne også *menn* bli straffet for å *trollriða* folk eller fe, det vil si at utsenderen måtte stå til ansvar. Dessuten var trollmenn eller seidmenn sett på som kvinneaktige, og det kan se ut “som trolldomskunnige *menn* sender ut *kvinnelege* åndeutsendingar” (Heide 2006: 299). Det kan forklare folkesagn at maren “er fólk som ikkje er som andre, kjønslæg. (Kjønslæg abnorme.)” (Mørch 1932: 44). Folkesagn fra Numedal vitner også om folketro at maren kan være en mann, men det fortelles at i så fall var de menn med feminint utseende, for eksempel skjegggløse menn (Reichborn-Kjennerud 1927: 87).

Det viktigste argumentet som taler for at maren var tenkt som først og fremst kvinnelig, er at fallossymbolikk er helt fraværende i motsetning til beskrivelse av mannlige guder, vesener og folketroskikkelser. Hvis det skulle dreie seg om mannlige vold, særlig i forbindelse med erotikken, da ville det være merkelig at det ikke fantes fallos-assosiasjoner verken når det gjelder menn eller kvinner som ofre, jf. “fallisk aggresjon” som karakteriserer seksuelle forhold som er styrt av aggresjon snarere enn av libido (Sørensen 1980: 31). Mareangrepene er derimot beskrevet på en måte hvor det henspilles på erotikk, men assosiasjoner med fallos er fraværende.

## Seksualitet og kjønnsroller

Ære er kanskje et av de viktigste nøkkelordene for å forstå mellommenneskelige relasjoner i norrøn tid både på det personlige planet og i samfunnet generelt. Æresbegrepet var i stor grad knyttet til kjønn. Kjønn kan ifølge Sørensen ikke i noe samfunn forstås som en rent biologisk kategori, og kjønn stilte bestemte sosiale krav til individet (1993: 212). Skriftlige kilder forteller at skillet mellom kjønnene var kraftig markert ved bestemte kjønnsroller. Det som var maskulint og feminint, ble ut-

trykt gjennom forskjellig klesdrakt, livsstil og holdninger, men ikke minst gjennom arbeidsfordeling som tilsa at mennenes oppgaver lå utenfor dørstokken, i det offentlige rommet (Steinsland 2005: 372–73). Mannens ære var avhengig av de kvinnene han var i familie med og av kvinnen han giftet seg med (Sørensen 1993: 214), og det var hans ansvar å opprettholde familiens ære, fordi det hørte til oppgavene hans i det offentlige rommet.

Selv om sagalitteraturen gir eksempler på at både kvinner og menn beveget seg utenfor de etablerte kjønnsrollene, var det klart at kjønns-overskridende atferd ikke var allment akseptert, og slik opptreden fikk konsekvenser både for menn og kvinner, men ifølge Meulengracht Sørensen mest negativt for menn:

Imidlertid er de to køn ikke definert symmetrisk i forhold til grænsen imellem dem. [...] Mens det er ødelæggende for en mands anseelse at opptrede kvindeligt, er kvinden ikke underlagt tilsvarende skarpe begrænsninger over for det, som bliver defineret som mandlige egenskaber og funktioner. Under visse omstændigheder opnår kvinden prestige ved at træde ind i mandens rolle; mens det omvendte aldrig er muligt for manden [...] Mandens indgrænsede kønsrolle udelukker ikke, beforder måske tværtimod, at han bliver det dominerende køn (1993: 213).

Loven var klar på det. I *Grágas* leser vi:

Hvis kvinder gør sig så perverse, at de går i mandsklæder, eller hvilken mandsskik de anlægger for at være afvigende, og ligeledes med de mænd, der antager kvinders skik, på hvilken måde det nu er, så straffes det med landsforvisning, hvem det end er”<sup>3</sup> (Vilhjálmur Finsen 1852: 47).

I *Laksdølenes saga* fortelles det om en konflikt hvor overtredelse av den kjønnsbestemte kleskoden og rollefordelingen spiller en stor rolle, men det får forskjellige konsekvenser for hver av de involverte personene.

Gudrun og Tord elsket hverandre, men var gift på hver sin kant. For å få skilsmisse satte de ut rykter om at Gudruns ektemann Torvald gikk med kvinneskjorte og at Tords hustru Aud kledde seg i bukser. Etter dette ble Gudrun og Tord gift, men Aud, som satt tilbake med skammen,

3. Ef konur gerask svá afsiða, at þær ganga í karlfötum eða hverngi karla sið er þær hafa fyrir breytni sakir, ok svá karlar þeir er kvenna sið hafa hverngi veg er þat er, þá varðar þat fjörbaugsgarð, hvárum sem þat gera.

tok selv hevn fordi hennes brødre ikke var villige til å stille opp for henne. Med et sverd i hånden red hun opp til en seterbu der Tord lå og sov, og denne gangen hadde hun sannelig bukser på. Hun vekket ham, stakk ham i høyre hånden med et sakssverd og såret begge brystvortene. Hun stakk så hardt at sverdet ble sittende fast i sengen. Når Usviv tilbød seg å dra etter henne, ville ikke Tord la det skje og sa: “ho hadde gjort som ho skulde” (kap. 34–35). På denne måten overtrer Aud sterke kjønnsbestemte tabuer, men slipper fra det med ære, mens Tord sitter igjen med dobbelt så stor skam. Aud hadde klart å opprette den sosiale orden selv om det ikke var hennes oppgave ifølge den etablerte rollefordelingen.

Et annet eksempel på kjønnsoverskridende atferd finnes i den norrøne mytologien. Eddadiktet *Trymskvadet* skildrer en burlesk fortelling om guden Tor som var nødt til å kle seg i kvinneklær for å se ut som bruden Frøya. Slik lurte han jotnen Trym og klarte å hente tilbake hammeren sin Mjølne og dermed gjenopprette verdensordenen.

På det seksuelle området skulle gifte så vel som ugifte kvinner være passive og tilbakeholdne. Samtidig var de bare i begrenset grad ansvarlige for ærekrenkende seksuelle handlinger som de var involvert i, for også slike forbrytelser ble avgjort menn imellom; under visse omstendigheter kunne også kvinnen gjøres æreløs hvis hun selv hadde tatt initiativet til utukt (Sørensen 1993: 235–36). Men verken sagaer eller lovbestemmelser forteller om noen så drastiske represalier som drap eller lemlestelse rettet mot kvinner som har overtrådt de fastsatte grensene for seksuell atferd (Sørensen 1993: 236).

I forbindelse med menns seksualitet gjaldt det motsatte, nemlig at seksuell passivitet var oppfattet som skam (Sørensen 1993: 214), og homoseksualitet var ikke akseptert i det hele tatt, den var tabubelagt. “Kvinner hadde sine funksjoner og symboler, menn hadde sine roller. Hvis en mann tok steget over i kvinnerollen, reelt eller symbolsk, brakte det skam over ham selv og slekten” (Steinsland 2005: 324), og det som var utilgivelig ved den passive formen for mannlig homoseksualitet, var nettopp det at mannen inntar kvinnerollen. Derfor var beskyldninger for passiv homoseksualitet noe av det mest ærekrenkende en mann kunne oppleve, mens den aktive parten opptrådte som en mann og derfor ikke ble rammet på samme måte (Sørensen 1980: 31).

Sagaene forteller ikke åpenlyst om ekte homoseksuelle forhold, men eddadiktenes mer eller mindre klare vendinger viser til gudenes over-

skridelse av kjønnsrolle, for eksempel Loke som skal ha født barn, eller Heimdall som alltid står med våt rygg, det vil si at det hentydes til en passiv rolle i et homoseksuelt forhold. Et annet unntak er guden Odin “som skal ha praktisert det meste, også kjønnskifte som ser ut til å henge sammen med seiden” (Steinsland 2005: 185), som i sin tur kan tyde på at seidmenn hadde andre regler å forholde seg til enn menn ellers. Både lovene, sagalitteraturen og eddadiktene viser at det eksisterte strenge kjønnsbestemte roller, og at man hadde et veldig bevisst forhold til overskridelse av disse rollene.

## Hester og ridning

På et vis assosieres maren med hester både i norrøne tekster og folketradisjonen. Det mest karakteristiske er at hun rir både folk og fe, og når det gjelder dyr, fortelles det mest nettopp om hester som blir mareridd. Raudvere skriver om maren: “Hon gav konkretion åt ångest och skräck och hon gestaltade även bakomliggande konflikter, då hon som ett kvinnligt erotiskt väsen attackerade mannen och hans viktiga arbetsredskap hästen” (1993: 100).

Angrep på alle dyr utgjorde en alvorlig trussel i det norrøne jordbrukssamfunnet, men hesten var spesiell, fordi den ikke bare var et arbeidsredskap. Det ser ut som om hesten ble satt i forbindelse med selve manndommen. En mann uten hest var ikke noen mann. Det er bare småfolk, tjenere og gutter som går til fots. Helten rir. I norrøne sagaer og eddadikt er hesten ofte nevnt ved navn og beskrives nesten like utførlig som mannen selv.

I *Hrafnkels saga Freysgoða* (kap. 3) kan vi lese:

Hrafnkell átti þann grip í eigu sinni, er honum þótti betri en annarr. Þat var hestr brúnmóalótrr at lit, er hann kallaði Freyfaxa sinn. Hann gaf Frey, vin sínum, þann hest hálfan. Á þessum hesti hafði hann svá mikla elsku, at hann strengði þess heit, at hann skyldi þeim manni at bana verða, sem honum riði án hans vilja.<sup>4</sup>

4. Ramnkjell hadde en ting som han syntes var bedre enn alle andre. Det var en brunborket hest med svart ryggål, som han kalte Frøyfakse. Han gav halve hesten til Frøy, sin venn. Han elsket denne hesten så høyt at han lovet å bli den mannen til bane som reid på ham uten hans vilje. (Min oversettelse.)

Det ender med at Ramnkjell dreper Einar som rir på hesten hans Frøyfakse (kap. 6). Denne type uautorisert ridning av hester fordømmes og skal bekjempes også i nyere tids jordbrukssamfunn. Både norske og danske folkesagn beretter at maren kan ri hester om natten slik at hestene er svette og helt utslitte om morgenen. Noen ganger er manen deres så flokete at det er nesten umulig å få gredd den. Det fortelles om en rekke knep man kan bruke for å få bukt med marens besøk hos hester, for eksempel å tegne et marekors eller klippe av hestens man og henge den ut på tunet slik at maren fletter den der (Kristensen 1893: 249–50). I danske folkesagn fortelles det at man skal henge en stein/flintstein med hull i over hestens bakdel for at maren ikke skulle få makt over hesten (Kristensen 1893: 249).

Episoden med Frøyfakse i *Ramnkjells saga* kan tolkes slik at angrepet – og ridning ble i dette tilfellet ansett som et angrep, selv om det å ri en hest normalt ville bli oppfattet som en vanlig aktivitet – på hesten samtidig var et angrep på mannen selv. Frøyfakse var det kjæreste Ramnkjell eide, og han hadde viet hesten til Frøy. Ved å ri på den forbudte hesten ble både guden Frøy og Ramnkjell krenket. Ramnkjell må ha blitt krenket på flere plan. Først og fremst var han ikke mandig nok til å frede den hesten som han selv hadde viet fruktbarhetsguden Frøy. Men denne episoden kan også bli satt i forbindelse med begrepet *ragr* eller *ergi* som betyr ‘perversitet i seksuell henseende’ (Sørensen 1980: 22), men ordet rommer også beskyldninger om passiv homoseksualitet (1980: 39), og bare en antydning om det var nok til å ramme Ramnkjell personlig.

Man kan ikke unngå å legge merke til at det ofte er en slags seksuell konnotasjon forbundet med hester, og verbet ‘å ri’ vekker seksuelle assosiasjoner i mange moderne språk, bl.a. norsk, engelsk og latvisk. I nysjandsk har verbet *riða* to betydninger. Grunnbetydningen er ‘å sitte på en hest’, men i den andre betydningen er *riða* et vulgært ord for ‘å ha samleie’. Det å ri og å bli ridd på har dessuten en klar rollefordeling mellom den aktive og passive parten. Rollebytte er en del av forestillinger om mareangrepet.

Med disse konnotasjonene i mente kan forestillingene om de ridende vesenene knyttet til det strenge kjønnsmonsteret som var rådende i norrøn tid. *Illuga saga Gríðarfóstra* forteller at Illuge blir angrepet av en *kveldriða* på den måten: “var hlaupit á bak honum svá hart, at hælarnir kómu framan á bringuna. Þetta kvikendi hafði vönd í hendi ok barði



Illuga með [...] hann bar flagð þetta langa leið”<sup>5</sup> (kap. 2). Ved første øyeblikk kan utsagnet minne om kroppsposisjoner som er knyttet til forestillinger om *ergi*, som i høy grad er forbundet med homoseksualitet og dermed også har anale hentydninger eller symboler ved seg (Sørensen 1980: 79–83, 91–92). Sagaen nevner de samme kroppsdelenene eller en lignende posisjon som kan bli forbundet med den i norrøn tid foraktelige stillingen for en mann. Hvis en annen mann bare hadde stått bak Illuge, ville det vært et ubestridelig tegn på en *ergi*-stilling. Men denne *kveldriða* var mest sannsynlig en kvinnelig skikkelse. Dessuten sies det “hlaupit á bak honum”, hvor *hlaupa* v. betyr ‘hoppe, gjøre et Hop, ved en samtidig rask og kraftig Muskelbevegelse i begge sine Ben hæve sig opad fra det Stade, som man indehaver’ (Fritzner 1886–96 2: 3). Uttrykket *hlaupa á bak honum* tolkes som ‘hoppe på ryggen hans’. Andre stillinger som en mann kunne befinne seg i og av den grunn bli beskyldt for *ergi*, var for eksempel når mannen bøyer seg framover og faller ned på alle fire, eller faller bakover og slynger føttene opp over hodet (Sørensen 1980: 92). Muligens kunne også *hælarnir kómu framan á bringuna* isolert sett tenkes å være en slik stilling hvis det hadde vært snakk om mannens egne hæler som treffer hans eget bryst. Men det gir ikke mening i konteksten.

En annen mulig forklaring er at *kveldriða* hopper på ryggen til Illuge, slynger beina rundt ham, så hælene hennes dermed kommer fram på Illuges bryst. Siste del av sitatet *hann bar flagð þetta langa leið* bekrefter denne tolking, fordi det innebærer en slags bevegelse i rom, mens det som to homoseksuelle menn kan tenkes å gjøre, er av mer stillestående art. Alle tre deler av utsagnet tyder på at mannen blir ridd på. Dessuten hadde *kveldriða vønd í hendi ok barði Illuga með*. Det at vesenet holdt en *vønd* m. av *vøndr* ‘zweig, stock’ (de Vries 1962: 674), kvist eller stav, i hånden og brukte den til å slå Illuge med, gjør at vesenet får menneskelige egenskaper. I tillegg kan en kvist/stav oppfattes som maktsymbol.

Her finnes det en idémessig sammenheng mellom disse ridende vesenene og forestillinger om *Walriderske* som er utbredt i Frisland (Hoffmann-Krayer & Bächtold-Stäubli 1927: 283). Det første leddet er sannsynligvis *valr* m. ‘de falne på slagmarken’, dermed betyr ordet ‘de

5. [...] det ble hoppet på ryggen hans så hardt at hælene kom fram på bringen. Dette vesenet hadde en kvist i hånden og slo Illugi med den [...] han bar dette vesenet et langt stykke. (Min oversettelse).

dødes rytterske'. Det kan muligens tyde på at *Walriderske* rir dem til dødsriket. Som vi skal se senere, kan dette knyttes til Frøya, kjærlighetsgudinne som også er herskerinne i Folkvang, og får halvparten av de døde på slagmarken (Grimnesmål: str. 14).

Det ser ut som om menn kunne tenkes å bli rammet av lignende angrep også når de var på sjøen, det vil si når de befant seg i et utpreget mannsdomene. *Rimgjermål* som er en del av *Kvadet om Helge Hjørvarðsson*, forteller om Atle og Helges trette med jotunkvinnen Rimgjerd. Atle henvender seg direkte til Rimgjerd og sier: "Atli ek heiti, / atall skal ek þér vera, / mjök em ek gifrum gramastr; / úrgan stafn / ek hefi opt búit / ok kvalðar kveldríður"<sup>6</sup> (str. 15). Atle forbinder jotunkvinnen med gygrer og kveldsryttersker, samtidig har dette vesenet noe med havet å gjøre. Spurt om det var hun som la seg foran fyrstens langskip, sier Rimgjerd nei, "móðir mín lá fyrir mildings skipum; ek drekkða Hlōðvarðs sonum í hafi"<sup>7</sup> (str. 19). Den trusselen som Rimgjerd uttrykker, kan assosieres med farlige bølger eller noe som 'svever nær overflaten', jf. nyisl. *mara* (de Vries 1962: 379). Her kan vi huske på Strömbäcks tolking av *marlíðendr*, nemlig 'de som svever som mara' (se slutten av *Betegnelsen*).

Det er interessant at tretten mellom Atle og Helge på den ene siden og Rimgjerd på den andre omfatter både hav og land. De begynner med hav- og går over til landtematikken. Ifølge Ludvig Holm-Olsen må det opprinnelig ha vært en strofe hvor Atle beskylder Rimgjerd for å være en hoppe (2001 [1985]: 334), for hun svarer frekt *gneggja myndir þú, Atli, ef þú geldr né værir* (str. 20), kneggje du gjorde, / gjekk du 'kje skoren,<sup>8</sup> men han truer med å gå på land og vise hva hingsten er god for. Bølger kan bevege båten på en måte som både skalden og hans tilhørere lett kan assosiere med hesteridning. Dessuten var båt og hest viktige framkomstmidler i eldre tid. De var en del av hverdagen, og da er det ikke rart at lignende forestillinger omfattet begge deler. Det er et tegn på at menns angst for å bli mareridd kan knyttes både til fastlandet og havet.

Ifølge Raudvere vitner de nordiske sagnene om at mareritt kunne forbindes med skam like mye som med angst (1993: 106). Det er klart at denne heste- og hoppetematikken har erotiske konnotasjoner, samtidig

6. Atle eg heiter, / eg atal deg røyneyst, / gygrom er eg gram; / vaat i stamni; / stod eg ofte / og kjøvde kveldsridur (til nynorsk ved Ivar Mortensson-Egnund).
7. Min mor lå foran høvdingens skip; jeg druknet Lodvars sønner i havet (min oversettelse).
8. Til nynorsk ved Ivar Mortensson-Egnund.

som det har med makt å gjøre. Det er i samsvar med mellommenneskelige forhold i norrøn tid. Seksuell seier var ensbetydende med å få eller beholde makt over personen. Samtidig var det med på å definere og opprettholde kjønnsroller. Tatt i betraktning at skillet mellom kjønnene og dermed også kjønnsroller var kraftig markert i norrøn tid, kunne rollebytte, nemlig det å bli dominert av en kvinne, ha virket både skrekkelig og temmelig skammelig for menn. Derfor er det god grunn til å tro at forestillinger om ridende vesener og mare springer ut av mannens angst for å mislykkes både som forsørger og partner, samt også angst for å miste sin makt og dermed posisjon i samfunnet. Eller mer konkret sagt, det kan tenkes at forestillinger om ridende vesener og mare på et tidlig stadium kunne ha vært uttrykk for mannens angst for å bli dominert av en kvinne, da det ville innebære et uakseptabelt kjønnsrollebytte.

## Erotikk og død

Både norrøne forestillinger om ridende vesener og maren i norsk folketro er knyttet til døden. Norrøne kilder vitner om at ridende vesener kan forårsake død. Folketroen har bevart de gamle forestillingene om maren i form av angst, noen ganger mer konkret – angsten for å dø.

Billedsteinene som er reist over døde menn, er blitt tolket som uttrykk for reisemåter til dødsriket. Man kunne seile med skip eller ri på hest. Ifølge Gro Steinsland forteller diktningen at folk fra overklassen ankommer dødsriket til hest (1997: 106). Det aktualiserer igjen hele båt- og hestetematikken i forbindelse med menn. På de mindre, kisteformede steinene som er reist til minne om kvinner, blir de døde kvinnene derimot trukket i vogn eller slede (Steinsland 1997: 107). Det kan tolkes slik at menn gjerne hadde tenkt seg en mer aktiv rolle i selve overgangen til dødsriket enn kvinner. Og det kan være at menn oppfattet passivitet og rollebytte som mest skremmende ved døden. Det kunne føre til forestillinger om at maren, en kvinnelig skapning, rir dem til døden.

I *Eyrbyggja saga* (kap. 16) blir det fortalt at Katla inviterer Gunnlaug på overnattingsbesøk, men han avslår tilbudet og reiser hjem. Samme natt blir Gunnlaug mareridd. Senere innrømmer Katla: “[...] ek hefi valdit meini Gunnlaugs Þorbjarnarsonar, er þessi vandræði hafa ǫll af hlotizt”<sup>9</sup>

9. Det var eg som gjorde Gunnlaug Torbjørnson det meinet som hev avla alle desse

(kap. 20). I samsvar med forestillinger om hamløpere er det nærliggende å tolke kapittel 16 slik at Katlas kropp lå i sengen, mens hennes hug før i hamferd for å gjøre skade, nemlig ri Gunnlaug til døde. Det kan oppfattes som utfoldelse eller en slags materialisering av kvinnelig begjær.

Strömbäck skriver om de ridende vesener: “An interesting feature in their practice is that they so often try to get hold of young men. It seems as if something libidinous was connected with these witch-activities indeed” (Strömbäck 1975: 20). Raudvere viser til den sterke koblingen mellom vold og kvinnelig seksualitet i maretradisjonen: “I tekster där marans biologiska kön accentueras sker det ofta med erotiska antydningar, på så vis framhävande bilden av en hotande kvinnlig sexualitet” (1993: 17). Der er det ikke rom for nytelse eller ømhet. I norsk folketradisjon sies det at maren “låg over honom og vilde kjøva honom” (Strompdal 1929: 123) eller at han “skuva og skuva ho unda, men like trå var ho” (Mørch 1932: 44).

Det er interessant at norske folkesagn fra Søgne forteller at maren la seg over folk og ville telle tennene, og dersom hun fikk telle alle, måtte man dø (Lunde 1969: 89). Tenner nevnes også i færøysk tradisjon:

Marra er eitt trøll, sum líkist teirri fagrastu gentu. Um nætur, tá ið fólk liggur og svevur, kemur hon inn og leggur seg á tey og trýstir so hart á bróst teirra, at tey fáa ikki drigið andan, ei heldur rørt hvørki lið ella lim; hon fer við fingrum sínum inn í munnin á teim at telja tennirnar; sleppur hon at fáa tær taldar, missur maðurin andan og verður straks lívleysur.<sup>10</sup> (Hammershaimb 1849–51).

Danske folkesagn vitner om forestillingen at maren kan komme om natta, kaste seg opp på sengen og holde en for munnen slik at man ikke kan snakke (Kristensen 1893: 248), eller at man ikke kan skrike når man blir angrepet av maren (Kristensen 1893: 249). I motsetning til noen andre fortellinger om mareangrep, som kan framstå diffust, er dette forholdsvis klare beskrivelser. Tenner befinner seg i munnen, tale og pust er også forbundet med munnen. Derfor er det mulig å knytte slike fortellinger til tekststedet i *Ynglingasaga* hvor maren kveler Vanlande, til

ulukkorne (oversatt av Jakob Sverdrup).

10. Mara er et troll som ligner den fagreste jenta. Om natta når folk ligger og sover, kommer hun inn og legger seg opp på dem og presser brystet så hardt at de verken kan puste eller bevege seg; hun putter fingrene sine i munnen og teller tenner; dersom hun rekker å telle alle, mister mannen pusten og blir straks livløs.

benevnelsen *munnríða*, og til den tyske Alp som dytter tungen sin eller fingrene sine i munnen på folk (se. s. 52).

Mange nordiske folkesagn forteller at maren angriper folk i sengen mens de sover. Soverommet og spesielt sengen tilhører den intime sfæren i folks privatliv som oftest er forbundet ikke bare med hvile og trygghet, men også med erotisk utfoldelse. I samsvar med kjønnsrollemønsteret, som nevnt tidligere, skulle kvinner på det seksuelle området være passive, men karakteristisk for mareforestillinger er at maren er den handlende parten, og mannen framstår som maktesløs. Det er en form for ufrivillig kjønnsrollebytte. Slik gir både norrøne kilder og norsk folketro rom for tolkningen at på et tidspunkt kunne forestillinger om maren ha vært forbundet med fri, ukontrollerbar kvinnelig seksualitet som av den grunn ble oppfattet som voldelig.

## Undertrykkelse og bryllup

Raudvere påviser at nordisk maretradisjon gir uttrykk for hvordan en fri kvinnelig seksualitet underkues: “[...] seksuelt har hon [maren] övertaget. Han kan bara få makt över henne genom att använda våld” (1993: 48, 114). Det ser vi bl.a. i sagn om vern mot maren. Ofte anbefales det å bruke stål, kniv eller ljå, mot maren. Eddadikt speiler også undertrykkelse av kvinnelig seksualitet. I *Hårbardskvad* (str. 20) “miklar manvélar ek [Oðinn] hafða við myrkriðor, þá er ek véltá þær frá verom”.<sup>11</sup> Ordet *manvél* ‘kjærlighetsknep’ har erotisk konnotasjon. Raudvere er enig med Else Mundal og Gro Steinsland i at det er en “betegnelse på magi som blir brukt for å vinne kvinners kjærlighet” (1993: 75). Verbet *véltá* (pret. av *véla*) forteller at Odin brukte list. Hele strofen kan kanskje oppfattes som underkuelse av *myrkriður*. I alle fall viser det til Odins overlegenhet. I *Kvadet om Helge Hjordvardsson* gir Ringjerd uttrykk for at hun begjærer Helge: “Eina nótt kná hon hjá jöfri sofa, þá hefr hon bølva bætr”,<sup>12</sup> men hun blir avvist. Helge/Atle rammer Ringjerd med helruner, drøyer ut natten, og hun forsteines til latter for alle (red. Jónsson: str. 29–30).

11. Mange kjærlighetsknep brukte jeg [Odin] mot mørkets ryttersker, når jeg lokket dem fra mennene.

12. En natt får hun [Ringjerd om seg selv] hos fyrsten sove, vil hun få bot for sorg.

Dette er eksempler på en voldelig og/eller listig måte å vinne over en mare på, hentet fra norrøne kildetekster, men det fantes en annen måte å undertrykke kvinnelig seksualitet på. Steinsland mener at et ganske utbredt middel til underkuelse var ekteskap (1991: 36). Det var en skarp motsetning “i det islandske middelaldersamfunn mellom synet på ekteskapet som en lovregulert, pragmatisk institusjon kontra den individuelle erotiske pasjon som det var i samfunnets interesse å undertrykke” (Steinsland 1991: 102). Fri kvinnelig seksualitet utgjorde en fare for hele samfunnsordningen. Derfor måtte den undertrykkes med alle midler, ofte ved ekteskap som var den sosialt aksepterte måten.

Steinsland mener det finnes mange eksempler i den norrøne kulturen på at døden ikke bare ble knyttet til elskov, men også til fruktbarhet og liv – i mer positiv forstand. Det kan man bl.a. se i bildene på forskjellige gjenstander som har med død og begravelse å gjøre. Hun argumenterer for sammenhengen mellom død og eros: “Ankomstszenen [til dødsriket] er framstilt som et møte mellom mann og kvinne”, og på to av de store, soppformete steinene som er reist til minne over menn, er rytteren framstilt fallisk, noe som signaliserer et erotisk møte (Steinsland 1997: 107, 22). Men det kan ha vært noe mer enn bare erotisk møte. Steinsland skriver om *det hellige bryllup* mellom gudeverden og jotunverden, som fungerer som en slags mytisk forbilde.

Bryllup var knyttet til makt og styrefunksjoner i samfunnet. Dessuten fungerer ekteskapet som fredsgarant, det er “samfunnets sterkeste alliansemiddel” (Steinsland 1991: 36). Det kan sammenlignes med det norrøne begrepet *fridr* m. som “rommer hele spekteret av betydningsnyanser fra ‘fred’ til ‘kjærlighet’” (Steinsland 1991: 118), jf. *fridill* m. ‘Elsker’ og *fridla* f. ‘Elskerinde’ (Fritzner 1886–96 1: 488). I tillegg til tanken om materialisert begjær kan denne nødvendigheten av å gifte seg for å få ro forklare forestillingen om at “mara var attergangarar etter ugifte kvende som ikkje hadde havt mann” (Opedal 1934: 122).

Norske folkesagn om marehustruen vitner om individets forsøk på å ivareta samfunnsinteressene. Mannen blir forelsket i en mare og stenger veien tilbake (for eksempel det nøkkelhullet hun kom inn gjennom), slik at hun er nødt til å bli hos ham. På den måten er maren tvunget til å forbli i menneskeskikkelse. Men dette forholdet er aldri vellykket fordi hun forsvinner tilbake dit hvor hun kom fra så snart hun får mulighet til det (Raudvere 1993: 77).

Det ser ut som om sjelen i norrøn tid var sett på som noe nærmest materielt, noe som tok en viss plass i rommet. Når sjelen farer ut, så skjer det i form av et dyr eller en gjenstand, tåke eller vind. Selv når utsendingen er usynlig, tar den en viss plass. Det kan muligens forklare hvorfor maren i norske folkesagn kan komme inn gjennom det minste hull, men ikke gjennom en tett vegg, akkurat som vinden. Det lille hullet må finnes der for å komme inn. I tillegg er det interessant at utsendingen farer tilbake samme veien. Hvis hullet stenges, kan ikke maren komme tilbake til utsenderen. Hvorfor kan hun ikke bare finne en annen vei tilbake? Eldar Heide har en teori at “utsend sjel kunne oppfattast som eit snøre, tau” (2006: 243). På samme måte ble kanskje også forbindelsen mellom utsenderen og utsendingen oppfattet som en usynlig, men nesten fysisk eksisterende tråd. Vinden er fri. Den kan “finne” en annen vei, mens en tråd kan bare spoles tilbake den samme veien.

### Paralleller med Frøya

En av de viktigste funksjonene til religionen er å definere maktforhold i et samfunn, noe som gir seg utslag i produksjon av myter og riter som blant annet sementer forholdet mellom kjønnene og dermed produserer kjønnsideologi (Steinsland 2005: 30). Derfor er det god grunn til å trekke inn gudenes framstilling i norrøn religion og sammenligne dem med forestillingene som angår mennesker. Frøy og Frøya er også nært knyttet til organiseringen av sosialt kjønn, for eksempel til rollefordelingen mellom husbond og husfrue (Salomonsen 2003: 167), og dette er et område som maren satte i fare ved sine gjerninger.

Navnet Frøya betyr ‘herskerinne, eierinne’ (de Vries 1962: 142). I mytologien opptrer Frøya som en selvstendig kvinne. Et klart eksempel på det finner vi i *Trymskvadet*. Der nekter hun å gifte seg med jotunen Trym slik at Tor kan få tilbake sin hammer. Frøya blir rasende når hun får høre tilbudet. Hun nekter å bøye seg til tross for at hele tilværelsen er i fare. “Det burleske ved diktet ligger i den krenkede maskuliniteten som blir følgen av Frøyas selvstendighet. Selveste macho-guden Tor må kle seg i brudestas og fylle kvinnerollen i dramaet som følger” (Steinsland 2005: 161). Denne episoden kan tolkes slik at den sterke, selvstendige kvinnen som ikke lar sin seksualitet kue, får mannen til å skifte kjønnsrolle. Selv om det bare er et midlertidig rolleskifte i tilfellet med Tor, kan

selve tanken i realiteten ha virket skremmende for samtiden og bidratt til mareforestillinger.

Liksom den frisiske *Walridersken* har Frøya med de døde å gjøre. Ifølge *Gylfaginning* skulle Frøya ha halvparten av dem som falt på slagmarken: “En Freyja er ágætust af ásynjum. Hon á þann bô á himni, er Fólkvangr heitir. Ok hvar sem hon ríðr til vígs, þá á hon halfan val, en halfan Óðinn”<sup>13</sup> (Sturlusson: kap. 24). Frøya skulle dele *valet* med Odin. Det er uklart hva slags forhold man hadde til døden. Kanskje ble det oppfattet som mindre ærefult for et mannfolk å havne hos Frøya enn hos Odin. I så fall spiller det både på erotikk og skam, samme følelser som forbindes med mareritt.

Noe lignende kan vi se i *Hedins saga* og *Högna* hvor Frøya, som kaller seg for Gondul, nærmest forfører Hedin. Hun gir ham en drikk som gjør at han sovner i fanget hennes. Når Hedin har sovnet, trekker Gondul seg unna hodet hans og sier: “Nú vígi ek þik undir öll þau atkvæði ok skildaga, sem Óðinn fyrir mælti, ok ykkir Högna báða ok allt lið ykkart”<sup>14</sup> (kap. 7). Etter å ha drept kongens hustru og bortført hans datter Hild er han dømt til å kjempe mot kong Høgne i all evighet fordi de drepte står opp igjen neste dag. Her er Frøya forbundet både med erotikk og død, som mange fruktbarhetsgudinner. Dessuten er det hun, en kvinnelig gud, som bestemmer hvem som skal dø, på lik linje med Odin, men vel å merke står de døde opp etter Frøyas befaling. Dette er i samme grenselandet mellom de døde og levende hvor maren beveger seg.

Et annet navn på Frøya er *Gefn* som kanskje er det samme som *Gefjon* (de Vries 1962: 160). Snorre forteller i *Gylfaginning* at de som døde som jomfru, tjener henne (kap. 35). I så fall kan det være et fellestrekk mellom forestillinger om maren og Frøya, men det sies nok ikke at Frøyas tjenere kommer igjen for å plage de levende slik det er kjent i maretradisjonen.

I myten om Balders bålferd kom Frøya kjørende i en vogn trukket av katter, og ifølge Steinsland forbindes kattedyr med fri seksualitet (2005: 157). I norsk folketradisjon kunne maren oppsøke sine ofre i katteskikkelse. Det er også et annet dyr som forbindes med Frøya, nem-

13. Og Freya er den ypperste av gudinner. Hun eier den gården i himmelen som heter Folkvang. Og hver gang hun rir til kamp, får hun halvparten av de døde, mens Odin får halvparten (min oversettelse).

14. Nå vier jeg deg til å oppfylle alle de bud og vilkår som Odin har satt for deg og Høgne og alle deres menn.



lig fruktbarhetssymbolet – grisen. Et av Frøyas tilnavn er *Sýr*, 'sugga'. Det er interessant at de to eneste spesifiserte dyr i den norske maretradisjonen, som kan opptre i rollen av plageånd, er nettopp katt og gris.

Frøya er også knyttet til seksualitet, erotikk og vellyst. Snorre Sturlason nevner i *Skaldskaparmål* at Frøya kan kalles for *ástaguð* 'kjærlighetsgudinne' (kap. 28), men hun rommer samtidig en slags dobbelthet. Kjærligheten står ganske sentralt i maretradisjonen og forestillinger om ridende vesener, men der har den tatt form av destruktivt begjær.

Hvordan Frøyas seksualitet blandes med makt, kan vi lese om i *Hyndleljod*. Der fortelles det hvordan Frøya ved nattetider kommer ridende på en gris og lokker en gyger til å åpenbare kunnskap om Ottar. De skulle ri til Valhall (Steinsland 1991: 243). Steinsland kommenterer dette slik: "Frøya spilte rollen som ledsager i initiasjoner til herskermakten. Hun har dermed hatt funksjoner på høyeste politiske nivå i samfunnet" (Steinsland 2005: 162). "Hun [Hyndla] gjennomskuer straks at grisen er kongssønnen Ottar, en trofast tilbeder av Frøya, og hun mer enn antyder at der er et erotisk forhold mellom de to" (Steinsland 2005: 162). Det henspilles på seksualiteten til Frøya når Hyndla slenger ut hånsord mot henne: "Hleypr þú, eðlvina, úti á náttum, sem með hofrum Heiðrún fari"<sup>15</sup> (Hyndluljóð: str. 30). Her hører vi også at hun løper ute om natta, og det minner om hamløpere. Dette passer med Frøyas kunnskap om seid og hammen som hun er i besittelse av.

Hyndla omtaler Ottar som *verr* m. 'mann, ektemann' i forhold til Frøya (Steinsland 1991: 251). Men det er Frøya som rir Ottar. Hun har makten. Dette er et klart eksempel på at de tradisjonelle kjønnsrollene er byttet om, dersom man ser forholdet mellom en mann og kvinne parallelt med maktforholdet mellom rytteren og ridedyret. Et slikt rollebytte er ikke uvanlig i den norrøne mytologien, men det betyr ikke at et slikt forhold var akseptert i samfunnet, i alle fall ikke i det samfunnet som bevarte disse mytene. Det spiller på den samme angsten, blandet med erotikk, som omfatter maretradisjonen.

15. Løper du, edle venninne, ute om nettene, som Heidrun farer med bukker (min oversettelse).

## Konklusjon

Ved å sammenligne norsk folketro og norrøne kilder kan man se en idémessig kontinuitet mellom de ridende vesenene og maretradisjonen. I lys av norrøn mytologi og norrøne kilder, samt med støtte av forestillinger i andre kulturer, er det lettere å forklare alle de ulike elementene som inngår i maretradisjonen, og maren framstår som en mer sammenhengende skikkelse enn hun gjør i norsk folketro alene. Felles for alle forestillingene er at maren er den aktive parten og den personen (eller dyret) som lider under hennes angrep, ikke har kontroll.

Det finnes visse forskjeller mellom eldre og yngre forestillinger. I norrøn tid var maren oftest oppfattet som et kvinnelig vesen, men i norske folkesagn kan dette vesenet også oppleves som en mann. I dag er det ingen spor av kjønnsmessige forskjeller i oppfatning eller forklaring på mareritt. Fenomenet forklares på en rasjonell måte hvor ordet 'mareritt' har skiftet betydning fra et reelt, fysisk angrep til en drømmetilstand. Mens de norrøne tekstene vitner om forestillinger at man kunne fysisk bli sterkt skadet eller ridd til døden, glir marens onde tilværelse mer og mer over til drømmeverden i folkesagn, for i takt med økonomiske og mest av alt sosiale samfunnsendringer mistet mareforestillingene sin opprinnelige forankring i kjønnsrollebytte. Forandringer gjelder også stedet hvor man kunne bli angrepet av en mare. Ifølge norrøne kilder kunne det skje ute, til og med på sjøen, mens folkesagn forteller for det meste om folk som blir mareridd hjemme i sengen mens de sover.

På grunnlag av norrøne tekster og norsk folketro er det god grunn til å tro at mareforestillinger hadde sitt utspring i fri kvinnelig seksualitet. Mange likheter mellom maretradisjonen og det vi vet om gudinnen Frøya, støtter antagelsen om at fri kvinnelig seksualitet var oppfattet som problematisk og skulle undertrykkes, og at forestillinger om maren var en måte å gi det utløp på. Det farligste aspektet ved denne kvinnelige seksualiteten var det ukontrollerbare begjæret som kunne materialiseres på lik linje som misunnelse, nettopp i skikkelse av en mare og derfor kunne oppfattes som en reell trussel. Marebesøket utgjorde eller representerte en alvorlig fare mot samfunnsordenen i norrøn tid fordi det innebar et kjønnsrollebytte som var graverende for mennenes posisjon.

## Litteraturliste

- Aschehoug og Gyldendals Store norske leksikon*. 1980. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Alver, Bente Gullveig 1971. "Conceptions of the Living Human Soul in the Norwegian Tradition." *Temenos* 7. 7–33.
- Bonnevie, Tiril on Sven Lindblad. 1978. *Register til Norsk folkeminnelags skrifter 101–18*. Oslo: T. Bonnevie.
- Den Danske Ordbog*: Ordnet.dk. Litteraturselskab. <http://ordnet.dk/ddo>.
- Elligers, Anne. 1986. *Fransk-norsk ordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Fidjestøl, Bjarne, red. 1994. *Soga om laksdølane*. Norrøne bokverk. Oslo: Samlaget.
- Finnur Jónsson, red. 1912–15. "Ynglingatal." *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. København og Kristiania: Gyldendal, Nordisk forlag.
- Fjellstad, Lars M. 1954. "Haugfolk og trollskaap." *Norsk Folkeminnelags skrifter* 74. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Flokenes, Kåre, overs. 2008. "Soga om Illuge Gridarfostre". *Norrøne fornaldersoger: B. 2*. Stavanger: Dreyer bok.
- Fritzner, Johan. 1886–96. *Ordbog over det gamle norske Sprog*, 1–3. Kristiania: Feilberg & Landmark.
- Guðni Jónsson, utg. 1959. *Sörla þátrr eða Hedins saga ok Högna*. Fornaldar sögur Norðurlanda: 2. Reykjavik: Íslendingasagnaútgáfan.
- . 1959. *Illuga saga Gríðarfóstra*. Fornaldarsögur Norðurlanda: 3. Reykjavik: Íslendingasagnaútgáfan.
- Guttu, Tor, utg. 1998. *Norsk ordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Hammershaimb, V. U. 1849–51. "Marra." *Føroyisk tjóðminni og avintýr*. København: Antiquarisk Tidsskrift. Det Kongelige Nordiske Oldtids-Selskab.
- Heggstad, Leiv m.fl. 2004. *Norrøn ordbok*. Oslo: Samlaget.
- Heide, Eldar. 2006. *Gand, seid og åndevind*. Doktorgradsavhandling. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Helse Norge. 2017. Den offentlige helseportalen. Direktoratet for e-helse. <https://helsenorge.no/sykdom/infeksjon-og-betennelse/malaria#Symptomer-på-malaria>
- Hermundstad, Knut. 1936. *Gamletidi talar: Gamal Valdreskultur* I. Norsk Folkeminnelags skrifter 36. Oslo: Norsk folkeminnelag.

- Hoffmann-Krayer, E. & Hanns Bächtold-Stäubli, utg. 1927. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Holm-Olsen, Ludvig, overs. 2001 [1985]. *Edda-dikt*. Oslo: Cappelen.
- ISLEX. Islandsk ordbok. <http://islex.is/>. Árne Magnússon-instituttet for islandske studier, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Universitetet i Bergen, Institutionen för svenska språket. Reykjavik.
- Jacobsen, M.A. & Chr. Matras, utg. 1995. *Føroysk-Donsk Orðabók*. Tórshavn: Føroya Fróðskaparfelag.
- Jón Helgasson. utg. 1950. *Hrafnkels saga Freysgoða*. Nordisk filologi, A, Tekster. København: Munksgaard.
- . 1952. “Hyndluljóð”. *Eddadigte II. Gudedigte*. s. 80—København: Ejnar Munksgaard; Oslo: Dreyers forlag; Norstedts/Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- . 1952. “Hárbarðsljóð”. *Eddadigte II. Gudedigte*. s. 31—40. København: Ejnar Munksgaard; Oslo: Dreyers forlag; Norstedts/Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- . 1952. “Grimnismál”. *Eddadigte II. Gudedigte*. s. 12—23. København: Ejnar Munksgaard; Oslo: Dreyers forlag; Norstedts/Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- . 1952. “Þrymskviða”. *Eddadigte II. Gudedigte*. s. 58—63. København: Ejnar Munksgaard; Oslo: Dreyers forlag; Norstedts/Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- . 1952. “Helgakviða Hjörvarðssonar”. *Eddadigte III. Heltedigte*. s. 20—30. København: Ejnar Munksgaard; Oslo: Dreyers forlag; Norstedts/Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- Karulis, Konstantīns. 2001 [1992]. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots.
- Keyser, R. og Munch, P.A., utg. 1848. “Nyere Gulathings-Christenret”. *Norges gamle Love indtil 1387: 2. Lovgivningen under Kong Magnus Haakonssøns Regjeringstid fra 1263 til 1280*. s. 306—36. Christiania.
- . 1848. “Erkebiskop Jons Christenret”. *Norges gamle Love indtil 1387: 2. Lovgivningen under Kong Magnus Haakonssøns Regjeringstid fra 1263 til 1280*. s. 385—86. Christiania.
- Kristensen, Evald Tang. 1893. “Ellefolk, nisser o.s.v., religiøse sagn, lys og varsler.” *Danske sagn, som de har lydt i Folkemunde: udelukkende efter utrykte kilder 2*. København: I kommission hos Gyldendal.
- Lehmann, Eigil, utg. 1987. *Færøysk-norsk ordbok*. Bjørgvin: Sunnmøre vestmannalag.

- Lunde, Peter. 1969. *Folkeminne frå Søgne*. Norsk Folkeminnelags skrifter 103. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Mortensson-Egnund, Ivar, overs. 1908. "Kvæde om Helge Hjørwards-son." *Edda-kvæde. Norrøne fornsongar 2. Kjempekvæde*. s. 39–51. Oslo: Samlaget.
- Mundal, Else. 1975. *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget.
- Mørch, Andreas. 1932. *Frå gamle dagar. Folkeminne frå Sigdal og Eggedal*. Norsk Folkeminnelags skrifter 27. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Opedal, Haldor O. 1930. *Makter og menneske: Folkeminne ifrå Hardanger II*. Norsk Folkeminnelags skrifter 32. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- . 1934. *Makter og menneske: Folkeminne ifrå Hardanger II*. Norsk Folkeminnelags skrifter 32. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Raudvere, Catharina. 1993. *Föreställningar om maran i nordisk folketro*. Doktorgradsavhandling. Lund: Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald. 1927. "Mara". *Syn og Segn* årg. 33 s. 86–89.
- Salomonsen, Jone. 2003. "Fra hedendom til kristendom – eller er vi fortsatt "hedningekristne"? En argumentativ revy over nyere norrøn religionsforskning og dens utfordringer til teologien". *Norsk Teologisk Tidsskrift*. nr. 3, vol. 104, s. 147–78.
- Steblin-Kamenskij, Mihail Ivanovič. 1975. *Islendingesogene og vi*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Steinsland, Gro. 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: en analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum.
- . 1997. *Eros og død i norrøne myter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2005. *Norrøn religion*. Oslo: Pax Forlag.
- Strompdal, Knut. 1929. *Gamalt frå Helgeland*. Norsk Folkeminnelags skrifter 19. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Strömbäck, Dag. 1935. *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria*. Uppsala: Swedish Science Press.
- . 1975. "The Concept of the Soul in Nordic Tradition". *Arv. Tidskrift för nordisk folkminnesforskning* 31, 5–22. Stockholm.
- . 1977. "Ein Beitrag zu den älteren Vorstellungen von der mara." *Arv. Tidskrift för nordisk folkminnesforskning* 32–33. Stockholm.

- 2000 [1935]. *Sejd. Och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Snorri Sturluson. 1848. *Edda Snorra Sturlusonar 1*. Formali, Gylfaginning, Bragarædur, Skaldskaparmal et Hattatal. Hafniæ: Legatum Arnamagnæani.
- 1971. “Gylfaginning”. *Edda. Gylfaginning og prosafortellingene av Skaldskaparmál* red. Anne Holtsmark og Jón Helgasson. Oslo: Dreyers forlag; Stockholm: Läromedelsförlagen; København: Ejnar Munksgaard.
- 1998. “Skáldskaparmál”. Anthony Faulkes, red. London: Viking Society for Northern Research, University College London.
- 1999. “Ynglinga saga”. Jon Gunnar Jørgensen, red: *Ynglinga saga etter Kringla (AM 35 fol)*. Oslo: Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- “Nafnapulur” i Skáldskaparmál. Fragment. *AM. 748 I, 4to. (Ny kgl. sml. 1112, fol.)*
- “Nafnapulur” i Skáldskaparmál. Fragment. *AM. 757, 4to. (Ny kgl. sml. 1124, fol. 2 (s.1–145) III)*
- “Nafnapulur” i Skáldskaparmál. Fragment. *1eB fol.* København. Sverdrup, Jakob, red. 1912. *Soga um øyrbyggjerne*. Gamalnorske bokverk 10. Oslo: Samlaget.
- Sørensen, Preben Meulengracht. 1980. *Norrønt nid: Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- 1993. *Fortelling og ære: studier i islendingesagaer*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Vilhjálmur Finsen, red. 1852. *Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid*. København: Brødrene Berlings Bogtrykkeri.
- Vogt, Judith. 1981. *Svensk-norsk ordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- de Vries, Jan 1962. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* Leiden. Leiden: E.J. Brill.

## Summary

In Norwegian folklore, Mare is described in different, sometimes contradictory ways. Therefore, the mare’s appearance is difficult to understand and interpret in a coherent way. However, if one sees the mare-tradition in light of Norse mythology and Norse sources where it

is told about various riding-beings, it is possible form a connection between all mare descriptions in Norwegian folklore. The mare's appearance has an erotic undertone that is often associated with extreme violence. Although death is associated with eroticism in many cultures, also in Norse according to Gro Steinsland, it would be too rash to jump to the conclusion that the mare would cause coveted ecstasy. The Norse sources and Norwegian folklore gives a reason to interpret the mare's actions as lethal lust that was unwanted by the counterpart. The mare may have been an expression of free female sexuality that seemed murky and problematic on a personal level and posing a danger to the whole of society, and therefore had to be suppressed. In this article the mare-tradition is interpreted in the light of the Norse sources in order to create a cohesive interpretation of the mare, where the earlier attitude to free female sexuality is central.

Inga Bērziņa  
Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier  
HF-bygget, Sydneplassen 7  
Postboks 7805  
NO-5020 Bergen  
inga.berzina@uib.no