

# Jakten på gulatingstedet

## En sagnhistorie

Audun Kjus

Norsk Folkemuseum

E-post: [audun.kjus@norskfolkemuseum.no](mailto:audun.kjus@norskfolkemuseum.no)

### Abstract

The debate about the localisation of the medieval legal assembly Gulating has been going for almost 200 years. Collection, publication and discussion of historical legends (historiske sagn) has been an important aspect of this discussion. A study of how the term sagn (legend) has been used and understood by the discussants, seen in relation to the history of this concept within the discipline of folklore studies, reveals significant ambiguity and polysemy. In popular use, the term sagn is associated with oral and vernacular stories. The case at hand shows a more complex picture

### Keywords:

- *historical legend*
- *social memory*
- *folklore history*
- *local history*
- *national history*
- *history of concepts*
- *brothers Grimm*
- *Gerhard Schøning*

*Ideane og kulturen frå Gulatinget har hatt mykje meir å seie for norsk liv og lagnad enn dei kongane og stormennene som brikjar på soklane sine kring i landet. Enno er det langt att før den demokratiske staten vår er fullkommen, men det var på Gulatinget ideane fyst fekk form, så der sto vugga til folkestyret i Noreg.*

(Ivar Kleiva<sup>4</sup> 1983:174)

Gulen kommune ligger i et karrig landskap av holmer, øyer, fjorder og fjell mellom Fensfjorden og Sognesjøen, ved den historiske fylkesgrensen mellom Sogn og Fjordane og Hordaland. Kommunen valgte navnet i 1890 som en gest til det gamle Gulatinget, som

trolig fant sted i dette området før det på 1300-tallet ble flyttet til Bergen.

I september 2019 fikk jeg anledning til å vandre over to gressletter som ligger omtrent tre kilometer fra hverandre i Gulen kommune. Begge er forsynt med skilt som sier at her var (trolig) det gamle Gulatinget. Den ene er mellom gården Flolid og en halvøy som heter Guløy. Den andre er i Eivindvik, kommunens administrative senter, rett ved siden av kirkegården. Her står også kommunehuset, og det var hit jeg var invitert for å kommentere noen lokale sagn i et seminar som skulle gjøre opp status for den gamle diskusjonen om lokaliseringen av Gulatinget – en debatt jeg må tilstå var ukjent for meg.

4. Ivar Kleiva (1903–1998) var blant annet kommunerevisor, kordirigent, barnebokforfatter, leder av Gulen arbeiderparti og rektor på Dalsøyra skole i 35 år. Etter Gulatingsstevnet i 1966 oppfordret han til fortsatt innsamling av det som enda måtte finnes av sagn om Gulatinget (Kleiva 1967). Dette satte han selv i gang med, noe som fremgår av et 300 siders upublisert manuskript (oppbevart ved Norsk Folkeminnesamling) med tittelen *Segner, soger og anna frå Gulen*. Sitatet er fra avslutningen til den tredje og siste avhandlingen Kleiva skrev om Gulatinget.

Nysgjerrig takket jeg ja. Noen uker senere mottok jeg brev fra en ukjent kvinne, som ville gjøre meg oppmerksom på hvordan Gulen kommune hadde forfalsket historien om Gulatinget. Brevet slutter med setningen: «Lureri er ikkje akseptert i samfunnet». Da hadde det allerede begynt å demre for meg at jeg var i ferd med å stikke hånden inn i et historisk vepsebol.

På dette tidspunktet lå tekstene som gir grunnlag for denne artikkelen i stabler på skrivebordet mitt. De viser til en lokaliseringsdebatt som har vart i nesten to hundre år. Det å samle og publisere sagn har vært en av linjene gjennom debatten. En folkloristisk vurdering av kildeverdien til disse sagnene vil måtte starte med spørsmålet: hva er i grunnen et sagn? Eller hvis man betrakter det hele mer kulturhistorisk: hvilke oppfatninger om historiske sagn kommer til syne i dette materialet?

Mange vil umiddelbart forbinde begrepet *sagn* med fortellinger som er muntlige og folkelige. Dette eksempelet viser et mer sammensatt bilde. Mye i de lokale tradisjonene er inspirert av tekster, som *Egils saga*, Gulatingsloven og Schönings norgeshistorie. Sagnene tilskrives lokalbefolkningen, men stoffet er skapt i møter. Tilreisende har stilt spørsmål og folk på stedet har svart. Tilreisende har villet se og folk på stedet har vist frem. I dette tilfellet er det også slik at de overordnede fortellingene er utformet av autoriserte historikere. Forfatterne i *Budstikken* videreutviklet Gerhard Schönings beskrivelse av overgangen fra hedendom til kristendom. Lokalhistorikere med tilknytning til målsak og bondereisning videreutviklet Ernst Sars' teser om hovedlinjene i Norges historie (Sars 1873; 1877; 1882). Brødrene Grimm mente at lærd historie måtte ha sagnets kvaliteter for å vinne folkets gunst (Grimm 1816:VIII). Parallelt kan det hevdes at det å aktualisere myter – i betydningen *felles fortellinger om eksistensielt*

*betydningsfulle hendelser* – er en nødvendig del av arbeidet hvis historikerens framstilling skal oppnå status som kollektiv referanse.

Den klassiske filologen Sarah Iles Johnston har studert bruken av greske myter i antikken. Et av poengene hennes er at den oppbrutte fortellermåten, der deler og varianter av myten aktualiseres på forskjellige steder i landskapet, i litteraturen og i de sosiale omgangsformene, bidrar til å styrke båndene mellom enkeltmennesket og fortellingen (Johnston 2018:91–96). Den flerstemte og fragmenterte framstillingen gjør at personen som tar imot myten, må fylle ut mellomrommene selv. I fortellingsteorien brukes begrepet *konfabulering* om prosessene der leseren eller lytteren tilfører historien sin egen kunnskap. Nettopp det at personen selv må gjøre en innsats for å skape og revidere fortellingen, gir en intim og fortrolig forbindelse til fortellingens innhold (Johnston 2018:246–252; Kjus 2008:40, 100, 135–136).

Å omslutte både *sagn* og *historie* med begrepet *myte* inviterer til å betrakte ytringer i et mangfold av sjangere som ledd i den samme sosiale minnesproduksjonen (Eriksen 1995:15, 17, 145, 174). Som kollektive referanser har myter åpenbart politiske funksjoner. De handler både om hvordan vi skal forestille oss fellesskapet og om hvem som har rett til å definere landskap, institusjoner og historie. Men virksomme myter er ikke ferdige fortellinger. De har ikke noe første eller siste ord (Aukrust 2011:186). Myter er fortellinger som står midt i en rotete, flerstemt og mangetydig samskapning.

### Det folkloristiske sagnbegrepet

Innsamlingen og publiseringen av sagn om Gulatinget har foregått i flere omganger. Den første runden var i 1823–24 og omfattet en lokal innsamlingsaksjon, en bispevisitas og en diskusjon i tidsskriftet *Budstikken*, organet til Selskapet for Norges Vel. De sentrale ak-

tørene tilhørte embetsstanden, med to teologer, en jurist og en offiser. Foranledningen var at oberstløytnant Ole Holck (1774–1842) vinteren 1823 hadde spurt sogneprest Niels Dahl (1778–1852) i Eivindvik om hjelp med å få samlet inn det som måtte finnes av gamle sagn om Gulatinget. Dette skjedde ti år før Andreas Faye ga ut den første norske sagnsamlingen, men åtte år etter utgivelsen av første bind av brødrene Grimms skoledannende *Deutsche Sagen*. På denne tiden var *sagn* var i ferd med å etableres som et vitenskapelig begrep med høy aktualitet. Hva var det egentlig Holck hadde bedt Dahl om å samle?

*Sagn* er riktignok et gammelt ord i de germanske språkene. Eldre forfattere, som Jonas Ramus (1735) og Hans Strøm (1762) brukte ordet omtrent på samme måte som Snorre, om det som var mange menns vitnesbyrd. *Fabel* var et mer sentralt ord for 1700-tallets historiske forfattere (Eriksen 2007:170–178; Ødemark 2011). Holberg brukte for eksempel ikke ordet *sagn* i danmarkshistorien (1732–5). Fantastiske fortellinger som måtte rasjonaliseres for at de skulle gi historisk mening, omtalte han som fabler (Holberg 1732:70, 75, 248, 298). I Schönings norges-historie (1771–1781) brukes ordet *sagn* i forskjellige faste uttrykk, som *et gammelt sagn* eller *sagn og rykte*. *Fabel* er et ord han bruker oftere og mer aktivt. Når historier forkastes som usannsynlige, kaller han dem *blot en fabel* eller han hevder at noen har *smidd en fabel*.

Hva var det som skjedde i dette begrepsmessige landskapet i tiden omkring år 1800? Noe som lett kan fastslås, er at det som skjedde, skjedde først i Tyskland. Et holdpunkt gir presten Johan Karl Christoph Nachtigals (1753–1819) bok *Volcks-Sagen*, utgitt under pseudonymet Otmar i år 1800. Nachtigal var venn av Johan Gottfried von Herder (1744–1803), som hadde mye av æren for populariteten til prefikset folk-. I

Nachtigals forord lanseres folkesagnene som bærere av en alternativ, folkelig historie: Hos de lærde historikerne hører vi ikke om folkets situasjon og åndsutvikling, men om fyrstenes kriger og hoffliv. Gjennom ekte folkesagn kan man lære å kjenne karaktertrekk og ideer fra tidlige kulturperioder, som samtidige historieforfattere ikke kan ventes å fortelle noe særlig om (Nachtigal 1800:4).

En kan merke seg at Nachtigal argumenterte for sagnet som idehistorisk eller kulturhistorisk kilde, ikke som kilde til konkrete enkeltopplysninger. Omtrent samtidig med Nachtigals bok ble de to nyordene *folkesagn* og *sagnhistorie* innført i den danske litteraturen i oversettelser av tyske lærebøker (Nim Meyer 1798, Heeren 1800).

Flere forfattere var altså i gang med å utforske mulighetene i et fornyet sagnbegrep da brødrene Grimm kom ut med sin sagnsamling. Likevel ble *Deutsche Sagen* (1816–1818) et landemerke, både fordi den var mer omfattende enn tidligere samlinger, fordi den var gjennomført med forbilledlig metodikk og fordi den var forsynt med et velskrevet og tankevekkende forord (Kjus 2012:86–90).

Brødrene bemerker innledningsvis at man kan kritisere historieskrivningen for å ha gjort både for stor og for liten bruk av sagnene. På den ene siden tas sagnene bokstavelig, som om de var historie. På den annen side avvises de som ondsinnet falsum og lettsindig dikt. Brødrene fremholder at sagnet ikke er mindre sant enn tradisjonell historieskrivning, men det formidler en annen type sannhet: Sagnet samler historiske enkeltheter og forhold i en episk enhet og renhet som er menneskelig og gripende. En egenskap ved sagnet, som brødrene understreker, er at det danner forbindelser mellom språk og landskap. De forklarer dette med utgangspunkt i opplevelsen av å være i eksil. Noe av det som gjør eksilet smertefullt, er at en befinner seg i et landskap der en ikke kjenner fortellingene. Sagn og

historie besjeler landskapet med fortid og mening. Dette er også en av grunnene til at folket betrakter sagnet som sin historiske eiendom, og brødrene hevder at lærd historie bare vinner gjennomslag hos folket i den grad den har sagnets kvaliteter (Grimm 1816:V–X).

Her er det mange ideer i spill. Sagnet konserverer og formidler historiske erfaringer med et kollektivt, folkelig perspektiv. For å kunne gjøre dette må sagnet ha en estetisk dimensjon, det må utformes på måter som gjør det minneverdig. Sagnet er viktig fordi det tilfører omgivelsene betydning. Men dette må også historieskrivningen gjøre hvis den skal ha historisk virkningskraft. Brødrene Grimms sagnsamling hadde historisk virkningskraft. Blant annet ga den vind i seilene til begrepet *sagnhistorie*, som i de neste tiårene ble mye brukt i historisk litteratur om folkenes tidligste tidsepoker. Brødrene forklarer dette slik at mens sagn og historie flyter om hverandre i den historiske tiden, så har sagnet også evnen til å gå bakenfor og bortenfor historien. Sagnet kan bære minner fra tider og steder som historien ikke kan nå. Sagnet kan dermed gi oss en forhistorie som historien ikke har anledning til å bekrefte eller korrigere. Slik skyter Brødrene Grimm *det historiske sagnet* inn som en kile i det polariserte begrepsparet *fabel versus historie*. Mens fabel og historie skilles fra hverandre som enkle motsetninger, holder det historiske sagnet motsetningene i seg. Samtidig oppfattes sagnet som en levning etter store og opprinnelige hendelser, og som det nærmeste vi kan komme en opplevelse av disse hendelsene (Grimm 1816:X). Det gjør sagnet til et umislig kulturminne, som ikke uten videre kan eller skal rasjonaliseres til historie. En slik

forståelse av historiske sagn er synlig hos sentrale norske historikere i hvert fall frem til midten av 1800-tallet<sup>5</sup>.

### Gerhard Schøning i kulissene

Ole Holck hadde sendt Niels Dahl på en slags oppdagelsesreise i tid og i rom for å lete etter spor etter mer enn 500 år gamle hendelser i form av folkesagn. I løpet av 1824 trykket *Budstikken* fire innlegg om beliggenheten til det gamle Gulatinget der resultatene fra Dahls undersøkelser ble referert og drøftet. Før dette stoffet kan gjennomgås må det imidlertid pekes på en annen tekst, som kaster dype skygger inn i diskusjonen, nemlig Gerhard Schønings *Norges Riiges Historie* (1771–81). Når det gjelder plasseringen av Gulatinget ser det ut til at Schøning endret oppfatning mens verket ble utgitt. Først skriver Schøning at et av de mest berømte hedenske gudetemplene lå på Gaular i Firdafylket, og han identifiserer det med Atle Jarls høvdingsete (Schøning 1771:84, 414, 494). Deretter hevder han en sterk forbindelse mellom de hedenske religiøse ofringene og tingsamlingene (Schøning 1773:247). Dette er et viktig poeng i Schønings fortelling. Han mener nemlig at en ordning der de først ofret til gudene og deretter holdt ting, med offerprestene som de øverste dommerne, var en skikk nordmennene hadde tatt med seg helt fra Åsgard i Asia. Tingene lå derfor alltid ved templer, og viktige ting lå ved viktige templer.

I drøftingen av lovhistorien, som kom i neste bind, bemerket Schøning derimot i en note at gulatingen har fått navnet etter tingstedet «Gaulom eller Guløe, i Nord-Hordaland, hvor en stor Kreds, som J. Ramus beretter i *Norges Beskrivelse*, pag. 141, findes

5. I Rudolf Keyzers forelesninger i Norges historie, som han holdt i perioden 1828–32 (utgitt posthumt i 1866) benyttes for eksempel brødene Grimms sagnbegrep til å strukturere og diskutere det eldste stoffet.



med Træer omringsat. Dette sted have de gamle Skribente forbyttet med Gaulom i Fiordafylke (Schønning 1773:288).» Som historiker var Schønning rasjonaliserende og harmoniserende, en karakteristikk som vil passe de fleste av 1700-tallets historikere (jmfør Eriksen 2007:178–189). De forsøker å forklare og avmystifisere de eldre forfatterne slik at fortellingene deres kan innpasses i en (etter deres egne begreper) rimelig og fornuftig historie. Samtidig viser de generelt stor respekt for andre historiske forfattere, og en rimelig opplysning hos Jonas Ramus ville ikke Schønning ignorere. For å harmonisere historien med Ramus' fremstilling, hevder Schønning at det har eksistert to steder med navnet Gaulom, som er blitt forvekslet av forfatterne. Her skapes det en spenning, som følger med til debatten i 1824.

### Debatten i *Budstikken*

På 1820-tallet var oberstløytnant Ole Holck stasjonert på Vestlandet som leder for det

Søndfjordske musketerkorps. Han var ellers kjent både som stortingsmann og som samler av norske antikviteter. Av tekstene i *Budstikken* går det frem at Holck vinteren 1823 hadde henvendt seg til Dahl og bedt om hjelp til å få samlet inn «de Sagn, de ældste Mænd i Præstegjeldet havde hørt og kunde erindre» om det gamle Gulatinget (Dahl 1824, 498). Oppdraget løste Dahl i mars måned samme år. Senere denne våren fikk Dahl besøk av sin foresatte, den sterkt historieinteresserte Jacob Neumann, som nylig var utnevnt til biskop for Bergen stift. Neumann hadde lagt ut på visitasreise den 23. mai, og mot slutten av måneden ankom han Eivindvik. Der ble han møtt av Niels Dahl, som begeistret kunne fortelle om resultatene fra undersøkelsene han hadde gjennomført for Holck. Senere på reisen traff Neumann også sorenskriver Gustav Blom, som nylig hadde nylig påtatt seg å lede en kommisjon for å revidere statens register over privat eiendom.

*Debattantene i Budstikken:*

*Ole Elias Holck (1774-1842)*  
yrkesoffiser, stortingsmann, eidsvollsmann. Sjef for det Søndfordske musketerkorps. Antikvitetsamler.

*Niels Griis Alstrup Dahl (1778 – 1852)* prest, stortingsmann, ordfører, fylkesordfører.



*Jacob Neumann (1772 – 1848),*  
stortingsmann i 1814 – revisjonen  
av grunnloven. Biskop i Bergen fra  
1822. Med-grunnlegger av Bergen  
museum i 1825.

*Gustav Peder Blom (1785-1869)*  
sorenskriver, stortingsmann, eids-  
vollsmann. Leder av hovedmat-  
rikuleringskommisjonen.



Sorenskriver Gustav Blom skrev det første stykket i *Budstikken*: «**Hvor blev Gulethingsloven given?**» (*Budstikken* 1824, no. 23–24). Her bruker han Schönings tese om kultkontinuitet til å avfeie alle argumenter for at det opprinnelige Gulatinget kan ha ligget i Gulen skiprede. Dette har trolig Neumann fortalt ham at Dahl kom til å argumentere for. Blom mener Gulen er et urimelig sted for et jarlesete, og at det var mer sannsynlig at tinget

var knyttet til det berømte hovet i Gaulom, i Fjordafylket. Blom identifiserer dette stedet som gården Osen i indre Holmedal i Sunnfjord, som etter lokal tradisjon skal være den berømte Atle Jarls høvdingsete.

Ved å bruke Schönings beskrivelse av tingstedet som veiviser, finner Blom en voll der tinget kan ha stått, og her finner han også rester etter muren til en stor, firkantet bygning, som Blom mener sannsynligvis har vært

fundamentet til tempelet. Avslutningsvis ser ikke Blom bort fra at Floli ved Guløy kan ha vært stedet som Håkon Håkonsson flyttet Gulatinget til. Her siterer Blom en setning fra *Håkon Håkonssons saga*, som siden har fulgt debatten som et kanskje ikke helt entydig holdepunkt. I sagaens kapittel 333 heter det nemlig at kongen lot bygge en kirke i Guløy og flyttet Gulatinget dit. Men nøyaktig hvor menes med «i Guløy» og hvor ble tinget flyttet fra?

I «**Noget om Gulethinget**» (*Budstikken* 1824, no. 34–35), slutter Oberstløytnant Ole Holck seg i hovedsak til Bloms resonnement, men tilføyer noen opplysninger. I nærheten av kjellerrestene som Blom omtalte finnes det flere gravhauger og det har også stått en betydelig lund av store bjørketrær på stedet. Dette blir til to nye belegg for Schönings kultkontinuitet. Sammenhengen mellom gamle trær og germansk hedensk kultus er et gjennomgangstema hos de eldre historiske forfatterne, og kan følges tilbake til Tacitus' skildring av germanernes religiøse liv (skrevet år 98). Holck refererer også ganske utførlig resultatene fra sogneprest Dahls undersøkelser, men jeg vil heller gjengi dem fra Dahls egen tekst. En ting Holck skriver rett frem, men som bare kan antas hos Dahl, er at stedets allmue, «som en fra Fader til Søn nedarvet Tradition» mener tingstedet var på «den ved Gaarden Floelie liggende Halvøe, endnu kaldet Guløen (Holck 1824:268).» Holck har selv undersøkt dette stedet, men han fant det for kupert og utilgjengelig til å ha vært noe sannsynlig tingsted.

Teksten til Neumann «**Bemærkninger paa en reise i Sogn og Søndfjord 1823**» (*Budstikken* 1824, no. 47–53, 67–73) er et slags åpent reisebrev. Han skriver personlig og meddelsomt. Det handler i liten grad om biskopens forretninger og embedsplikter, som må ha vært mange på en visitasreise. Neumann fremstår snarere som en alminnelig

turist, som trosser reiselivets små og store utfordringer, overaskes av landskapets og værrets skiftende luner, møter interessante mennesker fra forskjellige samfunnslag og oppsøker og undersøker diverse merverdige kulturminner. På reisen får Neumann ved selvsyn lokalisert berømte historier og i beste fall får han også bekreftet dem med lokale historiske sagn eller rapporter fra arkeologiske utgravninger. Og Schøning er med som trofast følgesvenn. Ved Baldershaug i Balestrand sannsynliggjør Neumann, med henvisning til Schøning, at han har besøkt graven til Fritjof den Frøkne. Ved Urnes stavkirke i Luster får han som souvenir en bit av en billedvev som Signe skal ha vevet, kjent fra den tragiske romansen om Signe og Hagbard. I Eivindvik får han vandre på restene av tingvollen etter Gulatinget. I denne sammenhengen er det viktigste den begeistrede støtten biskop Neumann gir til sogneprest Dahl og hans funn.

Teksten til Niels Dahl var den siste og grundigste i serien med gulatingstekster i *Budstikkens* 1824-årgang. Dahl fulgte flere innfallsvinkler i «**Forsøg til Besvarelse af Spørgsmaalet: Hvor blev Gulethingsloven givet, og hvor har Gulething stået?**» (*Budstikken* 1824, no. 62–66). Både etymologi, arkeologi og nærlesning av *Egils saga* ble mobilisert. Sagnene var ikke avgjørende for Dahls konklusjon, selv om det er dem det skal handle om her. Hva var det Niels Dahl fikk høre fra «de eldste menn» i Eivindvik i mars måned i 1823? Kort oppsummert fikk han vite følgende (Dahl 1824:498–502):

Alle kjenner til Gulatinget, som de knytter til Guløy. Flere gamle folk kunne fortelle at til Stevnebø skulle partene være stevnet, men tinget sto ikke der. Både gamle og unge kunne fortelle at på Seglø bodde den som lagde / satte seglene på kalveskinnsbrev. Noen gamle folk kunne fortelle at gården Haveland tidligere hadde hett Havneland, fordi skuter som dro til Gulating der kunne finne en sik-

ker havn. En 93-åring kunne fortelle om **kong Gule** som hadde hersket på Guløy og som hadde slåss mot andre kjemper. Alle kjenner sagnet om **St. Olavs kappsegling** med halvbroren Harald. Kjent er også historien om hvordan St. Olav fikk hedningen Thorstein til å delta i **byggingen av kirken i Eivindvik**.

I tillegg bruker Dahl begrepet *sagn* i forbindelse på tre andre steder: St. Olav skal ha reist de to **steinkorsene** ved Eivindvik kirke (Dahl 1824:506). Kilden ved det ene korset skal ha vært en **hellig kilde** (Dahl 1824:504). Sagnet påstår bestemt at det har stått en **kirke ved Floistranden**, på stedet som bærer navnet kirkehaugen (Dahl 1824:506).

Historiene om St. Olav er fortellingstyper som vi i dag vet er spredt over store deler av Norge med ulike lokaliseringer og utforminger. I 1844-utgaven av *Norske Sagn* presenterte Andreas Faye noen dem under tittelen «St. Olaf dræber troll og bygger kirker» (Faye 1844:109, Aukrust 2011:165). Forbindelsen til Gulatinget er ikke åpenbar. Tinget blir ikke nevnt i fremstillingene. Hvis folk i Eivindvik har knyttet helgenkongen til tinget, så unnlater Dahl å opplyse om det. Historien om kong Gule er en generisk opphavsfortelling av en type som historikerne på begynnelsen av 1800-tallet hadde liten tiltro til. Dahl avskriver den som fabel (Dahl 1824:498). Ser man bort fra historiene om kong Olav og kong Gule, så er de andre opplysningene forklaringer på steder og stedsnavn. Det dreier seg om spredte opplysninger som ikke knyttes sammen til noen fortelling. Dermed kan man diskutere om det er riktig å kalle dem sagn. Noen folklorister ville foretrukket å kalle dem sagnnotiser. En sagnnotis peker mot et kjent og kjært fortellingstema. Den er et punkt blant andre punkter i et bilde som kan tegnes, men som sjelden (kanskje aldri) blir utlagt i sin helhet. Hos Dahl kommer ikke fortellingsstoffet som binder disse

punktene sammen fra muntlig fortelling, men fra den historiske litteraturen, først og fremst fra Schønings norgeshistorie, *Egils saga* og kongesagaene.

Dahl argumenterte ikke for at sagnene han samlet skulle tros direkte og bokstavelig, men det at det fantes sagn kunne tolkes som levninger etter selve tingen. I en slik tankegang vil et sted der det finnes sagn om Gulatinget stå sterkere som kandidat til det historiske gulatingstedet enn et sted der det ikke finnes slike sagn (Dahl 1824:489, 502, 512, 524). Her var Dahl på linje med en nyere tilnærming til folkesagn, inspirert av forfattere som Nachtigal og Grimm. Sagnet betraktes som det nærmeste vi kan komme selve begivenheten, samtidig som det gir allmuens fortolkning og vurdering av det som skjedde. Sagnet kan være en levning etter virkelige begivenheter, men det skal ikke behandles som om det var historie. Dahl var den eneste av de fire skribentene som åpenbart og gjennomført argumenterte på en slik indirekte måte.

Dersom dette viser at Dahl var påvirket av et moderne tysk sagnbegrep, kan man lure på hvordan det har seg at han samtidig gjengir det folkelige fortellingsstoffet på en så knapp og refererende måte. Arbeidet med folkediktningen var i utgangspunktet en litterær bevegelse. Mye av poenget var å publisere folkelige fortellinger med estetisk verdi. Brødrene Grimm hadde også understreket at en fullstendig og trofast publisering var en forutsetning for at innsamlingen skulle ha historisk kildeverdi. Likevel nøyer Dahl seg med å referere hovedpunktene. Jeg kan tenke meg noen årsaker til dette, som godt kan ha virket sammen. Dahl kan ha ment at en fullstendig gjengivelse av stoffet passet dårlig midt inne i den allerede vidløftige avhandlingen han var i ferd med å skrive. Tanken på å gjengi folkelig fortellingsstoff fullstendig kan ha vært fremmed og unaturlig – dette



var fortsatt et nytt ideal. Stoffet Dahl mottok kan også ha vært punktvis og refererende slik det ble overlevert til ham. Hvordan dette nå var eller ikke var, så virker Dahls delvise omfavning av det nye sagnbegrepet som en påminning om at innføringen av noe nytt ikke nødvendigvis betyr at det gamle forsvinner. Dahl har i høy grad behandlet sagnene som 'mange menns vitnemål'. Han har kontaktet de eldste mennene for å få de mest troverdige utsagnene og han har notert hovedpunktene i forklaringene, som i en alminnelig rettsprotokoll.

Hvis man i dag skulle lure på hva som eventuelt har eksistert av folkelige overleveringer etter Gulatinget i Gulen, må Dahls innsamling fortsatt være det viktigste holdet. Dahl later til å ha gått ganske grundig til verks, og ting han gikk glipp av har ikke ligget åpent i dagen. Senere overleveringer har, som vi skal se, også bygget videre på Dahls redegjøring. Så kan en spørre om dette er kunnskap som har vært overlevert lokalt gjennom fem hundre år, fra 1300-tallet til 1824, eller om det er slutninger basert på lesning av historisk litteratur? Jeg tror helst det siste.

### Sagndannelser

I innledningen til *Deutsche Sagen* beskrev brødrene Grimm sagnet som en forening mellom språk og landskap (Grimm 1816:IX). Betragtningen kan være en innfallsvinkel til å studere dannelsen av sagn. Sagndannelse kan finne sted både ved at fortellinger legges ut i landskapet og ved at landskapet utlegges som fortelling.

Den norske folkloristen Birgit Hertzberg Johnsen har studert slike prosesser i forbindelse med et sagn om en hendelse som angivelig skal ha hendt i Leksvik i 1612. Johnsen bemerker at det er ganske sjelden historien blir formidlet i sin helhet, men den holdes levende gjennom at folk møter den regelmessig

i det nære landskapet, gjennom gjenstander og steder (Johnsen 1980).

I området omkring Eivindvik ble historien om Gulatinget lagt ut i terrenget som forklaring på steder og stedsnavn: Segløy, Stevnebø, Haveland, i tillegg til selve Guløy. Man kan følge tendenser til sagndannelse videre både fra Dahl til Neumann og fra Dahl til den langt senere Hans B. Flolid. I begge tilfeller er det Schönings fremstilling som forsyner landskapet med fortellingsstoff. For Dahl, som for de andre *Budstikken*-forfatterne, var Schönings skildring av kultkontinuitet et viktig vilkår. En dramatisk overgang fra hedensk til kristen kult var et klimaks den historiske fortellingen. Dahl visualiserer overgangen, da avgudstempleet ble nedbrutt, lundene bort-hugget og blotningen opphørte (Dahl 1824:497), og i Eivindvik, rett i nærheten av hans egen prestegård, finner han fysiske levninger etter den.

Først er det steinkorset ved oppkommet, som har vært satt der for å innvie den allerede hellige kilden til kristendommen. Så er det en interessant oppdagelse Dahl gjorde da han fikk gravet grøfter for å drenere en myr nedenfor kilden. Der fant han, på tre alens dyp, rester etter et stort antall eiketrær. Etter et lengre resonnement konkluderer Dahl med at det han har funnet trolig er restene etter en gammel offerlund. Han tenker seg de nylig omvendtes fortsatte overtro som årsak til at de verdifulle ekestammene ikke ble brukt til noe nyttig formål (Dahl 1824:505). Episoden knytter han til norges-historien ved å trekke inn olavssagnene. Kan det tenkes at Olav var den som helliget tingvollen ved å hugge ned offerlunden og reise det første steinkorset?

Dahls muntlige presentasjon av denne interessante historien gjorde tydeligvis inntrykk på biskop Neumann, som erklærte seg overbevist om at tinget sto på prestegårdens grunn, «hvor Sagnet taler om en mægtig Of-

ferlund, hvis gamle Ege ere endog fundne i en Myr, som Dahl har ladet uddige, nederunder Offerkilden, som endnu vises. (Neumann 1824:377).»

Biskop Neumanns sagn om en mektig offerlund har, så vidt jeg vet, ikke gått over i muntlig tradisjon. Det har imidlertid det neste tilfellet gjort. Ifølge Schøning var det å utfordre motstanderen til holmgang en framgangsmåte som lenge var vanlig i rettsprosesser, noe fortellingen fra Gulatinget i *Egils saga* får tjene som eksempel på. Dahl følger opp dette med å nevne en liten holme utenfor Guløy kalt Timrøen, der han mener enekamp eller holmgang knyttet til prosessene på Gulatinget etter all rimelighet har funnet sted. Det er ikke mulig å se at Dahl har noe annet belegg for dette enn at han selv finner det rimelig (Dahl 1824:496). I den neste runden med innsamling av sagn om gulatingstedet har holmgangsplassen på Timmerøya blitt en del av sagnsyklusen.

### **Absalon Taranger går i land**

Etter 1824 fulgte det en periode på 70 år da offentligheten ikke fikk høre noe mer om sagn fra Gulatinget, men i 1893 kom det en ny bevegelse. Da ble Gulen oppsøkt av Absalon Taranger (1858–1930), som ville se med egne øyne de forskjellige stedene som var foreslått for lokalisering av Gulatinget. I likhet med Dahl prøvde Taranger seg også som folklorist, og spurte etter sagn og tradisjoner.

En bergenser på dampskipet kunne fortelle at tinget sto i Eivindvik, ved steinkorsene. Det hadde han hørt, og han mente det sto i Norgeshistorien. Hos landhandleren hadde folk forskjellige oppfatninger. En radværing hadde hørt at tinget sto på Stevnebø, men de fleste mente tinget sto på Guløy. De var likevel ikke enige om nøyaktig hvor på øya tinget ble holdt. Mannen fra Fløli mente tinget sto høyest på øya, men en annen mann

mente lagretten hadde sete i Guløykoven. Han hadde for øvrig også hørt at tinget sto på Dingenæs. Ingen av dem mente tinget hadde stått i Eivindvik. Hos oppsitteren på Stevnebø fikk Taranger høre at stevnevitnene møttes der, men tinget var på Guløy. Mannen fortalte også at han en gang hadde vært i Bergen, og da fikk han høre en gesell lese høyt alt som handlet om Gulatinget fra en diger bok. Til slutt, tilbake på bryggen i Fonnevik, møtte Taranger en lun fisker med et jovialt ansikt. Fiskeren kunne fortelle at Gulatinget sto på Guløina, på Stevnebø bodde stevnevitnene, på Segløya bodde seglmakerne, i Glosvikja bodde losene og på Haveland var havnen. Og hvis Taranger ville vite mer om Gulatinget, så kunne han lese om det i «biskop Fløimans Budstikke» (Taranger 1967: 158).

De lokale tradisjonene var tydeligvis fortsatt, slik Dahl hadde funnet dem, konsentrert om Guløy og om forklaringer på stedsnavn. Man ser at både eldre norgeshistorier og Dahls artikkel fra *Budstikken* er i sirkulasjon og vises til som autoriteter.

### **Hans Flolid – folkets røst**

På første halvdel av 1900-tallet tok sagnutvekslingen om Gulatinget en ny, interessant vending, for da begynte lokalbefolkningen å svare, ikke bare muntlig, men på trykk. Først ute var Hans Bertelsson Flolid (1860–1940) som selv var gårdbruker på Flolid. I 1917 skrev han en serie artikler for *Gula Tidend*. Her får vi blant annet følgende nye opplysninger, som Hans Flolid mener er kjent av alle gamle folk i Gulen: At korsene i Eivindvik ble flyttet dit fra Flolid, at båtene ble tjærebredd på Knarreholmen og at sagnet sier at tinget først ble holdt på Flolid men at det seinere ble flyttet til Guløy på grunn av røvere og fiender.

Historien om holmgangene på Timmerøya har Hans Flolid fortalt i tre litt ulike varianter. Den første utgaven finner vi i et brev til skolestyrer B.E. Bendixen fra 1911:

Det står i Egil Skalagrims saga, kap 57. Han stemte sin rettsak, arvesak, til Gulatinget, og der tilbød sin motstander, at gå holmgang, som også ble gjort på en holme, der ikke lå langt fra tingstedet. Dette stemmer treffende, og er sikkert den lille ø eller holme der ligger like nord for Guløen, som nu kalles Timmerøen. Midt oppe på holmen er en ganske flad vold, som nu er oppdyrket hvor der også var en meget rund cirkel av sten. Øens dengang eier fortalte mig efter sagnet, det var her Egil Skalagrim gikk duel, og fældte sin motstander, Kortatle. Videre viste han mig, ikke langt derifra det sted hvor sagnet siger han skulde være gravlagt. Det viser endnu ligsom en gravhøi eller avlang tue, på det formentlige sted.<sup>6</sup>

I 1917 gjenga Flolid sagnet i *Gula Tidend*. Her forteller han at han var med eieren Arnold Kahrs Grytten på Timmerøya for å bryte jord da Grytten fortalte at de sto på holmgangsstedet, og så pekte Grytten ut gravstedet til han som tapte. I denne utgaven blir ikke sagnet knyttet direkte til *Egils saga*.

Den tredje utgaven fortalte Flolid til folkeminnesamleren Torleiv Hannaas, som besøkte Flolid i 1921: «Der låg ein steingard ikring ein liten, rund flate. Der gjekk dei på holm, fortalte far.» Sagnet om holmgangsstedet er siden referert til av blant andre Olav Midtbø (1918:85) Lars Eskeland (1938:82) og Ivar Kleiva (1967:191).

Hans Flolid fortalte også Hannaas om vollene på Flolid, som han mener tidligere ble kalt tingvollene: «Vollane er ei rekke med

flate vollar... No kallar dei det berre Vollane, men dei gamle kalla det Tingvollane.» Som belegg gjenga han to historier. Den ene var om to personer som hadde kranglet og som gikk på Tingvollene for å skvære opp. Den andre var om to som gikk på Tingvollene julaften for å drikke juleskål med hverandre.

Tidligere hadde både Holck og Blom gått inn for Flolid som Gulatingets andre tingsted. Dahl hadde vært åpen for muligheten. Også Taranger syntes dette virket fornuftig, og særlig hvis det kunne konstateres at det hadde ligget en kirke der. Med Hans Flolid var det første gang en i den lokale befolkningen argumenterte for Flolid som tingsted, men altså som det første tingstedet, og selve Guløy som det andre.

### *På Klårfjell*

I 1938 fikk Hans Flolid støtte av Lars Eskeland (1867–1942) i den bemerkelsesverdige boken *På Klårfjell og annan gamal ervesong ifrå ei fjellbygd på Vestlandet*.

Denne boken er først og fremst en samling med folkeviser nedskrevet etter eksingedølen Anders Lavik (1852–1941) som hadde mange av sangene etter en slektning som ble kalt Stora-Marjo (1797–1868). I samlingen er det to sanger og en prosatekst som handler om Gulatinget.

Den første av disse sangene beskriver den eldste historien til Gulatinget med hentydninger til begivenheter kjent fra kongesagaene. De første seks strofene forteller en opphavsmyte der Gulatinget blir innstiftet av de hedenske gudene for å skape fred mellom hordalendinger og sogninger. Det gjør gudene gjennom sendebudet Åsvord. Navnet og skikkelsen er ikke kjent fra andre tekster, men *vorden* er et norrønt ord for den delen av sjelen et menneske kan sende foran seg. Åsvord kan forstås som gudenes vilje i men-

6. <https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Gulatinget> 20.09.2019

neskelig skikkelse. Han får menneskene til å danne et ting etter modell fra gudenes ting. Diktet tilskriver kunnskapen om disse hendelsene til *dei gamle*, og sier dermed at kunnskapen om gudenes innstifting av Gulatinget er formidlet gjennom en ubrutt lokal tradisjon.

I strofe 7–14 fortelles historien om det kristne Gulatinget. Fremstillingen kretser omkring Håkon den gode, som var sønn av Harald Hårfagre. I Snorres kongesagaer står det at Håkon den gode *ga* både Gulatingsloven og Frostatingsloven (Snorre 1900:99–100). Hva dette betyr har vært mye diskutert, men i sangen blir det forstått slik at Håkon gjenoppretter en samfunnsorden basert på samarbeid mellom bøndene og kongen, i motsetning til hvordan faren hans (som sangen ikke nevner med navn, men bare omtaler som Håkons forgjenger) hersket over bøndene med et stort militært apparat og fratok dem odelen, altså råderetten over egen grunn (Snorre 1900:92). Som et bilde på kontinuiteten i Gulatingets historie fra og med kong Håkon, introduserer diktet en ellers ukjent bygning: Håkons kongebod. Det står ikke om tingboder i de norske kongesagaene, men i islendingssagaene er det mye dramatik i og omkring tingboder. I diktet representerer reisingen av Håkons kongebod først kristningen av Gulatinget. Så gir diktet oss en saga-medley der vi får møte tre andre konger i og ved denne boden: Magnus den gode, Olav den Hellige og Olav Trygvasson. I Olav Trygvassons saga er det en episode som utspiller seg på Gulatinget, der kongen lover bøndene å gifte bort søsteren sin til bondehøvdingen Erling Skjalgsson. I Olav den helliges saga blir det ikke fortalt noe fra Gulatinget, men til gjengjeld finnes sagnene som knytter kongen til steinkorsene og kirken i Eivindvik. Man kan lure på hvorfor nettopp Magnus den gode blir nevnt, men det kan skyldes

noe så enkelt som at han var en av dikterens favorittkonger.

De to siste strofene, 15 og 16, understreker hovedbudskapet i diktet ved å vise en lang historisk kontinuitet. Ned gjennom historien satt *dei gamle* på Gulatinget der de ordnet opp i vanskelige saker og bygde og forsvarte landet. I sammenhengen får uttrykket *dei gamle* to betydninger, og det virker rimelig at begge er ment. For det første viser det til den nåværende befolkningens forfedre. For det andre viser det til de eldste og mest forstandige mennene i lokalsamfunnet. De siste linjene fører dette budskapet opp samtiden, når vi får vite at gulatingsmennene fortsatt lever i sang og sagn. Når omkvedet lyder på slutten av visen, med skildring av tidløs og hellig natur: «Syng ljosan kveld; syng fjor, syng fjell!», kan det forstås som at de opprinnelige gulatingsmennene ikke bare lever som forbilder for etterkommerne, men at de også lever *i* etterkommerne, som en slags evig og naturlig rettsorden.

Prosateksten har Eskeland gitt tittelen Gulatingssagn, og den er en utdyping av fortellingen om hvordan de hedenske gudene innstiftet Gulatinget gjennom sendebudet Åsvord. I teksten står det at disse hendelsene er det bevart mange og store sagn om, men fortellingen om hvordan gudene innstiftet Gulatinget er ikke kjent fra noe annet sted enn nettopp denne teksten. Eskeland antar at prosastykket er eldre enn sangen og har gitt stoff til sangen. Her er jeg uenig. Jeg mener det er mer rimelig å lese prosateksten som en forklaring og en kommentar til sangen. Jeg tror altså at sangen har kommet først og prosateksten har kommet etterpå. Teksten likner heller ikke på muntlig overleverte fortellinger, som gjerne er mer konkrete og har klarere karakterer og handling.

Den andre sangen er en voggesang som i tanken følger slektningene til moren og barnet på veien til Gulatinget, med håp om at

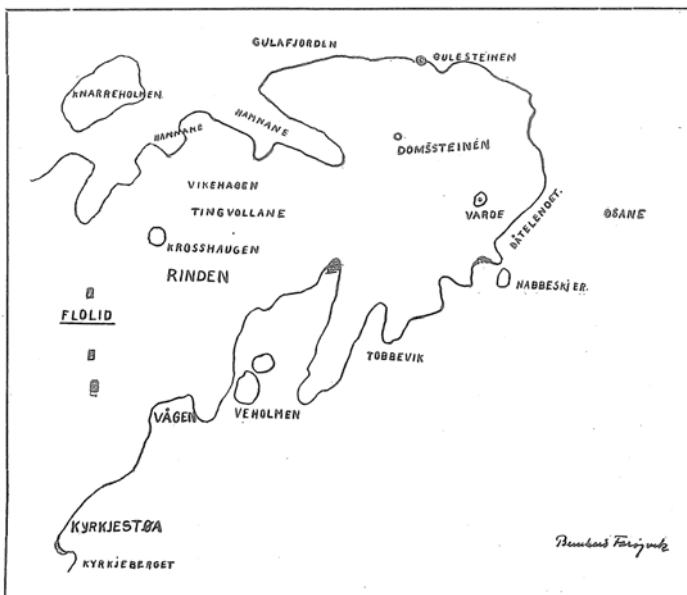
gutten som bysses i framtiden skal gjøre den samme reisen. Fortellerstemmen er en kvinne. Vi får også høre om en fremtidig gullhåret kjæreste og om en bestemor som kommer til å bli glad når hun får besøk av sønnesønnen på vei til Gulatinget. Den første sangen er helt uten kvinner og viser en patriarkalsk samfunnsorden. Den andre sangen frembyr et kvinneideal, nemlig en mor som fostrer frie og sterke gulatingsmenn, med evne og vilje til å gå i bestefedrenes fotspor.

Et spørsmål som melder seg, er hvor gamle de to gulatingssangene kan være. Eskeland tror ikke selve sangene er så veldig gamle, kjernene i dem er kanskje fra begynnelsen av 1200-tallet, men han mener de må bygge på eldre tradisjoner. Også her har jeg en annen oppfatning. Diktene minner ikke om middelalderdiktning, men samtidig er de helstøpte komposisjoner. Jeg kjenner ikke opphavet til sangene, men vil gjette at de ble diktet omkring midten av 1800-tallet. Det var en tid da det ble skrevet mange dikt på bakgrunn av historiske sagn og myter, både av lek og lærd. Det kan kanskje gi mening å se dem som en folkelig respons til den lærde diskusjonen i *Budstikken* i 1824. De lærde

spurte etter folkesagn, og her får de folkesagn. På den annen side kan den bondepolitiske tendensen jeg mener diktene viser, peke i retning av det senere 1800-tallet, da den politiske mobiliseringen av bondebefolkningen skjøt fart.

De tre guatingstekstene inneholder kunnskap fra mange ulike steder. Opplysningene om Håkon den Godes kongebod viser til kongesagaen, men også til lesning av islendingsagaer og muligens til diskusjoner hos 1800-tallets historikere om hvordan Håkon den gode reformerte tingene. Ringing med klokker og presten som synger Gloria viser til den eldre Gulatingsloven, som skildrer hvordan tinget åpnes med religiøs høytid. I tillegg skildres reiseveien fra Eksingedalen til Flolistrand konkret og detaljert. Forfatteren har vært en kunnskapsrik person med diktersinn og talegaver og god kjennskap til det lokale landskapet.

I notene til de tre tekstene har Eskeland skutt inn en fem siders drøfting av gulatingstedet. Det sentrale elementet er sagnene som ble formidlet av Hans Flolid. De refereres til som lokal tradisjon, uten at navnet til Hans blir nevnt. Som et nytt grep plasseres de ak-



*Eskelands kart over Flolid og Guløy*

tuelle stedsnavnene på et kart, som dermed kan leses som en topografi for sagnene om Gulatinget. Inn i dette landskapet forteller Eskeland den dramatiske historien fra *Egils saga*.

I motsetning til Hans Flolid tenker Eskeland seg at tinget først ble holdt på toppen av Guløy, mellom domssteinen og varden, men at det senere ble flyttet ned til tingvollene på Flolid. Avslutningsvis skriver Eskeland at det må være et sterkt vitnesbyrd når sagn samlet for hundre år siden, for femti år siden, og nå nylig alle sier det samme.

Jeg ser boken til Eskeland som et tilsvarende både til teologen Dahl og til juristen Taranger. De lærde spurte etter lokale tradisjoner, og beklaget at det de fant var svakt og ufullstendig. At lokalbefolkningen kunne glemme stedet for det berømte Gulatinget blir nærmest noe skammelig. Boken forsvarende den lokale tradisjonen med et spisset og uttalt budskap: Gulatinget var – og skal være – bøndernes ting.

### **Drømmen om folket**

Det er to trekk ved sagnutvekslingen fra 1823 og fremover som jeg særlig merker meg. Det ene er samspillet mellom skriftlige og muntlige fremstillinger. Det andre er den usymmetriske dialogen mellom fastboende og tilreisende. Blant de tilreisende er det en biskop, en sorenskriver, en oberstløytnant og en statsstipendiat i rettshistorie. De fastboende er bønder som forventes å levere lokal og helst eldgammel tradisjon. Hvordan skal en forstå forventningene om muntlighet og folkelighet som tydeligvis ligger innbakt i idéen om folkesagn?

I 1773 hadde Herder sendt den tyske litterære eliten ut på skattejakt; først ved å gi uttrykk for sin lengsel etter å reise til det skotske høylandet for å høre Ossians sanger, vandre på stedene de handlet om og se restene etter de gamle skikkene; dernest ved å opp-

fordre leserne til å tråle egne provinser etter folkesanger, og helst be slekt og venner om å gjøre det samme (Herder 1773:17, Wretö 1984:81–86). Ansporet av fremstående litteraturer som Achim von Arnim og Clemens Brentano ble samling av folkeviser høyeste mote. Den store interessen for det det diktende folket hang trolig sammen med at folkesuverenitetsprinsippet hadde seilt opp som den mest gyldige begrunnelsen for statsmakt (Kjus 2003:101–109). Gjennom innsamling og publisering av folkediktning kunne et lesende publikum oppnå estetisk nærkontakt med folket og det folkelige.

Litterære valfarter var for så vidt ikke noe nytt. Den hellige Egeria kunne på 300-tallet reise til det hellige land for å gå i Moses' fotspor, og hun oppnådde blant annet å besøke grotten Moses oppholdt seg i da han mottok steitavlene med de ti bud, se (den brennende) busken som Herren hadde tiltalt Moses fra og vandre gjennom dalen der israelittene danset rundt gullkalven (Egeria 1991:31–36). I løpet av 1700-tallet reiste et betydelig antall unge kvinner og menn fra velstående familier til Italia, blant annet for å stå på Kapitol og skue ut over Forum, scenen for viktige deler av deres klassiske utdanning (Eriksen 1997:25–26, 85–105). Herder og følgerne hans tilførte en ny dimensjon til denne reisevirksomheten. Fra folkets munn var det mulig å høste hittil ukjente litterære perler, som samtidig kunne gi en inderlig kontakt med folkets dunkle fortid. Europas neste litterære sensasjon kunne bli servert av slåttekarene du traff på enga, eller av krovertinnen eller fergemannen du møtte på din vei. En av de første engelskspråklige reiseskildringene fra det norske innlandet viser denne måten å reise på. En gang på midten av 1820-tallet reiste den skotske journalisten Henry David Inglis (1795–1835) fra Mandal til Christiania via Setesdal og Telemark. Innskutt i skildringer av natur og folkeliv gir han også prøver

på folkesagn og folkesanger. Tekstene har han fått oversatt til engelsk via dansk, og han antyder at det er han selv som har lagt siste hånd på verket (Inglis 1829:240–249). I innledningen til *Norske sagn* fra 1833 anbefaler Andreas Faye samlingen som en håndbok for reisende. Kjennskap til slike overleveringer kan brukes til å forhøre seg om lokale sagn og «nyde den fornøielse, som den naive, muntlige fortelling paa stedet selv stedse medfører (Faye 1833:VI).»

I folkediktningens reiselivshistorie krysses sporene til to forskjellige former for historisk skattejakt. Du kunne, som den norske folkloristen Moltke Moe på 1890-tallet, tråle Telemark for å finne flest mulig vers av Draumkvedet, for å gjenskape et middelaldersk dikterisk mesterverk, med dyp forankring i folkelig kulturhistorie. Du kunne også, som den tyske arkeologen Heinrich Schliemann på 1870-tallet, følge Homer til Iliums kyster for å grave frem glemte gullskatter fra det forlatte Troja. Sogneprest Niels Dahl gjorde på en måte begge deler. Han grov i prestegårdsenga og fant restene etter den hedenske helligdommen fra det opprinnelige Gulatinget. Han grov i folkeminnet og fant dunkle avtrykk etter folkeforsamlingene og rettsforhandlingene i Gulatingets storhetstid.

Brødrene Grimm hadde advart mot en konkret oppfatning av sagnene *som historie*. Sagnet viser hvordan folket har betraktet historiske hendelser, men kan ikke gi pålitelige opplysninger om hvem som gjorde hva, når. På linje med Nachtigal så brødrene Grimm sagnene som kilder til en mer generell kunnskap om ideer og karaktertrekk hos befolkningen i tidligere tider. Dette mer abstrakte synet på sagnenes sannhet og verdi kunne brødrene Grimm opprettholde fordi de ikke skrev konvensjonell historie. For vanlige historikerne førte det raskt til problemer, og til et behov for å skille mellom ekte og falske

sagn. I det første bindet i P.A. Munchs monumentale norgeshistorie beklager han at de islandske forfatterne har innhyllet de ekte oldsagnene i romantisk eventyrdiktning, slik at det er blitt nesten umulig å se hva som er historisk. Han lover likevel at han vil bruke sin beste kritiske sans til å skille mellom opprinnelige sagn og nyere diktninger (Munch 1852:196). Etter grundig drøfting konkluderer han for eksempel med at fortellingen om Fritjof den Frøkne må være oppdiktet (Munch 1852:321–322), mens fortellingene om Bråvallaslaget trolig er bygget på ekte sagn (Munch 1852:271–294; Kjus 2000). Det betyr ikke at Munch mener noen av hendelsene i fortellingen om Bråvallaslaget skal tros bokstavelig, men at fortellingene skal ses som folkelige forsøk på å huske forhistoriske konfrontasjoner mellom nordgermanske og sørgermanske folkestammer. Det han sitter igjen med av historisk stoff er i grunnen både løst og tvilsomt, og slike subtile og kulturhistoriske sagntolkninger har det ikke senere vært vanlig for norske faghistorikere å gi seg ut på.

### Det ulærde folkets muntlige tradisjon

Betydningen til begrepet *folkediktning* gjennomgikk en ganske stor endring de første ca. 30 årene det var i bruk. Hos Herder sto ikke skriftlighet og muntlighet i noe strengt motsetningsforhold. Han regnet for eksempel både Shakespeare og Goethe som folkediktere. Blant folkevisene han utga i 1778–9 var det arbeider av navngitte diktere som Luis de Gongora, Gabriello Chiabrera og Martin Luther. For Herder var diktningens *virkning*, det at folket lærte seg selv å kjenne, mer vesentlig enn at diktningen skulle ha et folkelig *opphav*. I brødrene Grimms *Deutsche Sagen* (1816–18) finnes det også tekster av navngitte forfattere, som Tacitus, Beda og Gregorius av Tours, men da er forfatterne alltid å betrakte som mellomledd i en overlevering

av eldre muntlig stoff. Hos Herder hadde dikteren (med eller uten penn og papir) fortsatt en viktig rolle. Dikteren – kjent eller ukjent – var en mester til å forme språket slik at folket kunne kjenne seg igjen i det. I *Deutsche Sagen* er forfatteren blitt en feilkilde.

Det var i hvert fall to årsaker til at en slik forskyvnings fant sted. På den ene siden krevde det stadig mer omfattende innsamlingsarbeidet noen klarere retningslinjer for hva det var interessant å samle inn (Wretö 1984:94; Zipes 2015:26). Samtidig bidro Jacob Grimms mangfoldige kulturhistoriske innsats til at arbeidet med folkediktningen ble dreiet i historisk retning. Herders program hadde også hatt en tilbakeskuende dimensjon. Det at diktene var innleiret i sine unike historiske omstendigheter, gjorde dem til gode inngangsporter for innlevelse med folkets fortid (Wretö 1984:94). For Jacob Grimm var utforskningen av kulturuttrykkenes fortid ikke først og fremst basert på estetisk innlevelse. I studietiden var han blitt trent i historisk tenkning og metode av grunnleggeren av den tyske rettshistoriske tradisjonen, Friedrich Carl von Savigny (Zipes 2015:38–39). Den store utfordringen til Savigny var å få gjenetablert tysk rett etter Napoleonstiden. Det var mange som ivret etter reformer og som mente det beste ville være å skrive nye lover med fornuften som utgangspunkt. Savigny var ikke enig. Han mente at for å forbedre lovene måtte man først forstå dem, og en forståelse av lovene måtte være historisk (Savigny 1831:134).

Savigny så rettsreglene som bærere av sine egne historier, og det var en slik tankegang Jacob Grimm overførte til andre kulturelementer. Gjennom for eksempel språkhistorie, rettshistorie og religionshistorie studerte han folkets kollektive kulturelle frembringelser. Den indogermanske språkvitenskapen, som Jacob Grimm var med på å etablere, ga hol-

depunkter for at de germanske språkene hadde felles opprinnelse. Parallelt kunne en tenke seg at de germanske folkene også hadde opphav i et felles urhjem. Skikker, fortellinger og selve språket ble ansett som bærere av minner etter folkets lange vandring fra dette urhjemmet. Avhandlingen *Deutsche Mythologie* (1835) var et av Jacob Grimms originale eksperimenter for denne måten å tenke på. Her ble oldtidens fortellinger og idéer forsøkt rekonstruert, for en stor del ved hjelp av folkeminner i form av overleverte skikker og fortellinger. Historier om overnaturlige vesener som nisser, dverger og troll ble tolket som levninger etter hedenske religiøse myter.

Idéen om at folkelige tradisjoner helst skulle være rent muntlig overlevert, ble tidlig etablert i skandinavisk folkloristikk. Da Jørgen Moe reiste gjennom Telemark og Setesdal for å samle folkediktning i 1847 vurderte han det positivt hvis de som sang for ham bare hadde overfladisk kjennskap til trykte visebøker. Han mente slike bøker var skadelige for folks enge tradisjoner og at de gjorde meddelelsene mindre ekte (Moe 1964:50–52; Heggli 2000:84). I subscriptionsinnbydelsen til verket *Danmarks gamle folkeviser* (1851) utformet den danske folkloristen Sven Grundtvig (1824–1883) kravet om muntlighet som en læresetning:

Denne folkesang, oprindelig tilbleven i folkemunde og i den bevaret igjennem aarhundreder, inden nogen tænkte paa at føre den i pennen, er derfor kun ægte i samme grad, som den tro og nøjagtig er optegnet som den har lydt i folkemunde: som den har bevaret sig i det ulærde folks mundtlige tradition (Grundtvig 1853:V).

Her kobler Grundtvig ekthet til muntlighet (og kravet til muntlighet understrekes tre ganger) samtidig som han uttrykker forfor-



ventning om å finne levninger fra et stort tidsdyp. Samlingen åpnes med de sangene Grundtvig mener er eldst, «saadanne, som oprindelig have tilhørt [folket] som en deel af den nordiske (skandinaviske, nord-germaniske) stamme» (Grundtvig 1853:X). Den retrospektive tankegangen førte med seg en skala av verdsetting, der de antatt eldste overleveringene også ble vurdert som de mest verdifulle.

### Sagn og skrift

Hans Flolid var en ivrig leser. Torleiv Hannaas opplyser at han hadde lest det som var å lese om Gulatinget, og at han til og med hadde lært seg gammelnorsk for å tilegne seg middelalderkildene på originalspråket (Hannaas 450:14). Den sterke interessen for Gulatinget har ikke Hans Flolid vært alene om. Dahl hadde også lest alt som var å lese om Gulatinget. Det samme hadde Taranger. Senere brukte Ivar Kleiva, etter egne utsagn, mer enn 40 år på å finne ut av historien til Gulatinget.

Uansett hvor man vender seg i det innsamlede sagnmaterialet om Gulatinget, møter man tegn på lesning. Vitnesbyrdene Taranger samlet viser lesning, av *Budstikkens* 1824-årgang og eldre norgeshistorier. Allmuens klare identifisering av Guløy som stedet for Gulatinget er det rimelig å knytte til noens lesning av *Håkon Håkonssons saga*. Beskrivelsene i *Egils saga* slår inn hos praktisk talt alle som har uttalt seg om Gulatinget. Jeg har pekt på hvordan Schönings skildring av overgangen fra hedendom til kristendom er blitt spunnet videre, ut i landskapet, både i Eivindvik og på Guløy. I Eivindvik fant sogneprest Dahl restene etter den hedenske offerlunden, som var kuttet ned da tinget ble kristnet. Hans Flolid fant et hedensk offersted på to små holmer rett utenfor Guløy, som han identifiserte som Veholmene. Der hadde de hedenske forfedrene gjennomført ofringer før åpningen

av tinget. Sangene og sagnet som Eskeland utga, viser lesning, av *Heimskringla*, islendingssagaer og Gulatingsloven. Forfatteren har ikke bare lest disse tekstene, men han har fordypet seg i dem og levd seg inn i dem. Han har ikke nøydt seg med å sette bitene sammen, men han har forestilt seg hvordan det hele kan ha vært.

Jeg mener ikke å si at sagn nødvendigvis vil være påvirket av trykt litteratur. Poenget er heller at formidlingen av sagn er flermedial, og så lenge trykketeksten har eksistert, har trykte bøker og blader levert viktige bidrag til fortellingskulturen (se for eksempel Sørensen 1989; Alexandersson 2015). Forventningen om at folkets kultur skulle være rent muntlig overlevert var i utgangspunktet en betraktning utenfra og ovenfra. Det tidlige 1800-tallets sagnsamlere møtte folket med oppfatninger om at de skulle være bærere av eldgamle muntlige tradisjoner. Når det viser seg at folk både har lest bøker og skrevet dikt er det som om noe skammelig blir avslørt: folket har jukset!

### Sagnet som møtested

Så vidt jeg kan forstå har det folkloristiske sagnbegrepet gjennomgått to vesentlige endringer i tiden etter Jacob Grimm. Den første endringen, som i norsk kulturforskning inntraff på 1870-tallet, førte til at den eldste tidshorisonten ble klippet av. Det skjedde som følge av en større internasjonal oversikt over det innsamlede tradisjonsmaterialet. Forskere som Sophus Bugge, Anton Christian Bang og Moltke Moe fant så mange tegn på kulturforbindelser og kulturell påvirkning i historisk tid, og også så mange likhetstrekk mellom norsk og utenlandsk tradisjon, at tanken om at den norrøne kulturen, og store deler av folkekulturen, skule ha fulgt stammen fra forhistorisk tid, virket usannsynlig. Dette inspirerte Moltke Moe til å formulere en ny-herdersk teleologisk læresetning for

hvordan den norske kulturarven ble dannet: tradisjonen er ikke norsk fordi den alltid har tilhørt oss, men fordi vi har gjort den til en del av vår felles fremtid (for eksempel Moe 1962a:211; Moe 1962b:264). Fortsatt var tradisjonsforskningen gjennomgående historisk rettet, men det ble mindre vanlig å ville skue lengre inn i fortiden enn til middelalderen og betydningen til utveksling av kulturimpulser på tvers av språkbarrierer og landegrenser ble anerkjent.

Den andre endringen var mer radikal. Den begynte amerikansk folkloristikk på 1960-tallet, som en ny og sterk interesse for fremføringsstudier. Her var målet å kartlegge hvordan mening ble dannet av aktørene mens de fremførte og skapte sin egen kultur (Paredes og Bauman 1972). I mange land hadde dette paradigmeskiftet preg av å være et generasjonsoppgjør og flere av forskere som fulgte de nye innfallsvinklene polemiserer mot de retrospektive premissene til den tidligere folkloristiske forskningen (Eriksen og Selberg 2006:54–72).

Den første endringen gjorde det mindre aktuelt å lete etter urgammel kunnskap i sagnene – en fikk nøye seg med gammel kunnskap. Den andre endringen gjorde kartlegging av sagnets samtid til en mer aktuell fremgangsmåte enn spekuleringer om sagnets mulige fortid og opphav. Det som har holdt seg påfallende stabilt gjennom disse endringene, er folkloristenes syn på sagnet som *kulturhistorisk* kilde. Følgende sitat fra Brynjulf Alver kan tjene som eksempel på hvordan folklorister har holdt seg til Jacob Grimms mer abstrakte form for skattejakt:

Segnene er diktning, som søker å gi uttrykk for det som har hendt gjennom biltemåling. Dei einstilte historiske hendingane misser verdien sin, medan hovudinntrykket av hendingane stig fram for oss som episk drama ... I episk ikled-

ning gjev dei oss allmugen sine reaksjonar og refleksjonar, allmugens inntrykk og røynsler, og kanskje ikkje minst allmugen sin dom og forklaring av det som har hendt (Alver 1962:112).

Sagnet er en dårlig kilde til opplysninger om konkrete historiske hendelser, men det er en utmerket kilde til opplysninger om hvordan folk har vurdert egne livssammenhenger når de har tatt vare på og skapt sin egen fortid. Tilsvarende refleksjoner finnes også hos folkloristene Svale Solheim (1973:146) og Bjarne Hodne (1973:194–198).

For sagnsamlerne i Gulen fra Taranger og fremover, har formålet vært å finne selve stedet for Gulatinget, og dermed har man vært på noe som minner mer om Heinrich Schliemanns eller Egerias form for skattejakt. Utgangspunktet har vært stedet, slik man har opplevd det i fortellinger fra berømte bøker. Målet har vært å kunne stå på nettopp dette stedet i virkeligheten. Liv Karin Flolid Lien (barnebarnet til Hans Flolid) har beskrevet hvordan den første islandske presidenten Sveinn Björnsson kom på besøk til Flolid på leiting etter gulatingstedet. Hans Flolid tok imot gjesten i gamlestua på gården, en tidligere årestue og et av de eldste husene i kommunen (Lien 2019:69, 71). Jeg vil tro at Sveinn Björnsson og Hans Flolid fant god anledning til å leve seg inn i hendelser skildret i Egilssaga, Olav Tryggvassons saga og Gulatingsloven.

Sagnet som indirekte, kulturhistorisk kilde har hatt liten folkelig appell. Det er en fagintern folkloristisk fortolkningstradisjon som i liten grad har nådd ut, ikke en gang til tilgrensende historiske disipliner. Hvis vi ser dette i lys av brødrene Grimms formodning om at historien må ha sagnets kvaliteter for å få gjennomslag, så er sagnet alltid konkretiserende. Tendenser og holdninger blir uttrykt gjennom karakterer og handlinger. Folk-

loristenes sagntolkninger går i motsatt retning når de bruker konkrete fortellinger til å finne holdninger, tendenser og forbindelser.

Samtidig viser denne historien at en annen side ved det folkloristiske sagnbegrepet har hatt betydelig større gjennomslag. I det sosiale spillet som ble etablert for innsamling og publisering av folkediktning ble det skapt noen ganske spesielle kommunikasjonsmønstre og fortellerroller. Folkediktningen kom til syne i et møte mellom litterater (senere folklorister) og personer av folket. Samtalen har gjerne vært en blanding av dialog og intervju, men i den publiserte teksten ble både spørsmålene og de språklige grepene i oversettelsen fra tale til skrift, redigert bort. Tekstene ble stående som vitnesbyrdene til meddelerne. Samtidig ble meddelerne utsatt for systematisk anonymisering. I målsetningene var Jacob Grimm påvirket av Herder. Skriftfesting og formidling av folkets diktning skulle fornye og frigjøre folkets kultur. Hvordan dette i praksis betød å hente kulturuttrykk fra fattigere sjikt i befolkningen og gi dem til en litterær offentlighet, var trolig ikke helt gjennomtenkt. Retten til å vurdere estetisk eller historisk verdi lå hos litteratene og historikerne. Det var samleren og utgiveren som fikk fremstå med et forfatternavn, mens den egentlige fortelleren, som hadde levert minneverdige fremføringer av viser, eventyr eller sagn, forsvant i folkedypet.

Slik ble for eksempel portrettet av den faktiske eventyrfortelleren Dorothea Viehmann, som prydet forsatsene til 1819-utgaven av *Kinder und Hausmärchen*, gjennom oversettelse og gjenutgivelse til den fiktive, generiske eventyrfortelleren *Gamle Grete* (Hafstein 2014:29). Asbjørnsen og Moe anonymiserte konsekvent kildene til eventyrene de publiserte. Komponisten og folkemusikksamleren Ludvig Mathias Lindemann insisterte på å behandle folkeminnesamleren Olea Crøger som kilde og ikke som samler, noe

hun trolig opplevde som urettferdig all den tid det var hun som sto for den første ordentlige samlingen med norske folkeviser (Ressem 2004:29). Den islandske folkloristen Valdimar Hafstein har diskutert de opphavsrettslige og forretningsmessige sidene ved dette systemet. For det var altså slik at forfattere og komponister gjennom hele 1800-tallet kunne innkasserte kommersielle suksesser på anonymisert folkekunst. H.C. Andersen så det som sin soleklare rett å høste stoff fra folkelig tradisjon, men ble dypt indignert hvis noen fant på å bruke tekstene hans på liknende måte (Hafstein 2014:10–15).

Anonymiseringen hadde også en annen, mindre økonomisk men mer politisk, side. Den kunne være et kraftfullt grep for å påberope seg folkeminnets kollektive autoritet. I møte med en fortelling skjer det alltid en koordinert fortolkning av det som fortelles og den som forteller. Spillet går begge veier: fremstillingen farger bildet av hvem som forteller og fortellerskikkelsen farger bildet av det vi får høre (Kjus 2008:181). Den amerikanske folkloristen Richard Bauman har studert hvordan fortellinger kan vinne autoritet ved å tilskrives eksterne opphavspersoner og ved å utsettes for re-mediering, retoriske strategier han med et samlebegrep kaller *tradisjonalisering* (Bauman 2004:128–158).

Den første gangen Hans Flolid skrev om holmgangsplassen på Timmerøya, leste han den direkte inn i den dramatiske episoden i *Egil Skallagrímsson saga* der Egil felte motstanderen Kortatle (*Egils saga* 1970:161). Hans Flolid var med andre ord ute på samme type skattejakt som biskop Neumann. Men Hans tilpasset seg konvensjonene for autorisering av sagn, og fant gjennom dette nye roller. Først fremsto han som innsamler av lokale tradisjoner publisert i *Gula Tiend*. Deretter tok han rollen som tradisjonsbærer og informant for professor Hannås. I den siste

utgaven anonymiseres og kollektiviseres kildene til stoffet. Det er *dei gamle* som kalte vollene på Flolid for tingvollene og som kalte den store steinen på toppen av Guløy for domssteinen. Når dette fortelles til Hannås, innføres det i et av Norges sentrale tradisjonsarkiv, der jeg kunne finne det hundre år senere, som vitnesbyrd om lokale tradisjoner.

For Lars Eskeland var også opphavet anonymt og muntlig, men han demonstrerte samtidig troverdigheten til tradisjonslinjene. Anders Lavik etableres som et pålitelig og oppriktig arbeidsmenneske før familietradisjonen hans blir gjengitt. Den som fremstår som den egentlige meddeleren, nemlig Stora-Marjo, var en ugift tjenestejente som hadde rukket å fostre barn for to slektsledd før hun døde i 1868. Hun er et historisk menneske, men samtidig en allegori for folkets tradisjoner, i slekt med *Gamle Grete* (Eskeland 1938:12–13). Hos Eskeland blir derimot Hans Flolid anonymisert bort. Historiene er fra gamle folk (Eskeland 1938:78), stedsnavnene har vært godt kjent (Eskeland 1938:80) og sagnene er befolkningens vitnemål (Eskeland 1938:82). Eskeland gjør det klart at han har vært på stedet og det er vanskelig å tro annet enn at han snakket med Hans Flolid. Da kan man lure på hvorfor han ikke nevnes? Men grepet hadde Hans Flolid selv lagt opp til ved å overføre autoriteten kollektivt til de gamle, og det er liten tvil om at det var gjennom Eskelands gjenfortelling sagnene til Hans Flolid fikk den største gjennomslagskraften.

### Hvem sin historie?

Hvor kommer de kulturelle verdiene fra? Hvordan beveger fellesskapet seg gjennom historien? I fremstillingen av Gulatingets historie inntok Schøning et aristokratisk perspektiv. Både religionen og retten så han for seg ble spredd fra samfunnets topp, for de retter å trenge ut til avkrokene. Sorenskriver

Blom mente tinget måtte ha funnet sted ved et jarlesete og Gulen var et for fattig strøk til å ha vært tingsted. Folket ble betraktet som en treg materie, men det folket først hadde tatt til seg, ble siden bevart uten større endringer i hundrevis av år. Eskeland fortalte en annen historie, der bøndenes egen rettsdannelse, i opposisjon til en arrogant og urimelig kongemakt, sto som det sentrale.

Den mest oppdaterte og offisielle fremstillingen av historien til Gulatinget er skrevet av historikeren Knut Helle. Boken *Gulatinget og gulatingstova* (2001) ble bestilt av Gula kommune i forbindelse med etableringen av et storslått kunstnerisk minnesmerke på tingvollen på Flolid, som var pekt ut som kommunens tusenårssted. Helle drøfter sagnmaterialet som ble samlet fra 1823 og fremover, men ender med å betrakte det som historisk irrelevant. Når han skal konkludere om plasseringen av tinget, noe som må ses som en viktig del av oppdraget, har han ikke mange holdepunkter. Det må ha vært en kirke ved tinget, og Eivindvik er det eneste helt sikre kirkestedet som kjennes fra middelalderen (Helle 2001:56). tillegg trekker Helle inn steinkorsene, og slutter seg til sogneprest Dahls fortolkning: det er naturlig å tenke seg at steinkorsene ble reist for å vigse tingstedet, og at de ble brukt til gudstjenester før kirken sto ferdig (Helle 2001:60).

Det finnes en krets som mener Dahl kuppet gulatingstedet da han la det til Eivindvik og som ser Helles utredning som et tendensiøst bestillingsverk fra Gula kommune. Her får vi striden mellom by og bygd i et komprimert format, som en konflikt mellom etterfølgerne til Hans Flolid og Lars Eskeland, som samles på tingvollene ved Floli, og etterfølgerne til Niels Dahl, i form av kommunestyre og statsautoriserte historikere, som samles på enga til den tidligere prestegården i kommunesenteret Eivindvik.

## Samskapte opphavsfortellinger

Lokaliseringdebatten om gulatingstedet har omfattet fysiske møter mellom mennesker, muntlig fortelling og fremstilling av tekster i ulike sjangere. Sagnbegrepet har fremstått som flertydig og flytende. På noen måter har diskusjonen vært sterkt påvirket av det folkloristiske sagnbegrepet, men på andre måter virker den påfallende uberørt.

Etter kursendringen på 1970-tallet, da folkloristikkens retrospektive premiss ble kritisert og metoder ble utviklet for å studere meningsproduksjon i samtiden, reserverer ikke folkloristene sagnbegrepet til rent muntlige eller rent folkelige overleveringer. Denne justeringen er lite kjent utenfor fagets kretser. Også for folkloristene har det gjerne vært slik at fremfor å etablere en ny grunnbetydning til begrepet *sagn*, så har man flyttet den analytiske interessen ved å tilføye mer generelle begreper som *kollektiv erindring*, *sosial minnesproduksjon* eller *myter*.

Det er i praksis vanskelig å fri begrepet *sagn* fra oppfatningen at de er noe som finnes hos folket og som registreres, beskrives og vurderes av forskerstanden. Ved å betrakte fortellingene i både folkesagn og historie bøker som *myter* kan man komme rundt denne polariseringen, slik at lek og lærd kan behandles som deltakere i det samme sosiale spillet. Nå er *myte* også et fleksibelt og forvirrende begrep. De siste femti årene er det mye brukt slik man på 1700-tallet brukte ordet *fabel*, om fortellinger som viser seg å ikke være sanne og som derfor skal skrives ut av historien. Det er påfallende at det gjennomgående er andre menneskers falske historie som avskrives på denne måten. Dette er en ironisk bruk av ordet, for myter er ikke i utgangspunktet uvirkelige, de er tvert imot super-virkelige. De er fortellinger som forankrer og forklarer noen av de grunnleggende forholdene i tilværelsen.

## Litteratur

- Alexandersson, Pär 2015. *Ättestupans förvandlingar. Aldrande, hot och rädsla under 350 år*. Acta academiae regiae Gustavo Adolphi 138. Gustav Adolfs akademi, Uppsala.
- Alver, Brynjulf 1962. Historiske segner og historisk sanning. *Norveg* nr. 9, s. 89–112.
- Aukrust, Knut 2011. Mission impossible. Troll, St. Olav og Herkules. I Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.) *Or gamalt. Nye perspektiv på folkeminner*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 165. Oslo, Aschehoug, s. 163–192.
- Bauman, Richard 2005. *A world of others' words. Cross cultural perspectives on intertextuality*. Malden, Blackwell.
- Blom, Gustav Peder 1824. Hvor blev Gulethingsloven given? *Budstikken* 1824, nr. 23–24, s. 177–188.
- Dahl, Niels Griis Alstrup 1824. Forsøg til Besvarelse af Spørgsmaalet: Hvor blev Gulethingsloven givet, og hvor har Gulething staaet? *Budstikken* 1824, nr. 62–66, s. 489–528.
- Egeria 1991. *Egerias reise til det hellige land*. Oversatt av Else Schjøth. Oslo, Aschehoug.
- Egils saga* 1970. Oversatt av Hallvard Lie. Oslo, Aschehoug.
- Eriksen, Anne 1995. *Det var noe annet under krigen. 2. verdenskrig i norsk kollektivtradisjon*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, minne, myte*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 1997. *Minner frå den evige stad. Skandinavers reiser til Roma 1850–1900*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 2007. *Topografenes verden. Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo, Pax.

- Eskeland, Lars 1938. *På Klårfjell og annan gamal ervesong ifrå ei fjellbygd på Vestlandet*. Bergen, Lunde & co.
- Faye, Andreas 1833. *Norske sagn*. Arendal, Halds bogtrykkerie.
- Faye, Andreas 1844. *Norske folke-sagn*. Christiania, Guldberg og Dzwonkowskis.
- Grimm, brødrene 1981 (1816–1818). *The German legends of the brothers Grimm*. Volume 1. Edited and translated by Donald Ward. Philadelphia, The institute for the study of human issues.
- Grimm, brødrene 1816. *Deuthsche Sagen*. Berlin, Nicolaischen Buchhandlung.
- Grimm, Jacob 1835. *Deuthsche Mythologie*. Göttingen, Dieterischen Buchhandlung.
- Grimm, Jacob 1879. Gedanken wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten. *Zeitung für Einsiedler* 1808 nr. 19–20. I *Kleinere Schriften von Jacob Grimm*. Erster Band. Zweite Auflage. Berlin, Ferd. Dümmler, 1879, s. 400–404.
- Grundtvig, Svend 1853. *Danmarks gamle folkeviser*. 1. deel. København, Thiele.
- Heeren, A.H.C. 1800. *Haandbog i de gamle Staters Historie*. Oversatt av G. Sverdrup. København, Soldin.
- Heggli, Gry 2000. Orality in Norwegian folklore studies. Past and present perceptions. *Arv* vol. 56, s. 79–96.
- Helle, Knut 2001. *Gulatinget og gulatinglova*. Leikanger, Skald.
- Herder, Johan Gottfried 1773. Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. I Johan Gottfried Herder (red.). *Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter*. Hamburg, Bey Bode, s. 3–70.
- Hodne, Bjarne 1973. *Personallhistoriske sagn. En studie i kildeverdi*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Holberg, Ludvig 1732. *Dannemakrs riiges historie. Tomus 1*. København, Høpffner.
- Holck, Ole Elias 1824. Noget om Gulethinget. *Budstikken* 1824, nr. 34–35, s. 264–271.
- Inglis, Henry David 1829. *A personal narrative of a journey through Norway, part of Sweden, and the islands and states of Denmark*. Edinburgh, Constable.
- Johnsen, Birgit Hertzberg 1980. Her ulve mann har revet aar seksten hundred tolv. *Norveg* nr. 23, s. 155–194.
- Johnston, Sarah Iles 2018. *The story of myth*. London, Harvard university press.
- Keyser, Rudolf 1866. *Norges historie. Første bind*. Kristiania, Malling.
- Kjus, Audun 2000. Bråvollene, en slagmark i Nordens historie. *Nord nytt* nr. 81, s. 67–81.
- Kjus, Audun 2003. *Sitt fedrelands Herodot. P.A. Munch og det norske folks historie*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 154. Oslo, Aschehoug.
- Kjus, Audun 2008. *Sakens fakta. Fortellingsstrategier i straffesaker*. Oslo, Unipub.
- Kjus, Audun 2012. Det historiske sagnet og den vitenskapelige Norgeshistorien. I Sverre Bagge, John Peter Collett og Audun Kjus (red.). *P.A. Munch, historiker og nasjonsbygger*, Oslo, Dreyer, s. 80–91.
- Kleiva, Ivar 1967. Gulatingstaden. *Frå Fjon til Fusa. Årbok for Nord- og Midhordland sogelag*. 20. årgang, s. 170–200.
- Kleiva, Ivar 1982. Gulatinget, tingstader og lovverk. Fyrste bolken. *Frå Fjon til Fusa. Årbok for Hordamuseet og Nord- og Midhordland sogelag*. 35. årgang, s. 7–80.
- Kleiva, Ivar 1983. Gulatinget, tingstader og lovverk. Andre bolken. *Frå Fjon til Fusa. Årbok for Hordamuseet og Nord- og Midhordland sogelag*. 36. årgang, s. 105–176.
- Lien, Liv Karin Flolid 2019. *Gulatinget på Flolid gard*. Torvastad, Alpha.
- Midtbø, Olav 1918. Det ældste Gulatingsted. *Maal og minne* 1918, s. 84–87.

- Moe, Jørgen 1964. Indberetning fra cand. theol. Jørgen Moe om en af ham i maa- nederne juli og august 1847 med offentlig stipendium foretagen reise gjennom The- lemarken og Sætersdalen, for at samle fol- kediktninger. I *Tradisjonsinnsamling på 1800-tallet*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 92. Oslo, Universitetsforlaget, s. 47–88.
- Moe, Moltke 1926a. Eventyrvandring og eventyrforvandling. Et par eksempler. I Knut Liestøl (red.) *Moltke Moes samlede skrifter*. Vol. 2, s. 211–220. (Først utgitt i *Samtiden* 1908)
- Moe, Moltke 1926b. Nationalitet og kultur. I Knut Liestøl (red.) *Moltke Moes samlede skrifter*. Vol. 2, s. 252–264. (Først utgitt i *Samtiden* 1909)
- Munch, Peter Andreas 1852. *Det norske folks historie. Første deel. Første bind*. Christiania, Tønsberg.
- Nachtigal, Johan 1800. *Volks-Sagen. Na- cherzählt von Otmar*. Bremen, Friedrich Wilmans.
- Neumann, Jacob 1824. Bemærkninger paa en reise i Sogn og Søndfjord. *Budstikken* 1824, nr. 47–53, 67–73, s. 369–424, 529–584.
- Niemeyer, August Hermann 1798. *Haandbog for christelige Religions-Lærere*. København, Gyldendal.
- Ramus, Jonas 1735. *Norriges beskrivelse*. Kø- benhavn, Høpffner.
- Ressem, Astrid Nora 2004. Olea Crøger og melodiene. I Olea Crøger. *Lilja bære blomster i enge. Folkeminneoppskrifter frå Telemark i 1840–50-åra*. Norsk folkemin- nelags skrifter nr. 112. Oslo, Aschehoug, s. 25–31
- Sars, Ernst 1873. *Udsigt over den norske his- torie. Første deel*. Christiania, Cammer- meyer.
- Sars, Ernst 1877. *Udsigt over den norske his- torie. Anden deel*. Christiania, Cammer- meyer.
- Sars, Ernst 1882. *Historisk indledning til grundloven*. Kristiania, Folkeskriftsels- kabet.
- Savigny, Fredrick Charles von 1831. *The vo- cation of our age for legislation and jurisp- rudence*. Oversatt av av Abraham Hay- ward. Opprinnelig utgitt i 1814. London, Littlewood.
- Schøning, Gerhard 1771. *Norges riiges his- torie. Første deel, indeholdende riigets ældste historie fra dets begyndelse til Harald Haa- fagers tiider*. Sorøe, Mumme og Faber.
- Schøning, Gerhard 1773. *Norges riiges his- torie. Anden deel, indeholdende riigets his- torie under dets begyndelse til Harald Haa- fagers og hans tvende sønner, Ericks og Hagens regiering frå aar 863 til 963*. Sorøe, Mumme og Faber.
- Snorre Sturlason 1900. *Kongesogur*. Omsett ved S. Schjøtt. Kristiania, Stenersen.
- Solheim, Svale 1973. Historisk segn-historisk funksjon. *Norveg* nr. 16, s. 141–147.
- Sørensen, Steinar 1989. En konge hersket i Østerdal. Om og omkring en 1700-talls- vise som ble omdannet til folkesagn. *Al- farheim*. Årbok for Elverum nr. 4 1989. Elverum historielag, Elverum, s. 55–70.
- Taranger, Absalon 1967 (1893). Paa Gulat- hing? *Frå Fjon til Fusa*. Årbok for Nord- og Midhordland sogelag. 20. årgang, s. 153–169. (Opptrykk fra *Morgenbladet* 1893, nr. 448, 451 og 454.)
- Wretö, Tore 1984. *Folkvisans upptäckare. Re- ceptionsstudier från Montaigne och Schef- ferus til Herder*. Uppsala, Acta Universi- tatis Upsaliensis.
- Zipes, Jack 2015. *Grimm legacies. The magic spell of the Grimms' folk and fairy tales*. Princeton, Princeton university press.
- Ødemark, John 2011. Ammestuens tale. Overtro og fabel i Pontoppidans Feiekost.

I Line Esborg, Kyrre Kverndøkk og Leiv Sem (red.). *Or gamalt. Nye perspektiv på folkeminner*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 165. Oslo, Aschehoug, s. 11–51.

*Utrykte kilder*

Ivar Kleiva, UA. *Segner, soger og anna frå Gulen*. Udatert upublisert manuskript oppbevart ved Norsk Folkeminnnesamling, Universitetet i Oslo. Overført fra Norsk Folkeminnelag.

Hannaas 450. Sagn og stedsnavn frå Gulen. Opptegnet i hovedsak etter Hans B. Flolid i 1921 og 1922. Oppbevart ved Etnofolkloristisk arkiv, Universitetet i Bergen