

Åsgårdsreia

*En studie av folkelige forestillinger på 1800-
og 1900-tallet*

Hilde Løwe



Masteroppgave i kulturhistorie
KULH 4990, 60 poeng
Program for kulturhistorie og museologi
Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2012

Åsgårdsreia

*En studie av folkelige forestillinger på
1800- og 1900-tallet*



«Åsgårdsreien» av Peter Nicolai Arbo (1872)

Hilde Løwe

Masteroppgave i kulturhistorie (60 sp)
Program for kulturhistorie og museologi
Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2012

© Hilde Løwe

2012

Åsgårdsreia. En studie av folkelige forestillinger på 1800- og 1900-tallet

Hilde Løwe

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

I dag er jula for mange en høytid med familiekos og hygge, men for bare hundre år siden ble jula ofte forbundet med noe skremmende og farlig. Dette var nemlig en tid da det overnaturlige var spesielt aktivt, og en av de mange vetteflokkene som vandret omkring var åsgårdsreia. Her ser jeg nærmere på hvordan ulike opptegnelser i Norsk Folkeminnesamling framstiller åsgårdsreia, for på den måten å få et mer nyansert bilde enn det som oftest kommer fram i faglitteraturen. Jeg har derfor lagt stor vekt på å vise fram materialet.

Analysen har jeg delt inn i fire kapitler fordelt på ulike tema. Først tar jeg for meg ulike måter å omtale følget på, og hvordan dette hovedsakelig kan knyttes til bestemte geografiske områder. Her ser jeg også på hvem opptegnelsene mener er med, og med noen ytterst få unntak, er dette bestemte grupper, ikke enkeltskikkelser, og er alt fra levende og døde til ulike overnaturlige vesener. Som unntak figurerer Guro Rysserova og Sigurd svein som navngitte lederskikkelser, der begge er sett som skikkelser fra de norrøne sagaene. I de to neste kapitlene undersøker jeg hva åsgårdsreia blir sagt å gjøre, og dermed hvorfor det oppleves som skremmende. Spesielt fortelles det om bortføringer av både mennesker og dyr, men også hvordan den drikker opp alt ølet, og setter seg fast mellom husene. Mens noen trekk finnes over hele landet, er andre klart begrenset til visse geografiske områder. For eksempel er det kun på Vestlandet at den lokker mennesker med gilde gjenstander, og kaster noen på kjerra. Det viser seg at det som i faglitteraturen ofte oppfattes som sentralt ved åsgårdsreia, slik som dens varslende funksjon, ikke nødvendigvis i samme grad speiles i materialet mitt. Fordi mennesker vanligvis finner måter å beskytte seg mot truende krefter, undersøker jeg i kapittel 5 hvordan dette forholder seg til åsgårdsreia. Rådene kunne ha både en kristen og en folkelig opprinnelse, og spesielt korsbruk og stål framheves.

Det som kommer fram i opptegnelsene er hvordan åsgårdsreias besøk på gårdene sjelden er en tilfeldighet. Som oftest har den som utsettes for åsgårdsreia brutt en eller annen samfunnsnorm, enten det gjelder oppførsel, arbeid utført på feil tidspunkt, manglende arbeid eller andre handlinger. Ikke overraskende framstår åsgårdsreia nettopp som en grenseskikkelse, og i folketroen har slike ofte en rolle som voktere av normer slik at ingen bryter dem. I slike tilfeller straffer de hardt. Det er også tydelig at åsgårdsreia har vært et vettefølge mange opp gjennom historien faktisk har fryktet. Selv om det selvfølgelig fantes skeptikere og ikke-troende, var åsgårdsreia noe mange virkelige trodde at kunne lage problemer for dem på en eller annen måte.

Forord

Da er omsider siste punktum satt for rundt to års intens jobbing. Prosessen har tidvis vært tung, men også veldig lærerik fordi jeg stadig har måttet sette meg inn i tema jeg hadde lite eller ingen kunnskap om fra før. Selv fenomenet åsgårdsreia var ukjent for meg for litt over to år siden, så det har vært en bratt læringskurve. Valget av tema skyldes en sammenblanding av mine interesser for jul og folketro, og åsgårdsreia var det forsket lite på fra før. At oppgaven ble ferdig før jul, var vel nesten en selvfølge med et tema som dette.

Hvor mye jeg enn har jobbet og slitt, kunne jeg aldri gjennomført dette uten den gode og raske oppfølgingen jeg har fått av veileder Anne Eriksen. Gjennom konstruktiv kritikk og alle forslagene til litteratur og arbeidsmetoder, førte du meg alltid tilbake på rett spor når jeg stod fast eller ikke visste hva eller hvordan noe skulle gjøres. For dette skylder jeg deg en stor takk.

Jeg vil også takke Anna-Marie Wiersholm for den gode og velvillige hjelpen jeg fikk til å finne fram i Norsk Folkeminnesamling. Uten deg ville jeg ikke hatt noe materiale å skrive oppgave om. Videre vil jeg takke Ørnulf Hodne for at du viste interesse for prosjektet mitt, og at du tok deg tid til å lese oppgaven min og komme med gode og viktige tilbakemeldinger. Du poengterte ting jeg selv ikke hadde sett. Takk til Gry Charlotte Ljøterud Andersen for fin tilbakemelding og for å gi meg troen på oppgava. Takk også til medstudenter og alle andre som har hjulpet meg underveis i prosessen med tilbakemeldinger og støtte.

November 2012

Hilde Løwe

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Teori og tidligere forskning.....	3
1.1.1	Forskning omkring møte med overnaturlige vesen.....	6
1.2	Problemstilling.....	12
1.3	Materiale og metode.....	13
1.3.1	Sagn og memorat.....	18
2	Omtale av og deltakere i følget.....	20
2.1	Hvordan benevnes følget?.....	20
2.1.1	Åsgårdsrei.....	20
2.1.2	Jolerei.....	21
2.1.3	Steds- og tidsbestemte benevnelser.....	23
2.1.4	Andre benevnelser.....	27
2.2	Hvem består følget av?.....	29
2.2.1	Navngitte personer.....	29
2.2.2	Bestemte grupper eller typer av skikkelser.....	36
3	Hva skjer når åsgårdsreia er på ferde?.....	44
3.1	Reia skal trakteres.....	45
3.2	Setter seg fast.....	50
3.3	Skal på festligheter.....	54
4	Åsgårdsreia tar alt levende.....	60
4.1	Barn kunne være spesielt utsatt.....	60
4.2	Åsgårdsreia tar «hvem som helst».....	64
4.2.1	Alene i mørket.....	67
4.2.2	Kastet på kjerrebunn og lokket med gilde gjenstander.....	72
4.2.3	Ligger som død.....	74
4.3	Dyrene var ikke trygge.....	78
5	Beskyttelse.....	85
5.1	Kristendommens makt i folkelig drakt.....	85
5.2	Åkeren befrir.....	88
5.3	Verdslige verneråd.....	91
6	Avsluttende betraktninger.....	97

Litteraturliste	101
Internett	105
Upubliserte kilder	105
Forkortelser	105
Vedlegg	107

1 Innledning

Jula regnes av mange som årets viktigste høytid. I våre dager forbinder de aller fleste julehøytiden med en koselig familietid, med god mat, fest og moro. Festlighetene har en lang tradisjon, med sammenkomster, leker og drikking, men tidligere stod dette side om side med noe langt mer skremmende. Dette var nemlig høytiden da folk for bare rundt 100 år siden mente at både de døde og ulike typer vetter var ute og ferdest, og at de ofte kom innom på gårder der man ikke hadde beskyttet seg godt nok. Enkelte døde tok man vel imot, slik som tidligere slektninger. De aller fleste overnaturlige besøkende ville man imidlertid helst unngå, fordi de kunne lage stor skade og ødeleggelse på sin vei (Bø 1980: 44-47; Hodne 1992; Nilsson 1938: 22, 30, 31-34; Troels-Lund 1929-1931: 13, 19-20). Et av disse skremmende følgene, som man ikke ønsket besøk av, var åsgårdsreia.

Åsgårdsreia er altså et av vettefølgene som mange opp gjennom årene har fryktet og måttet forholde seg til. Den første beskrivelsen jeg har funnet er fra Seljord i Telemark gjennom presten Hans Jacob Willes beskrivelse over området i 1786. Der kommer det blant annet fram at

Aaske-Reia (☉: Asernes Færd) reiser adskillige gange i Julen, og især, naar store Drikkelav er i Nærheden. De ere Aander, som ei have gjort saa meget Godt, at de kan fortjene Himmelen, og ikke saa meget Ondt, at de kan tildømmes Helvede, da de bestaae af Drukkenbolte, Slagskiemper, Vise-qvædere og fine Bedragere, derfor bliver deres Straf at ride om indtil Verdens Ende. Forrideren er den Matrone Guro-Rysse-Rova, saa kaldet af sin lange Hale, hvorpaa man skiller hende fra de øvrige i Rittet. Efter hende følge adskillige af begge Kiøn. Seer man dem foran, da ere de store og deilige, saa vel Rytteren, som Hesten; men bag til seer man in-tet, uden Guros Hale. De ride med gloende Stænger og Vægte, og denne deres Riden foraar-sager en saadan græsselig Allarm af Jern-Bislernes Ringlen, Jernstængernes Sammenstød, og Rytternes Skrigen, at man kan høre dem langt borte. De ride saa vel over Vand, som over Land, og seer man neppe Hestehoven røre ved Vandskopen. Hvor de kaste Sadlen paa Taget, der maae et Menneske døe paa Øieblikket, og hvor de fornemme, at et Mord skal skee i et Drikkelav, der komme de ind, [...]. Levende Menne-sker ride og med; de blive opsnappede af Færen, og igien satte paa samme Sted, de ere tagne [...] (Wille 1786: 252-253).

Både at dette skal være døde som ikke passer inn i noen av dødsrikene og dermed blir stående utenfor, og det at deres tilstedeværelse kan knyttes sammen med dødsfall, må ha gjort følget svært skremmende for mange. Noen tiår senere finner vi omtrent den samme beskrivelsen hos presten og folkeminnesamleren Andreas Faye. Også hos ham består denne ferden

af Aander, der ei have gjort saameget Godt, at de kunne fortjene Himmelen, og ikke saa meget Ondt, at de kunne komme til Helvede. I den træffer man Drukkenbolte,

Slagsbrødre, Nidvise-Qvæ-dere, fine Bedragere og saadanne Folk, som for en eller anden Fordeels Skyld have forsvoret sig til Fanden [...] (Faye 1948 [1844]: 63)

Faye hadde også med enkelte sagn, men var likevel mest opptatt av det store komplekset om åsgårdsreia, slik det også er i en del andre framstillinger (Bø 1993: 77-79; Hodne 1995: 38-41; Hodne 1999: 140-142). Framstillingene til Wille og Faye er nærmest blitt stående som en slags fasit på hva åsgårdsreia «er», enten de benyttes som bakgrunn eller til sammenligning.

Det var på bakgrunn av Faye at Johan Sebastian Welhaven komponerte diktet *Asgaardsreien*, som forteller hvordan åsgårdsreia kom til et bryllup i jula der to menn hadde kommet i slåsskamp.

Da tumlede Grim med Eet overende,
og Blodet strømmet ham bredt af Brystet.
Des haardere brødes de andre Tvende
og holdt hinanden i Ryntag krystet.
Tilsidst ble Brudgommen sat mod Jord,
og Kniven alt mod hans Strube foer;
men Ulv holdt inde og stod bedøvet,
og skjælved og bæved som Aspeløvet.

Thi gjennem Luften i Mulmet sused
et huiende Tog paa fnysende Heste;
der foer over Skoven mod Brudehuset,
og vilde det blodige Gilde gjæste.
Da klang der Lurer, da blev der en Støi
Af Bjælder og ringlende Ridetøi.
Nu var det nær – det kom over Heien –
der hørtes et Skrig: Det er Asgaardsreien!
(Welhaven 1990: 145-146)

Welhaven er imidlertid ikke den eneste kunstneren som har latt seg inspirere. På Nasjonalgalleriet henger for eksempel det kjente nyromantiske bildet «Åsgårdsreien» fra 1872, som er Peter Nicolai Arbos hovedverk (se forsiden). Dette viser et brokete følge av ville krigere og halvnakne kvinner på hester, som rir omkring i lufta og tar med seg mennesker på veien – altså noe av det som kan karakteriseres som essensen i forestillingene. Utover dette har det norske folk-metal bandet Lumsk en sang om åsgårdsreia (Lumsk: «Åsgårdsreia»), noe også Hans Rotmo gjorde på plata *Vårres jul* (1980) (er senere blitt benyttet både til en teaterforestilling og av andre band). I USA er forestillingen tilpasset en amerikansk tradisjon gjennom låta *Ghost Riders in the Sky* (1948) av Stan Jones (Houston 1964: 153).

Spørsmålet er om homogeniteten som kommer til uttrykk i slike kilder også gjenspeiles i det folkelige materialet. Mye tyder på at det ikke nødvendigvis stemmer. En optegnelse fra Sør-Trøndelag sier for eksempel at «Bjarne Hodne og Anna-Marie Wiersholm har i boka «Fra solfest til Kristen jul»¹ sagt at Åsgaardsreia var «de døde som kom i flokk jule-natten, og det er denne flokken man kalte asgardsreia». Dette er ein så grov feil for den gamle tradisjonen i Gauldal at det må peikast på» (NFS: Haukdal 28: 25). I Gauldal stemmer åsgårdsrei-tradisjonen altså ikke med den mer «offisielle» versjonen. Med dette som bakgrunn

¹ «Fra solfest til Kristen jul» er et kapittel, boka heter *Glædelig jul! Glimt fra julefeiringens historie* av Hodne og Wiersholm (1982)

ønsker jeg å se nærmere på den folkelige tradisjonen rundt fortellinger om møter med åsgårdsreia. Målet er ikke å bortforklare åsgårdsreia, men snarere å ta tradisjonen på alvor og gå ut fra at det har forekommet hendelser som folk kanskje tolket som et møte med åsgårdseia. Derfor ønsker jeg å studere hvordan møtene og reia framstilles.

1.1 Teori og tidligere forskning

Folkeminnesamleren Peter Christen Asbjørnsen var den første til å lage en oversiktlig framstilling over det innsamlede materialet om åsgårdsreia. Det gjorde han med flere kortere tekster kalt «Den vilde Jakt, Asgaardsreien» i ulike nummer av *Illustreret Nyhedsblad* (Christiania) i 1852. Tekstene har en til dels tematisk framstilling, der fokuset ligger på blant annet europeiske paralleller om den ville jakt, møter med åsgårdsreia i Norge, eller den for Asbjørnsen så tydelige koblingen til norrøn mytologi. Ingen materialsamling er dog komplett uten beskrivelse av deltakerne og deres handlinger, og det mangler da heller ikke hos Asbjørnsen. Han viser både reias varslende egenskaper, den mulige koblingen til været, Guro Rysserovas likheter med huldra, at den forsyner seg av det den ønsker, og enkelte verneråd for å slippe helskinnet fra et møte med den. Han viser også hvordan enkelte framstillinger knytter seg til visse steder i landet. Utover det er Asbjørnsens framstilling mest en beskrivelse framfor en tolkning av materialet hans, men det må ses i sammenheng med tiden han faktisk skrev på, og hva han ønsket å oppnå med tekstene sine (Asbjørnsen 1997 [1852]).

Lingvisten Marius Hægstad skrev i 1912 «Um namnet Oskoreidi» der han undersøkte hvilken mening navnet kan ha og hvilken opprinnelse som trolig ligger bak. Det gjør han ved å kort presentere tidligere synspunkter og mulige forklaringer, for deretter å skrive sin egen oppfatning om disse. Selv mener han navnet må knyttes til de norrøne gudene. Fokuset ligger gjennomgående på ulike skrivemåter av navnet og hvordan formen, med lange og korte vokaler, valg av konsonanter osv, burde vært på det aktuelle stedet. Dette er mye av det samme som Odd Sandaaker gjorde i 1968 i «Åsgård og oskorei», bare at Sandaaker også legger Hægstad til tidligere bidrag til diskusjonen. Begge trekker fram sentrale personer som Hans Jacob Wille, Magnus Brostrup Landstad, Peter Andreas Munch, og Ivar Aasen, og de er enige om at Åsgård, de norrøne gudenes verden, ikke kan knyttes til navnet på følget. Men der Hægstad kommer med en egen, om enn svak, tolkning av navnet, er dette vanskeligere å se hos Sandaaker. Han tar et allerede utprøvd grunnord som han mener åsgårdsreia kan være utledet av, men noen forklaring på navnets betydning mangler. I det hele tatt blir diskusjonen langt på vei stående åpen (Hægstad 1912; Sandaaker 1968).

Den svenske folkloristen og filologen Hilding Celander skrev i 1943 «Oskoreien och beslåktade förestållningar i äldre och nyare nordisk tradition». Som tittelen antyder, ønsker han å se hvordan den norske åsgårdsrei-tradisjonen har lignende forestillinger i de andre nordiske landene. Fordi sammenligningsgrunnlaget hans er norsk materiale, går han gjennom hva denne tradisjonen innebærer, med Willes beskrivelse som utgangspunkt. Det resulterer i at han langt på vei mener at reia består av døde, selv om han flere steder også nevner andre mulige deltakere. Celander bruker, i likhet med meg, opptegnelser som grunnlag for å si noe om hva dette følget gjør og hvorfor det var så fryktet. Navnet juleskrei blir i tradisjonen av og til knyttet til et følge av huldrefolk som kommer til gards julaften og skal holde fest, så folket må rømme huset. Dette er gjerne regnet som en egen sagntype (ml6015), men er likevel av sentral betydning (sammen med «dødningarnas skräckfård») for Celanders analyse og sammenligning med islandsk tradisjon, spesielt knyttet til sagatiden. Gjennom dødninger og deres handlinger, og overnaturlige gjester viser han at det er store likheter i de to tradisjonene og at de kan utfylle hverandre. Parallellene til østnordisk område er som Celander sier ikke så lette å se som for Island (og kontinentet). Det skyldes at disse landenes motsvarighet er om Odins jakt – en ridende jeger som forfølger et vette. Celander gir også en todelt forklaring på de mytiske forestillingene som fins i folketroen. Den ene er tidligere menneskers virkelighetsgrunnlag, som omfatter både psykiske og ytre opplevelser. Naturfenomen man ikke kan forklare, stormer og tilsvarende, blandet med for eksempel frykt og forventning, får en overnaturlig forklaring gjennom ulike skapninger og deres handlinger. Den andre forklaringen bunner i tradisjonen, det man er vokst opp med og vandt til å bruke som tankeredskap. Disse to får så en gjensidig påvirkningskraft.

I «Oskoreia og ekstaseriter» fra 1980 retter Christine N.F. Eike oppmerksomheten mot mulige tolkninger av åsgårdsreia som ikke nødvendigvis er psykologiske (stress, angst og psykisk sykdom), slik forklaringer på åsgårdsreia ofte er, og lener seg på Wiener-skolens forskningsresultater. Gjennom en beskrivelse av skolens synspunkter, og en systematisk gjennomgang av elementer i det norske materialet om åsgårdsreia, viste Eike hvordan forestillingen om vettefølget (blant annet) er påvirket av ulike (opprinnelig religiøse) europeiske maskeopptog. I slike opptog var ikke masken opprinnelig ment å gjøre noen ugjenkjennelig, men å framstille noe spesielt og kanskje overnaturlig. Ofte var det nær tilknytning til avverging av det onde, fruktbarhetsriter og fremming av en sammensmeltning med de døde. Videre mener Eike at maskeopptogene gjerne ble utført av en bestemt sosial gruppe, nemlig unge ofte ugifte menn. Hvordan deltakerne i opptogene ser ut og hva de gjør,

er slik Eike ser det en direkte parallell til beskrivelser av åsgårdsreia og handlinger den ifølge tradisjonen utfører. Videre trekker Eike også fram ekstasen, en tilstand der man nærmest trer ut av seg selv for å nå en høyere virkelighet eller kommunisere med maktene, fordi midlene for å oppnå dette langt på vei tilsvarer det som skjer med maskeopptog i forbindelse med jula. I tillegg forekommer det ekstatelignende elementer i sagnene om åsgårdsreia. Hestens rolle i åsgårdsreia mener Eike videre underbygger det ekstatiske og mytiske fordi den som blant annet et dødsdyr kan fungere som et bindeledd til det hinsidige, og gjerne ble brukt av sjamaner for å oppnå nettopp ekstase.

Flere forskere mener at det fins europeiske motsvarende tradisjoner til den norske åsgårdsreia. Susan Hilary Houston fant til og med en sang basert på et amerikansk cowboy-sagn om spøkelsesryttere som til evig tid må jakte på Djevelens bøling. I «Ghost Riders in the Sky» fra 1964, viser hun blant annet hvordan dette sagnet har dype røtter i gamle engelske og tyske tradisjoner om *Wild Hunt*. Spesielt knytter hun jaktens opprinnelse til stormer, lyden av flokker med gjess og norrøn mytologi (Houston 1964). Professor i skandinavistikk Claude Lecouteux har i *Phantom Armies of the Night. The Wild Hunt and the Ghostly Processions of the Undead* fra 2011, studert forestillinger om den europeiske ville jakten. Slik han ser det, oppstod sagnene i middelalderen, for så å bli endret og blandet sammen gjennom århundrene (Lecouteux 2011).

Disse europeiske tradisjonene kan sies å være tredelt. I sør fortelles det om spøkelseshærer som fortsetter krigingen på slagmarken etter døden, eller som varslere forestående krig. De har imidlertid ikke kontakt med de levende. Lenger nord er det i stedet snakk om den ville jakten, som er et følge av døde. Jakten framstår nærmest som en slags vandrende skjærsild, der de døde straffes for sine synder. Gjennom kontakt med de levende, kan de be om hjelp til å formilde straffene, samtidig som de gir innsikt i hva som skjer med syndere etter døden, men kontakten kunne gå hardt ut over de levende. I enkelte av disse følgene var også sjelene til levende mennesker med. De fulgte ofte en kvinnelig leder, som Diana eller Dame Abundia, og tok seg inn i hus og spiste og drakk godt der dette var lagt til rette for dem. I slike tilfeller kunne de gi fruktbarhet og rikdom til husets eiere, og settes derfor i forbindelse med fruktbarhetsritere og forfedrekult. I de nordligste områdene omhandler sagnene en enkelt jeger. Tidvis er også dette resultat av jegerens synder i livet, men ikke alltid. Den ville jegeren jakter blant annet på et kvinnelig vette eller et bytte som til evig tid slipper unna. Selv om han går under mange lokale navn, er det bred enighet om at denne jegeren egentlig er Odin. Han er også plassert som lederen av den ville jakten og den

fryktelige hæren. I motsetning til tradisjonene om åsgårdsreia, fokuserer de europeiske på jakt og krig. Sannsynligvis skyldes det at dette var overklassens hovedbeskjeftigelse på kontinentet, mens flere av forutsetningene manglet i Norge (Celandier 1943: 141-164; Ellekilde 1928; Ginzburg 1992: 16, 28, 40-51, 54-55; Houston 1964; Lecouteux 2011; Olrik 1901). Selv om det er enkelte likheter mellom disse europeiske sagnene og åsgårdsreia, er det her snakk om en annen tradisjon. Forskningen på dem har også et annet perspektiv enn meg, ved at den studerer motivene og hvordan sagnene er etterlevninger etter middelalderen. Jeg vil derfor ikke diskutere de europeiske tradisjonene om ville ritt her.

1.1.1 Forskning omkring møte med overnaturlige vesen

Studiet av folketro og overnaturlige vesener går tilbake til 1800-tallet. Selv om det er få som direkte har studert åsgårdsreia, fins det flere kilder som omhandler møter med det overnaturlige, hvordan det overnaturlige vesenet beskrives, hva som skjer, i hvilke situasjoner det foregår og hva konsekvensene kan være. I mange tilfeller beskrives møtene også som skremmende rett og slett fordi det er noe ikke-menneskelig, og derfor noe man heller ikke kan kontrollere. Fordi det er dette jeg vil studere i forhold til åsgårdsreia, er slike kilder relevante.

Folkloristen Svale Solheim skrev seg inn i en lang tradisjon da han i 1952 skrev om underjordsfolk og deres funksjon i tilknytning til seterdrift i *Norsk Sætertradisjon*. Han mener ikke nødvendigvis at det kun var på setra at folk møtte de underjordiske, men sannsynligheten var større for at det skjedde der. De underjordiske ble oppfattet som både farlige og som skadevoldere, og fordi de holdt til i fjellet måtte man regne med å støte på dem. På grunnlag av konkrete eksempler mener Solheim at de underjordiske i mange tilfeller ble uttrykk for farlige krefter og prosesser i naturen som folk ikke kjente til og derfor var redde for. Alt som var ukjent, uvanlig eller noe man ikke skjønnte, ble ifølge Solheim tolket som tilstedeværelse og kontakt med de ukjente maktene (Solheim 1952: 340-346, 404, 429-431). Solheim har en utpreget rasjonalistisk, men også empirisk tilnærming, slik at han gjennom ulike opptegnelser viser hvordan hendelser tolket som noe overnaturlig, i dag ville fått en helt annen forklaring fjernt fra folketroen. Selv kommer jeg ikke til å legge hovedfokus her, men jeg mener det likevel kan være viktig å tenke på.

Solheim skriver videre hvordan regler for eksempel for avreise til og fra setra ble knyttet til de underjordiske. Slik Solheim ser det, fikk de underjordiske her en pedagogisk funksjon ved at de virket normerende på oppførselen til seterfolket og innprentet viktigheten av å følge gammel sedvane og arbeidsordning. Det var rett og slett en sosial regulering av

arbeidet; ved å sette klare grenser for når det var tillatt å være på setra, hindret man overforbruk på naturressursene. Og når folk opplevde at de «så» underjordsfolket som flyttet inn da de selv dro, mener Solheim dette var et resultat av at folk faktisk forventet å støte på underjordsfolket i slike sammenhenger, og derfor tolket ellers vanlige sanseinntrykk inn i disse forventningene (Solheim 1952: 369, 371-372, 380, 384-389, 406, 436-437, 468-470). De underjordiske hadde også konsekvenser for tidspunktet arbeidet på stølen kunne foregå på. For Solheim fikk de underjordiske da en funksjon som et slags stemplingsur, der arbeidstiden ble regulert. Den faste ordningen av arbeidet ble i det gamle bondesamfunnet oppfattet å være grunnleggende for trivsel hos folk og fe, og for størst mulig avkastning. Alle avvik fra det normale, altså det tradisjonelle, skapte uro og ble oppfattet som farlig. Når det da skulle være stille av hensyn til de underjordiske, fikk de i egenskap som «stemplingsur» også rollen som voktere av denne normen, og straffet dem som brøt den. Ble normen om såkalt kveldvart brutt, var det derfor mange som nok forventet at noe galt skulle skje, og kan lett ha tolket lyder og hendelser som en reaksjon fra de underjordiske. Solheim mener imidlertid også at fordi man fryktet sanksjoner ved brudd på regelen om kveldvart, fikk tradisjonen og vanen autoritet i seg selv og var et uttrykk for den allmenne samfunnsopinionen. De underjordiske ble altså en samfunnsmakt som virket normerende for folks liv, og forsvarte tradisjonen og det gamle mot det nyskapende i samfunnet (Solheim 1952: 346-354, 471). Her argumenterer altså Solheim for at forestillingen om overnaturlige vesener opprettholdt og regulerte ulike sosiale forhold. For meg blir dette viktige poeng fordi utføring av arbeid, eller mangel av sådan, og bråking på feil tidspunkt ifølge fortellingene kan få konsekvenser i møte med åsgårdsreia.

I 1964 skrev den finske folkloristen og religionsforskeren Lauri Honko «Memorates and the Study of Folk Beliefs». Her retter han oppmerksomheten mot memoratet, som han selv mener er en neglisjert tradisjonssjanger, og dets viktige rolle i studiet av folketro. Dette gjør han ved å skape et fiktivt eksempel om en finsk ånd som holder til i låven. Han kommer med tre utsagn/fortellinger, og viser at selv om enkelte fagtradisjoner ville oppfattet utsagnene som likeverdige og behandlet dem som sådan, er det snakk om tre ulike sjangre; trosforestilling, memorat og sagn, og de vil kunne gi ulik type informasjon. Memoratet er det som kan vise essensen i folketroen, ifølge Honko. Gjennom dem kan man finne ut i hvilke situasjoner det overnaturlige framtrådte, hvem som opplevde noe, hvordan det ble tolket og hvordan dette påvirker folks oppførsel; altså trosforestillingens sosiale kontekst. Dette gjør memoratet til en primær sjanger. Selv om memoratene ofte er individuelle og unike for den

enkelte opplevelsen, kan de ved å gjentas mange nok ganger bli kodete og nærme seg den kollektive tradisjonen. Ikke sjelden vil de bli påvirket av motiver fra for eksempel sagn, og med tiden kan memoratet ende opp som et sagn, en sjanger som i forhold til memoratet er sekundær. Dette skjer fordi memoratet er del av en aktiv narrativ tradisjon, og således gjenstand for forandringer (Honko 1964). Ved å vektlegge ulikhetene mellom sagn og memorat, utvikler Honko en folkloristisk kildekritikk knyttet opp mot sjangersystemet. Dette gjør også artikkelen hans mer teoretisk orientert enn for eksempel Solheims.

Honko poengterer også at enkelte fortellinger fungerer som metaforer, som for eksempel personifisering av naturkrefter, mens andre er funnet opp som et ledd i barneoppdragelsen. Derfor lister han opp flere momenter som skal være til hjelp for å bestemme memoratets autenticitet. Her nevner han for eksempel hva slags type opplevelse det var; et syn, lydfornekkelse, en berøring, eller en kombinasjon av disse, om det var en hallusinasjon, illusjon eller kanskje en drøm. Hvor lenge opplevelsen varte, hvordan oppfatningsforholdene var og hvorvidt skikkelsen var livaktig eller vag kan ifølge Honko også spille inn, og endelig mener han at vedkommendes psykiske tilstand er viktig – var han syk, sliten eller full, eller kanskje påvirket av sterk forventning, ønske eller frykt for å oppleve noe overnaturlig. Gjennom et diagram og en beskrivelse forsøker Honko så å lage en grunnleggende modell for en analyse med utgangspunkt i elementene han allerede har listet opp. Ifølge Honko er det overnaturlige tett knyttet opp til sosiale verdier og normer, som uttrykker forventet oppførsel, og viser seg når disse brytes. Da en mann (i Honkos eksempel) brøt en norm, kan det derfor være at han forventet at noe skulle skje, noe det da også gjorde. Oppfatningsforholdene i eksempelet var dårlige; det var lite lys, blandet med skygger, og mannen var trøtt, på grensen mellom søvn og våkenhet, så øynene hans ble «kreative» og så ting som ikke var der. At det likevel først var i ettertid han tolket synet som noe overnaturlig, mener Honko er vanlig. Først ved hjelp av andre, eller tolkninger i retrospekt, er personen i stand til å tolke hendelsen inn i en overnaturlig ramme. Det er imidlertid ikke tilfeldig hvem som opplever hva. Ifølge Honko er det sosiale roller og ikke individer som opprettholder tradisjoner. Det betyr at det for eksempel er husbondsfolket som trolig vil formidle fortellinger om en husånd, og at en fisker vil ha andre tradisjoner enn for eksempel en kuoppdretter (Honko 1964). Det Honko gjør, er altså å trekke inn et sosial-psykologisk perspektiv, fordi han oppfatter slike ytre og indre forhold som svært viktig for forskerens tolkning av memoratet.

Akkurat hva i en fortelling om en overnaturlig hendelse som kan kvalifisere som noe autentisk og hva som ikke kan det, er Honko ikke helt tydelig på. Det har imidlertid liten betydning i mitt tilfelle, da jeg ikke har til hensikt å si om fortellingene om åsgårdsreia er sanne eller ikke. Jeg er mer interessert i hvilke forestillinger som kommer til uttrykk gjennom fortellingene. Derimot kan det, i hvert fall tidvis, være av interesse å se på sjanger og omstendighetene rundt hendelsen, slik som oppfatningsforhold, forventninger, psykisk tilstand osv., for på den måten å kunne si noe om hvorvidt det kan være kun en fortelling, om noen har opplevd eller gjort noe, eller om det faktisk kan være snakk om en eksisterende trosforestilling som kan ligge bak. Det kan også være interessant å undersøke hvorvidt materialet mitt faktisk kan knyttes til visse sosiale roller, slik Honko mener det er, og om det virkelig er slik i mitt materiale at tolkningen av opplevelsen som noe overnaturlig først skjer i ettertid gjennom tolkning og overveielse.

I 1984 ga den svenske folkloristen Jochum Stattin ut *Näcken. Spelman eller gränsvakt?*. Her studerer han fortellinger om møter med nøkken på 1800-tallet, hvordan slike møter kunne benyttes som et verktøy for å gjøre omverdenen mer kjent og forklarlig, og hvordan fortellingene kunne speile det bondesamfunnet menneskene levde i. Fremgangsmåten hans ligner den til Solheim i det at også Stattin langt på vei undersøker hvilke funksjoner nøkken hadde i samfunnet. Via den franske filosofen og antropologen Maurice Godelier, viser Stattin at krefter i naturen som ikke kan kontrolleres av menneskene og oppleves som farlige, kan personifiseres og på den måten bli mer håndterlige. Når naturen så blir overført til menneskelige forhold og befolkes av overnaturlige vesener som nøkken, blir disse ansvarlige for det som skjer i naturen. Han blir et bindeledd mellom natur og kultur. Å omtale skikkelsen ved rette navn kan være et vernende middel, ifølge Stattin, fordi man da gjenkjenner faren og kan bli i stand til å mestre det ukjente. Slik kan nøkken til tider bli et uttrykk for et ønske og forsøk på å kontrollere det ukontrollerbare, og som en forklaring på fenomener menneskene ellers ikke alltid forstår (Stattin 1984: 44-47, 98). Dette er mye av det samme som Solheim skrev om underjordsfolket, og det kan være interessant å undersøke i forhold til mitt eget materiale. Når åsgårdsreia for eksempel kommer med bråk og larm på uværsdager, kan det være mulig å se dette som en omskrivning av værforholdene. Det samme er det at susing i tretoppene skal være et tegn på at åsgårdsreia er på vei.

Som bokas tittel antyder vil nøkken i mange situasjoner fungere som en vokter av ulike grenser. Faktisk er det dette Stattin langt på vei mener knytter ulike fortellinger om nøkken sammen, ikke benevnningen eller hvordan han beskrives fordi dette i så stor grad

varierer. Via tabu-teorien til den britiske antropologen Edmund Leach, viser Stattin hvordan mennesker alltid vil dele opp verden i ulike kategorier, selv om disse ikke fins fra naturens side. Det som ikke entydig passer inn i kategoriene eller som faller utenom, vil derfor kunne oppleves som ubehagelig, urent og farlig, og er gjerne omspunnet med tabu. Å bevege seg mellom ulike kategorier, eller tilstander, innebærer fare for både den som gjør det og andre, men han blir også tilknyttet ulike krefter som både kan gavne og skade samfunnet. Teorien innebærer at nøkken i egenskap av menneskelig-gjort naturkraft blir både kultur og natur og derfor får en spesiell posisjon. Her blir nøkken altså en grensemarkør. Samtidig passer han på at menneskene overholder sine konstruerte grenser (Douglas 1997: 103-120; Stattin 1984: 47-52). Dette grenseaspektet vil stå veldig sentralt hos meg.

Ifølge Stattin opptrer nøkken oftest i romlige grenseområder. Nøkken regnes ofte som et vannvesen, og det er derfor ikke overraskende at man møter ham i tilknytning til vann. Stranden, åker og eng nær vann, elver og bekker, under broer og ved kverner er slike steder, men Stattin mener dette kan forklares med at disse ofte markerer eiendomsgrenser eller skaper skiller mellom de ulike produksjonsenhetene. Stranden er i tillegg en grense mellom land og vann (Stattin 1984: 54-55). Åsgårdsreia er ikke et vannvesen, og vannets betydning mangler derfor i mitt materiale. Men det kan være av interesse å undersøke nærmere hvorvidt, og i så fall hvordan, tilsvarende grenseland kommer til uttrykk i materialet mitt. Tiden er en annen grensefaktor. Det har vist seg at det var visse dager og tidspunkter der det var større sannsynlighet for å møte nøkken; alle markerer på en eller annen måte en tidsmessig grense - uka ender, sola «snur», kalenderåret slutter, både etter gammel og ny regning, eller overgangen mellom dag og natt, lys og mørke. Mellom klokka tolv og ett på natta ble også ofte regnet som et magisk tidspunkt som markerte overgangen fra ett døgn til det neste, og en time da overnaturlige vesener ofte var på ferde (Stattin 1984: 52-54). I materialet mitt forekommer alle møtene i julehøytiden, en tidsmessig grense i seg selv, men også på enkelte dager som Stattin mener er vanlige i tilknytning til møter med det overnaturlige. Dette gjør tidsaspektet av interesse for meg.

Stattin påpeker at de romlige og tidsmessige grensene først får sin fulle betydning i en sosial sammenheng. Med det mener han at det i det svenske 1800-tallssamfunnet for eksempel var viktig å overholde arbeids- og hviletider, det var skiller mellom innmark og utmark, mellom det som var et produksjonslandskap og det som ikke var det, og det var klare regler for hvem som gjorde hva av arbeid og hvor de dermed kunne oppholde seg. Kjønnsrollene var spesielt viktig i så henseende, men alder kunne også spille inn. Fordi det var forskjellige

regler for menn og kvinner, møtte de også nøkken i forskjellige situasjoner og på forskjellige steder. Han var farligere for kvinner enn for menn, menn kunne dra nytte og lærdom av ham og derfor aktivt oppsøke ham, mens kvinners møter med ham alltid var ufrivillige. Verken menn eller kvinner skulle utføre arbeid forbeholdt det motsatte kjønn eller oppholde seg på «feil» sted, men det lot seg naturlig nok ikke gjøre å ha menneskelig kontroll over dette, så denne jobben tilfalt overnaturlige vesener som nøkken. Det er da nettopp i situasjoner hvor noen bryter rolleforventninger og samfunnets normer at de møter nøkken og utsettes for farlige situasjoner. Dermed tilskrives nøkken langt på vei den samme funksjonen som de underjordiske, nemlig som normovervåker. Denne funksjonen kommer imidlertid tydeligere fram hos Stattin enn hos Solheim (Stattin 1984: 55-94).

I likhet med Honko, poengterer Stattin at fortellinger om overnaturlige skapninger har ulike sjangre, og trekker fram memorat og sagn i tilknytning til sitt eget materiale (Stattin 1984: 13, 26-27). Men selv om han i den innledende delen nevner at flertallet av fortellingene hans kan klassifiseres som sagn, og at enkelte ville klassifiseres som memorat, kommer dette i svært liten grad fram. Sjangerbestemmelse og hva det eventuelt kan si for en tolkning av fortellingen, er altså ikke av videre interesse for Stattin, slik det er for Honko. Derimot er Stattin mer opptatt av hvilke motiv det er mulig å finne i materialet hans, og boken gjennomsyses av dette. Hvorvidt disse motivene gjør fortellingen til et sagn eller ikke, blir altså ikke diskutert. Som tidligere nevnt vil det til en viss grad være aktuelt å ta hensyn til sjanger også for meg, hovedsakelig ut fra Honkos poeng om ulik kildeverdi hos ulike sjangere. Ulike motiv vil derimot være helt sentrale for meg, fordi det er disse jeg benytter for inndeling av materialet.

Foruten slike kilder som omhandler overnaturlige vesener, kommer jeg ikke utenom forskning knyttet til jula. Flere folklorister har gitt ut populærvitenskapelige gavebøker, så vel som mer faglig litteratur. En bok som har vært veldig viktig på dette feltet, er *Vår norske jul* av folkloristen Olav Bø, opprinnelig fra 1984. Her studerer han skikker og tradisjoner knyttet til jul gjennom en systematisk beskrivelse. Han starter på «begynnelsen», med de førkristne tradisjonene, og beveger seg framover i adventstiden og jula med alt av forberedelser og handlinger som foregår til de bestemte tidene og dagene. Variasjon over sted og tid kommer hele tiden til uttrykk. Bø har også undersøkt åsgårdsreia og andre vetteflokker som har tilknytning til jul. I korte drag dekker han de fleste momentene som kommer fram i fortellingene, hovedsakelig slik det framstår i Setesdal. Han trekker også inn relaterte sagn om

overnaturlige vesener som kommer på julegjesting, og får generelt en relativt bred framstilling (Bø 1993).

Jul i Norge. Gamle og nye tradisjoner av folkloristen Ørnulf Hodne kom ut i 1996. I likhet med Bø, starter Hodne med den middelalderske feiringen av jul, før han tar for seg ulike forberedelser som var nødvendige før høytiden. Gjennom ulike temaer sentrale for jula, beveger Hodne seg gjennom dagene fra advent og fram til jula slutter, og viser hvordan tradisjonene har endret seg. Mye av innholdet i boka gir et koselig eller nøytralt preg. Skremmende vetteflokker som åsgårdsreia, har tilsynelatende en underordnet rolle i framstillingen, men både hovedinnholdet i forestillingene om ulike skapninger og enkelte verneråd kommenteres i forbindelse med selve julenatta (og lussinatta), tiden da disse var på ferde (Hodne 1996). Selv om både Bø og Hodne nevner åsgårdsreia, blir det imidlertid aldri noen analyse hos noen av dem.

1.2 Problemstilling

Folkloristikken har en lang tradisjon for studiet av folketro og overnaturlige vesener. Forskningen har imidlertid langt på vei fokusert på enkelte skikkelser, slike som underjordiske og nøkken. Dette har gjort at disse skikkelsene er velkjente for mange, mens andre, slik som åsgårdsreia, i langt større grad er blitt neglisjert, og gjerne framstår som enkle og enhetlige. Dette vil jeg gjøre noe med. Jeg ønsker her å studere ulike forestillinger om åsgårdsreia i tilknytning til juletradisjon på 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet, slik det kommer fram i folketradisjonen. Materiale som er samlet inn i bygder rundt omkring i landet viser nemlig en langt større variasjon enn det som oftest kommer til uttrykk i tidligere forskning. Problemstillingen min vil derfor være: hvordan framstilles åsgårdsreia i fortellinger om møter med den? Følget blir i det meste av materialet mitt fortalt om i forbindelse med at noen mener de har møtt, eller frykter at de vil møte åsgårdsreia. Slik er det hos både Solheim (1952), Honko (1964) og Stattin (1984) også, der det er møtene som står i fokus. Hva det overnaturlige foretar seg utenom dette, kommer sjelden fram, høyst sannsynlig fordi informantene ikke «vet» hva som da skjer. Slik er det også i mitt materiale, slik at det til tider kan virke som følget «materialiserer» seg for visse personer i visse situasjoner, og at det ellers ikke vites noenting om det. Derfor mener jeg det blir naturlig å ha nettopp møtesituasjonene som utgangspunkt. Ved å se på innholdet i møte-fortellingene og variasjonene dette framviser, vil jeg da undersøke hvordan følget framstilles. For å utdype dette har jeg satt opp følgende forskningsspørsmål:

- a) Hvordan omtales åsgårdsreia? Kan omtalen knyttes til bestemte områder, eller virker den tilfeldig? Hvem beskrives å være med? Hva sier fortellingene at reia gjør? Som både Solheim og Stattin viser, var det visse situasjoner som gjorde det mer sannsynlig at noen mente de møtte på de underjordiske eller nøkken. Hvordan er det i forhold til åsgårdsreia? I hvilke situasjoner er det ifølge folketradisjonen mest sannsynlig at noen vil komme ut for reia? Kan dette kobles opp mot ulike grenseoverskridelser (av normer, geografiske områder, tidsperspektiver, sosiale roller og tilsvarende), slik Solheim og Stattin mener? Får fortellingene gjennom dette en funksjon, og i så fall hvilken? Kan sjangeren disse fortellingene er i si noe om hvor sant fortelleren oppfatter innholdet å være, slik Honko mener?
- b) Åsgårdsreia ble alltid oppfattet som skremmende, noe som skiller den fra de fleste andre overnaturlige skapninger som også kunne være hjelpsomme eller nyttige. Mange informanter forteller derfor hvordan et møte kunne avverges. Så hvordan kunne man beskytte seg mot reia?
- c) Blant andre Asbjørnsen har poengtert at ulike motiver om åsgårdsreia kan knyttes til bestemte geografiske områder. Er det slik også i mitt materiale? Kan innholdet i fortellingene og de ulike elementene knyttes til bestemte steder i Norge?

1.3 Materiale og metode

Folketroens vesener har, slik vi ser det i dag, aldri eksistert som fysiske realiteter. De virkeliggjøres gjennom fortellinger og rituelle praksiser, og får derfor form etter hvilken funksjon de utfyller (Kverndokk 2011: 78). Dette er garantert medvirkende til tendensen til å nærmest bortforklare hele folketroen. Stuart Clark har i forbindelse med trolldomsforskningen gått så langt som å kalle det en «fever for explanation» (Clark 2001: 4). Mye av problemet ligger i at forskere forsøker å legge våre forklaringer på fortidens samfunn. Men både våre nære og fjerne forfedre hadde en annen virkelighetsoppfatning enn vi har i dag, slik at ting vi i dag «vet» ikke eksisterer, «visste» de var realiteter (Clark 2001: 2-8). Jeg mener det er mye av dette som skjer når huldra du møtte i skogen «egentlig» var en hul trestamme som du tolket feil på grunn av hallusinasjon, frykt eller sykdom, eller at alvedansen «bare» er tåkedisen som ligger over vannet eller skogbunnen. Uansett hva som «egentlig» ligger bak opplevelsene og fortellingene, så vil jeg ta på alvor at folk har reflektert over og handlet ut fra forestillinger om åsgårdsreia. Det betyr at forestillingene har hatt en kulturell realitet. Torunn Selberg (2000) påpeker at å bruke «overtro», eller «folketro», og «alvor» sammen fort kan indikere et

motsetningsfullt forhold, fordi overtroen dermed blir stående som gal eller feil tro i opposisjon til sann og rett religion. At jeg likevel bruker det, skyldes at jeg mener det er viktig å betrakte folketroen som noe noen har trodd på. Selvfølgelig vil det blant våre forfedre også være skeptikere, ikke-troende og iakttagere. Også disse vil videreformidle folketroen, fordi den uansett har hatt betydning i samfunnet den hører hjemme i, den har hatt en funksjon (Dégh og Vászonyi 1980 [1973]: 8-10, 25-26; Selberg 2000: 74-75). Dermed blir det viktig å «concentrate not on what witches did, but on what they were said to do» (Clark 2001: 2). Overført til overnaturlige skapninger, skal man altså se på forestillingene knyttet til dem, ikke hva som «faktisk» skjer, og heller tolke enn prøve å forklare det (Clark 2001: 7-8). Det er det jeg ønsker å gjøre her. Naturfenomener og psykens mulige innvirkning på tolkningen av en situasjon vil ikke utelukkes, da de også er bidrag til diskusjonen rundt folketro. Men de er kun et bidrag, og ikke det endelige svaret eller målet jeg ønsker å komme fram til. Hvorvidt det som beskrives i materialet mitt faktisk er reelt eller ikke, spiller ingen rolle her.

Fra begynnelsen av har jeg vært mest interessert i hva primærmaterialet, innsamlinger og opptegnelser, kunne fortelle om åsgårdsreia, ikke nødvendigvis hva ulike forskere hadde definert det til å være. Jeg valgte derfor å benytte meg av Norsk Folkeminneramlingens arkiv på Universitetet i Oslo, og Ord og Sed-spørrelistene *Innsamling av gamal juletradisjon* (1927-1928) og *Tradisjon om overnaturlige skapnader* (1931), begge unummererte, som til en viss grad omhandler tematikken. Minneoppgavene og Norsk Etnologisk Granskning som jeg opprinnelig også tenkte å bruke, viste seg relativt fort at ikke inneholdt det jeg trengte fordi det var for nytt, slik at jeg måtte kutte dem ut. Selvsagt kunne trykt materiale som Norsk Folkeminneramlingens skrifter og utgivelser av eldre materiale fra blant andre M.B. Landstad og Johannes Skar også vært gode kilder, men jeg fant tidlig ut at dette ville bli for omfattende både mengde- og tidsmessig med en oppgave av denne størrelsen. Det kunne også skapt konflikter med hvor jeg da skulle sette grensen for hva som skulle med og ikke. Trykt materiale er derfor ikke med som primærkilde, selv om det tidvis kunne nyansert bildet noe.

Norsk Folkeminneramling (NFS) består blant annet av folklørishtisk og kulturhistorisk materiale fra 1800-tallet og fram til i dag. Materialet er ordnet i topografiske og systematiske kataloger for å lette letingen etter ønsket materiale (Kyllingstad 2008: 277-281; Norsk Folkeminneramling 2012). Det er to av disse jeg har benyttet meg av; Sagnkatalogen og Systematisk katalog: jul. I arbeidet med å skulle finne fram til materialet, behandlet jeg katalogene hver for seg. I ettertid har jeg sett at de på et visst punkt burde vært slått sammen. Hele prosessen, for meg, foregikk systematisk i flere etapper. For begge katalogene foreligger

det oversikter over tema, eller søkeord, i en egen bok. Ut fra disse var det så mulig å søke opp de mulige temaene i kartotek kortene. For Sagnkatalogen var disse kopiert over i totalt 10 ringpermer, der jeg hovedsakelig brukte nummer 4. Systematisk katalog: jul hadde ikke slike kopier, men antall kort var til gjengjeld vesentlig færre, og sortert under stikkord innen folketro. Hvert kort her hadde alt mellom 1 og rundt 15 samlere, og henvisning til både flere steder og konvolutter per samler. Sagnkatalogen lå jevnt over på én henvisning per kopierte kort. Disse førte jeg inn i egen liste, under temaoverskriftene. For å hindre at den samme konvolutten gjentatte ganger skulle måtte hentes fram fra arkivet, valgte jeg å lage to nye lister (én for hver katalog) der alle samlerne ble plassert alfabetisk, uavhengig av tema. Dermed kunne jeg konsentrere meg om én samler av gangen. På dette tidspunktet burde jeg imidlertid for enkelhetsskyld ha slått de to listene sammen, men på daværende tidspunkt betraktet jeg av uvitenhet disse som forskjellige, slik at de ikke skulle blandes. Prosessen hittil foregikk dermed to ganger, og enkelte samlere kom naturlig nok opp i begge. Først på dette punktet kunne jeg ta for meg selve arkivet. Stort sett fikk jeg hjelp til å finne fram, men etter som dagene og ukene gikk, fikk jeg også mulighet til å lete selv. Fra begynnelsen av var jeg relativt ukjent med hva åsgårdsreia egentlig var, så jeg ønsket heller et for stort enn for snevert søk. Omfanget ble etter hvert derfor ganske stort, på tross av at Systematisk katalog: jul ga vesentlig færre treff enn Sagnkatalogen, og jeg tidvis vurderte å kutte den ut. Fordi jeg et stykke ut i prosessen fikk høre at hele arkivet om ikke lenge skulle stenge, hadde jeg heller ikke tid til å begynne bearbeidingen underveis. Alt måtte derfor gåes igjennom på nytt etterpå. For å lette selve skriveprosessen, valgte jeg å markere alle kopier og notater ut fra fire hovedkategorier, navn og deltakere, hva de gjør, hvordan beskytte seg, og når de forekommer, fordi disse (med unntak av «når») er sentrale for kapittelinnstillingen. Med utgangspunkt i disse lagde jeg et felles register over søkeord og hvor i materialet disse finnes. Forarbeidet før jeg i det hele tatt fikk begynt på selve skriveprosessen var dermed ganske lang og omfattende, men var til uvurdelig hjelp, og har lettet arbeidet betraktelig.

Som en del av Norsk Folkeminnesamling, fins det nærmere 150 spørrelistene fra Ord og Sed (ikke alle er besvart), som omhandler de fleste sidene ved folks dagligliv. De ble sendt ut fra rundt 1930 til 1950 til ulike hjemmelmenn rundt om i landet. Informantene skulle representere bygda si, og fikk opplæring i hvordan skrive tilfredsstillende faglige svar. Listene åpnet for at store mengder materiale på en enkel måte kunne samles inn fra hele eller deler av landet. Informasjonen ble samtidig strukturert over bestemte tema, og lette å bruke i sammenlignende studier (Kverndokk 2011: 71, 82-87; Kyllingstad 2008: 284, 286).

Listene jeg har benyttet meg av føyer seg inn i den lange rekken av spørrelister, og omhandler hva som skjedde før og i julen og ulike forestillinger knyttet til høytiden (1927), og tradisjoner og fortellinger om overnaturlige skapninger (1931). Den siste av disse, fra 1931, er et hefte med en serie ja- og nei-spørsmål som naturlig nok har generert en del ja- og nei-svar. Dette var ganske vanlig for spørrelistene, men kan fort skape visse utfordringer som kildemateriale, nettopp fordi mange da unnlater å utdype. Det er ypperlig til en kartlegging av hvor et bestemt fenomen/vesen forekommer og hvordan det har spredd seg, men som informasjon om mindre kjente fenomener eller vise mangfold og variasjon i innhold og utforming kan slike lister fort bli mangelfulle som kilder (Kverndokk 2011: 83-84, 88-90, 92). Informantene ble oppfordret til å utdype svarene sine, men selv disse er fremdeles særdeles korte og framstår uten fylde; heller enn å fortelle sagnene, oppgis bare sagnnotiser. Spørsmålene er også konkrete og ledende, slik at det kan virke unaturlig for informantene å komme med annen informasjon om skapningene enn det det akkurat blir spurt om. På den måten blir «uviktige» opplysninger luket ut (Kverndokk 2011: 87). 1931-lista hadde til sammen 26 spørsmål vedrørende overnaturlige skapninger, der spørsmål 20 omhandlet åsgårdsreia: «Er det segner um jolereidi, og kva namn hadde ein på henne? Kven var det som var med i ferdi (Ståle, Guro Rysserova etc.)? Tok reidi t. d. hestar eller folk? Kva gjorde elles reidi på dei gardar der ho stogga?». På disse spørsmålene forekommer det at enkelte informanter har svart at de ikke kjenner til jolereia, men de har kjennskap til for eksempel åsgårdsreia. Her var altså listene for spesifikke i hva de spurte om, ved at informantene fokuserte på hva det ble kalt, og ikke hva det handlet om, selv om det jo åpnes for at reia kan bli kalt andre ting. Enkelte informanter som svarte «nei» på dette spørsmålet kan altså potensielt ha en forestilling om et vilt ritt ved juletid, men under et annet navn og derfor latt være å nevne det. Selv om listen ble sendt ut til alle fylkene unntatt Oslo, er det en geografisk ujevn fordeling av for meg aktuelle svar, slik at det ikke var noen i Østfold, Vestfold og Finnmark, men mange fra andre fylker (som Vest-Agder, Hordaland og Sogn og Fjordane). Av over 480 svar, viste det seg at bare 135 hadde relevant informasjon. Geografisk gjenspeiler det oppfatningen av at åsgårdsreia begrenser seg til visse lokaliteter, men det er ikke fritt for at spørsmålsformuleringene også kan ha hatt en medvirkende årsak her. De knappe svarene gjorde også sitt til at de for meg ble mindre verdifulle fordi de tydelig henviser til noe større som for meg som leser blir stående i mørket; de forteller ikke det sagnet eller den fortellingen som faktisk fins. Dette er da også synlig i oppgava mi, da det er sjelden disse svarene er sitert. For øvrig har jeg anonymisert svarene ved å ikke oppgi informantens

navn. I stedet har jeg ved henvisning gitt svarene et nummer etter rekkefølgen jeg leste dem i, i et forsøk på likevel å kunne finne tilbake. Det er dermed ikke garantert at dette bestandig stemmer ved en etterprøving.

Spørrelisten om juletradisjoner skiller seg fra 1931-lista ved at den starter i Hordaland og følger kysten nordover (der det fra og med Møre og Romsdal er lite til ingen informasjon om årsgårdsreia); den har ikke svar fra Sør- og Østlandet slik 1931-lista har. Stort sett er det mellom 30 og 50 svar i hver konvolutt, men enkelte fylker har flere konvolutter slik at det totale antall svar ligger på 534. Fordi lista fra 1927 har mange gode svar, gir dette en skjevhet i informasjonen fordi verken lista fra 1931 eller NFS for øvrig i tilsvarende grad har fokusert på de andre delene av landet. Lista fra 1927 skiller seg imidlertid også fra 1931 både i utforming og relevans for meg. Det er mye mulig dette er medvirket av oppsettet spørsmålene foreligger i. Mens lista fra 1931 er et hefte med (litt) avsatt plass til svaret under spørsmålet og på motsatt side, kommer de her rett etter hverandre nærmest som en vanlig tekst. Informanten må skrive et eget dokument, og står dermed (tilsynelatende) noe friere i utformingen. Svarene er derfor også lenger, og inneholder i større grad sagn og memorater enn lista fra 1931. Mange av svarene er sammenhengende skolestiler av typen «Gamle juleskikker fra hjembygda mi», der de ofte har spurt eldre om hvordan de hadde det, ikke som direkte svar på spørsmålene. De fleste fulgte til en viss grad listen, fordi den nettopp var formulert etter en mulig rekkefølge på hvordan skikkene faktisk ble utført, men ikke alle. Forestillinger om vetteflokker og åsgårdsreia ble plassert litt der det passet, og kunne derfor stå hvor som helst i teksten, kanskje også på flere steder. Jeg var derfor nødt til å stort sett lese alt. Av de åtte spørsmålene listen har, er det deler av nr seks som hadde noen relevans for meg: «Finst det segner um oskureii (joleskreii) eller um andre vette, daudingar eller trollkunnige som var på ferde i joli? Kva verneråder nytta ein mot dei? Var det noko mat eller drikke som skulde gjevast til vetti, og korleis bar ein seg då åt? [...]». Men nummereringen var det altså sjelden at kom fram i svarene. Begge spørrelistene medførte uansett færre arbeidstrinn enn det selve arkivet gjorde, for her var det mulig å gå rett i arkivskapet, finne riktig konvolutt, og hente ut aktuell informasjon. Både kopiene og notatene fikk etterpå samme behandling som fra arkivet, med merking av tekst og registrering i registeret, slik at dette ble mest mulig fullverdig. Så var det «bare» å begynne å skrive.

Fram til 1960-tallet hadde folkeminnesamlerne stort sett fokus på selve fortellingene heller enn informantene og konteksten (Eriksen og Selberg 2006: 19; Kverndokk 2011: 89-90). Likevel har jeg sett meg nødt til å gjøre det samme, fordi jeg ikke lager mitt eget

materiale og derfor ikke har informasjon om informanter eller kontekst å relatere det til. Målet mitt har hele tiden vært å vise en større bredde og variasjon enn det som vanligvis kommer fram i generaliserte framstillinger om åsgårdsreia, og heller velge noen opptegnelser til nærlesing. For å få vist mest mulig av materialet, har jeg derfor valgt å føre opp utfyllende oversikter som går utover det jeg konkret viser. Disse er for enkelhetsskyld plassert i fotnoter, da det ble særdeles uoversiktlig å ha dem inne i selve teksten.

Etter hvert som jeg stadig kom over ulike forestillinger knyttet til åsgårdsreia, ble jeg mer og mer klar over at det fort kan bli vanskelig å klassifisere dem riktig, noe jeg også tidvis merket under jobbingen med arkivet. Et følge lignende åsgårdsreia kan kalles noe annet, og et følge kalt åsgårdsreia behøver ikke stemme overens med mer frekvente forestillinger. Jeg valgte her at handlingene stort sett fikk forrang over benevnelse, noe som selvfølgelig kan ha medført at jeg har oversett en del. Stort sett er det derfor utførte handlinger som er bestemmende for kapittelinnndelingen. For å vise variasjonen innen hvordan dette følget omtales og hva slags typer skikkelser som beskrives å være med, har jeg viet kapittel 2 til dette. Likevel er det handlingene som ligger til grunn for hva som er tatt med og ikke. Både kapittel 3 og 4 omhandler nettopp det folk ifølge opptegnelsene frykter at åsgårdsreia kan gjøre, slik som drikke opp ølet, sette seg fast mellom husene og bortføre mennesker og dyr. Fordi gruppen med bortføringer er så stor, er dette skilt ut som et eget kapittel. Det fins naturlig nok også enkelte andre ting åsgårdsreia gjør, men fordi jeg ikke har mulighet til å ta med absolutt alt, har jeg valgt det som forekommer oftest. I alle disse tre kapitlene er det variasjonen i framstillingene jeg fokuserer på, men der det er mulig har jeg også poengtert geografiske mønstre som har tegnet seg i forhold til de enkelte motivene. Kun i noen tilfeller har det vært mulig å si noe om hvorvidt innholdet i fortellingen oppleves som sant eller ikke. Når det kommer til vernerådene i kapittel 5, er disse ikke spesifikke for åsgårdsreia; de kan også knyttes til et varierende antall andre overnaturlige vesener. Dette er dermed et litt mer generelt kapittel om vern mot det overnaturlige, selv om opptegnelsene hovedsakelig kommer fra eget materiale. Til slutt har jeg noen avsluttende betraktninger om hva materialet har vist.

1.3.1 Sagn og memorat

Innen folketroen er det mulig å gjenkjenne flere ulike sjangere, men jeg kommer her kun til å forholde meg til noen ytterst få. Folketroutsagn er generelle og kategoriske utsagn om hovedinnholdet tilknyttet det religiøse i andre folkloristiske sjangre. Ofte framstår de som korte læresetninger, og fordi de da mangler kontekstuelle elementer som kan karakterisere tid,

sted eller personer, kan de bli regnet som mindre troverdige enn enkelte andre sjangre (Blehr 1974: 13-14; Honko 1964: 9). Et sagnotis er et utsagn som kan bygge på et sagn, men er uten fortellende form og kun henviser til sagnets innhold gjennom et par setninger. Dette bunner i at sagn sjelden ble fortalt i sin helhet fordi «alle» kunne dem. Dermed ble de mer et sett av referanser, dypt festet i folket (Eriksen og Selberg 2006: 162-163; Grambo 1984: 161). Det er ikke alltid lett å skille disse to fra hverandre. Sagnet er noe lenger, men likevel en forholdsvis kort, ofte en-episodisk fortelling fra hverdagen, basert på elementer fra folketroen. Derfor befinner de seg gjerne på grensen mellom det sannsynlig og usannsynlig. Ofte kan det være tid- og/eller stedfestet, og framstillingen og formen påvirkes av tilhørerne. Gjennom sagnet kan folk få mulighet til å vurdere og forklare det som skjer rundt seg. Sagnet gir seg ut for å være sant, selv om det ikke behøver å være det. Det er ikke nødvendig at verken fortelleren eller tilhører tror på sagnet for at det skal bli videreformidlet, så lenge det fyller en funksjon. Sagnene kan deles inn i ulike underkategorier, slik som naturmytiske sagn som omhandler møter med det overnaturlige, og opphavssagn som gir forklaring på for eksempel bestemte naturformasjoner. Lokalsagn er kun relevante for et bestemt lokalsamfunn, mens vandresagn har en mye større spredning. De kan ses på som varianter av en fast sagntype, og har av den grunn fått typenummer (ml-nummer for migratory legends) basert på folketroen som kommer til uttrykk (Christiansen 1958: 4-7; Dégh og Vázsonyi 1980 [1973]; Eriksen og Selberg 2006: 71, 171-175, 223, 235; Grambo 1984: 157-159). Memorater kan ligne sagnet, men omhandler egenopplevde overnaturlige hendelser og derfor fortalt i jeg-form. Selve innholdet kan likevel være tradisjonsbundet. Ofte oppgis omstendighetene rundt, tiden og stedet møtet med det overnaturlige skjedde på, og gjerne en tolkning av hendelsen. Dersom det foreligger forventninger eller frykt for å oppleve noe overnaturlig, har dette gjerne stor innvirkning på tolkningen av en opplevelse. Dette gjør at framstillingen kan bli noe mer «rotete» enn for sagn. Dersom fortelleren hørte det av den personen som opplevde hendelsen, kan det fremdeles være et memorat, men ved gjentatte fortellinger, kanskje gjennom flere ledd, kan memoratet få et mer stereotypt preg, og kan gå over til sagn. Sjangerens nærhet til det overnaturlige har gjort at den ofte anses som en primærkilde til folketroen, og derfor av en annen verdi enn det mer standardiserte sagnet (Blehr 1974: 15-17; Christiansen 1958: 5; Eriksen og Selberg 2006: 175-176; Grambo 1984: 119-120; Granberg 1935: 7, 170-171; Hodne 1999: 14-15; Honko 1964: 10-12). Gjennom disse sjangrene får jeg et verktøy til å analysere materialet mitt og vurdere trosinnholdet i opptegnelsene.

2 Omtale av og deltakere i følget

2.1 Hvordan benevnes følget?

Det er ulike praksiser for hvordan følget omtales, og det fins et utalls varianter av det i utgangspunktet samme navnet. Her vil jeg konsentrere meg mest om hva slags navn som brukes i materialet, og om det er mulig å spore noen sammenheng mellom benevnelsen og stedet oppteignelsen er fra, og eventuelt innholdet i oppteignelsen.

2.1.1 Åsgårdsrei

Åsgårdsreia er i dag ofte den benevnelsen som benyttes på det skremmende følget som kommer ved juletid, og det er derfor også dette jeg benytter meg av. Skrivemåten har ikke alltid vært slik den er i dag, noe de mange oppteignelsene vitner om. På Tromøy i Aust-Agder har for eksempel en mann fortalt at «[h]øskøldskreia. Dei føyg upp igjennom piba (?) [sic.], og dei rei paa sobelimer og alle slags ting» (NFS: Agerholt 1: 44)². En kvinnelig informant i Vevring i Sogn og Fjordane fortalte at «Fyre jol måtte ein sopa og pussa ute på tunet for var det ruskut ute då «Oskereida» kom so kom det til å hende ei kvarslags ulukka anten på folk eller fe» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 48). Videre fins eksempler på Aaskoreia, Åsgårdsreien, Åvigareien, Åskorreii, ålskålsrøia, huspreidi, oskoreiæ, oskureia, olskoreia, og ølskølsrøia for å nevne noen³. Det finnes eksempler på ulike former av åsgårdsreia fra de fleste fylkene, men flest i Telemark, Aust-Agder og Vest-Agder, noe som ikke er uventet da «åsgårdsreia» regnes som en øslandsk betegnelse (Asbjørnsen 1997 [1852]: 106; Celander 1943: 71-72; Eike 1980 Hodne 1999: 140). Hovedsakelig forteller de om bortføring av mennesker og hester, noe drikking av øl, samt ulike verneråd.

Navnet «åsgårdsrei» gir visse assosiasjoner til Åsgard i norrøn mytologi, og har ført til uenigheter rundt opprinnelsen til navnet, hva slags følge det egentlig er snakk om, og hvorvidt

² Se også NFS: Agerholt 1: 46, 47; Faye avskrift 235, 343; Skapning: Vest-Agder 1: 6

³ For disse og flere skrivemåter, se NFS: Agerholt 1: 14; 7: 65, 87, 93, 106, 122, 135, 155; 8: 18; Bergstøl 1: 37, 90, 109-110; 2: 22, 49, 73, 76, 82, 108, 126; 3: 50; 4: 47; S. Bugge 3: 73, 76; 4: 135; 5: 66, 85; Delgobe 24: 13; 27: 32; Faye avskrift 59, 219, 224, 273, 295, 298, 325, 334, 347, 396; Fritzner 18: 1; Fuglestvedt 3b; Gahre 1: 10; Grimstad 16: 45; Haukdal 28: 25; Klipp 7(1): 8, 11, 33, 39, 40, 49, 106; 9: 24; 11: 45; (12(1): 67); Klonteig 1: 10; Krogh 4: 30; H. Lid 1: 31; L. Lid 2: 19; Liestøl 2: 46; 6: 15, 18, 40; 7: 41, 47, 64; 8: 11; 13: 3; 22: 39; Lunde 2a: 128-129; 3a: 106; 3b: 212-216; R. Mo 18: 12; J. Moe 17: 10; M. Moe ymse not. og avskr; 6: 98; 8: 12-13, 59-60; 9: 29-32; 54: 50; 64: 5; 114: 57; 116: 13; I. Nauthella 4: 12; Ross 10-12: 59; 17: 107; Schneider 1: 181, 203, 210; 2: 21; Skjerpe 2: 3; Solheim 1: 7; Tangen 1: 12; Vigeland 1: 57; 2: 3, 7, 15, 16, 26; Westhassel 7: 79-80; Jul: Hordaland 2: 7, 14, 32: 3: 21, 36, (46,) 50; 5: 22; Sogn og Fjordane 1: 2, 6, 31, 33, 35, (37,) 51; 2: 27, 30, (43); (Nord-Trøndelag 1: 22); Skapning: Akershus 1: 11; Oppland 1: 4; Telemark 1: 4, 6; Aust-Agder 1: 5-7; Vest-Agder 1: 1, 2, 4-6, 8, 9; 2: 3, 4, 6-9; Rogaland 2: 11, 14, 15; Sogn og Fjordane 1: 10; 3: 8; Møre og Romsdal 2: 17; 3: 4; Troms 1: 11; se også Landstad 1926 og Skar 1997 [1908]

det har noe som helst med Åsgard og de norrøne gudene å gjøre. Basert på Fayers beskrivelse om åsgårdsreia mente blant andre P. Ch. Asbjørnsen at koblingen til det norrøne var klar:

I «Norske Sagn» er den vilde Jagt be-kjendt under Navne, der tydelig nok angive, at de skrive sig fra den fjerne hedenske Oldtid. Aasgaardsrei, Aaske-rei, Asanerfærd antyde, at de gamle Aser ere med i Toget, enten det nu er for at vække Strid, uddele Seir, modtage Offer eller føre urimeligt travesterede Skarer til Valhal (Asbjørnsen 1997 [1852]: 101).

Denne meningen deler han med blant andre Landstad, som mente at det var et følge av «de faldne Kæmpers Ridt til Asgaard i Følge med Valkyrierne, som afhenter dem» (Landstad 1926: 9). Dette henger sammen med at de tidligste folkeminnesamlerne ønsket å vise hvordan folketradisjonen hadde røtter tilbake til førkristen tid (Espeland 2002: 109). Hjalmar Falk og Alf Torp på sin side mente at «aas» vel var navn på de norrøne gudene, men at «Aasgaardsreien» var en feil, litterær form for *oskorei* fra «ridt, ridende følge», og svensk *åska* for torden og «gudeagen» (eldre form) (Falk og Torp 1991 [1903-06]: 6). Også andre mener det er lite trolig at åsgårdsreia skal ha noe med Åsgard å gjøre. Ivar Aasen skal ha vært den som først trakk Åsgard-koblingen i tvil, og så muligheten av at navnet rett og slett kan ha hatt tilknytning til gammelnorsk *öskurlegr*, som betyr fryktelig – altså det fryktelige rittet (Aasen 1918: 560). Marius Hægstad ante isteden konturene av «aasgudfylgjet» (altså et følge av norrøne guder), ved at *goð* i *goðreið* med kristendommen ble omgjort til *ásguð* (Hægstad 1912). Dette tilbakevises senere av Odd Sandaaker fordi de norrøne gudene med kristendommen ble deklassifisert som demoner og ikke ville blitt omtalt selv som «åsguder» (Sandaaker 1968). Likevel ser enkelte fremdeles muligheten av at reia består av nettopp degraderte og demoniserte gudeskikkelser og helter (Hodne 1995: 38; Hodne 1999: 141). Sandaaker påpeker også at følget i folketroen ikke omtales som et gudedefølge, men snarere som dødnings. Fordi både forestillingen og tradisjonen knapt er levende lenger, er det stor mulighet for at ordet er påvirket av litterære former og lite egnet som eneste kilde til en etymologisk tolkning (Sandaaker 1968). Alle tolkningene er altså problematiske, og hva som opprinnelig ligger bak navnet åsgårdsreia er fremdeles uvisst.

2.1.2 Jolerei

Foruten «åsgårdsreia» benyttes ofte ulike skrivemåter av «jolerei» som en slags hovedbetegnelse på følget. I Sæbø i Møre og Romsdal har for eksempel en mann fortalt at «[j]ulerettlå kobm or berje like før jul, å sia måtte dei vera rolege å ikkje ute seint på kvedl'n. Ho tok onja» (NFS: Alver 17: 50). Fra Osterfjorden i Hordaland omtales den slik: «Julreia

kjørde ut den øydløfta nattæ imydlå mongsmys å julæ. Ho hadde allti' eidn hon so fylde seg so eitte Syrevase. Ho kjørde allti' på ris julreia, da snerta mydlå kjædningjen so da skrapte» (NFS: A. Bjørndal 3 (6): 122). Fra Balestrand i Sogn og Fjordane fortelles det at «[d]et hende at dei høyrde joleskreidi for framum. Det høyrdest ut som eit beita-lass (eller rislass) som drog seg etter uteveggen» (NFS: Bøyum 4a: 34)⁴. Disse og andre oppteignelser viser at hovedområdet for jolereia er på Vestlandet, med noe spredning til blant annet Valdres, i tråd med slik det ut fra andre kilder kan forventes (Asbjørnsen 1997 [1852]: 106; Celandier 1943: 71-72; Eike 1980; Hodne 1999: 140). Noe overraskende fins det også eksempler fra østlandsområdet⁵, der det ifølge «mønsteret» burde hett åsgårdsreia. Totalt sett fins det eksempler på jolereia fra nesten samtlige fylker. Også jolereia tar med seg folk og hester, men den setter seg også fast mellom hus, bruker slede eller vogn og har hund.

Sett utfra at rei er et ridende følge, mens skrei betyr en flokk som farer fram (Bokmålsordboka 2010: «rei», «skrei»), er det lett å se at jolerei/juleskrei kan benyttes som en fellesbetegnelse for ulike følger som opptrer ved juletid, både de ulike vetteflokkene og andre. Navnet er, kanskje av den grunn, ikke blitt like omdiskutert som «åsgårdsreia», men den manglende faglige diskusjonen kan også skyldes at det ikke foreligger noen mulig kobling til det norrøne. Ved å se på materialet, er det også tydelig at det er lokale overlappinger i navnebruk, slik at både åsgårdsrei og jolerei kan forekomme på samme sted. Hvorvidt dette skyldes sterk påvirkning fra den skriftlige tradisjonen, der følget gjerne omtales som åsgårdsreia, slik at dette delvis har tatt over i områder der benevnelsen tradisjonelt har vært en annen, er uviss. I enkelte områder kan dette kanskje være tilfellet, men fordi også eldre kilder henviser til øst/vest-fordelingen, blir det mindre sannsynlig at skriftlig påvirkning er årsaken. Viktigere er trolig at åsgårdsreia tidligere var del av en levende tradisjon, og slik sett ikke vil få vanntette skott mellom ulike begrep og kategorier. Det er også viktig å være klar over at

⁴ For flere eksempler, se NFS: Alver 17: 37, 56, 61; A. Bjørndal 3(1): 1, 6; 3(2): 29; 3(6): 122; 3(7): 135, 160; 3a: 10; Bjørgås 1: 55, 92; Bondevik 1: 16; 2: 8; Bøyum 4b: 21, 22; Delgobe 4: 44; 5: 46; Frimannslund 1: 7; 3: 4, 9, 15, 16; Hermundstad 4: 83-84; 5: 31; 6: 75; 7: 7, 41, 45; Hoff 1: 23, 31; Hult 2: 51; Leiro 2: 14-17; 4: 23; 5: 43-45; 6: 16-17; 7: 54-56; 8: 41-42; Ljono 13; M. Moe ymse notater og avskrifter; 39: 56, 68; 43: 36; 100: 58; I. Nauthella 1: 8-9; 4: 12; Opedal 1: 106, 107; Riisnes 2: 1, 5; Rong 3: 1, 37, 67, 68; Sande 6: 11, 12; 7: 17; Solheim 1: 23; Tronsgård 3; H. Tveit 1: 31; 3: 31; Jul: Hordaland 1: 4, 5, 7-10, 12, 15, 22-26, 28, 29, 31-38; 2: 1, 8, 13, 15, 21, 23, 30-34; 3: 7, 12, 15, 18, 20, 23-32, 34-36, 38, 39, 45, 49, 50, 53; 4: 1, 9, 10, 16; 5: 8, 9, 12, 14; Sogn og Fjordane 1: 5, 13, 19, 21, 23, 28, 29, 30, 54; 2: 2, 4, 5, 17, 29, 38, 39, 48; Møre og Romsdal 1: 38; 2: 23; Nord-Trøndelag 1: 18; Skapning: Oppland 1: 4; 2: 1, 4; 3: 1, 3; Vest-Agder 1: 1, 3; 2: 9 (2); Hordaland 1: 2, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18; 2: 2, 4, 12, 13, 14, 15; Sogn og Fjordane 1: 3, 6; 2: 10, 19; 3: 24; Møre og Romsdal 1: 8; 2: 8, 14; 3: 6; Sør-Trøndelag 1: 17; Nord-Trøndelag 1: 5

⁵ NFS: Agerholt 8: 11; Aurom 1: 55; Hult 1: 91; Larsen jr. 3: 8; Samuelsen 15: 10; Sørensen 3: 184, 185; Skapning: Akershus 1: 10; Hedmark 1: 16, 17; Buskerud 1: 2, 15, 16; Telemark 1: 5

fordi spørrelista fra 1931 benyttet nettopp «jolereidi» som betegnelse om følget, kan enkelte av svarene ha blitt påvirket og brukt den betegnelsen framfor den de kanskje selv brukte.

2.1.3 Steds- og tidsbestemte benevnelser

I noen tilfeller får reia navn etter stedet den kommer fra eller tiden den opptrer på. Materialet mitt er sparsomt med å knytte navnet på følget til et bestemt sted. Faktisk fant jeg bare tre ulike stedstilknyttede benevnelser, der to av dem opptrer i samme opptegnelse fra Hafslø:

I heimbygdi mi, Luster, gjeng segner um Kring-lefylgjet; namnet etter Kringla, ein fjellstól. Det vert og kalla Styggafylgjet og Svartefylgjet. Og i Kroken er Krokafylgjet. [...] Kringlefylgjet tek ut ifraa Kringlevatnet [...] Fylgjet tek so utyver fjorden til Kroken. Der slær det lag med Krokafylgjet som kjem ned Krokadalen. Dei mótest paa Nedre-Lingjerde, segjer sume, og held danseleik paa laaven der. Fær so yver Øvre-Lingjerde og nedi Kroken, der dei tek seg ein «svingom» paa Kroka-laaven. Det er faarleg aa raaka frami dette fylgji. Ein mann vart soleis so hardt paateken av Krokafylgjet at han vart blind i tri dóger etter basketaket. Dette fylgji var ofte paa ferde i myrke neter, og sjólvsagt «ved juletider» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 24)⁶

Her er det tydelig snakk om to separate følger, men det eneste som skiller dem, slik det framstår i opptegnelsen, er at de kommer fra forskjellige steder i den samme dalen. Begge følgene tar med seg mennesker, og begge holder dans på låven. Det fins altså ikke bare én «åsgårdsrei». I en annen opptegnelse fra Jostedal forteller en mann dette: «Jolereidi kalla dei Kringlefylgjet. Når det kom, var det best å halda seg inne, elles kunde ein verta skadd eller óydelagd. Når det kom, hóyrde ein kor da sjuga i lufti. Ofte reiv dei med seg alt som laust var, og folk vart óydelagde på den måten» (Skapning: Sogn og Fjordane 1: 20).

Utover disse to følgene, er det bare «Raudebergreidi» i mitt materiale hvor lokaliteten har hatt avgjørende betydning for navnet, og det nevnes kun én gang. Dette følget var i Modalen i Hordaland: «Osku og Jolereidi var namn på noko av dei verste. Det var ei nokso stadbundi trollmakt. Hjá oss var ho mest kalle «Raudebergreidi». Ho skulde liksom hava sitt tilhelde i Raudeberget – Ein raudvoren fjellknaus, med eit utilgjengeleg hol, midt uppe» (NFS: I. Nauthella 4: 12, original understrekning). Opptegnelsen fortsetter med et sagn der reia satte seg fast mellom husene på gården Lavik og måtte ha hjelp for å komme videre. Det samme sagnet, knyttet til den samme gården, forekommer også i flere opptegnelser, deriblant hos en som selv bor der. Ifølge ham er det flere sagn knyttet til denne gården enn de andre i nærheten, noe som kanskje kan skyldes at det skal ha foregått gammel gudekultur på stedet tidligere. Derfor er det også flere og større gravhauger der (Jul: Hordaland 3: 21). Det kan

⁶ Se også Skapning: Sogn og Fjordane 3: 6

tolkes dithen at denne gården lenge har hatt en sentral plassering i lokalsamfunnet, og dermed kanskje også lettere fått sagn knyttet til seg.

Det er interessant at flere opptegnelser omtaler en reid som kom fra Raudeberget, men kaller den «jolareidi»: «[Jolareiæ] kobm or Rauberjæ, sa dei, dei gamle» (NFS: Hoff 1: 31)⁷. «Jolareidi budde i eit berg millom Eksingedalen og Arnefjord, heiter Raudberget. Uppe i Raudberget er eit stort hol, det var dóri til bustaden hennar» (NFS: I. Nauthella 1: 8). Denne opptegnelsen fortsetter i likhet med opptegnelsen over (NFS: I. Nauthella 4: 12), med sagnet der reia setter seg fast. Opptegnelsene er altså egentlig like, de er også skrevet ned av samme innsamler, men omtales på forskjellig måte. Det som kan være interessant å legge til er at mens Kringlevatnet og Krokadalen ligger innerst i Sognefjorden, ligger Raudberget litt nord for Voss. De ligger altså ikke så langt fra hverandre. Kanskje har det i de midtre delene av Vestlandet eksistert en tradisjon for lokal stedsnavngivning av følget, men at tradisjonen på innsamlingstidspunktet var på vei til å forsvinne mens «jolerei» var i ferd med å ta over. Innholdsmessig, derimot, ligner opptegnelsene med stedsbestemt benevnelse ikke på hverandre, så kanskje er det tilfeldig at det i dette området fantes følger med stedsbestemt navn. Kanskje er det kun informantene og deres familier som har omtalt følget slik.

Noe oftere enn sted, har tiden følget opptrådte på hatt betydning for benevnelsen av det (sett bort fra den store gruppen med «jolerei»-følger som navnemessig tilknyttet hele høytiden). Luciadagen, eller lussidagen/-natta er en av disse⁸. I Bruvik i Hordaland har en informant fortalt at «[I]ussiferdi og jolareidi var det same. Ho for framum gardane og tok folk med seg når det var for uroleg» (NFS: Leiro 5: 43). En opptegnelse fra Rogaland forteller at huldra eller Lussi kom 12. natta før jul, altså lussinatta. Var man for sent ute da, ble man tatt med (Skapning: Rogaland 2: 16). I Vest-Agder var det viktig at all julebaking og rengjøring var ferdig før lussinatta, for fra den dagen og fram til lille julaften lusket Lussi rundt for å kontrollere arbeidet. Var du ikke ferdig, ble du tatt med opp skorsteinen og vekk (Skapning: Vest-Agder 2: 9 (2))⁹. Navnet er også satt i forbindelse med Lucifer på grunn av navnelikheten (Celandier 1943: 95; Hodne 1999: 135). Lussidagen er i folketradisjonen gjerne regnet som årets lengste natt, og mørket er i folketroen tiltenkt naturkreftene og de onde maktene – innbildningskraften og frykten var mest tilbøyelig til å skape skremmebilder da, om vi skal tro Faye. Dette døgnet «snur sola», noe som trolig lenge ble oppfattet som ganske

⁷ Se også NFS: Leiro 4: 23

⁸ Hos Skar (1997 [1908]: 422) sies det at «Lusifæri ha mange nomn; dei kadda æ oskoreii ell stålifæri ell lusifæri – som de høvdi»

⁹ For flere eksempler, se NFS: Delgobe 17: 13; 22: 2; Ross 22: 33; Varia 27 nr 174: 3; Vonen 3: 35; Jul: Hordaland 1: 3, 6, 8, 9, 13, 17; 3: 50; Skapning: Rogaland 2: 10, 12, 13; Vest-Agder 2: 3

skremmende. Fordi Norge i 1700 gikk over til den gregorianske kalenderen, endret datoene seg, men det påvirket ikke forestillinger knyttet til solsnudagen. Flere steder beholdt man også den gamle dagen for markeringen, slik at begge datoer forekommer. I tillegg innleder dagen julemåneden, som er den mørkeste delen av vinteren, og ulike vettflokker er fra nå og utover stadig ute og ferdes (Alver 1981: 13, 41, 60, 102-104; Eike 1980: 250; Faye 1948 [1844]: XII; Holck 1993: 97-98; Hodne 1999: 135; Storaker 1921: 5-6, 59-60, 119). Det kan være dette som er årsaken til at åsgårdsreia ifølge tradisjonen enkelte steder kommer på denne dagen. Men Lussi og lussinatta har fra gammelt av også hatt sin egen tradisjon, hovedsakelig som vokter av at de groveste arbeidene før jul var utført. Med tiden har tradisjonen rundt Lussi overtatt for mange andre julevetter, deriblant åsgårdsreia, slik at det er samsvar i både utforming og funksjon (Alver 1976: 106-118; Alver 1981: 102). Dette vil derfor også kunne forklare både dateringen og benevnelsen av åsgårdsreia i disse tilfellene.

En annen dag som har gitt navn til reia, men kun i Oppland, er en av de såkalte immerdagene. Dette skal ha vært tre dager (onsdag, fredag og lørdag) som fire ganger i året skulle vies til bønn og faste. En av dem var etter 13. desember, og navnet kom trolig opprinnelig fra «å løpe rundt» (Dictionary.com). Hos folkeminnesamleren Johan Theodor Storaker (1921: 63, 119-120; se også Alver 1981: 103) heter det at ølbryggingen knyttes til St. Tomasdagen, 21. desember, og at man nå begynte å reise rundt på besøk til hverandre for å smake på ølet. Denne rundreisen skal i Telemark ha blitt kalt «Imber-Runn»; tydelig påvirket av ordets opprinnelige mening. Slike rundreiser har sannsynligvis også påvirket sagntradisjonen rundt «immerköllö» og deres ferd immerdagene. I Valdres i Oppland heter det i en opptegnelse at «Immerköllo og hauga-folk var mest det same. Dei kallast immerköllö for di dei for ut immersyndan» (NFS: Hermundstad 2: 12). En annen opptegnelse fra samme sted sier det samme: «Um Imbórsyndan va Imbórkölludn ute o for. Då galdt de' o passe se, för dei to me' se alt so kom i vegen» (NFS: Bø 1b-2)¹⁰. Her er det snakk om siste søndagen før jul (Asbjørnsen 1997 [1852]: 120-121; Eike 1980: 250; Storaker 1921: 65; NFS: Hermundstad 6: 75; M. Moe ymse notater og avskrifter). Enten er det et tegn på at navngivingen av dagene i folketradisjonen er blitt blandet siden søndag ikke hørte til immerdagene, eller også er tradisjonen blitt endret til denne dagen. Søndag er som kjent en generell høytidsdag i kristendommen, men det er ikke en fastedag. Immerdagene var imidlertid vanlig i den katolske kirke. Det er derfor mulig at faste-betydningen har forsvunnet, mens dagen er videreført og lagt til en viktig protestantisk dag (Den norske kirke 2012).

¹⁰ Se også NFS: Hermundstad 7: 2-3, 7; Skapning: Oppland 2: 2, 3

Også trettende juledag har fått betydning for åsgårdsreia. I Hardanger fortelles det i en opptegnelse at «13^{de} dag var det og fårleg a vera ute, då var det 13^{de} reii (oskureii) som var ute og for» (Jul: Hordaland 3: 46). Slik var det også i Førde: «Trettandedagskvelden var «trettenreio» ute. Det var eit heilt fylgje som kom ridande og gangande etter vegen, dei skulde då hava mat. Ingen matta då vera i vegen for deim» (Jul: Hordaland 4: 19)¹¹. Selv om enkelte opptegnelser med en slik benevnelse er å finne utenfor Hordaland, er det i dette fylket jeg i mitt materiale finner flest eksempler. Årsaken til at det er trettende juledag det er snakk om, skyldes trolig at dette mange steder ble betraktet som slutten av jula (alternativt 20. juledag). Dette var altså for mange den siste høytidsdagen, og vil slik markere grensen mellom den hellige og den profane tiden, og som nevnt er det nettopp i ulike grenseland at det overnaturlige gjerne viser seg. Lenge ble denne dagen også regnet som den virkelige juledagen og kalt «Gamle juledag», på grunn av tidsforskyvningen i overgangen mellom juliansk og gregoriansk kalender. Feiringen denne dagen ble forholdsvis lik det som i dag er juledag (tilsvarende for tolvte juledag – gamle julaften). Dette var også Helligtrekongers dag, og langt opp i protestantisk tid var det vanlig med «stjernegutter» som i utkledning gikk i opptog fra dør til dør, som et katolsk skuespill (Alver 1981; 42, 110-112, 114-115; Holck 1993: 16-19). Utkledningen var imidlertid ikke skremmende, slik det kunne være for eksempel for julebukk og julegeit, og det kan spørres om dette opptoget kan ha hatt noen betydning for forestillingen om åsgårdsreia. Men langt de fleste opptegnelser i mitt materiale nevner julekvelden og –natta som tidspunktet for åsgårdsreias framferd, og når trettendehelga tilsvarende julehelga i skikker, virker det også naturlig at det overnaturlige følger etter. En annen tradisjon tilknyttet trettende juledag har imidlertid kanskje hatt større betydning. Mange steder ble dagen kalt «avfaredag» fordi det nå var slutt på julefestlighetene og gjester skulle reise hver til sitt (Holck 1993: 17). I flere opptegnelser er det da nettopp denne dagen at åsgårdsreia «reiser tilbake»: «Dei gamle Folkje sia at Jole reie reiste kor Joleftapkvæld fraa sin Heim aa vore daa burte heile helje te Tretneftskvæld daa reiste dei heim at te se šjólvo» (NFS: M. Moe 100: 58)¹². Her er det sannsynlig at det overnaturlige langt på vei følger menneskenes skikker.

I de fleste tilfeller der en bestemt dag beskrives som spesielt utsatt for åsgårdsreia, blir ikke følgets betegnelse påvirket. At følgene gjerne begrenses til årets mørkeste tid, tar Celander som et tegn på at ulike værphenomener kan være opphavet til forestillingene om ville

¹¹ Se også NFS: M. Moe 43: 36-37; K. Nauthella 5: 35; Tangen 1: 8; H. Tveit 2: 75; 3: 62; 4: 45; Jul: Hordaland 1: 31; 2: 20; 3: 44; 4: 13, 15, 22; Sogn og Fjordane 1: 33; Skapning: Hordaland 1: 1; 2: 1, 3

¹² Se også NFS: Hermundstad 2: 12; Klipp 12: 67; Ross 19: 74; 20: 9; H. Tveit 1: 49; 3: 62, 63; Vonen 4: 16; Jul: Sogn og Fjordane 1: 35, 39; 2: 38

ritt (Celanders 1943: 159-160). Asbjørnsen mener tilsvarende at årstidens stormer og orkaner blir personifisert gjennom følger som åsgårdsreia, og at de ville skrikene kommer fra bortkomne trekkfugler (Asbjørnsen 1997 [1852]: 97, 100). Eike mener derimot at fordi det nettopp er en slik tidsmessig fiksering, så blir en naturmytologisk forklaring umulig (Eike 1980: 252). Bø ser imidlertid også en annen mulighet gjennom at jula er tiden da Frelseren ble født, og altså det beste som hendte det kristne mennesket. Men når det gode får framvekst, vil det vonde kjempe imot, og det blir en storstilt mobilisering av vonde makter som åsgårdsreia (Bø 1987: 84). Jula var også en tid som på mange måter skilte seg fra resten av året, ved at arbeidet skulle ligge i ro, alt de skulle gjøre for å beskytte seg mot det onde, tabuforskrifter, all drikkingen og spisingen, og fortellinger som oppfordret til å la fantasien løpe (Celanders 1943: 121). Dermed er det ikke rart om mange forestilte seg at vetteflokkene var løse.

2.1.4 Andre benevnelser

Foruten de allerede nevnte benevnelser på åsgårdsreia, forekommer det også andre. Noen av dem framstår som enkelttilfeller. «Åsgårdsreið kaldes også Sigurðsfylgi, Gurofylgi, Jolreið» (NFS: M. Moe ymse notater og avskrifter). I den tidligere nevnte opptegnelsen om Kringlefylgjet, står det at «[d]et vert og kalla Styggafylgjet og Svartefylgjet» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 24), mens en opptegnelse fra Nannestad i Akershus snakker om «trettenkloa» som var «en del skrækkelige uhyrer [...] udrustet med tretten svære, skarpe klør» (NFS: Tangen 1: 8). I Nordland omtaler et par opptegnelser gongfal eller gongferd (Skapning: Nordland 1: 14; 2: 16; Celanders 1943: 90-91). Dette skal være «det samme slags spøgelse, som på sine steder kaldes Ås-gårdsreien¹³. Den består af en *hel skare af afdödes ånder*, som om natten farer hen over jorden uden at berøre den» (Nicolaisens i Celanders 1943: 90, original kursivering). Ivar Aasen koblet dette til islandsk *gandferd*, som ifølge ham er et «Følge af Hexer eller onde Aander, som tænkes at ride i Luften (= Jolereid, Oskereid)» (Aasen 1918: 207), altså noe lignende åsgårdsreia. I norrøn sedvane betydde gand kjæpp eller stav, og var en trepinne med innrissede magiske tegn som en seidutøver benyttet seg av. Gjennom drømmer eller ekstase kunne den trollkyndige reise på ganden, som en reisefarkost (Steinsland 2005: 321-322).

I Suldal i Rogaland omtaler enkelte informanter følget som «fossareio». «Faassareiaa, huller aa Jolasveinar va ute aa færtest i jolaa. Faassareiaa æ vælkjende» (NFS: Løland 1: 32b). «En mann ifra Herabakka i Sand men som oppr. er fra Ørekvam i Suldal sir at der var megen

¹³ Se også Hodne 1999: 140

overnaturlig færde der paa Ø. f.eks. av Fossareio eller Lusifæri» (NFS: Delgobe 17: 13)¹⁴.

Den siste opptegnelsen fortsetter med at en fergemann hører rop på andre siden av elven, og at et helt følge av folk og hester strømmet om bord da han kom til den andre siden. Vel over elva skal de ha ridd rett opp lia og slengt seletøyet mot døra på Ørekvam. «Det var fossareio». I mitt materiale forekommer denne benevnelsen kun i denne kommunen.

To av benevnelsene ligner mye på hverandre, og kanskje har de et felles utgangspunkt. Den ene er mosedriffta. «Mosedriffta va ute aa for um trettendehelgja» (NFS: H. Tveit 2: 75). «Mosedriffta va itte ei gjente æn gong. Daa ho skulde nett inn ei dør va dei so nær dei fekk trive skoen taa ne. Men hældeest bjerga ho seg» (NFS: H. Tveit 3: 44) (Sunnfjord, Sogn og Fjordane). I Dalsfjorden i Sogn og Fjordane fortelles at «I tunet utanfyre elvi hørde dei ofte mosedriffta (åsgårdsrei-den?) fara forbi. [...] Det var eit 13 afta ein gut hadde gjenge ut på garen áleine. Og medan han var ute på tunet for mosdriffti forbi. Og dei tok guten og reiste med han» (NFS: Klipp 12 (1): 67)¹⁵. Karakteristisk for mosedriffta er at alle opptegnelsene i materialet mitt kommer fra Sogn og Fjordane. Nesten utelukkende fortelles det også om mosedriffta at den kunne ta med seg noen, spesielt om de var ute etter at det hadde blitt kveld, mens andre sider ved følget i mindre grad kommer fram.

Den andre omtalen, som ligner mosedriffta, er våsedriffta. «Oskureidi kalla dei her i bygdi for «vossedriffta». Segni fortel: Det var ei gjenta som stod og stelte håret sit jolafta. Då banka det på ute, og ho skulde gå ut å sjå kva det var. Men ho kom ikkje in att, og ho vart aldri sedd meir. Det var vossedriffta som hadde teke henne» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 43) (Naustdal). En kvinnelig informant fra Hardanger fortalte at «[m]e borni laut vera svart snilde då fyre jol. Var me ulyduge, kom «Vossereidi» og tok oss. «Vossereidi» for framum med bulder og brak straks fyre jol. Meir vilde ikkje bestemor segja; men me borni laga oss mange underlege bilete av desse fæle «vossingane»» (Jul: Hordaland 5: 21). «Vaasedriffta eller mosedriffta, som det kaldes, endskjönt en gammel kone sagde engang, at det var ingen mening i at sige mosedrifft. Det va vel so, sa skulde væ mosen paa markja, det meinte, nei vaasedriffta va da, fy ein «vaas», da betydde en stor forsamling» (NFS: Vonen 4: 16, original understrekning) (Sogn og Fjordane)¹⁶. Ifølge denne opptegnelsen er det altså våsedriffta som er det mest riktige. Med utgangspunkt i at «vaas» skal bety en stor forsamling, og «drift» kan bety «flokk som blir drevet av sted» (Bokmålsordboka 2010: «drift»), gir det mening at dette

¹⁴ Se også NFS: Delgobe 5: 1; Skapning: Rogaland 1: 12

¹⁵ Se også NFS: Klipp 12 (2): 152; H. Tveit 1: 49; 3: 62; Jul: Sogn og Fjordane 1: 33

¹⁶ For flere eksempler, se NFS: Ross 22: 33-34; Sandnes 7: 71; 10: 72; 11: 41; H. Tveit 4: 15, 25, 27, 29, 34; Vonen 3: 25; Jul: Hordaland 4: 20; Sogn og Fjordane 1: 1, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 18, 21, 32, 35, 37, 39, 41, 44, 54; 2: 3, 41, 42, 45; Skapning: Sogn og Fjordane 1: 1, 15, 17; 2: 13; 3: 7

er navnet på et stort følge som drar rundt. Den samme ordbokas definisjon av «våse» er imidlertid å «snakke tull» (Bokmålsordboka 2010: «våse»), og da begynner meningen å smuldre bort. Å bedrive meningsløst snakk har ingen kobling til å bortføre folk i jula. Men kanskje er det rett og slett at navnet ikke trenger å gi noen direkte mening, da det er snakk om det overnaturlige og det bryter både natur- og samfunnlover (Stattin 1984; Espeland 2002: 168). Celandier henviser til fortellinger i Romsdalen, der troll som er på julegjesting til hverandre omtales som *gåsse*, samme som *gasse*, som skal være et ondartet vette (Celandier 1943: 85). Kan dette være tilsvarende som mose- og våsedriftene? At det i hvert fall er en kobling mellom mosedrifta og våsedrifta virker høyst sannsynlig, for i likhet med mosedrifta, opptrer våsedrifta med enkelte unntak hovedsakelig i Sogn og Fjordane. Opptegnelsene tilknyttet våsedrifta er imidlertid flere og oppviser en større innholdsmessig variasjon, for ved siden av at den tar folk, nevner mange også at den tar hester, og hvordan man skal beskytte seg mot den. Så kanskje er det noe i at mosedrifta egentlig skal være våsedrifta.

2.2 Hvem består følget av?

Hvilke, eller hva slags, skikkelser som ifølge fortellingene i materialet mitt utgjør åsgårdsreia, er varierende. Det gjelder også hvor mange det er snakk om. Likevel utviser materialet en slags todeling. På den ene siden er det snakk om noen få navngitte enkeltpersoner, på den andre siden er det fortalt om mer ubestemmelige grupper eller kategorier av skikkelser som gjerne bare nevnes uten at de beskrives nærmere.

2.2.1 Navngitte personer

Den mest omtalte skikkelsen i mitt materiale er en kvinneskikkelse som hevdes å være lederen for hele følget, eller rett og slett selv utgjøre åsgårdsreia. «I brodden kóyrde ei gult kledd kvinna, på ei høg vogn, med to svarte hestar fóre» (NFS: I. Nauthella 4: 12, se også side 43 i denne oppg.) (Eksingedalen, Hordaland). I Alversund i Hordaland fortelles det at «[j]ulereila va ei kvinnfólk so komb or bergje før jul. ho tok berre onga, å dei hadde ho i ei så so sto på sle'en ho kjóyrde me. Ho kjórde me hest å sle, å framføre for da to honna å språng» (NFS: Alver 17: 37, se også side 61 i denne oppg.). Slik var det også i Eksingedalen der «[j]olareidi var ei gamal kjerring som kóyrde ikring og tok alle unyttuge born. Ho hadde ein stor så på sleden full med sylvkram, sylvskeier og sylvkannor som ho lokka borni til seg med» (NFS: Leiro 2: 15-16, se også side 73 i denne oppg.). I begge de to siste opptegnelsene virker det sannsynlig at kvinnen alene, med unntak av dyrene, er åsgårdsreia. I den første

derimot, sies det at hun er «i brodden», og altså blir å betrakte som lederen av et større følge. Hvem eller hva hun var leder for, nevnes derimot ikke, men det var «ei nokso stadbundi trollmakt» (NFS: I. Nauthella 4: 12).

Kvinneskikkelsen var ikke bare gammel, men også et «ovstort kvinnfolk» (NFS: I. Nauthella 1: 9). På Sandreid «va trettendreo eit stort kvendfolk me hale ette seg» (NFS: M. Moe 43: 36). En opptegnelse fra Vest-Agder beskriver Lussi som en ond ånd som så ut som en stygg kjerring (Skapning: Vest-Agder 2: 9 (2)). En kvinne har i Sogn og Fjordane fortalt hvordan «Lucifæra» «skulde væ slekt eit stygt Kvindfolk, so bar seg so ryse aat. Dei seie, at dei underjordiske æ henna afkom», men informanten tror ikke helt på dette selv (NFS: Vonen 3: 35)¹⁷. Også her er det dette «kvinnfolket» som alene utgjør reia, og det er nærliggende å tro at kvinnen heter Luci. Ifølge sagntradisjonen skal Løssi ha vært Adams kone før Eva, men fordi flere av barna deres ikke var flidde da Vårherre kom på besøk, viste hun dem ikke fram og benektet for at hun hadde flere enn dem Vårherre fikk se. Straffen ble da at både Løssi selv og de gjemte barna hennes ble forvist under jorden, og kun på årets lengste og svarteste natt skulle de få komme opp. Dermed er denne natta blitt kalt Løssi langnatt, og hun skal da fare rundt i bygdene og skape problemer (Hodne 1995: 22; NFS: Haukdal 28: 25)¹⁸. Her kan det hevdes at Løssi gjennomgår en fundamental forandring, fra menneske til å bli plassert under jorden som et naturvette. Lussi nevnes også som deltaker i åsgårdsreia¹⁹.

For de fleste av opptegnelsene over gjelder det at kvinneskikkelsen i liten grad beskrives, bare et og annet adjektiv som stor, stygg eller gammel. Dermed blir hun en noe mer anonym skikkelse på tross av at det poengteres at hun alene utgjør reia. Det kan være et tegn på at forestillingen ikke lenger er så levende som den kan ha vært tidligere, ved at det ikke er hevdet noen nylige observasjoner som kan levendegjøre henne som skikkelse. Videre er dette karakteristikk som samfunnet også i andre sammenhenger har ment det var grunn til å frykte. I de tidligmoderne europeiske hekseprosessene var flertallet av de anklagede og dømte heksene ikke bare kvinner, men også ofte middelaldrende eller gamle og slitne (og dermed trolig lite pene) og vanskelige å ha med å gjøre. De var også ofte enker, eller hadde aldri vært gift, og hadde dermed mer frihet fordi de ikke var prisgitt mannens makt. Slike egenrådige, eldre, men ofte fattige kvinner var det mange som kunne oppleve som skremmende, fordi de befant seg i en posisjon de ikke egentlig hørte hjemme i (Levack 2006: 141, 144-145, 149-

¹⁷ Se også NFS: Ross 22: 33

¹⁸ Dette svarer for øvrig til legendeeventyret «Evas ulike barn» (AT758)

¹⁹ Se NFS: Delgobe 22: 2; Skapning: Vest-Agder 2: 9 bok 2; Rogaland 2: 10, 12, 13

161). På den måten kan de få karakteristikkene av kvinneskikkelsen i åsgårdsreia ha bygget opp under forestillingen om at hun var noe farlig man måtte passe seg for.

Langt oftere enn slike anonymiserte kvinner, er det at lederen, eller hun som utgjør hele reia, er omtalt med navn²⁰. «Guró Rysseróva va' född'e på Gjæri i Eidsborg. Ho grótte níe Bánkjeringar á så blei hó nestött'e í áskorreii (Ebbe Skammelsön æ' du dær). Dærmæ kva hó: Sultinne á Sorgjinne / dreg eg unde min Skó; / da æ' eg allerglaeste, / når dæ gjeng meg mest ímót» (NFS: S. Bugge 3: 73)²¹ (Telemark). Dette sagnet forteller litt om egenskapene ved Guro; hun er lederen for åsgårdsreia, foretrekker at ting går henne imot, og trengte hele ni barselskoner ved fødselen. Guro er med andre ord ikke en hvilken som helst kvinne. Sagnet er ikke det mest brukte, men skikkelsen Guro Rysserova eller Rumpe-Guro er den mest kjente deltakeren i åsgårdsreia. Rysserove henspeiler her på en hestehale eller hesterumpe, eventuelt «rysens hale» slik at hun blir kjempenes ledsagerske (NFS: M. Moe ymse notater og avskrifter). Ifølge Gunnar Granberg skal da også Guro/Gyro osv. etymologisk sett være det samme som *gygr*, en kvinnelig kjempe (Granberg 1935: 179).

Det er ikke utenkelig at informantene i opptegnelsene over tenkte på Guro Rysserova selv om hun ikke navngis. Når for eksempel åsgårdsreia beskrives ved at den ser ut som en hest bakfra og et menneske forfra²², er det nærliggende å tro at dette er en forestilling om Guro med hesterumpa. I Bruvik i Hordaland er det fortalt at Lussiferdi hadde en stor sopelime som hale (NFS: Leiro 5: 43), noe som til dels kan ligne en sammenbundet hestehale. Halen er Guros mest karakteristiske trekk, og den er i flere opptegnelser med på å avsløre henne. I Telemark hadde «Aasgaardsreien» ifølge en opptegnelse en gang salet av på en gård. «Folkene, som saa hendes Hale, sagde til hende, at hun burde se at «stytte» paa Halen sin; men da syntes hun at blive sint» (NFS: Klipp 7(1): 39). Denne reaksjonen fortelles det at var vanlig ved en slik benevning, så ofte kunne halen omtales som noe annet for å hindre at hun ble sint. På Skarperud ved Kviteseidvannet skal «Åskorreii» en gang ha salet av og tatt til å danse. Mens dette foregikk satt det en gutt i senga og så på. «Så blekkte Stakkjen på Guró, så Róva kom unda; då kunne'n 'kje halle seg, han sprang ótó Sengje á tródde på Róva á sa' dæ: Du för' burt Sokkebande ditt, Guró.» «Dæ va' gott, du gjóre dæ'kje verre», svara hó.«Dei

²⁰ NFS: Agerholt 1: 14; 7: 65, 106, 122, 135, 155; 8: 18; S. Bugge 4: 135; Faye avskrift 273, 377; Klipp 7(1): 33, 39, 40; Klonteig 1: 10; Liestøl 13: 3; J. Moe 17: 10; M. Moe notater og avskrifter; Schneider 1: 181; 2: 21; Jul: Hordaland 2: 19; Skapning: Akershus 1: 6; Telemark 1: 5; Vest-Agder 1: 6; 2: 3; Møre og Romsdal 2: 8, 14, 17. Se også Guru Konna med nøklehanken, eller med oksene som spiser opp høyet: Jul: Sør-Trøndelag 1: avisutklipp, 31; 2: 13; NFS: O. Ryssdal 1: 8, 97, 100, 103, 105, 106, 108, 111, 112, 117, 118, 120-122, 124, 125, 136, 137; 4: 2, 153, 164, 180

²¹ Se også NFS: Ross 17: 107

²² Se blant annet NFS: Bergstøl 2: 49; Faye avskrift 219; Fuglestvedt 3b; Lunde 3b: 214

sko' bli svirpe, dei Skarperufolkji, men alli ríkje.»» (NFS: S. Bugge 3: 76) (Telemark)²³.

Omtale av halen kunne også enkelte steder benyttes som et verneråd: «Va der nogen teien mæ (tagen med) aa han daa kunne faa seia: «Guri Gunnars dotte, kjip op Halen din», saa maatte hu sleppa dei atte» (NFS: Fuglestvedt 3b)²⁴ (Flekkefjord, Vest-Agder).

Guros avslørende hale minner tydelig om forestillinger tilknyttet huldra, som også har hale som et veldig karakteristisk kjennetegn, selv om denne gjerne ligner halen til kua og ikke hesten. Akkurat som Guro kan halen være til bry for huldra fordi den stikker på nedsiden av skjørtet. Dersom den som ser dette sier i fra, men omtaler halen som noe annet, kan han få en belønning (Granberg 1935: 79-81, 178-183). Bakgrunnen skal ifølge Granberg være at «man skall vara artig mot naturväsendena, varvid artigheten i detta fall tar sig uttryck i att man medelst en om-skrivning gör skogsrådet uppmärksam på att svansen syns» (Granberg 1935: 179). En annen karakteristikk Guro ifølge sagntradisjonen deler med huldra, er at begge kan være fine å se til forfra, men hule og fæle bakfra (Granberg 1935: 24-27, 35-37, 41-44, 51, 55-59, 62, 74 79-90, 104). Guro kan som nevnt se ut som en hest bakfra, men hun og andre deltakere kan også «være hule bag» (NFS: S. Bugge 3: 76)²⁵. Både halen og forskjellen mellom foran og bak, er i forbindelse med huldra ifølge Granberg «av flere forskare ansetts utgöra ett bevis för, att föreställningen om skogsrådet är ett utslag av naturbesjälning» (Granberg 1935: 84). Det vil si at naturen strever etter å få menneskelige trekk, men likevel ikke er i stand til å skjule sin opprinnelse. Omvendt kan det også være menneskene som forestiller seg naturkreftene som skapninger som ligner mennesker, men som likevel er menneskene overlegne. På den måten kan halen brukes som et kriteriemotiv for å skille huldra fra menneskene (Espeland 2002: 166-167; Granberg 1935: 84-87; Godelier i Stattin 1984: 44-45). Slik kan det også være for Guro. Hun prøver å etterligne menneskene, men kan ikke gjøre noe med sin sanne natur²⁶. Her blir hun på grunn av halen å regne som et naturvette, heller enn en menneskeskikkelse. Enkelte forskere skal ha sett den fæle ryggen som et tegn på at det egentlig er snakk om en videreutvikling av gjengangertroen, eventuelt at noen har hallusinert og tatt et tre for å være en hulder. Hva som er å betrakte som mest «riktig», kommer imidlertid ikke fram (Granberg 1935: 84-87). Når to skikkelser på denne måten deler

²³ Se også NFS: Agerholt 7: 65; Bergstøl 2: 126

²⁴ Se også NFS: Vigeland 1: 57

²⁵ Tilsvarende, eller også at det bare er Guros hale som er synlig bakfra, fins også hos blant andre Faye 1948 [1844]: 64; Landstad 1926: 9, 18; og Wille 1786: 252

²⁶ I en opptegnelse gjorde Guro seg om så hun lignet kona til en mann som var på heia for å hogge i juleuka. Da hun skulle gjøre klar senga, så mannen halen, og avslørte henne som Guro fra Oskoreiæ (NFS: Agerholt 7: 135)

framtreddende karaktertrekk er det et tydelig tegn på sammenblanding av motiv, fordi tradisjonen er levende og har flytende kategorier, uten at Guro av den grunn blir en hulder.

Ofte har informantene gitt få beskrivelser av Guro og hva slags skikkelse hun kan være, sett bort fra tilnavnet Rysserova som altså kan avsløre noe. Ikke sjelden er hun bare omtalt ved navn som en person i reia, selv om det fins enkelte unntak. I en avskrift fra Faye står det at Guro Rysserova skal være «Djævelens Moder» (NFS: Faye avskrift 377). Tatt i betraktning at Djevelen er blitt forklart som en fallen erkeengel, er det vanskelig å tenke seg at han har en mor. Men det er mulig å tolke utsagnet dithen at Guro Rysserova er mor til (all?) djevenskap, om ikke akkurat til selve Djevelen. Som tidligere beskrevet fins det en forestilling om at Løssi fikk barn som ble puttet under jorda fordi hun ikke ville vise dem fram. Fortellingen var videre at tusser, troll og alle de onde vettene stammer fra disse barna (NFS: Haukdal 28: 25) (Gauldal, Sør-Trøndelag)²⁷. Dermed er det altså ikke huldrefolket hun her beskrives som opphavsmor for, men overnaturlige skapninger som kanskje har blitt oppfattet som farligere. Hvorvidt Guro og Lussi her kan betraktes som den samme skikkelsen eller ikke, er uvisst, men begge blir omtalt som ansvarlige for ondskapen som finnes i verden og som menneskene frykter. I en opptegnelse fra Fjotland i Vest-Agder skal reia ha blitt ledet av «ei beiskeleg kvinna, ho hev en lang hesterova som heng ned etter lendi på hesten, og ho hev horn i panna og nasa som ein krokestav» (NFS: Klipp 9: 24). Dersom dette er Guro, er det kanskje ikke rart om hun tiltenkes en slik rolle som opphav for vonde vetter, med et slikt utseende. Beskrivelsen minner også mye om slik Hodne beskriver julebukken: «utseende til julebukken – med pannehorn, gapende kjeft, gloende øyne og svart kappe – minner mest av alt om en djevlefigur slik vi møter den i middelalder[en]» (Hodne 1999: 147).

Foruten Rysserova, omtales lederen i Vest-Agder tidvis også som Guri Gunnarsdotter²⁸. I Moltke Moes notater hevdes det at Guro Rysserova er den samme som Gudrun i Volsungesagaen (NFS: M. Moe ymse notater og avskrifter). «Guro» skal da være en forkortelse av «Gudrun» (Eike 1980: 279). Hun var imidlertid datter av Gjuka, men hun var en tid gift med en mann ved navn Gunnar (Heimskringla 2007)²⁹. Her kan Gunnar og Gjuka ha blitt blandet sammen, eventuelt sett som en og samme person, og at Guro er en kvinne fra de norrøne sagaene. Dette skulle tilsi at forestillingen om Guro har en svært høy alder, samtidig som det blir tydelig at (antatt) historie og myte sammenblandes, noe som også

²⁷ Se også Skapning: Møre og Romsdal 3: 20

²⁸ NFS: Bergstøl 2: 49; Faye avskrift 219; Fuglestvedt 3b; Lunde 3b: 214; Skapning: Vest-Agder 2: 7

²⁹ I en kommentar til en opptegnelse fortelles det at «Også Völsungesagaens Gunnare er med i reiden» (NFS: M. Moe ymse notater og avskrifter) (hentet fra M.B. Landstad, trolig *Mytiske Sagn fra Telemarken* (1926) side 9)

forekommer i forskningslitteraturen (Espeland 2002: 111; Olrik 1901: 139). At Guro skal være den samme som den norrøne Gudrun, kan derfor settes inn i en slik sammenheng. Celander mener at Guro gjennom åsgårdsreia får karakter av å være en valkyrje (Celander 1943: 102). Valkyrjene var ifølge norrøn mytologi Odins kvinnelige medhjelpere. De red gjennom luften og merket dem som skulle falle i krig og komme til Valhall for å kjempe sammen med Odin som einherjer i Ragnarok. Trolig har forestillingen om valkyrjene sammenheng med skjoldmøyene som kjempet i krig på lik linje med menn (Steinsland 2005: 177-178, 255-257). Gudrun i Volsungesagaen var ingen valkyrje, men fordi hun sendte så mange menn i døden, mener Celander at overgangen til valkyrje er kort (Celander 1943: 103). Faye ser da også muligheten av at åsgårdsreia kan bestå av nettopp norner og valkyrjer (Faye 1948 [1844]: 66). Gudrun skal også i islandsk middelaldertradisjon ha framstått som en dødsdemon, slik at «identiteten med den norska dödningsrittens ledare, Guro Rysserova, [är] omisskännelig» (Celander 1943: 103)³⁰. Som det kommer fram senere, er det imidlertid ikke så mange opptegnelser i mitt materiale som tilsier at åsgårdsreia er et følge av døde, noe som svekker Celanders påstand. Eike har også klart uttrykt at på tross av mulige likheter mellom dem, «er Guro Rysserova ikke Vølsun-genes Gudrun» (Eike 1980: 279).

Uansett om Guro Rysserova kobles til sagatiden eller ikke, kan hun hevdes å være en grensekikkelse i spenningsfeltet mellom natur og kultur. Dette vitner navnet hennes om. I tilfeller der hun er å betrakte som et naturvette, vil hun tilhøre naturens sfære, men som menneske tilhører hun den kulturelle sfæren. Stattin mente at «vattenhästen» var et bilde på nøkkens grensekarakter fordi den så ut som et dyr uten å være det (Stattin 1984: 100). Dette kan overføres på Guro, bare omvendt utgangspunkt. Hun ser ut som et menneske, men er det likevel ikke fordi hun har hale. Samtidig var hesten (gjennom Guros hale) i det gamle bondesamfunnet i langt større grad enn andre dyr en del av kulturen fordi den tilhørte mannens og dermed også den offentlige sfære, gjennom arbeidet den utførte (Eike 1980: 278-279; Frykman og Löfgren 1994: 154; Stattin 1984: 62-63; Thorsen 2003: 59). Videre er det Guro som leder hele følget av skapninger, eller selv er dette følget, og lederposisjoner er tradisjonelt sett et mannlige domene. Det samme er opptreden i det offentlige rom. Dette gjør igjen at Guro på flere måter veksler mellom natur og kultur, men også at hun langt på vei overskrider kjønnsrollen sin. Ifølge Stattin (1984) er det blant annet når man bryter ut av kjønnsrollen sin og dermed befinner seg i et grenseland, at man kommer opp i situasjoner der man risikerer å møte det overnaturlige. Guro er selv overnaturlig og vil ikke risikere å møte

³⁰ Se også Sandaaker 1968: 70

andre overnaturlige skapninger, men hun befinner seg likevel i et grenseland, mellom manns- og kvinnerollen. Som jeg skrev tidligere, vil dette medføre at hun oppleves som farlig og skremmende, men også inneha en maktposisjon.

I enkelte opptegnelser fortelles det at Guro har en ledsager, som til tross for at han er mann, aldri omtales som (hoved)lederen. Noen ganger omtales han også kun som en deltaker, uten nærmere tilknytning til noen lederposisjon³¹. Opptegnelsene knyttet til ham er langt færre enn for Guro, og det gis generelt liten informasjon om ham. Han omtales et sted som Ståle (Skapning: Vest-Agder 1: 6), et annet sted som Ridder Rö (NFS: Bergstøl 2: 49). Sistnevnte har av Asbjørnsen blitt sett som en mulig framstilling av den norrøne guden Tor på grunn av den røde fargen (Asbjørnsen 1997 [1852]: 124). I en opptegnelse står det at «Mannen åt Julareidi kalla dei Jett. Det var stig etter han i stein og berg» (NFS: Leiro 5: 44). Muligens henviser dette til jetter eller jøtuler, som er kjemper. Merker i steingrunn er da også ofte i folketroen tilknyttet dem (eller St. Olav eller hesten hans) (Faye 1948 [1844]: 106-122; Hodne 2009: 54, 72-77, 88-91, 104-105, 117-118, 132, 142; Hodne 2011: 236-247).

Den mannlige lederen minner i de fleste opptegnelsene om den sagnomsuste Sigurd Fåvnesbane. Ifølge sagaen skal han være mannen til Gudrun (Guro?). «Med Guri Rysserovas stilling (som den der piner de döde ved at binde dem til hestehalen) [...] hvor en draug (?) fortæller, at Sigurd Fåvnes-bane (altså også en af Gjukung-Volsungerne) piner de usalige åndere i helvede ved at antænde ilden under dem; han er Kýndari» (NFS: M. Moe ymse notater og avskrifter, original understrekning). At Sigurd altså skal være en av Volsungene fra norrøn tid, gjør at han får en ganske anselig alder. Flere opptegnelser henviser til dette: «Sigurd er nu saa gammel, at de har tat en Hægte i Øielåget hans, og hægter det op. Han er ikke i stand til at holde Øinene oppe paa anden Vis» (NFS: J. Moe 17: 10)³². Slik Asbjørnsen ser det, gjør denne beskrivelsen av Sigurd det mulig å gjenkjenne Odin som den egentlige skikkelsen bak framstillingen (Asbjørnsen 1997 [1852]: 119). Sigurds tilknytning til åsgårdsreia er nok imidlertid mer kjent gjennom visa om Sigurd Svein (Telemark og Aust-Agder), som opprinnelig var fra middelalderen. «Gyro: Guro: det er Aaskaareien og Segur er hendes Mand og Grane hendes Sön som Hun har omskabet til Hest og Rider paa men Rónnare fossen Ved ikke jeg hvor er men har hört han skal Være i Bökle men der Brækte hun sin Söns Been» (NFS: Schneider 2: 21). Med unntak av at Grane i denne opptegnelsen omtales som Guro sønn, er det tydelig hvordan den er påvirket av visa. Der fortelles det om hvordan Sigurd

³¹ NFS: S. Bugge 3: 76; Skapning: Telemark 1: 5

³² Se også NFS: Bergstøl 2: 49; J. Moe 17: 11

i sinne var ute og red, og møtte åsgårdsreia. Han forsøkte å komme utenom ved å lede hesten Grane ut i Rimarfossen, men Grane brakk beinet slik at de ble tatt igjen. Da Sigurd fikk valget mellom å være lavest i himmelen eller høyest i åsgårdsreia, valgte han det siste fordi han mente det var så vanskelig å være en «liten» mann (Balladearkivet 1997: «Sigurd svein»). Basert på utsagn som opptegnelsen over, der han beskrives som ganske gammel, kan det tyde på at Sigurd da har fulgt åsgårdsreia siden. Hvorvidt episoden med åsgårdsreia faktisk er fra middelalderen eller må betraktes som et senere tillegg, er det delte meninger om, men noen mener at opprinnelsen til forestillingene om åsgårdsreia må søkes nettopp i norrøn tid (Asbjørnsen 1997 [1852]: 119; Bø 1987: 82; Celander 1943: 74-76, 102; Eike 1980: 237; Hodne 1992: 81; Sandaaker 1968: 70, 72). Celander ser også en mulighet av at koblingen mellom Guro, Svein og norrøn diktning kan være både direkte og indirekte (Celander 1943: 102). Det innebærer at det kan være snakk om påvirkning heller enn videreføring av visas karakterer til åsgårdsreia. Om Sigurd som skikkelse faktisk har røtter tilbake til middelalderen eller ikke, er derfor vanskelig å få et klart svar på. Sigurd er slik han framstår i opptegnelser i materialet mitt, generelt vanskelig å si noe klart om. I motsetning til Guro framstår han (i seg selv) heller ikke, slik jeg kan se det, som en grenseskikkelse. Tilsynelatende opptrer han ikke i et grenseland mellom to motsetninger, og det er lite ved beskrivelsene om ham som for meg skulle tilsi at han vokter noen grenser. Gjeldene teorier tilknyttet overnaturlige vesener har mye vært fokusert på nettopp funksjon (se blant annet Granberg 1935; Honko 1964; Solheim 1952; Stattin 1984), og dermed også langt på vei utelatt andre tilnæringsmåter. Teoriene blir derfor vanskelig å benytte på Sigurd. Dette endrer seg noe dersom Sigurd skal tilegnes de samme egenskapene som åsgårdsreia mer generelt.

2.2.2 Bestemte grupper eller typer av skikkelser

Mens ledern(e) av åsgårdsreia omtales med navn, blir resten av deltakerne redusert til grupper av skikkelser uten nærmere beskrivelse. Delvis kan disse gruppene deles inn i to, med levende og døde mennesker, og andre overnaturlige vesener, men enkelte opptegnelser er vanskelige å plassere på den måten. Slik er det for eksempel når jolareida beskrives som «et væren», men likevel noe som kunne ta med seg folk på sleden (Skapning: Hordaland 2: 12) (Samnanger), eller når «[jolareii] var eit stort fylgje av karfolk og kvinnfolk. Dei hadde hjul på föter og hender» (NFS: Leiro 7: 54) (Håsong). Det er ikke lett å se hvordan slike utsagn skal tolkes. «I Juletiden er åsgårdsreien ude. Det er en hel hær av ryttere; for den må alle flygte. Den kan komme frem alle steder, selv på det åbne vann, uden at hestens hale blir våde» (NFS: M. Moe

ymse notater og avskrifter)³³. Her gis det sterke indikasjoner på at rytterne er overnaturlige fordi de kan bevege seg over åpent vann uten å bli våte. Likevel sies det lite om hva slags skikkelse de egentlig kan regnes som. Tilsvarende er det i neste opptegnelse, der deltakerne kan ses som huldrefolk, nisser, en blanding av ulike skapninger, eller rett og slett mennesker.

[...] reint sòm han skul set ei Brureføll, dæ va baa de Folk aa Hæsta, store og šmaae Kara aa Kven folk. Som dei kommo heimom Bruhougatn aa over Aane so at han såag dei væl. Han saag kor Hæstat'n voro teta, aa han Saag eit svært štort Kvænfolk sòm stouka sè mæ ein Lang štav, eit anna Kvænfolk hadde noko paa paa (sic.) Rÿgjé sòm va sjaa andes te væra sòm liten Unjë, ell Baadn, ei anna Kvænfolk leide ein liten gut aa so hadde ho ein štav i dei andre Hand. Karatn hadde store Hanaka aa for dæ mæste Raue top luvu mæ ein lang dušte i toppen aa graae lange Troiu aa knebrok (NFS: M. Moe 100: 58a)

Overnaturlige skapninger

Materialet mitt oppgir ulike overnaturlige skapninger som ifølge opptegnelsene skal delta i åsgårdsreia. I Hardanger var «Aasgaardsreien, det uhyggelige Tog af Tusener Trolde, som kjørte fra Gaard til Gaard, forbundne med raslende Jernlænker» (NFS: Klipp 11: 45, se også side 65 i denne oppg.). «Mae tror, at Reiden bestaar af Tusser» (NFS: J. Moe 17: 10). En opptegnelse fra Førde sier at «vøsedrifra» var en av vetteflokkene som kom i jula, slik at det altså skal ha vært flere ulike følger på ferde. Disse omtales som «trolla» (Skapning: Sogn og Fjordane 1: 1), men en annen opptegnelse fra samme sted bruker troll som en fellesbetegnelse for «jolebukkar, tussar, hulder og anna skrymt» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 40). Det tilsier at troll, men også for eksempel vonde vetter og tusser, fungerer mest som en fellesbetegnelse for flere vesener³⁴.

Også huldrene skal ifølge materialet mitt delta i åsgårdsreia. «[Vaasedrifta eller mosedrifta] ansees af nogle for at bestaa af bare (?) huldre» (NFS: Vonen 4: 16, original understrekning, min redigering) (Sogn og Fjordane). I Ryfylke i Rogaland opplyses det i en opptegnelse at de regnet «[håugrettå] me til huldrefolket» (NFS: Varia 27 nr 174: 3). Slik var det også i Voss der «Joleskreii var eit fylgji av haugfolk, huldre og andre vette» (Jul: Hordaland 5: 14)³⁵. I opptegnelser som disse er det tydelig at huldrefolk utgjør åsgårdsreia, men i andre opptegnelser blir denne koblingen heller usikker. Huldrefolket er et selvstendig

³³ Ryttere som en gruppe fins også i Telemark; NFS: Klipp 7 (1): 40, 49

³⁴ Se blant annet NFS: Klipp 12: 67; Sandnes 6: 23; Solheim 1: 7; H. Tveit 4: 56; Jul: Hordaland 1: 9, 15, 17, 24, 31, 37; Sogn og Fjordane 2: 27; Sør-Trøndelag 2: 37; Skapning: Hordaland 1: 9

³⁵ Se også NFS: Agerholt 1: 47; 8: 18; Bjørgås 1: 75; Faye avskrift 396; Hermundstad 2: 11-12; Klipp 12 (2): 152; Liestøl 6: 18, 40; M. Moe ymse notater og avskrifter; Sande 6: 12; Jul: Hordaland 2: 33; Sogn og Fjordane 1: 5, 10, 12, 18, 39, 44; 2: 29, 41; Skapning: Oppland 2: 3; Buskerud 1: 15; Sogn og Fjordane 1: 18; Troms 1: 24

vettekomples, og det kan ikke uten videre settes likhetstegn mellom dem og åsgårdsreia. Men når det står at de opptrer i jula, og handlingene de utfører tilsvarer det vi ser hos åsgårdsreia³⁶, vil de fremdeles «bare» være huldrefolk, eller vil de også kunne betegnes som åsgårdsreia? Det samme gjelder også for de andre vettene som skal følge med i åsgårdsreia.

«Vosedrifta va visst som ei samling taa julesveinane» (NFS: H. Tveit 4: 34).
«Jolebukken var også (i) oskoreidi» (NFS: Agerholt 7: 65) (Gjøvdal, Aust-Agder). I «Oskarreia [...] er også jolegeita med» (Skapning: Hedmark 1: 17) (Kvikne). Disse tre opptegnelsene omtaler tre skikkelser som skal være med i åsgårdsreia. Ut fra mine kilder er det tydelig at deres deltakelse geografisk begrenser seg til Vestlandet og Nord-Norge³⁷. Til en viss grad er de forskjellige skikkelser, og bør behandles deretter. Det ville imidlertid krevd en grundigere undersøkelse av hvordan de ellers beskrives og hva de sies å gjøre, og det lar seg ikke gjøre her. Til dels kan de imidlertid også minne mye om hverandre, Eike henviser for eksempel til et bilde der en (utkledd) Lussi og Jolesvein «har et tydelig slektskap med julebukken eller julegeita» (Eike 1980: 264). En opptegnelse fra Lavangen i Troms sier også at julesveinane «var no julgeita og julebukken» (Jul: Troms 1: 4)³⁸. Derfor velger jeg i denne sammenhengen å ikke skille dem nevneverdig. Materialet mitt henviser til disse skikkelsene flere ganger, men det varierer hvor klart det kommer fram om hvorvidt de skal være et annet navn på åsgårdsreia, deltakere i den, eller noe separat fra reia³⁹. Slik det kommer fram hos for eksempel Eike, kan julesveiner tolkes som et følge-navn på enkelte steder, på linje med åsgårdsreia og jolereia (Eike 1980: 240, 263). Vel så ofte er det nok kanskje at det til tross for en viss overlapping, gjerne er slik at «julevettene «Julebukker og Julegeiter» ikke [er] identiske med de vet-ter som vi møter i rei-ferdene» (Eike 1980: 264). Ved siden av å være vetter, er både julesvein, julebuk og julegeit også navn på flokker av mennesker som i både handlinger og utseende kan sammenlignes med vettene (Eike 1980: 261-265; Hodne 1996: 128-133; Hodne 1999: 145-148).

Folkloristen Velle Espeland skrev i *Spøkelse!* (2002) hvordan spøkelseser har kjennetegn som direkte strider mot hverandre (noe han også påpeker at huldra har). Dette mener han kan

³⁶ Se blant annet NFS: M. Moe 39: 89-90; O. Ryssdal 2 (1): 17; Tangen 1: 10; Tronsgård 3; Jul: Hordaland 2: 6; 3: 9; Møre og Romsdal 1: 14, 32; 2: 24; Skapning: Rogaland 2: 16; Hordaland 1: 17

For andre skapninger, se blant annet NFS: I. Nauthella 4: 11; Jul: Sogn og Fjordane 1: 47; 2: 8, 10, 34; Sør-Trøndelag 1: 12, 26, 44

³⁷ Se note 39

³⁸ Se også Jul: Nordland 1: 8

³⁹ Se blant annet NFS: Bjørngaas 2: 33; A. Bjørndal 3 (1): 1; Kr. Bugge 5: 109; Jul: Rogaland 2: 15; Hordaland 1: 2, 26; 2: 19; 3: 27, 29; Sogn og Fjordane 1: 42; 2: 4, 6, 12, 19, 42; Møre og Romsdal 1: 7, 34; 2: 28; Sør-Trøndelag 1: avisutklipp; 2: 16; Nord-Trøndelag 1: 42; Skapning: Rogaland 1: 14; Sogn og Fjordane 1: 7; 2: 7; Møre og Romsdal 1: 16; 2: 1, 17, 18, 19; Nord-Trøndelag 1: 1, 3, 5; Nordland 2: 4, 20; Troms 1: 1, 9, 11

reduseres til egenskapen at «spøkelses lar seg ikke forklare på en naturlig måte. De bryter naturlover. De er ganske enkelt overnaturlige. Og dette trekket har de dessverre til felles med både hulder og nøkk, kort sagt med alle overnaturlige vesen» (Espeland 2002: 168). Det kan altså settes likhetstegn mellom de påståtte deltakerne i åsgårdsreia og bryting av naturlover, rett og slett fordi de er overnaturlige. Som overnaturlige vesen kontrollerer de også både den menneskelige verden (kulturen) og den ikke-menneskelige verden (naturen), og gjøres ansvarlige for det som skjer i naturen (Stattin 1984: 44-46). Dette gjør at de i likhet med nøkken kan «betraktas som en operatör eller medi-ator mellan polerna natur och kultur» (Stattin 1984: 47). Slik blir de grenseskikkelser, men kan også fungere som grensevoktere fordi de gjerne griper inn i situasjoner der menneskene går utover sine angitte grenser (geografisk, sosialt, rollemessig osv). Men dette gjelder jo ikke bare disse skapningene. Selv om det er forskjell på deltakerne, har de alle det til felles at de kan betraktes som slike grenseskikkelser, samtidig som de opptrer i et tidsmessig grenseland. Som jeg har nevnt tidligere, er det gjerne om kvelden og natta åsgårdsreia er ute, om morgenen er alle tilbake der de var. Det er vanlig i møter med det overnaturlige, fordi morgen og kveld markerer grensene mellom natt og dag, lys og mørke, og natten er døgnetts mørkeste tid. Natten er sammen med vinteren naturkreftenes og de onde maktenes tid. Videre «snur sola» i forbindelse med jula. Høytiden markerer derfor både solåret, det liturgiske året (som begynner med advent), og strekker seg på begge sider av kalenderåret slik at den er årets bære første og siste høytid (Holck 1993: 12-13, 16-17, 97-99; Stattin 1984: 52-53; Storaker 1921: 5-6, 59-60, 113-114). Alt dette gjør at åsgårdsreia som helhet blir å betrakte som et «grensefølge», så vel som et vettefølge. Det er vanskelig å plassere i noen enkelt kategori, og kan derfor lett havne utenfor. Dermed oppleves det skremmende, og tillegges makt (Stattin 1984: 48-49; Storaker 1921: 5-7, 11-12).

Døde og levende mennesker

Det er en vidt utbredt forestilling at åsgårdsreia består av gjengangere. At for eksempel haugfolk også ble nevnt, skyldes ifølge Bø en sammenblanding med vetteflokker som lussiferda og julesveinane (Bø 1987: 83; Celander 1943; Faye 1948 [1844]: 63; Hodne 1992: 80; Sandaaker 1968: 66; Wille 1786: 252; Ødemark 2010: 159). I likhet med mange andre av samme oppfatning, er dette langt på vei begrunnet ut fra Willes og Fayes beskrivelser av åsgårdsreia, der deltakerne er døde som befinner seg mellom himmel og helvete. Fordi begge disse er prester, vil de i stor grad være preget av kristendommens syn på det overnaturlige og

kan ha refortolket folketroen inn i for dem passende former, uten at vi med sikkerhet kan fastslå det (jf. Granberg 1935: 272-274). Uansett er det trolig at forestillingen er påvirket av den mer generelle troen på gjengangere (Hodne 1992: 81). I en opptegnelse fra Hardanger sies det at «[f]yrste dagen som smakar av jol er Lucinatti. Då er oskereidi ute. Det er dei döde sin ferd. Når soli snur, so vender dei döde heimatt» (Jul: Hordaland 5: 22). «Asgardsreia var ei her med daude folk, som ikkje fekk fred i gravene sinde» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 30) (Kinn). En lignende bakgrunn er å finne i en opptegnelse hos en mann fra Åseral i Vest-Agder der «Oskursreii bestod av folk som hadde gjort så mykje vondt at dei inkje kunde koma inn i Himmelen og so lite vondt at dei ikkje kom til Helvede» (Skapning: Vest-Agder 2: 6)⁴⁰. Dette ligner beskrivelsene til Wille og Faye, og kan være påvirket av dem.

Slik det framstår i opptegnelsene over befinner de døde seg i et slags mellomstadium – de er ikke levende og tilhører derfor ikke de levendes verden, men de har heller ikke kommet inn i noe dødsrike og får ikke ro i graven. Spesielt ved å se på den siste opptegnelsen fra Vest-Agder, minner dette om forestillingen om skjærsilden i den katolske tro, som nettopp var et slags mellomsted, eller et «tredje» sted, mellom Himmel og Helvete for alle som på dødstidspunktet ikke helt fortjente evig frelse eller evig straff. Dette var en liminaltilstand der det var mulig å ha kontakt mellom levende og døde (Ødemark 2010). De døde blir i opptegnelsene slik sett en form for grenseskikkelser som beveger seg mellom to verdener, denne og det hinsidige, men som likevel ikke helt tilhører noen av dem. Forestillingen om skjærsilden ble fjernet fra kirkens side med reformasjonen. Det skulle ikke lenger være religiøst mulig å opprette kontakt på tvers av verdener, og det fantes ikke lenger noe tredje oppholdssted (Ødemark 2010). Når de døde i opptegnelsene over likevel kan vise seg å kommunisere med de levende kan det betraktes som en katolsk etterlevning, og som tegn på at forestillingen om åsgårdsreia går tilbake til før reformasjonen. Likevel er det nok mer sannsynlig at det er et eksempel på at visse «mellomsteder» og «mellomeksistenser» fortsatt var å finne i det som i dag defineres som folketro (Ødemark 2010: 149, 159).

Også de levende tilskrives deltakelse i åsgårdsreia. Enkelte ganger er de da bare nevnt som menn og kvinner. En opptegnelse nevner for eksempel at «vaasedrifta eller mosedrifta» av noen ansees «for at være en forsamling baade af mænd og kvinder, som hver julaften reiser ud paa gjesteri» (NFS: Vonen 4: 16), mens en opptegnelse fra Telemark sier at aasgaardsreien «var alskens Styggedom, baade Varger og Bjønner og saa Kjærringer og Karer paa forskræk-

⁴⁰ Se også NFS: Klipp 7 (1): 106; M. Moe ymse notater og avskrifter; Skjerpe 2: 3; Solheim 1: 23; Jul: Hordaland 3: 36; 5: 22; Sogn og Fjordane 1: 51; Møre og Romsdal 2: 23; Skapning: Nordland 2: 16

kelige Gamper» (NFS: Klipp 7 (1): 8). At dette skal være mennesker som er blitt røvet med, virker lite sannsynlig ut fra hva de gjør, men det er uvisst hvorfor de er med i utgangspunktet.

I de nevnte Kringlefylgjet og Krokafylgjet fra Hafslo er deltakerne

brots og illgjerdsmenn av alle slag, baade livande og daude. Ei kona som var fælt grisk og stygg med tenestfolki sine, var i «livande livet» med i Kringlefylgjet. Ho bar ei svart bród-lefsa under armen. Og mannen hennar, ein fæl fyllefant, vart taumkóyrð med tarmar. I Krokafylgjet reika ei kjerring med ei gloande bakstehella paa hovudet (Jul: Sogn og Fjordane 1: 24).

I en annen opptegnelse «rasa Løssi fram gjennom solsnunatta den lange og stygge – i brodden for ei vill rei av usæle, sjølmordarar og englemakarar og meneidarar» (NFS: Haukdal 28: 25) (Gauldal, Sør-Trøndelag). I begge disse opptegnelsene har de døde en deltakende rolle, men de har (muligens) følge fra de levendes rekke⁴¹. Dette er imidlertid ikke hvem som helst, men mennesker som på en eller annen måte har plassert seg selv på utsiden av det «normale» samfunnet gjennom sine handlinger. De bryter eder, dreper småbarn, er slemme med tjenestefolk og begår ulike udåder. Slik bryter de normer og regler i samfunnet, og det er ifølge Stattin i slike tilfeller man utsettes for fare og risikerer å møte det overnaturlige (Stattin 1984: 58). Det som er noe uklart i opptegnelsene over, er om dette er mennesker som er med i følget i utgangspunktet, eller om det er slike som blir tatt med på følgets ferd gjennom bygdene. I for eksempel en opptegnelse fra Vikøy i Hordaland fortelles det at «jolareidi» er mest farlig for dem som er utro, skamslår sakløse folk, flytter bytesteiner osv., mens skikkelige folk som regel slapp unna (Skapning: Hordaland 1: 16).

I enkelte opptegnelser er det snakk om at følget bare er noen som har kledd seg ut og utgir seg for å være vetter⁴². I Nordland beskrives disse deltakerne i en opptegnelse som «lovløse eksistenser, som folk helst måtte ha det gode med» (Jul: Nordland 1: 29). Dette må ses i sammenheng med den gamle juleskikken med ulike opptog der gjerne unge mennesker dro fra gård til gård med mye bråk og larm, ofte utkledd og med skremmende (dyre)masker (Eike 1980; Hodne 1996: 128-133).

Mange av kildene som omhandler åsgårdsreia, mener altså at dette er et følge av døde. Det er tydelig at dette ikke stemmer helt med materialet mitt, da det her også nevnes både levende, vetter, underjordiske, og julebukker. Årsakene til dette kan være flere. Én mulighet er at følget tidligere ble oppfattet som et dødsfølge, men så blitt blandet sammen med andre

⁴¹ Her er det selvfølgelig også mulig at englemakerskene og edsbryterne deltar etter at døden har intruffet, slik at de er døde alle sammen, men det kan slik jeg ser det ikke automatisk utledes av teksten.

⁴² NFS: Faye avskrift 347; Jul: Hordaland 1: 10; 4: 13; Nord-Trøndelag 1: 4, 22; Nordland: 1: 14, 28, 29; 2: 7; Sør-Trøndelag 1: 11; Skapning: Hedmark 1: 17, Vest-Agder 2: 9

skikkelser, eller at åsgårdsreias betegnelse benyttes på andre skapninger og følger. Det kan også være et resultat av en form for forenkling fra forskernes side, da mange av dem som nevnt hovedsakelig har fokusert på de store linjene heller enn variasjonene. Når én da har ment at dette er et følge bestående av døde, kan dette lett videreføres til andre. Uansett kommer det fram i materialet mitt at det er mye større variasjon i hvem om ifølge fortellingene deltar i åsgårdsreia, enn det som ellers kommer fram i kildene.

Hunder

I Hordaland fortelles det hvordan hunder kunne ha en spesiell rolle i åsgårdsreia. I Meland var det hundene som trakk vogna: «Lusienatti trudde ein at «joleratli» tok ut. Dei skildra henne som eit heks. Ho hadde tvo store hundar som ho spente fyre ei vogn, og ho sjólv sat uppi vogni med ein stor sekk på ryggen» (Jul: Hordaland 3: 24). I Bruvik «hadde [huspreidi] eit stort fylgje med hundar og ein stor ring som ho hivde etter den tingen ho vilde hava tak i og so sprang hundane etter det» (Jul: Hordaland 2: 7). Fra samme sted er det også fortalt at «[n]år ho [Jolareidi] var ute og for, so kom Jolareid-hundane spring-ande fyre. Dei var dei fórlegaste» (NFS: Leiro 5: 44). Det vanligste var imidlertid at hundene hadde en annen funksjon. I Haus opplyses det i en opptegnelse at ««jolareia» (jul-reidi). – det var mongsmess (lussinatt) ho var ute og for. [...] Ho kom ridande på ein stor kvit hest. Fyre henne sprang ein hund med ljós i rova. Han skulde venteleg vera kjertesvein og lysa henne» (Jul: Hordaland 2: 34). «Jolareidi heldt til i Raudberget i Sognafjelli. Ho hadde hundar med seg når ho var ute og köyrde. Ein hunden heitte Piland. Han for fyre med eit ljós i rova; han skulde lysa» (NFS: Leiro 4: 23) (Modalen, Hordaland)⁴³.

Både Asbjørnsen og Celander mener at det ikke er hunder i åsgårdsreia (Asbjørnsen 1997 [1852]: 101; Celander 1943: 161), men som opptegnelsene over viser, stemmer ikke dette helt. Det er imidlertid karakteristisk at hundenes deltakelse i mitt materiale begrenser seg til Hordaland. Ingen av de andre fylkene nevner dem på noen som helst måte. Nesten utelukkende er det her snakk om at reia består av en enkelt kvinneskikkelse, gjerne kjørende med vogn eller tilsvarende. Hunden (med lyset i rompa) opptrer dermed i en bestemt kontekst. Hordaland er ellers også område for betegnelsen «jolarei», ikke «åsgårdsrei». Slik kan det jo hevdes at Asbjørnsen og Celander hadde rett i at «åsgårdsreia» ikke hadde hunder med seg, men dersom de siktet til selve forestillingen av åsgårdsreia, blir dette altså motbevist her.

⁴³ NFS: A. Bjørndal 3(6): 122; 3(7): 160; Frimannslund 3: 15; M. Moe 43: 36; I. Nauthella 4: 12; Jul: Hordaland 1: 26; Skapning: Hordaland 1: 4, 11, 34

Det er i denne sammenhengen verd å kommentere fargen på hunden, i de opptegnelser der dette opplyses. En opptegnelse fra Modalen i Hordaland sier at «[r]eidi hadde også eit fyrefar. Det var to svarte hundar» (Jul: Hordaland 3: 21). I samme område sier en annen opptegnelse omtrent det samme. «Fórefaret var to svarte hundar. Dei njosna både veg og veidn. Passeleg tid etterpå kom skreidi. I brodden kóyrde ei gult kledd kvinna, på ei høg vogn, med to svarte hestar fóre» (NFS: I. Nauthella 4: 12, se også side 29 i denne oppg.). I begge disse er hundene svarte, i den siste opplyses det videre at de to hestene også er svarte (disse er ikke begrenset til Hordaland, slik hundene er)⁴⁴. Stattin påpekte i sin studie at nøkken gjerne ble omtalt som (helt) hvit, i enkelte tilfeller (helt) svart. En av grunnene til dette, mente Stattin, var at de to fargene var ganske uvanlige, slik at dyr med disse fargene ville skille seg ut. Møter med helt svarte eller hvite dyr skulle derfor oppleves som mer troverdige som noe overnaturlig. Men Stattin påpeker også at disse to fargene går igjen i forbindelse med det overnaturlige (Stattin 1984: 98). «En granskning av olika berättartraditioner visar att dessa färger var ett kännemärke i flera sammanhang av metafysisk karaktär. Detta gällde inte bara den folkliga föreställningsvärlden. Även i det religi-ösa livet hade det svarta och vita ett speciellt symbolvärde» (Stattin 1984: 99). Her henter han inspirasjon fra Edmund Leach, som poengterer at mens omgivelsene normalt består av mange farger, er svart og hvit hver sine ytterpunkter og kan representere en slags grenser i et fargespekter. Fordi de er ufargede, kan de beskrives som ikke-farger (ingen av dem inngår i selve spekteret). Dette er med på å gjøre at de får en symbolsk betydning som markering av det unormale, sakrale og ikke-naturlige. Når overnaturlige skikkelser da beskrives som svarte eller hvite, vil det kunne skille dem ut fra de normale, naturlige dyrene. Fargen blir et tegn på at de er et vesen og ikke et dyr, men også et tegn på skapningens grensekarakter (Stattin 1984: 99-100). At hundene i åsgårdsreia beskrives som svarte, bør da altså tolkes som et tegn på at de ikke er vanlige hunder, men overnaturlige og en slags grenseskikkelser – de ser ut som hunder, men de er det ikke (ref. Stattin 1984: 100). At de løper foran med et lys i rompa, kan jo også hinte om dette. Grunnen til at de er svarte og ikke hvite, må nok ses i sammenheng med den individuelle (symbolske) betydningen disse to fargene har, der hvit betraktes som uskyldig og ren, mens den svarte er uren. I tillegg er svarte hunder i folketroen ofte satt i sammenheng med Djevelen. Åsgårdsreias hunder er med andre ord ikke av den snille sorten.

⁴⁴ Se også (både hest og hund) NFS: Faye avskrift 295; Frimannslund 3: 16; Grimstad 16: 46; Haukdal 28: 25; Westhassel 7: 80; Jul: Hordaland 2: 14, 34; 3: 21, 24; 5: 14; Sogn og Fjordane 2: 30; Skapning: Hordaland 1: 3, 4; Oppland 1: 4; Vest-Agder 2: 9

3 Hva skjer når åsgårdsreia er på ferde?

Når åsgårdsreia ifølge fortellinger er på ferde, er det mye som kan skje, uten at jeg kan kommentere alt. For eksempel er det ganske vanlig i faglitteraturen (og eldre kilder) at følget fungerer som et varsel for nær forestående ulykke. Der de salet av fortelles det at noen kom til å dø, mens det ble ventet slåsskamp der de kom inn i stua, eller at dette nettopp har skjedd (Asbjørnsen 1997 [1852]: 102-103, 119-120; Bø 1980: 45; Celandier 1943, 76, 78-81; Faye 1948 [1844]: 64; Hodne 1995: 39; Hodne 1999: 140; Landstad 1926: 11, 15-16; Skar 1997 [1908]: 404, 407, 412, 414; Wille 1786: 252-253). I materialet mitt er dette poenget lite framtrædende, selv om enkelte opptegnelser nevner det. «Aasgaardsreien sadlede engang af paa Gaarden Fjone i Nissedal. Strax efter blev der i Slagsmaal drebt en Mand» (NFS: Klipp 7(1): 39) (Telemark). «Paa Gaarden Haatvedt i Morge-dal hændte det en Julaften, at man hørte «Aasgaardsreien» ude paa Tunet sadle af sine Heste. Sadlerne kastedes paa Stuetaget, hvorefter hele Følget kom ind. [...] inden Morgenen hadde Konen paa Haatvedt ligget ihjel sit Barn» (NFS: Klipp 7(1): 40) (Telemark). I Gudbrandsdalen i Oppland fortelles det at åsgårdsreia «kom til gards der det var fyllelag, slagsmål og ulivnad, med huing og skrik», men da «stilnar det med galskapen» (NFS: Grimstad 16: 46). Den neste varsler ikke død, men sier likevel noe om folkene som bodde på gården der reia kom: «Der ho sala av, va feige fokk, å der, dei sala på å hestanne risste seg i reii, silt fokkji bli rike» (NFS: M. Moe 54: 50)⁴⁵. Materialet mitt nevner flere ganger at åsgårdsreia salet av på en gård, men tilsynelatende ble det verken død eller slagsmål ut av det⁴⁶. Kanskje er det et tegn på at varseltakingen på disse stedene er i ferd med å gå tapt, mens sagnene fremdeles blir fortalt, bare i tilpasset form.

I mange opptegnelser kommer det fram et spesielt trekk ved åsgårdsreia – den «kjørte ligesaavel paa Vand som Land» (NFS: Faye avskrift 334). En opptegnelse fra Florø forteller at «[d]ei reid gjenom lufta på svarte hestar so det lyna av deim» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 30)⁴⁷. Lecouteux så to mulige tolkninger av dette luftige rittet: «it is either a metaphor that stresses the extraordinary speed with which the group travel, or the Mesnie [kontinental

⁴⁵ Se også NFS: S. Bugge 3: 73; 5: 66-67, 85; Faye avskrift (219) 295, 396; Gahre 10; Liestøl 7: 64; Schneider 1: 203; Jul: Sogn og Fjordane 2: 30; Skapning: Akershus 1: 6; Oppland 1: 4; (3: 1); Aust-Agder 1: 4; Rogaland 1: 12; Sør-Trøndelag 1: 17

⁴⁶ Se blant annet NFS: Agerholt 7: 87, 93, 106, 122, 155; Bergstøl 1: 37; 2: 22, 73, 76; S. Bugge 3: 76; Delgobe 5: 1; Klipp 7(1): 39; Liestøl 7: 47; Lunde 2a: 128, 129; 3b: 212-214; M. Moe 9: 29; 43: 36; Vigeland 2: 15; Skapning: Telemark 1: 6

⁴⁷ Se også NFS: Agerholt 1: 44, 47; S. Bugge 3: 73; Delgobe 1: (17.) 18; Faye avskrift 59, 219, 298; Hermundstad 6: 127; Hult 1: 91; Klipp 7(1): 11, 106; Klonteig 1: 10; M. Moe ymse notater og avskrifter; I. Nauthella 1: 9; 4: 12; Sandnes 10: 72; Solheim 1: 7; Jul: Hordaland 1: 24, 35; 3: 36, 38, 50; 5: 14; Sogn og Fjordane 1: 37; 2: 48; Skapning: Akershus 1: 6; Oppland 1: 4; 2: 1; Vest-Agder 1: 8; Hordaland 1: 9, 13; Sogn og Fjordane 1: 15, 20; 3: 8

ekvivalent til åsgårdsreia] is somehow an aerial army of revenants who have become lighter than air» (Lecouteux 2011: 128). Plasseringen i lufta skal altså vise til rytternes overnmenneskelig fart, eller at det er døde som ikke tynges av materie og tyngdekraft. Men det er også poengtert hvordan bråket fra følget, farten og det at de rir gjennom luften kan lede tankene mot en storm eller uvær, endogtil fugleskrik; noen mener også at det er dette som er bakgrunnen for forestillingen om åsgårdsreia. I den norrøne mytologien var det guden Tor som lagde lyn og torden da han kjørte over himmelen med bukkene sine, og kastet Mjølne foran seg, og det er hevdet at åsgårdsreia følger gudenes veier, som gikk over både jorden og himmelen. Om dette skal regnes som det egentlige opphavet til sagn om åsgårdsreia eller ikke, er det imidlertid uenighet om, men det er et kjent fenomen at uforklarlige naturfenomen personifiseres gjennom overnaturlige skapninger (Asbjørnsen 1997 [1852]: 97, 100, 111, 123; Celandier 1943: 158-160; Eike 1980: 229, 252, 287-288; Honko 1964: 13; Lecouteux 2011: 128; Stattin 1984: 44-45; Steinsland 2005: 196; Storaker 1924: 13-15, 18-19). Uansett gjør det at åsgårdsreia kan bevege seg stort sett der den ønsker, tilsynelatende ubundet av naturlover og tyngdekraft, at den blir vanskelig å plassere i en bestemt kategori. Stattin har vist hvordan flaggermusen blir ladet med krefter fordi den er både et land- og luftdyr, og derfor ikke så lett lar seg kategorisere (Stattin 1984: 48-49). Slik er det også med åsgårdsreia. Den blir en kraftfull grenseskikkelse omspunnet med tabu.

3.1 Reia skal trakteres

Baking og ølbrygging til jul har i flere hundre år vært av stor betydning for en skikkelig feiring. Brygging av øl er gjerne noe av det som sterkest påpekes som en viktig forberedelse, og kan skyldes at ølet på en sterkere måte enn maten markerte det tradisjonelle ved feiringa, og dermed gammelt gjestevennskap og julefred. Fra gammelt av var ølet forankret i det religiøse og kultiske, fordi man gjennom det kunne oppnå kontakt med høyere makter. Også i førkristen tid stod ølet sentralt for høytiden midtvinters, der man skålte til de gamle gudene for god årsvekst og fred i det kommende året. Med kristendommen ble det nedfelt i loven at denne skålen skulle rettes mot Jesus og Jomfru Maria, men selve handlingen og tradisjonen fortsatte altså på tvers av trosretningene. Ølet var også lenge regnet som en allemannsdrikk tilhørende festligheter som jula. Selv om ølet kanskje var tynt til vanlig, skulle juleølet være sterkt og godt, selv hos fattigfolk. Det var en kunst å få til godt øl, og bryggeprosessen ble gjerne omspunnet av folketro og magiske midler for å forbedre resultatet. Når ølet var ferdig, og noen ganger hele jula igjennom, var det vanlig å reise til nabogårdene for å smake, og

dermed kontrollere, om ølet hadde god nok kvalitet. Dersom ølet da var sterkt og godt, kunne bonden og gården få lovord og ære for dette, mens det kunne være skamfullt dersom ølet var tynt og smakte vondt. I Seim ble det sagt at Vårherre var sint på bryggeren dersom ølet var tynt og ikke gav rus (Bagge 2005: 77, 101; Bø 1980: 14-15, 22-24; Celander 1943: 126-127; Eike 1980: 275; Hodne 1996: 16-19; Hodne 2002: 151-152; Näsström 2001: 107-108; Steinsland 2005: 275-277, 279; Troels-Lund 1929-1931: 12-13, 27-29).

Det var imidlertid ikke bare naboene som tok for seg av juleølet (og brennevinet), også andre kunne ta en «smak»⁴⁸. Hvorvidt dette skjedde med bondens tillatelse eller ikke, kunne imidlertid variere. «[Jolareidi] for etter öl, og det måtte dei gjeva henne» (NFS: Leiro 2: 15). I en opptegnelse fra Sauherad skrives det at «[n]år Åsgårdsreia kom te gards so drakk døm opp elt ølet; folk krossa derfe tunnun omkring tappen» (Skapning: Telemark 1: 4). Og i Fyresdal er det fortalt at «Åskorreii va' eigång inni på Snarteland å tappa öl av konnstaen [...] Der dei sala' av, kunna dei höyre, dei tappa öle av konnstaen å sette skyvra i maten, så de blei skyvt for fókkji» (NFS: S. Bugge 4: 135) (Telemark). Informasjonen som kommer fram i disse tre opptegnelsene varierer. Mens det første kun er å betrakte som en sagnnotis, kan begge de andre to i tillegg vitne om at det har fulgt henholdsvis en handling og en sanseopplevelse med dette utsagnet. Skal vi tro Honko, vil dette gjøre innholdet i de to siste opptegnelsene mer troverdige som kilder. Den neste opptegnelsen fra Hosanger ville imidlertid, ifølge Honko, kunne inneholde selve essensen i forestillingen om en øldrikkende åsgårdsrei.

Tuftekadlen og julesveinane laut alltid ha sitt julapta, dei med. Og juleölet laut dei i vissa få smaka. «Da kudne no vera ka da vidle. Våre sette alltid ei skål öl på storekrakkjen julapta; da skudle vera tystadrikka åt jule-reiæ. Og visst va da, at då mörgon kobm, va skålæ tom. Detta va no sers ålment i badnåræ heidna mor. Og da æ her no kring 100 år sia (NFS: A. Bjørndal 3 (1): 1) (Hordaland)

Denne opptegnelsen begynner med et folketrosutsagn, men går over til å bli et memorat. Informanten har erfart at det utføres en bestemt handling, å sette ut en skål med øl, fordi det fins en forestilling eller fortelling om at åsgårdsreia trenger tørstedrikk på julaften. Erfaringen tilsier at skålen faktisk ble tømt, men det oppleves som lite viktig hvem eller hva som egentlig tømte den. Kanskje spiller det på at handlingen hovedsakelig utføres som en tradisjon, da det er blitt gjort i over 100 år. Memoratet minner for øvrig mye om skikken å sette/helle ut en skål med øl til gardvoren eller de underjordiske ved tuntreet, som jeg kommer tilbake til.

⁴⁸ Se NFS: Agerholt 8: 11; Bergstøl 1: 90, 109-110; 2: 108; A. Bjørndal 3(2): 29; Kr. Bugge 5: 109; Hult 2: 51; Leiro 2: 16; 5: 44; 6: 16; Liestøl 2: 46; 7: 47; Lunde 3b: 213; M. Moe 116: 13; Schneider 1: 203; Jul: Hordaland 1: 4, 5, 8, 9, 10, 13, 15, 25, 26; 3: 53; 5: 8, 12; Sogn og Fjordane 2: 38; Skapning: Vest-Agder 2: 3, 7, 8; Hordaland 1: 4; Sogn og Fjordane 3: 24

Noen ganger var det ingen merker av at åsgårdsreia hadde vært og drukket øl (NFS: Kr. Bugge 5: 109-109b (Vang, Valdres)), men som oftest var det tydelig at noen hadde vært tilstede. «Oskoreia he avsala her tett ne mæ Risnes. Naar dei avsala drakk dei upp alt de som fanst» (NFS: Liestøl 7: 47). Et svar fra Lærdal i Sogn forteller at «Trettandeaftan for «jolereiet» heimatt, og no rana det ólet kring kjellarane» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 38). Når ølet på denne måten «blir borte» og det forklares med at åsgårdsreia har vært på ferde, kan det ses i sammenheng med ølets viktige rolle ved juletid. Ølet brakte som nevnt ære med seg dersom det var av god kvalitet, men det er nærliggende å tro at kvantitet også spilte en stor rolle. I et bryllup ble det regnet som et dårlig varsel for både huset og de nygifte dersom mat og drikke skulle bli tomt (Hodne 2002: 151, 179), og det var nok slik også i jula. At ølet da plutselig tok slutt før tiden kan ha vært en vanskelig situasjon sosialt for gården. Kanskje var ikke bryggingen stor nok i utgangspunktet, eller kanskje hadde de drukket for mye, men ved å kunne legge skylden på noe utenforstående, på makter menneskene ikke kunne kontrollere, har det da kanskje vært mulig å unngå skamfølelsen av å ha gjort for dårlig jobb. Det kan også være fristende her å se oppdrikkingen som en slags straff fra åsgårdsreia fordi det var brygget for lite øl, og at bonden dermed hadde forbrutt seg mot normene. Når reia da forsyner seg kan det være en påminnelse om at det er blitt brygget for lite fordi mengden ikke tåler besøk av uventede gjester. Kom det et drikkelag til gards skulle det jo ikke bli tomt.

Noe tilsvarende kan muligens ligge bak utsagn som «[o]skureiæ drakk ô öle ò fyllte paa ekko uliderlihed» (NFS: Lunde 3b: 213) (Fjotland, Vest-Agder) og «[o]skoreiæ va [...] inn i Espelia sjaa fa aa tok öl aa slo vatn innpaa att» (NFS: Liestøl 2: 46). Både «uliderlihed» og vannet har trolig den samme bakgrunnen. På en gård i Fjotland hadde folket etter et gjestebud funnet at en skål med øl som hadde stått ved ovnen hadde blitt heldt utover, og at det som var igjen smakte som «maramig» (NFS: Lunde 3b: 213). «[A]askereiaa [...] [kom] te Brastad um jolenotaa aa drakk upp øle. [...] Naar aaskereiaa kom saa va dæ a' kjeddaren hell a' jor'eplehuse ette øldonkan, aa saa te aa drikka. Di bega' sæ 'kje før di ha tømmt donkan. Aa saa va di saa besette at di piste donkan fudde atte» (NFS: Bergstøl 1: 109-110). Dette viser at åsgårdsreia flere steder kunne finne på å fylle opp øldunkene igjen etter at de hadde drukket opp innholdet, og det ved å tisse i dem. Når noen da har smakt på innholdet i disse tønnene etterpå, er det naturlig at dette ville vært både tynt og vondt. Om bryggingen faktisk hadde slått feil det året, kunne derfor åsgårdsreia fungere som en forklaring uten at det gikk utover gården. Det er også mulig å se dette som en parallell til ungdommens egne handlinger. I Setesdal skal de ha jaget ut jula tyvende juledag ved blant annet å «kaste alle

øltønnene opp fra kjelleren og tømme dem. Var de allerede tomme, ble de fylt med vann. Og så danset man hele natten» (Holck 1993: 20). Om enn dagen ikke er den samme, minner dette mye om hva det fortelles at åsgårdsreia kunne finne på.

Åsgårdsreia kunne også forsyne seg av maten⁴⁹. Det fortelles for eksempel at «[j]olenatti for joleskreii gardimillom med fælt bråk og stal ól og jolemat» (Jul: Hordaland 5: 12) (Voss), og «[j]oleafta kvelden var det åsgårdsreida som var ute og gjekk. Difor matte ein gå tidleg frå bordet. For det var andre og som skulde til bords då» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 2) (Jølster). Denne er del av et større sagn, og kan høre til «huldrefolk på julegjesting» (ml6015).

[Immeraften, siste lørdag før jul] rider julesveinene ut. med sit ringlende ridetói farer de omkring fra gaard til gaard hele julehelgen og forsyner sig av juleólet og andet julegodt. [...] Juleaften og nyttaarsaften maa maten ikke tages av bordet, efterat man har spist til kvelds; men dette skal staa dækket natten, saa disse usynlige gjester lettere kan forsyne sig (NFS: Kr. Bugge 5: 109) (Oppland)

At maten slik skulle stå klar til eventuelle overnaturlige gjester, forekom også på stølene når stølsfolket flyttet ut om høsten. Solheim skriver at maten skulle være tilgjengelig for de usynlige som flyttet inn etter menneskene, for på den måten å vise gjestfrihet og at man godtok de underjordiskes krav på bruken av stølen. Slik Solheim oppfatter det, er den opprinnelige grunnen at man da fikk et lite reservelager av mat. Det kunne komme godt til nytte senere eller av andre. Men lageret kan også ses i sammenheng med den gamle forestillingen om at tomt stabbur og låve betydde uår og var et dårlig varsel, mens det lovte godt dersom det var nok med mat (Solheim 1952: 398-403; se også Hodne 2002: 151). Selv om situasjonen ikke er helt den samme, er det trolig mulig å overføre dette til det å sette ut mat til åsgårdsreia. Når alle skulle ha det litt bedre i jula, kan kanskje det å gå tom for mat ses på som et dårlig varsel, enten fordi det betydde at man hadde gjort for lite eller dårlig arbeid i juleforberedelsene, eller fordi det faktisk hadde vært et generelt dårlig år. Å tillate seg å legge noe til side, betyr at det er nok mat til alle, og kan ses som et godt tegn for det kommende året. «[M]en enden vart nok at det åt han op sjølve seinare i jola» (Jul: Nord-Trøndelag 1: 42).

At åsgårdsreia forsynte seg av ølet, er blitt sett som en parallell til bøndernes egne rundreiser for å smake på hverandres øl. Også disse ferdene kunne til tidere utarte seg til å bli svært så livlige, og mange av motivene i fortellinger om dette skal være like, noe Eike har skrevet utfyllende om (Celander 1943: 126- 131; Eike 1980: 237-269). Tradisjonelt har det vært viktig at alle som kom på besøk i jula måtte få noen form for servering, ellers «bar de

⁴⁹ NFS: Bergstøl 2: 108; Bjørgås 1: 75; Kr. Bugge 5: 109b; Klipp 7(1): 106; Leiro 2: 15, 16; M. Moe 43: 36; Tangen 1: 12; Tronsgård 3; Jul: Hordaland 1: 8, 25; 3: 39; 4: 15, 19; 5: 12; Sogn og Fjordane 1: 2; 2: 6; Sør-Trøndelag 2: 37; Troms 1: 4

jula ut» (Hodne 1999: 145). Kan dette knyttes til åsgårdsreia og det at de forsyner seg av maten? Solheim, i likhet med andre forskere, har imidlertid sett et annet aspekt ved det å gi mat og drikke til det overnaturlige. Når stølsfolket etterlater mat på stølen til underjordsfolket, mener Solheim det får karakter av å være et offermåltid, eller en takkegave. Det å la noe av maten gå til spille ved at den havnet på gulvet, ble sett som en velgjørende gjerning, og et slags offer, ovenfor de underjordiske og skulle gi god lykke og rike avlinger. Men egentlig, mener Solheim, hang spillingen av maten sammen med forestillingen om at man da hadde overflod, rikdom, og «råd» til at noe av maten forsvant (Solheim 1952: 399, 472). Når åsgårdsreia da forsyner seg av mat og drikke, kan det altså betraktes som en ofring for at (også) det kommende året skal gi god avkastning og rikdom. Både Eike og Celander sier at det å sette ut mat og drikke til åsgårdsreia er direkte offer eller gaver, selv om Celander ser det som merkelig at man ofrer til åsgårdsreia på de samme stedene som man beskytter seg mot den. Men menneskene ønsket seg naturlig nok noe til gjengjeld, slik som lykke og trivsel for gården, eller helst å forhindre at reia skader og ødelegger noe fordi den ikke får det den vil ha (Celander 1943: 97-98; Eike 1980: 254-255). Dette underbygges av opptegnelser som disse:

vilde en være tilvens med «skreia» måtte det stå rikelig med mat og drikke på bordet til den kom. [...] De satte seg tilbords og åt og drakk og hvis maten var god tok de gjerne en svingom i stua etterpå. En helt blåklædd kar spilte fele. Da de hadde danset litt forsvant de samme vegen som de kom. Der de ikke syntes vel om traktementet danset de ikke og ei svær føyke av snó og aske stod utover golvet etter dem da de fór opp gjennom pipa (NFS: Tronsgård 3)

«Jolareidi hadde dei sine vonde tankar um. Ho for frå gard til gard og vilde smaka på joleölet. Fekk ho ikkje det med godo, skamfor ho både folk og fe» (Jul: Hordaland 3: 53) (Hardanger). «Jolareidi vilde ha tak i öl. På Myster kom ho og rulla kjelane ned Eldhusbrekka fordi dei ikkje hadde vore ute med öl åt henne. Dei höyrde berre songen av koparkjelane då dei for» (NFS: Leiro 5: 44) (Hordaland). Her er det tydelig at det vil straffe seg dersom åsgårdsreia ikke fikk mat og drikke satt ut til seg, og er altså en blidgjøring av maktene, et apotropeisk (avvergende) offer (Celander 1943: 97; Steinsland 2005: 266), og ikke et forsøk på å få hell og lykke på gården i det kommende året, slik det kunne være i andre tilfeller. Et slikt eksempel er utsetting av grøt til nissen på julaften, der nissen hevner seg dersom han ikke er fornøyd med serveringen (Bø 1980: 38, 40; Bø 1993: 68-70; Faye 1948 [1844]: 44; Hodne 1999: 142; Nilsson 1938: 31; ml7010 – hevner seg). Det er blitt hevdet at denne julegrøten faktisk er det eneste offeret i dag som er en rest av de gamle offerseremoniene. Da

kristendommen overtok, ble ofringene opprettholdt til de gudene som ga marken grøde, men disse ble redusert til naturvesener under andre navn (Näsström 2001: 34).

Tidvis kan imidlertid handlingen minne mer på de gamle ofringene til forfedrene. I for eksempel en opptegnelse fra Kristiansand fortelles det at «[f]or at hu [Aasgureia] enkje sku koma heim aa ta ólet i fraa dei, saa bar dei te æn i goe skaal ól, som dei slo ne rundt om en gamaal eigestue, der sto omtrent midt opi bakken» (NFS: M. Moe 116: 13). Jeg har tidligere også nevnt en opptegnelse fra Hosanger (NFS: A. Bjørndal 3 (1): 1), der det settes en skål med øl på en krakk. I den gamle forfedrekulten ble gravhaugen gjerne betraktet som oppholdssted eller bolig for den døde. Ved å sette eller helle ut mat og hellig drikke (helst øl) på denne haugen opprettholdt man kontakten med den døde, som da skulle sikre fruktbarheten og gi grøde til gården. I nyere tid helles ølet ofte ved tuntreet, som tradisjonelt har blitt oppfattet som et livskraftig symbol på slekten og gården, og som gårdssamfunnets symbolske midtpunkt. Treet er også blitt oppfattet som symbol på kosmos, eller det som binder dette sammen, liv, ungdom, udødelighet og visdom; altså et naturlig sted for ofring (Bagge 2005: 77-80, 99; Eliade 2002: 90-91; Steinsland 2005: 107, 344)⁵⁰. Skikken med å helle væske på et offersted, kalles et libasjonsoffer og er en underavdeling av gaveofferet. Det er faktisk en av de eldste formene for offer som er kjent i religionshistorien (Näsström 2001: 21, 130; Steinsland 2005: 266).

3.2 Setter seg fast

Åsgårdsreia skal tidvis ha fått merke at husene stod for tett sammen på tunet, så den dro med seg noe eller satte seg fast⁵¹. Opptegnelser fra Hordaland forteller for eksempel at

Ho trong mykje plass, jolreiå. Det stod eit hus på Nordkvamme tett attmed ålmannavegen; men denne vegen gjekk nett innunder eit skard. Då jolreiå kom, vart ho ståande fast millom skaret og huset. Men ho kom seg venteleg laut att vonan (?) snart, endå eg veit ikke koss det gjekk for seg (Jul: Hordaland 2: 34) (Haus)

«Ofte sette ho seg fast; då gjorde ho av og til skade fyrr ho kom laus att» (NFS: Leiro 7: 56) (Håsong). «Ei segn her fraa bygdi fortel at julereitlaa paa ein gard, Tveiten, hadde skubba ei løda skjeiv. Løda stod nære vegen» (Jul: Hordaland 3: 23) (Mæland). I begge disse sagnene er det tydelig at et bygg er kommet for nære vegen, slik at åsgårdsreia har vanskeligheter med å komme forbi. Det resulterer i at bygget tar skade. Selv om sagnene gir inntrykk av at dette var

⁵⁰ Se også NFS: Sagnkatalogen 2EII6d; (Historiske sagn, Bygdefortellinger.) Tuntre, sette ut mat, drikke

⁵¹ NFS: Hoff 1: 31; Klipp 12: 67 (Sogn og Fj.); Leiro 4: 24; I. Nauthella 1: 8; 4: 12-13; Jul: Hordaland 1: 26, 37, 38; 3: 21, 23; Skapning: Hordaland 1: 15; 2: 2, 12, 13

engangshendelser, vil det trolig være stadige konflikter om plassen her. Flere steder fortelles det nemlig at åsgårdsreia fulgte en fast rute (Eike 1980: 252-253; Jul: Hordaland 3: 29), og denne veien var ikke tilfeldig valgt. «Efter de Gamles Forestillinger om Melkeveien gik Gudernes Vogne og Veie saavel over Himlen som paa Jorden, og saaledes farer Asgaardsreien endnu henad disse Veie» (Asbjørnsen 1997 [1852]: 123). Var det slik også i Haus og Mæland, vil husene altså ha stått i veien for reia hvert eneste år. Men dette var også allfarveier, steder folk generelt brukte som ferdselsårer, og mange vil nok derfor ha opplevd dette som smale områder. Solheim har vist hvordan stølsfolk ofte kunne oppleve at bygningene deres på en eller annen måte kom i veien for de underjordiske, og hvordan det medførte at noe gikk galt eller tok skade. De egentlige årsakene som lå bak kunne ifølge Solheim være mange og av forskjellig art, deriblant omsynet til naboene og den sosiale makta. Dersom noen andre hadde større «rett» på et område, måtte man bøye seg for det, og denne retten kunne blant annet komme til uttrykk ved at gjenstander ble flyttet eller ødelagt (Solheim 1952: 355-369). Kanskje er det derfor en form for sosial «kontroll» når åsgårdsreia river med seg deler av huset, et tegn på at her kommer gården i konflikt med den allmenne bruken av veien, og altså med krefter som har større «rett» på bruken; enten det nå er en straff for at reglene er brutt, eller en advarsel om hva som skjer dersom man ikke tar hensyn til dem.

I Håsong er det imidlertid en helt annen årsak til at åsgårdsreia skader huset. «Her på Eikefel kom ho [jolareidi] jamt farande heim um Reino. Dersom ikkje folk då [til mongsmesse] hadde butt seg til joli, so köyrde ho inn i növene på husi so alt inne reiste seg på ende. Husi stod so trongt her fyrr i tidi» (NFS: Leiro 7: 55). I dette sagnet går åsgårdsreia bevisst inn for å kjøre inn i «növene på husi», det er ikke et uhell eller noe uunngåelig som i de to forrige sagnene. Her fungerer åsgårdsreia som en overvåker der det er de gamle normene tilknyttet forberedelsene til julehøytiden som skal overholdes. Slik blir reia en representant for samfunnsautoriteten (ref Solheim 1952: 470). Dersom gården ikke var godt nok forberedt til jul, og dermed brøt normene i forhold til dette, trådte reia inn som den straffende instansen.

En tredje mulig forklaring gjør seg tydelig i en oppteignelse fra Lindås i Hordaland.

Ei gamal kona på Lindås Olia i Dalarne fyrstel: «Eg tente på Haugsdal eit år. So bryggja dei til jola skjólva mangsmesnotti. Kl. 12 um notti fôr Jolereidi gjó-nom tunet, det vart eit brâk sam af den fælaste storm og husi skalv. Alle var visse um det var reidi, sa ingen torde skå ut fyre dagen kam. Då dei so såg etter um morgon hadde ho teke heile novi av stova i det ho drog forbi. Ja me trudde no det var reidi me, og var so redde alleihop at me skalv» (Jul: Hordaland 3: 38)

Den naturlige forklaringen her ligger nok i at det rett og slett er en storm, slik det høres ut til. Tilsvarende fortelles det i Mæland at reia tok tak i stabburstaket og reiv av noen heller, fordi en gutt la to pinner i kors på julaften (reia likte ikke kors). Men også der nevnes det at det var storm den natta (Skapning: Hordaland 2: 14). De ukontrollerbare naturkreftene blir her personifisert gjennom åsgårdsreia, og på den måten gjort mer kontrollerbare, slik tilfellet ofte er for overnaturlige skapninger (Honko 1964: 13; Stattin 1984: 44). Oppteignelsen fra Lindås er tydelig et memorat, da hendelsen er selvopplevd. I samråd med det får vi vite, slik Honko (1964: 11, 14) mener det er vanlig med memorat, både hvor og når hendelsen inntraff, hvilken situasjon det hendte i (det brygges øl – en handling der man var utsatt for overnaturlig innvirkning (Hodne 1996: 18)), hvordan de tolket hendelsen (det hørtes ut som en storm, men ble tolket som åsgårdsreia) og hvordan dette påvirket oppførselen deres (de ble redde, og turte ikke å se ut før det ble lyst). Det var ingen som så åsgårdsreia, men likevel trodde både kona og de andre som opplevde dette, at det var åsgårdsreia som var på ferde. Dette var (tilsynelatende) en umiddelbar tolkning, og ikke en slutning de trakk i ettertid slik Honko (1964: 17) mener det ofte gjøres. At de trodde dette var noe fryktelig og farlig, kommer også klart fram. Kanskje var de inne i den fasen av bryggeprosessen der man måtte være ekstra påpasselig med ølet så ikke noe skulle kunne ødelegge det. I så tilfelle vil bryggerne fort ha vært både engstelige for og forventet at noe kanskje kunne skje, og dermed vært mer tilbøyelige til å tro at det var åsgårdsreia (ref Honko). Fordi dette er et memorat og viser en faktisk tro på hendelsen, skiller denne oppteignelsen seg fra de fleste andre av tilsvarende motiv fordi de aller fleste oppteignelsene i mitt materiale er å regne som sagn. Det kan derfor tyde på at denne troen nok var på vei ut, slik at bare fortellingene var igjen.

I enkelte tilfeller kunne det komme noe positivt ut av at åsgårdsreia satte seg fast. Ved Osterfjorden i Hordaland er det for eksempel sagt at «[j]ulreiæ kobn eingong te Hauå, men dar kjørde ho seg fast å myste ein ring; deidne ringjen hadde dei Hauå lengje i døræ si» (NFS: A. Bjørndal 3 (6): 122). I Håsong ble denne ringen bevisst etterlatt (NFS: Leiro 7: 54), mens i Lindås legger «jolereidi» igjen en sølvkanne som unnskyldning for at hun reiv med seg «novi» på en løde (Jul: Hordaland 3: 39). I flere oppteignelser må imidlertid folket selv hjelpe henne for å få noe. «Julreiæ kom mæ eidn stor så. Å vart ho faststannane fast imydlo huso å dei helpte ‘ne laus att, fekk dei ei sylvkadna fyre» (NFS: A. Bjørndal 3 (7): 160).

Jau, so va da kring jula tie. Julreiæ kom kjørane te Kleppe eidn kveidl. Ho kom beint te tunds; men då ho kom idnimydlå husa, va da so trongt at ho køyrde seg fast.

Mæ ho sto' dar, gjekk dei sta sette ei bytta øl fram te ho. Og mein' du ikkje ho drakk byttå skølanes tom. Darmæ for reia sin veg. Men då dei sku' te sjå, va dar komen eidn tjukk jeidnring i byttå, og han va so vi' at eit banshøve kudne smetta igjøno. Deidne ringjen tok dei, kleppe og sette i udøræ si. Eg såg han mæ mine eigne aue. Og kan henna står han dar den dag i dag (NFS: A. Bjørndal 3 (2): 29) (Haus, Hordaland)

Begge disse opptegnelsene viser at reia ikke alltid kom seg løs selv, selv om hjelpen ikke er det samme. I den siste, der «julreia» får en bønne med øl, kan handlingen nærmest minne om et offer; reia skal ha sitt, ellers blir man ikke kvitt henne. Et slikt offermotiv gjenfinnes også i Modalen og Hamre, begge i Hordaland, der reia får henholdsvis øl, og et kjøttlår og litt flatbrød (Jul: Hordaland 2: 32; NFS: Leiro 4: 24). Men sammen med den første av disse to, viser den et ganske vanlig motiv ifølge Solheim. Det å gjøre huldra, eller andre overnaturlige vesen, en tjeneste, medførte ofte at man fikk en eller annen form for lønn tilbake, selv om ikke alle turte å ta imot gjengaven (Solheim 1952: 452-456)⁵². Prinsippet er gammelt – i for eksempel vikingtiden og middelalderen var bruken av gave-gjengave spesielt viktig i det politiske maktspeilet (Bagge 2005: 37-74) – men det eksisterer selv i våre dager. I henhold til Marcel Mauss' nå klassiske teori om gaver og gavegiving, er det slik at hvis man gir en gave eller tjeneste til noen, forventer man noe av tilsvarende verdi tilbake, enten det er en annen gave eller en tjeneste. Fordi det ved en gavegiving oppstår en forpliktelse hos mottakeren til å gi noe tilbake, oppstår det et bånd, eller en forbindelse, mellom de to partene som er involvert. Slike utvekslinger kan foregå både mellom mennesker, og mellom mennesker og høyere makter (Bagge 2005; Mauss 1995). At motivet dukker opp i denne sammenhengen kan være en slags påminnelse om å stå på god fot med de overnaturlige kreftene og behandle dem anstendig, for dersom du ga noe til dem, måtte de på en eller annen måte gi noe tilbake.

Karakteristisk for alle opptegnelsene med motiv der noe blir igjen etter at åsgårdsreia har satt seg fast, er at fortellingen kan gi en forklaring på hvorfor den aktuelle gården er i besittelse av spesielle gjenstander som ikke er alle forunt. Gjennom sagnet kan gården da forklare både hvor gjenstanden kommer fra, det overnaturlige, og hvordan de har fått tak i den. Dette er et kjent motiv i folketroen, og gjenfinnes for eksempel i sagn der vanlige jenter pyntes til huldrebrud, men blir reddet og sitter igjen med den flotte brudestasen (ml6005).

Motivet der reia setter seg fast er med et unntak begrenset til Hordaland⁵³. En årsak til dette kan være de ulike tuntypene vi finner rundt omkring i landet. Mange steder har det vært god plass mellom bebyggelsen på de ulike gårdene, slik at det var lett å komme fram. På

⁵² Andre sagn der en tjeneste belønnes av de underjordiske er ml5070 (Jordmor hos de underjordiske), ml5075 (Flytte fjøset), og ml6020 (Takknemlig huldrekone)

⁵³ I eldre materiale forteller Skar (1997 [1908]: 404) at åsgårdsreia i også Setesdal kunne ta med seg hus som var plassert på langs

Vestlandet derimot var klyngetunet rådende fra omkring middelalderen og fram til 1800-tallet. Det vil si at flere gårder hadde gått sammen og plassert husene sine ofte ganske vilkårlig. Det skapte en struktur som kunne ligne landsbyer (Christensen 1995: 251-261). Når bygningene plasseres (tilsynelatende) uten noen overordnet plan, medfører det fort at avstanden bygningene imellom varierer. Mens det kan ha vært god plass ett sted, vil det være ganske trangt et annet sted. I Haus i Hordaland fortelles det for eksempel at «Husæ stod i klyngja i dei daga. Dei sto på långst å på tværa so da fadl seg. Og mylo summe tun va dar so trongt at da va mæ naune at dei kudne bæra ei vassfer husane i mydlå ut'n å ganga seg staur fast» (NFS: A. Bjørndal 3 (2): 29). Dermed er det sannsynlig at ukjente setter seg fast. Flere opptegetelser nevner jo også at åsgårdsreia satte seg fast fordi det var så trangt mellom husene.

3.3 Skal på festligheter

Flere ganger i materialet mitt fortelles det at deltakerne i åsgårdsreia reiste på besøk til hverandre i jula for å feste. Ofte er detaljene rundt slike festligheter sparsomme, men det varierer. I enkelte opptegetelser opplyses det at reia reiser «til Skararud til Dugning»⁵⁴. Hvorfor de vil akkurat hit er uvisst, men i to av opptegetelsene i materialet mitt viser det seg at det får alvorlige konsekvenser for dem som bodde der. «Paa Jarebræunne (austafyr Brunkeberg Kyrkje) va' dæ nokle Karar, som mötte Åskorreii, å så hörde dei, at dei sa i Lufti: Te Skararu te Dugnings, te Skararu te Dugnings. Dær avsala dei, å så va dæ ein, som drap dæn are dær um Notti» (NFS: S. Bugge 3: 73, original understrekning) (Telemark). «[...] Paa Gaarden Skarrarud i Flatdal, hvor Aasgaardsreien agtede sig hen, blev samme Nat begaaet et Drab» (NFS: Klipp 7(1): 40) (Telemark). Fordi alle opptegetelsene som nevner Skararud kommer fra Telemark, er det sannsynlig at dette er varianter over det samme sagnet knyttet til den samme gården. Det viser seg altså her at det etter reias besøk ble utført et drap på gården. Dette henviser til den tidligere nevnte funksjonen som et ondt varsel som åsgårdsreia tidvis er blitt tildelt. Honko kommenterte at spesielle og kanskje uforklarlige situasjoner ofte knyttes til det overnaturlige gjennom refleksjon først i etterkant (Honko 1964: 17). Dersom det på et tidspunkt faktisk ble utført et drap på denne gården, er det derfor ikke unaturlig om det er nettopp dette som har skjedd – noen på gården var kjent med fortellinger om at åsgårdsreia kunne varsle drap, og et (mulig vilkårlig) følge langs veien kan derfor ha blitt tolket som nettopp åsgårdsreia. Selv om Honko knyttet reflekteringen til memorater, kan disse etter hvert utvikle seg til å ligne mer på sagn (Grambo 1984: 120; Granberg 1935: 7, 170-171; Hodne

⁵⁴ Se S. Bugge 3: 76; M. Moe 9: 29-30, 31-32

1999: 15; Honko 1964: 11-12), slik opptegnelsene over er. Men det er likevel usikkert om et memorat tilknyttet et faktisk drap på gården må regnes som bakgrunn for dette sagnet.

Det fantes ikke bare én åsgårdsrei, og det fortelles at de dro på besøk til hverandre⁵⁵. «Imberafter (sundagsaften för jul) rejsjer de underjord. til hinanden i gjestebod. Följer af dem kan ofte höres og ses, og går under navn af juleskreia» (NFS: M. Moe ymse notater og avskrifter, original understrekning). I Sunnfjord i Sogn og Fjordane sies det at «Aa so mosedrifta Da va visst likso trolltye so for te kverandre. Ho for fram ma jul aa tebakers ma trættendehelgja, alde kanskje da va tjugendehelgja. Paa din ti maatte ingjinn ve ute ma da va myrt, so ikkje mosedriffta sku ta dei» (NFS: H. Tveit 1: 49, original understrekning).

Höieste «farlighedsperiode» indtraadte, naar de underjordiske nogle dage för juleaften – man vidste ikke akkurat naar – begyndte at gaa omkring til hverandre paa «julebesög». Deres julefest begynte för den «jordiske». [...] Det synes, som man nærmest opfat-tede dette saa, at de «reiste» i julebesög til sine naboer af beg-ge slag, baade underjordiske og jordiske. Var ikke naboforholdet godt, saa kunde de forsyne sig, saa det blev ulykker ud af det (NFS: Tangen 1: 10) (Nannestad, Akershus)

Det var altså mens gjestebudene foregikk at det var farlig for folk å være ute, og de foregikk hele jula. Slik var det også hos menneskene i både by og land⁵⁶. Første juledag skulle alle holde seg hjemme med familien, men fra andredagen og jula ut overtok den folkelige feiringen og man var stadig på farten for å besøke naboer, slekt og venner. Da var det store mengder alkohol, dans og moro, og ikke sjelden kunne selskapet ha ulike leker hele kvelden med blant annet styrkeprøver og tester på hvem man skulle bli gift med. Etter hvert kunne disse festlighetene derfor bli både høylydte og voldsomme, og selv om forbrødring og utvisking av uvennskap nok var meningen, endte det ofte med slagsmål (Bø 1993: 105-106, 128-133, 137-140; Hodne 1996: 103-104, 111-120; Troels-Lund 1929-1931: 39-40, 44-46).

I de aller fleste bygdene var det også fra tidlig på annen juledag ulike opptog som for rundt. Mange steder red man om kapp for moro skyld, eller kjørte rundt med sleder, og dette gikk under navn som «å ri julkut», «rida anndags-skeid», eller også «julerei». Kappprittet begrenset seg som oftest til annendagen, mens juleferdene foregikk jula gjennom. Langt på vei var det ugifte, unge gutter som dominerte, selv om ugifte jenter også kunne delta. Ferdene gikk fra gård til gård på jakt etter godt drikke, med ståk og larm, tidvis forårsaket av instrumenter, som bare økte etter som alkoholen fikk stadig mer overtak. Enkelte steder kunne

⁵⁵ Se blant annet også NFS: Hermundstad 2: 11; Skapning: Sogn og Fjordane 1: 17; Troms 1: 24

⁵⁶ Se blant annet Bø 1980: 70; NFS: Skjerpe 2: 4; Jul: Hordaland 2: 26, 3: 44; Sogn og Fjordane 2: 29; Nord-Trøndelag 1: 8, 22; Nordland 1: 29; Troms 1: 4; Skapning: Hedmark 1: 16, 17; Vest-Agder 2: 9/2; Møre og Romsdal 3: 6

rytterne ri rett inn i stua for å forlange traktering dersom ingen kom ut med det til dem, men de kunne også finne på ugagn. Gårdens eiere måtte da be urostifterne inn på en dram, men de skulle være vanskelige å få tak i. Andre opptog kunne begrense seg til tigging av mat og drikke. En av disse var julebukken eller julegeita, en velkjent skikk fra hele landet med spor tilbake til 1500-tallet. Det var voksne og ungdom som kledde seg ut i filler, stygge klær eller i klær tilhørende det motsatte kjønn, satte på seg skremmende masker for ikke å bli gjenkjent (!) og med mye bråk og larm av instrumenter og stemmer gikk bort til en nabo der de med fordreid stemme fant på mye moro. Mange hadde laget seg et fælt geitehode med horn, langt skjegg og bevegelig kjeve som de bar foran i opptoget, eller en av deltakerne agerte bukk med dertilhørende riktig forkledning, og denne kunne så gå rundt og stange etter dem som befant seg i stua. Dersom julebukken ikke fikk det den gjorde krav på, kunne han straffe gårdsfolket. Enkelte av spikkene de utførte for moroskyld minnet da også om tidligere folkelige straffer. For voksne var dette som oftest bare moro, men barna kunne bli skikkelig skremt av både bukken og opptoget. For alle opptogene gjaldt det at de gjennom forkledningen og deltakelsen plasserte seg selv utenfor sine vanlige roller, og derfor «fikk lov» til å utføre handlinger som ellers ikke ville blitt godtatt, og er av enkelte forskere blitt sett som en slags ventil for å slippe ut frustrasjon og aggresjon (Bø 1993: 105-110, 121-128; Celander 1943: 126-128; Eike 2007a: 57, 64, 71-77; 2007b: 499, 509-514, 517, 522-527; Hodne 1996: 104-108, 128-133; Hodne 1999: 145-148; Piø 1994: 58-61; Troels-Lund 1929-1931: 42-44, 46-49).

Fortellinger der åsgårdsreia reiser rundt i gjestebud, er på grunn av likhetene gjennom for eksempel voldsomhetene, drikkingen og ugagnen blitt sett som en klar parallell til menneskenes egne juleskikker med gjestebud og juleferder⁵⁷. Når det for eksempel er huldrefolk eller vetter følget består av, mener Eike at dette henspeiler på den maskeringen som kunne skje i enkelte av menneskenes opptog, mens bråket fra åsgårdsreia tilsvarte de bråkete instrumentene i opptogene. At det i juletiden foregår slike utkledninger, setter Eike i sammenheng med at julen er en tid for folk å komme sammen i festlig lag på, og dermed ønsker om underholdning, men også at jula kan oppleves som en kalenderisk krisetid i årets mørkeste periode. I en liminal fase, som jula kan sies å være, foregår det ofte maskering, anonymisering, reversering av status og latterliggjøring, slik tilfellet er med julebukken og julegeita, og det kan oppfattes som både morsomt, farlig og skremmende. At det kunne være farlig å oppholde seg ute mens dette foregikk, forekom både om det fortelles at det var åsgårdsreia eller utkledde mennesker. Og målet for det hele var i begge tilfeller gjerne fest og

⁵⁷ For utførlig sammenligning, se Eike 1980

mor. Årsaken til et slikt sammenfall mener Eike kan være at skikken med bøndenes julebesøk og opptog, og sagnet om vetter som gjør det samme, har et felles opphav, trolig i fruktbarhetsriter, men at de senere ble splittet slik at menneskenes skikker beholdt leken og det festlige, mens sagnet/riten knyttet til vettene kom til å overta skrekken og alvoret. Slike utkledninger i tilknytning til høytider ser Eike som en ritualisert form for humor fordi de både er framføringer i spesielle tid, rom og situasjoner, og har en overført betydning (Celander 1943: 126-133; Eike 1980: 231-273; Eike 2007a: 57; 2007b: 497-498, 509, 526-527).

Folkloristen Kristian Bugge mener at opptog med maskerte deltakere opprinnelig er framstillinger av overnaturlige vesen. Skikken med opptog var tilknyttet religiøs kultus, men ble siden glemt og redusert til en lek. Trono er en av de dyreskikkelsene han trekker fram i den sammenhengen (NFS: Kr. Bugge 7: 123). En slik trono-skikkelse er i enkelte tilfeller beskrevet som anfører av åsgårdsreia (men kun én gang i mitt materiale som Trond (NFS: S. Bugge 4: 135)), og er av Asbjørnsen ment å være tussekongen Thrym, eller selve åsaguden Tor (Asbjørnsen 1997 [1852]: 120). Også Eike så muligheten av at de maskerte i opptogene kunne tolkes som vetter. Men slik hun så det er det for det første ikke mulig å få et klart svar på en slik oppfattelse, men for det andre er det også ganske usannsynlig, psykologisk sett, at voksne i den moderne verden skulle ha slike arkaiske oppfatninger (Eike 1980: 232-233, 269-273). Celanders tolkning av at sammenfallet skyldes at de døde og underjordiske lever som et speilbilde av menneskelivet, er Eike ikke enig i i dette tilfellet, fordi det er snakk om en bestemt gruppes skikk (hovedsakelig unge menn) og ikke bøndenes generelt. Celander på sin side poengterer at det ikke er utkledning og maskering i de norske opptogene, noe som ifølge ham usannsynliggjør at de menneskelige deltakerne i disse tilfellene skal agere vetter (Celander 1943: 129-130; Eike 1980: 273). Her henviser Celander tydeligvis til kjøringen og ridningen gårdene imellom, og ikke til skikken med å kle seg ut som julegeit eller julebukk.

Uansett hva som regnes som opprinnelsen til forestillingen, er det ingen grunn til å benekte det skremmende ved åsgårdsreia og dens handlinger. Utfra det Eike uttrykker, er det mulig å hevde at åsgårdsreias gjestebud og reisene til disse, rett og slett er ment som skrekk og advarsel. Det kunne kanskje være farlig ute om kveldene og nettene i årets mørkeste tid, og det kan ha blitt kanalisert gjennom blant annet åsgårdsreia. I den siste opptegnelsen (NFS: Tangen 1: 10) er det i tillegg mulig å se en advarsel, eller oppfordring, om viktigheten av å ha et godt forhold til naboene, uansett hvem de var. I tilfeller der «naboen» viste seg å være en overnaturlig skikkelse, kan det være en måte å uttrykke at det var viktig å stå på god fot med maktene, for ellers ville det kunne gå utover gården. Mange mytiske vesener er som Celander

uttrykte det «bra att ha som vänner, men farliga och ondskefulla, om man stöter sig med dem» (Celanders 1943: 99). Slik blir åsgårdsreia et uttrykk for samfunnskraftene, som sørger for at sedvanen og tradisjonene opprettholdes til felles beste (Solheim 1952: 371, 380, 470).

I flere opptegnelser kommer det fram at åsgårdsreia skal ha vært glad i å danse i jula⁵⁸. «[...] Fylgjet for so ned Kringledalen og Dalsdalen, held dansleik paa Skora-laaven og Øyra-laaven. Folk vart ofte hardhendt utkasta fraa desse laavane, naar dei ferdast der ved nattetider [...]» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 24) (Hafslo). I Modum i Buskerud fortelles det at «Gunnar Plassen hóyrde juleskreia burti haugen tett med Brátane (Brekkebygda). Han hadde mótt skreia trettenkvelden. Han hadde hóyrt det hadde spelt og dansa» (NFS: Samuelsen 15: 10). Også slik dansing er blitt sett som en parallell til menneskenes egne danser, fordi man også ved spesielle danser (i tillegg til opptog) kunne bruke dyremasker (NFS: Kr. Bugge 7: 123). En opptegnelse som langt på vei vil motbevise dette, forteller at «[d]et var fagre jenter med lange lyse hårfletter og mange gilde sóljer og blanke spenner på klærne. De fleste hadde grónn stakk med raudt åveliv (ermelós tróye). Karene var også staselig klædde med sidtróyer og raude vester med glittrende blanke sólvknapper i» (NFS: Tronsgård 3). Dette er på ingen måte stygge og dyrelignende skikkelser, snarere tvert imot. Dette er en beskrivelse som vel så gjerne kunne vært av vanlig ungdom på juledans, men det er nærmest mulig å spore misunnelse i beskrivelsen. Overnaturlige krefter, spesielt underjordsfolket, er ofte tiltenkt store rikdommer og velstand, noe mennesker flest naturlig nok traktet etter. Men når de ikke hadde tilgang på dette, kan det ha vekt misunnelse (Solheim 1952: 409-410, 482-485).

Når det fortelles at åsgårdsreia danset på låven, kan dette ha hatt en viss betydning for gårdene, noe som blant annet kommer fram i dette sagnet fra Sogndal i Sogn og Fjordane:

Laungt, laúngt inó i fjedló i dan sokadla Storóhaugen buddó frau ælgaml ti dai i gamló daga ofta omtaltó Huldó. Kárainastó vetlajulafta raistó dai haimaifrau fór á besóka sínó skyldfolk so buddó laungt áppó i skogadaln, á haddó di dau set tehóld i dan so berómtó Draka-hammarn. Pau raisi haddó dai sínó kvilópladsa, men injón andró en Huldódn sjól ma bestemthait vistó kár dissa va. Kvilóplas-sadnó va pau skogabándódns lauva, á mauttó lauadn hjau adlo man pau vetla-julaftau oppussast so rain, so rain, attó dar kárten mauttó finnast att halm-straum hældó ait ainastó kádn; ti; so me vait, tåró inkjó Huldódn eldo Haugfolk kámma nema byg eldó bygaukr. Dan vetlajulaftau so æg hær vel fórtælja om, vildó Huldódn ta kviló pau Hovlands-lauven, mæn te adl ulukka haddó inkjó garsdraingen sopt lauagálvó pau Hovland aldelós raint, á nau Huldódn kám á vildó kvila sæg á dansa pau lauven, blai dai var 3 bóggádn so laug bort i ai krau, á so blai dar fórbí baddó mæ kvildi á dansón. Dai vart sporandó galnó, á fór te hæbna sæg, raistó dai bort i fjósn á slo ryjjón au i kjyr. Darma jek dai sin væg (NFS: M. Moe 39: 89-90)

⁵⁸ NFS: S. Bugge 3: 73; Grimstad 12: 68-69; Jul: Sogn og Fjordane 1: 38; Skapning: Sogn og Fjordane 3: 6

For Hovland-gården fikk det altså store konsekvenser at de hadde fått ubudne gjester, fordi disse ikke var fornøyd med hvordan forholdene var på låven. Slik kunne det også være andre steder. I Førde fortelles det at man måtte «rydde op på lólaven til jolaften for det at vosedrifta skulde danse der. Trettandaften for vosedrifta tilbake igjen. Folk var so redde at dei sat med fótene op på bordstolen og benkane, for å verja seg mot vosedrifta» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 39). Det som kommer fram i disse opptegnelsene, er at de overnaturlige skapningene setter klare krav til hvor nøye rengjøringen av låven skal være til jul. Tradisjonelt ble verken stua eller uthusene vasket til vanlig; når man arbeidet og levde sammen med dyra, ble verken de eller ting som hadde med dem å gjøre betraktet som møkkete, og det ble ikke nødvendig å vaske. Men til jul, og midtsommer, skulle det markeres tydelig at det var fest ved grundig vask av særlig stua, men også blant annet låven. Handlingen ble dermed å regne som praktisk og rituell, heller enn hygienisk. Den skikkelige storrengjøringen var derfor viktig for at det skulle bli ordentlig høytid (Bø 1980: 35; Frykman og Löfgren 1994: 151-155, 158-159; Hodne 1996: 41). Slurving med arbeidet vil dermed ha vært et klart normbrudd, og i den forbindelse kommer forestillingen om at åsgårdsreia passer på, gjennom at de besøker låven for å danse. Unnasluntring og dårlig arbeid ville de ikke ha noe av, og de slo hardt ned dersom de oppdaget dette. Og fordi ingen visste akkurat hvor huldrefolket ville komme, måtte alle gjøre en ekstra innsats før jul. Det er dette som kan ligge bak når huldrefolket oppdaget kornene på Hovland-låven. Gårdsgutten hadde kanskje jobbet godt, men ikke godt nok, og han hadde derfor brutt normene. Det fikk gården merke ved skadingen av kua. På denne måten kan forestillinger om overnaturlige makter her fungere som en arbeidsregulering, slik at ingen bryter normene om kvaliteten på arbeidet som utføres til årets viktigste høytid.

Det finnes mange fortellinger om overnaturlige skapninger som kommer til en gård for å feste på julaften, slik at folket selv må rømme. Til slutt er det en modig mann som legger seg på lur og skyter etter følget slik at de rømmer, og dermed befri gården. I flere opptegnelser kalles dette følget for jolereia⁵⁹, men sagnene hører inn i sagntypen ml6015 (Huldrefolk på julegjesting), og jeg vil derfor påstå at det er en annen fortelling. At følget kan omtales som jolerei, velger jeg her å tillegge både en mulig sammenblanding av skikkelser, og at navnet som nevnt kan bety et følge som kommer til jul, uten at det må være åsgårdsreia. Derfor vil jeg ikke gå nærmere inn på dette her.

⁵⁹ Se blant annet egen Ord og Sed-spørreliste, og NFS: S. Bugge 5: 66-7; Delgobe 2: 37; Grimstad 10: 202-205; 11 (1): 2-3; 11 (2): 168-169, 194; 12: 9-11; 16: 43-45, 71-72; Lunde 3b: 212-213; M. Moe 39: 56-58, 68-70; 114: 36-37; Leiro 2: 15; Sande 7: 17-19; Skapning Vest-Agder 2: 6 Sogn og Fjordane 1: 1; 2: 19; 3: 5; Sør-Trøndelag 1: 6, 7; Jul: Hordaland 3: 39; Sogn og Fjordane 1: 32, 39; 2: 45, 48

4 Åsgårdsreia tar alt levende

Det kanskje mest skremmende med åsgårdsreia, slik det kommer fram i materialet mitt, var at den kunne ta med seg gjenstander, mennesker og dyr. «Hoskoldsskreida var mest ute kvar joleaftan Det var mange hus som ho tok bakegreidane, grisla, spader etc etc fraa...(sic.)» (NFS: Agerholt 1: 47) (Tromøya, Aust-Agder). «Denne «julareia» færdes omkring på gårdene, stjal, rövete, bortførte löst og fast, - jo endog kvinder» (NFS: Solheim 1: 23, original understrekning) (Karmøy, Rogaland). I en annen opptegnelse er det skinnene det går ut over. «Bukken hans Svein kom på sjölv-styr jolekvelden. So villa hans seg inn i skytja hans Gamle Ystein. Her hekk nokre ferske skinn til turking. Då trudde han Ystein plent at det var jole-reii som var komi; jole-reii vilde stela skinni hans, tenkte han» (NFS: Opedal 1: 106) (Hardanger)⁶⁰. I disse tilfellene kan det være nærliggende å tro at det har vært helt vanlige, om enn uærlige, folk på ferde. Flere steder skulle nemlig nøklene stå i låsene julekvelden, og det var derfor lett for uvedkommende å ta seg til rette. At folk ikke reagerte, skulle ifølge en informant være at de fryktet det var åsgårdsreia som var utenfor, og at de derfor ikke torde gå ut (Jul: Hordaland 4: 10; Sør-Trøndelag 2: 36). Verre var det i Malangen i Troms. Der tok åsgårdsreia alt levende som kom i dens vei (Skapning: Troms 1: 11), noe det fins flere eksempler på⁶¹. Dette var nok det mest skremmende ved hele åsgårdsreia.

4.1 Barn kunne være spesielt utsatt

For barn har åsgårdsreia nok blitt oppfattet som ekstra skremmende. Jula, og tiden fram mot den, var i det gamle bondesamfunnet i stor grad preget av historiefortelling. Det ble tidlig mørkt, lite å gjøre ute, og mange forsøkte å spare på lys, olje og tilsvarende lyskilder (før elektrisiteten ble innført) fordi vinteren var lang. Derfor samlet man seg gjerne rundt peisen for å utføre viktige småjobber, og ikke sjelden ble det i mange stuer samtidig fortalt historier. Rundt juletider var disse gjerne mørkere og skumlere enn ellers i året, og mange omhandlet faren for å treffe på overnaturlige vesener. Mange satte pris på et godt gys, og selv om flere historier var myntet på de voksne, var det nærmest uungåelig at også barna fikk dem med seg. Noen skremselsfortellinger var til og med rettet direkte mot barna, så de var redde i lang tid etterpå (Hodne 2003: 136; Kjus 2011). Barn reagerer også ofte sterkere på skremmende elementer enn det voksne gjør, de er mer «naive», og tror derfor mer på det de ser (Eike 1980:

⁶⁰ Se også Jul: Hordaland 2: 7; Skapning: Sogn og Fjordane 1: 20

⁶¹ Se Jul: Sogn og Fjordane 2: 39; NFS: Bø 1b-2; Solheim 1: 7; Vonen 4: 16

232-233, 270-272). En av de farlige kreftene barna ble presentert for, var nettopp åsgårdsreia. De voksne kunne bevisst bruke fortellinger om reia, og andre overnaturlige vesen, som skremsel for å få barna til å gjøre som de voksne ville, slik at fortellingene fikk en pedagogisk funksjon (Granberg 1935: 260-261; Honko 1964: 13). At fortellingene slik brukes for barna og ikke de voksne, kan kanskje betraktes som et tegn på at troen på dem er i ferd med å forsvinne. Enkelte opptegnelser hevder i hvert fall det. På Herøy i Møre og Romsdal fortelles det at «[p]å dette trudde dei sikkert for ein mannsalder sidan, men no er det berre brukt til å skræma borna med, so dei skal vera stille og snilde jolekvelden» (Jul: Møre og Romsdal 2: 28). Slik er det også i Borge i Nordland (Jul: Nordland 1: 8). Asbjørnsen uttalte det samme: «Nu er dens Anseelse geraadet saaledes i Forfald, at man kun skræmmer Børn med den» (Asbjørnsen 1997 [1852]: 104).

Som Dégh og Vázsonyi (1980: 10, 14) viste, var det imidlertid ikke nødvendig for de voksne å selv tro på det de fortalte til barna, selv om det i samfunnet må ha vært elementer som stadig gjorde fortellingene aktuelle, det viktigste var hvordan barna reagerte. «På Titland sa dei julereila. Dei brukte hedne mest so badna-skræme, dei vaksne trudde ikke på ‘ne, men dei va flinke te å førtelja onga-ne om ‘ne» (NFS: Alver 17: 56) (Møre og Romsdal)⁶². Og barna ble skremt, for flere steder fortelles det nemlig at det var barn skreia helst ville ha⁶³, og da gjaldt det å passe seg. Som en informant fra Hordaland fortalte, hendte det «ikkje sjeldan at joleskreidi snappa upp born» (Jul: Hordaland 2: 8(4)). I Alversund i Hordaland ble det fortalt at «[j]ulereila va ei kvinnfòlk so komb or bergje før jul. ho tok berre onga, å dei hadde ho i ei så so sto på sle’en ho kjøyrde me» (NFS: Alver 17: 37, se også side 29 i denne oppg.). At kvinnen kommer fra berget, og i et annet beskrives å ha hale (NFS: M. Moe 43: 36-37), er begge tegn på at det ikke er noen vanlig kvinne det her er snakk om, men en som har et overnaturlig opphav. Dette gjør at hun betraktes som farlig fordi hun besitter krefter mennesker ikke rår over (Stattin 1984: 49-50), og hun blir ekstra skremmende. I Alversund-opptegnelsen kommer denne kvinneskikkelsen en gang før jul. Selv om det ikke foreligger noen konkret dag, gir opptegnelsen inntrykk av at i hvert fall forberedelsene til julefeiringen har begynt. Dermed kan tiden hevdes å være ikke helt hverdag, men heller ikke helt høytid. I opptegnelsen der hun har hale, kommer hun trettende juledag, som mange steder har markert slutten av jula. Begge disse tidspunktene markerer derfor tidsmessige grenser, tidspunkter

⁶² Se blant annet NFS: Tangen 1: 8; H. Tveit 1: 49; Jul: Hordaland 1: 2, 29, 35, 36; 2: 15

⁶³ Se NFS: Alver 17: 50; Bjørgås 1: 92; Frimannslund 3: 4, 9, 15, 16; Fuglestvedt 3b; Leiro 2: 14-17; 4: 24; I. Nauthella 4: 12; Tveit 1: 49; Vigeland 2: 3; Jul: Hordaland 1: 2, 26, 33, 35; 2: 14, 15, 21, 31, 33; 3: 24; Sogn og Fjordane 2: 12; Skapning: Rogaland 2: 14, 15; Hordaland 1: 3, 12, 13; Sogn og Fjordane 2: 19

som kunne bli betraktet som ekstra farlige. Ikke uvanlig har det vært i slike tidsmessige grenseland at overnaturlige skikkelser har opptrådt (Stattin 1984: 52-53).

En kvinnelig informant fra Øvre Eksingedalen i Hordaland fortalte at

Jolafta torde me ikkje ga ut, for jolareia kom. Da skremde dei onga-ne med. Når ho kom og vilde ta dei [...] Eg minnest på Krossen, eg va pitte lite. Da gjorde dei store tjørekørssa på florsdøre [...] Det var ein gong jolareia kom og vilde ta ein liten gut, men han sprong ut på ein åokkor, og då var han hodle fri (NFS: Frimannslund 3: 4).

Selv om denne informanten selv ikke har hatt direkte erfaring med det overnaturlige, er det likevel et memorat slik det kommer fram hos Honko (1964: 10-11) fordi hun har opplevd hvordan fortellinger om åsgårdsreia har fått konsekvenser for handlinger i hennes nære omgivelser, i tillegg til for henne selv. Sammen med andre barn turte informanten rett og slett ikke å gå ut i frykt for å bli fraktet bort av åsgårdsreia på selve julekvelden, en av de dagene som tidligere har blitt oppfattet som farlig (Stattin 1984: 53). Dette ble de jo fortalt av de voksne, og hun kjenner et sagn der en gutt nesten ble tatt. Det er derfor nærliggende å anta at i hvert fall som barn trodde hun at det fantes et slikt fenomen, ikke at det bare var en fortelling. At det også ble korset på fjøsdøra vitner om at de voksne også trolig trodde det fantes noe som kunne gjøre skade på dyrene deres, enten det var åsgårdsreia eller andre «trodl».

Det var ikke alltid alle barn var utsatt for bortføring, det kunne være avhengig av oppførselen deres. I Eksingedalen (Hordaland) ble det sagt at barn ble tatt av jolareidi når de var for sent ute (NFS: Leiro 2: 17). I Gjerstad i Aust-Agder fikk barna høre at «hvis de græde om Juleaften, saa blive de bortførte af Haaskaalreia» (NFS: Faye avskrift 235). Oftere er det imidlertid at «joleskreidi» tar «alle born som ikkje var lydige og snilde» (Jul: Hordaland 2: 31)⁶⁴. Selv om kravene varierer, forteller alle opptegnelsene hvordan barna måtte oppføre seg, og hva de ikke måtte gjøre, for å forhindre at åsgårdsreia skulle ta dem. Det er mulig å koble dette opp mot det Solheim skriver om kveldvart på setrene, der det skulle være ro om kvelden for ikke å forstyrre de underjordiske (1952: 346-354). Overnaturlige skapninger har i fortellinger ofte lite til overs for bråk og uro, og kan godt finne på å straffe den skyldige⁶⁵. Likevel tror jeg at disse opptegnelsene heller bør relateres til brudd på normer om god oppførsel. Jula var en viktig høytid, og da skulle alle oppføre seg ordentlig og gjøre som man fikk beskjed om. Avvik fra dette vil ha vært brudd på normene, og ville i de fleste tilfeller medføre avstraffelser. Mange overnaturlige skapninger kan som nevnt betraktes som voktere

⁶⁴ Se også NFS: Frimannslund 3: 9; Leiro 2: 15-16; Jul: Hordaland 1: 2, 35; Skapning: Oppland 3: 3; Sogn og Fjordane 2: 19; Troms 1: 9

⁶⁵ Se blant annet ml5000 – Troll liker ikke uro («Lån meg storkjelen»); Solheim 1952: 346-354

av ulike grenser. For å hindre at barna brøt normene, ble de derfor truet med avstraffelse fra det overnaturlige. Dermed kunne kanskje de voksne slippe å straffe dem selv i høytiden, som jo skal holdes hellig (Hodne 2003: 139, 141-143; Honko 1964: 14; Stattin 1984).

Flere steder har det blitt fortalt at de ulydige barna ble kastet opp i en stor så (trekar) eller tilsvarende. Denne såen kunne i tillegg være full av kvasse spiker og syler for at det skulle bli mer skremmende⁶⁶. En informant fra Øvre Eksingedalen (Hordaland) opplyste for eksempel at «[j]olareia kom køyrande i ein stor stamp på sleden, og det var fullt av spikra i den. Og i den saodn skulle alle ungar som ikkje var snilde. Me var so redde» (NFS: Frimannslund 3: 15). I Håsong ble det fortalt at «julareii» hadde «ein stor så som ho velte fyre seg. Ho kasta ulydige ungar opp i den. Dei fekk ikkje koma heimatt fyrr året etter, men da vei dei no betre òg» (NFS: Leiro 7: 54). For disse barna medførte bortføringen at de fikk bedre oppførsel etterpå, men alle opptegnelser har ikke sett det slik. I Evanger i Hordaland er det blitt fortalt om oskareii at «[h]o hadde ei stor tunna på sleden sin. I tunna var det fullt opp med kvasse sylar som stod inn til alle kantar. Oskareii var inn i kvart hus. Alle gutungar som var unyttige, tok ho og hadde ned i den fæle tunna si. Når ho hadde samla tunna full, so rulla ho henne utfyre eit høgt berg» (Jul: Hordaland 2: 14)⁶⁷. Slike skremsler er noe helt annet enn troen på at julenissen ikke gir deg gaver dersom du ikke er snill, slik det har vært i nyere tid. At barn blir skremt at dette og redde for å gjøre feil, er med andre ord ikke så veldig rart.

I mange av opptegnelsene over vil barn som ikke gjør som de blir fortalt, bryte normene i samfunnet om god oppførsel. Gårdene var avhengige av at selv små barn hjalp til som best de kunne, og for mange har det nok likevel vært trang økonomi. At noen i arbeidsfør alder derfor var unyttige og vrang, kan ha fått store konsekvenser for gården, og noe man måtte unngå gjennom oppdragelsen. Denne skulle være befestet i kristen tro og moral, spesielt de ti bud. Ved å ikke gjøre som man blir fortalt, vil barna derfor også bryte det 4. bud om å hedre sin far og mor. Fysisk avstraffelse var ikke uvanlig (Hodne 2003: 141-143, 152-163), men en trussel om å bli sendt utfor et høyt fjell i en sylbesatt tønne kan ha hatt større effekt enn riset, og dermed forhindre at barna brøt normene. I flere av opptegnelsene over er det kun slike barn som risikerer å bli tatt med av åsgårdsreia mens snille barn slipper fri. Åsgårdsreia fungerer da som en skikkelse som skal sørge for at barna overholder både verdslige og kristne normer og regler for oppførsel, og kan i likhet med andre overnaturlige vesener straffe hardt dem som bryter disse (Solheim 1952; Stattin 1984). Tradisjonen om

⁶⁶ Se blant annet NFS: Frimannslund 3: 16; Leiro 2: 14; 4: 23-24; Jul: Hordaland 1: 36

⁶⁷ Se også NFS: Bjørgås 1: 92

åsgårdsreia får en såkalt instrumentell rolle, som innebærer at den skal forhindre overskridelse av det som er tillatt og tenkbart (Stattin 1984: 59).

Det er imidlertid tydelig at de aller fleste av disse opptegnelsene er korte fortellinger som folketrosutsagn og sagnnotiser, der det med enkelte unntak som «me var so redde» der det tydelig gis uttrykk for en opplevelse av frykt, er vanskelig å vite sikkert om noen faktisk har trodd på innholdet eller ikke (Blehr 1974: 13-14; Eriksen og Selberg 2006: 162-163; Honko 1964: 9). Memoratene, som kunne gjort dette klarere, mangler blant disse opptegnelsene. Ingen av opptegnelsene gir inntrykk av at barn faktisk eller tilsynelatende har blitt kastet i tønner, med eller uten skarpe kanter. Det er ingen personer som konkret har opplevd, sett eller følt på kroppen at dette har skjedd, slik det gjerne kommer fram i memoratene (Honko 1964: 11). Den eneste (potensielt) merkbare hendelsen er at barna av frykt for straffen, oppførte seg skikkelig. Kanskje var troen begrenset til barna, kanskje faller slike fortellinger og utsagn inn under en individuell tradisjon der enkeltpersoner og ikke hele samfunnet har en tro om slike hendelser (Honko 1964: 9), eller kanskje er det rett og slett kun fortellinger og utsagn barna liker å bli skremt av eller som brukes oppdragende. Som Solheim skrev om huldrefolket: «[t]ruene om dei usynlege vart planta inn i borna i tidleg alder, og dermed vart deira livssyn fastsett for heile livet som regel. Gjennom forteljingar og påbod vart borna førde inn i den usynlege verda på ein slik måte at dei aldri gløymde det» (Solheim 1952: 404). Mange foreldre og besteforeldre brukte slik «gammel overtro til å oppdra dem [barna] til forsiktighet og god folkeskikk» (Hodne 2003: 141). Dermed kan det at åsgårdsreia i disse opptegnelsene kun er ute etter barn, være et ledd i barneoppdragelsen. De voksne har lite å frykte fordi de selv lærte å oppføre seg etter de samme reglene i sin barndom, slik deres barn nå må lære seg det. Uansett virker det i mitt materiale som forestillingen om åsgårdsreia som barnenapper hovedsakelig begrenser seg til Vestlandets enslig kjørende kvinneskikkelse.

4.2 Åsgårdsreia tar «hvem som helst»

Selv om mange utsagn forteller at det er barn åsgårdsreia er ute etter, fortelles det også i de fleste deler av landet at den tok både unge og gamle⁶⁸. «Julskeia tok ein gong kjerringa på

⁶⁸ NFS: Bergstøl 2: 49; 3: 50; Bondevik 1: 16; 2: 8; Kr. Bugge 5: 109-109b; S. Bugge 5: 67, 85; Bø 2; Bøyum 4a: 33, 34; Delgobe 24: 13; 27: 32; Faye avskrift 59, 219, 325, 334, 343; Hermundstad 4: 83-83; Hult 1: 91; Klipp 7: 33, 39, 49; 9: 24; 12: 67, 152; Larsen jr. 3: 8; Leiro 2: 14-17; 4: 23-24; 5: 43; 6: 16; 7: 54; 8: 41; Liestøl 2: 46; 7: 41, 47; Lunde 3b: 214; J. Moe 17: 10, 11; M. Moe 8: 12-13; 43: 36-37; 54: 50; 64: 5-6; 114: 57; I. Nauthella 1: 8-9; 4: 12; Opedal 1: 107; Rong 3: 67; Ross 22: 33-34; Sandnes 1: 80; 10: 72; Schneider 1: 210; Solheim 1: 7, 23; Strompdal 6: 105; Tangen 1: 10; H. Tveit 1: 49; 3: 44, 62; 4: 27, 29, 35; Vigeland 2: 3; Vonen 3: 35; 4: 16-17; Jul: Hordaland 1: 4, 8, 9, 15, 22, 24, 33, 36, 37; 2: 8, 31, 34; 3: 20, 21, 28, 35, 39, 45, 50; 4: 1,

Solaust. Ho gikk ut om julkvelden, og borte vart a» (NFS: Aurom 1: 55) (Hedmark). I Lindås fortelles det at «Jolenati kunde ingen vera ute, for då reiste Åsgårdsreidi med deim. Ho sveiv upp-yver husi og so snart nokon kom ut for ho med deim yver skoetoppene» (Jul: Hordaland 3: 36). I likhet med slik det var for barna på Vestlandet, kan oppførsel også ha betydning for voksne. En opptegnelse fra Hardanger forteller for eksempel at dem som bevisst uteble fra andakt eller kirke nyttårsaften og nyttårsdagen, ville bli straffet i det nye året. «Men det værste var, at saadanne letsindige vilde komme ud for Aasgaardsreien, det uhyggelige Tog af Tusener Trolde, som kjørte fra Gaard til Gaard, forbundne med raslende Jernlænker, om Nytaarsnatten» (NFS: Klipp 11: 45, se også side 37 i denne oppg.). Her er det altså kun de som ikke er «kristne nok» som tas med, til skrekk og advarsel.

I en opptegnelse fra Masfjorden i Hordaland fortelles det at dersom det var rotete på gården kom «juleskreiæ» ikke fram, og «[h]o hadde til ærend å sjå etter um alt var i orden. Men det verste var at ho tok med seg alle som hadde noko vondt på samvetet. So kvar og ein kunde passa seg, for ingen visste når ho kom» (Jul: Hordaland 3: 30). Har man dårlig samvittighet, betyr det at man har gjort noe galt, eller ikke gjort noe godt nok. Det kan bety at det er blitt brutt en eller flere normer. Både Solheim og Stattin forteller hvordan henholdsvis underjordsfolket og nøkken ifølge deres materiale framtrer nettopp i situasjoner der noen har brutt en norm. Når man bryter en norm, trer man ut av de vanlige oppsatte kategoriene og det kan oppstå kaos, eller føles som det. De overnaturlige skikkelsene vil i slike tilfeller kunne straffe den som trådte over den aktuelle grensen. Slik vil de både kunne gjenopprette kontroll ved at normbryteren går tilbake til en normaltstand, men også fungere som et skremsel for andre fra å bryte den samme normen. Dermed opptrer de som en samfunnsmyndighet, og får en oppdragende rolle (Solheim 1952; Stattin 1984). Slik er det også i opptegnelsen over. Det beste var å ha ren samvittighet når man skulle inn i høytiden, trolig fordi man da skulle vie tankene sine til andre enn seg selv, ellers risikerte man ifølge utsagnet å bli ført bort av åsgårdsreia. Fordi man ikke visste helt konkret når reia kom, var det nok best å generelt unngå overtredelse av normer og fastsatte kategorier, og dermed forhindre dårlig samvittighet. Flere forskere mener også at man lettere kan tolke noe som overnaturlig dersom man for eksempel har dårlig samvittighet, fordi man regner med eller forventer at det skal skje noe, at noen eller noe skal komme og straffe/irrettesette dem for det de har dårlig samvittighet for. Og det du

15; 5: 12, 21; Sogn og Fjordane 1: 5, 18, 21, 24, 29, 32, 33, 35; 2: 12, 34, 38, 39, 43; Sør-Trøndelag 2: 16; Skapning: Akershus 1: 10; Oppland 2: 1, 3, 4; Buskerud 1: 15; Telemark 1: 6; Aust-Agder 1: 1; Vest-Agder 1: 2, 6, 8; 2: 6; Rogaland 2: 10, 16; Hordaland 1: 9, 11, 16; 2: 4, 12, 14; Sogn og Fjordane 1: 20; 2: 7; 3: 6, 8, 24; Troms 1: 11, 24. Se også Landstad 1926 og Skar 1997 [1908]

forventer, vil du gjerne også oppleve fordi du er tilbøyelig til å tolke eventuelle hendelser inn i det tankemønsteret som stemmer overens med forventningene (Celander 1943: 117-125; Honko 1964: 11, 15; Solheim 1952: 406, 436, 437, 451). Foruten å motvirke dårlig samvittighet, vil åsgårdsreia i oppteignelsen over også virke regulerende på arbeidet. Ikke bare måtte alt være gjort skikkelig, det måtte også være gjort innen reia kom. Dersom dette ikke var tilfellet, vil det trolig ha innebåret brudd på (trolig) gammel arbeidsskikk og sedvane, og slik underjordsfolket regulerte arbeid og tidsbruk på stølen (Solheim 1952), vil åsgårdsreia gjøre det samme på gården før jul. Slik blir åsgårdsreia igjen et uttrykk for samfunnsmakten, men fører også til at normen får en slags autoritet i seg selv.

Selv om indre sinnstemninger av ulik art kan påvirke opplevelser i retning av å være overnaturlige, kan også ytre omstendigheter tilskrives en slik betydning.

Det var seint ein jolefta at far min kom settandes inn og fortalde at oskoreia hadde vore etter han. Veret var skodde og vått og det kveldest. Då me såg etter hesten, syntet det seg at han var drivande våt og stod og skalv som eit laursblad og heiv med hovudet og var fælt uroleg. Far trudde heile livet seinar at oskoreia hadde vore etter han (NFS: Vigeland 2: 7)

Fordi denne informanten har opplevd dette selv (og forteller det faren opplevde) er denne fortellingen et memorat. For Honko betyr det at det potensielt skal være mulig å finne folketroens kjerne her (Honko 1964: 10). Det er da også tydelig at denne faren hadde en reell tro på eksistensen av åsgårdsreia, for han var overbevist om at den var etter ham. Det er imidlertid ikke fullt så tydelig hvorvidt mannen faktisk hadde sett eller hørt noe som helst, utover følelsen av å bli forfulgt. Fortelleren legger stor vekt på værforholdene under denne hendelsen. Dette er vanlig i memorater (Eriksen og Selberg 2006: 175-176), men det gir også inntrykk av at fortelleren selv ikke er helt overbevist. Det er faren som tror på dette. Hesten beskrives å være drivende våt av svette, og veldig urolig. En slik tilstand er velkjent i fortellinger om hester som har blitt ridd av åsgårdsreia, men samtidig vil skodden og det våte været kunne forklare det samme. Dette været vil også uten tvil ha påvirket opplevelsene til faren; det kan fordreie synet, lyder oppleves annerledes, og det er fort å havne i den «rette» sinnstemningen (Eriksen og Selberg 2006: 176; Honko 1964: 11; Solheim 1952: 434). Ingenting av dette fikk imidlertid innvirkning på den tolkningen mannen selv gjorde seg, for selv etter et langt liv stod han fast i troen på hva han hadde opplevd.

I likhet med faren i den forrige oppteignelsen, skal også ei jente i Landvik, nær Grimstad i Aust-Agder, ha blitt påvirket av ytre omstendigheter:

[Julaften] turde Folk ikke gaa ud, førinden de havde sagt Jesu Navn, hvis de gik ud og ikke sagde Jesu Navn, saa tog Asgaardsreien dem. troede de. Min Bedstefader har fortalt mig, at en Pige i Landvig Sogn denne Aften gik ud, med det samme hun vilde gaa til sengs, og ikke sagde Jesu Navn; men neppe var hun kommen udenfor Døren, førinden hun hørte en stærk Susen i Luften. Hun blev da meget bange, og skyndte sig at komme ind igjen, men det lykke-des hende ikke. Aasgaardsreien tog fat paa hende, og førte hende med sig gjennem Luften i en Sus og Larm, saa at Pigen vid-ste ikke hver hun blev af. Da nu Asgaardsreien havde seilet en Stund i Luften med hende, blev hun kastet ned paa en stor Mon, som kaldes Skifte-nes Monen, tæt ved Veien, som gaar til Kirken, der blev hun liggende til Morgen. Da nu Folk kom og vilde gaa til Kirken, fandt de hende liggende der næsten stiv, thi det var meget koldt, og hun var «linarmet» og havde kun et Skjørt paa sig. De blev da ikke lidet forundret over at finde hende der paa den Tid og i saadan Tilstand. De tog hende og bragte hende til Huus, og om en kort tid var Pigen lige rask. Hun fortalte da hvorledes det var gaaet hende (NFS: Faye avskrift 298)

Det at denne jenta var i ferd med å skulle legge seg, kan i dette tilfellet ha hatt til dels stor innvirkning på hennes opplevelser. Det er kveld, kanskje natt, og dermed mørkt og kaldt ute, og jenta er trolig trøtt, noe som kan påvirke sansene så vel som dømmekraften (Honko 1964: 15-16). Kulden kan ha gjort sitt til at hun ble omtåket, men mørket og natten er som nevnt tiden da det overnaturlige opptrer. Samtidig glemmer hun å ta sine forholdsregler før hun går ut døra. Dermed kan det være at hun, i hvert fall til en viss grad, forventer at det skal skje henne noe, at åsgårdsreia skal komme og ta henne. Denne forventningen kan ha blitt styrket av at hun hørte den sterke susingen i lufta, som det fortelles at ledsager åsgårdsreia, hvorpå hun ble redd og forsøkte å redde seg inn i huset. Likevel er det først etter at hun igjen er frisk og har hatt tid til å reflektere over det som skjedde, at hun er i stand til å fortelle hva hun mener har skjedd. Ifølge Honko (1964: 16-17) er det gjerne etter at man har bearbeidet hendelsen at den karakteriseres som overnaturlig. Beslutningen er nok i tillegg til de ytre omstendighetene også påvirket av den forventningen hun trolig hadde til at noe skulle skje, og som nevnt vil en slik forventning ofte føre til at man tolker hendelsene inn i det samme tankemønsteret som forventningene stammer fra. Jenta må altså ha hatt kjennskap til forestillinger om åsgårdsreia, men fordi det er et sagn behøver ikke troen være til stede.

4.2.1 Alene i mørket

Etter mørkets frambrudd kunne det i jula være farlig å ferdes ute. Spesielt gjaldt dette dersom man var alene, og dersom man ikke tok de nødvendige forholdsregler.

Natti til jolaftan var det og fárleg á liggja i uthusi. Á ferdast ute den natti, var ráðlaust radt. Eg hev hóyrðt mange segner um folk som skal hava próvt det. Stundom kom dei reint burt, og alltid kom dei til skade på ein eller annan máte! Oftast miste dei noko av

vitet sitt og vart sturne og lógne etterpå. Det var «Jolereidi» eller «Ásgårdsreidi» som var ute den natti. (Jul: Hordaland 3: 50)

Veslejolaftan, når det tok til å myrkna kom «jolereiet» til bygdi, og no måtte alle bera stål på seg, elles vart dei tekne. Eg hev hóyrnt ei soga um ei i heimbygdi mi som vart teki. Ho skulde ut og taka lykelen or stabburet, men ho var utan stål, og vart teki. Lykelen hadde ho góymt. So fortelst det at ho fekk lov heim og leita uppatt lykelen; men sidan vart ho teki att. Ho vart fórd til ein botn i fjellet, og denne botnen heiter etter henne «Jorunnbotnen» den dag i dag. Ja trui på julereiet var sterk, og heilt ned til våre dagar vert borni skræmde med dette. Eg hugsar so godt kor redde me var (til) å vera ute veslejolaftan; eg tok no på nokre nåler, for det hadde eg hóyrnt hjelpte (Jul: Sogn og Fjordane 2: 38)

I dette memoratet fra Lærdal i Sogn og Fjordane, blir informantens egne opplevelser, handlinger og trosoppfatninger som barn forklart utfra et sagn fra hjembygda hennes. Hovedpoenget er at det var potensielt farlig å være utendørs etter at det hadde blitt mørkt lillejulaften. Dette førte til at de kviet seg for å gå ut, og dersom de måtte, sørget de for å beskytte seg; for sagnet om Jorunn fortalte hvordan det ellers kunne gå. På denne måten fungerte forestillinger om åsgårdsreia til korrigerende av handlinger. I dette tilfellet er det også tydelig snakk om trosforestillinger, og ikke bare en fortelling, skal vi tro informanten, og det betyr at frykten for åsgårdsreia her er reell. Det underbygges av at fortellingen er strukturert som et memora. Informantens fortelling fungerer her som en rammefortelling rundt sagnet om Jorunn. Sagnet har lokal forankring, men er både et naturmytisk sagn fordi det omhandler møte med det overnaturlige, og et opphavssagn fordi det forklarer hvorfor denne botnen heter det den gjør (Eriksen og Selberg 2006: 173-174). Gjennom memoratet får dermed sagnet om Jorunn en større troverdighet, fordi den så tydelig har påvirket mennesker i lokalsamfunnet. Oppteignelsen kan imidlertid også potensielt si noe om hvem som var utsatt for å tas med av åsgårdsreia. Her skal Jorunn hente stabbursnøkkelen. Nøkler har alltid vært et status- og maktsymbol, på gårder tilknyttet den gifte bondekona. Ofte var det slik at den nye kona overtok nøklene da hun giftet seg. Slik fikk hun kontroll på husene og alt innholdet i disse, og dermed også råderett og makt (Biedermann 1992: 279; Hødnebo 1967: 384-386, 476). Fordi dette er ei «jente», er hun tydeligvis ikke gift, men likevel på vei for å hente husfruesymbolet framfor noe. Dette kan plassere henne i en marginal posisjon, og det er ofte slike som utsettes for møter med det overnaturlige. For eksempel ble nybakte mødre som ennå ikke var ført til kirken utsatt for å møte nøkken, nettopp fordi de da befant seg i en liminalfase der de nærmerst var sosialt døde og «hedninger», inntil kirkeføringen satte dem tilbake i en normal tilstand i samfunnet (Stattin 1984: 85-86). Likeledes fortelles det at det på setra ofte var forlovede jenter som ble utsatt for friing fra huldrekarer. De var ennå ikke gifte koner, men

ikke lenger uforpliktete ungjenter (Solheim 1952: 485, 487-491)⁶⁹. Det er dermed trolig ingen tilfeldighet at det var nettopp Jorunn åsgårdsreia tok med seg på ferden.

Opptegnelsen over er ikke den eneste som kan knyttes til bruk eller henting av nøkler. For eksempel fortelles det i Balestrand i Sogn og Fjordane at «[m]atmori på garden laut henta stabburslykelen ved dagen. Gjorde ho det når det var avdaga, kunde ho verta teki av joleskreidi» (NFS: Bøyum 4a: 34). Her er det den rette personen som skal hente nøkkelen, i motsetning til i memoratet over. Denne opptegnelsen knytter seg derimot til tidspunktet handlingen utføres på. Bruk av nøkler kan knyttes til arbeidstiden på gården fordi de gir tilgang på bygninger der arbeid utføres, og disse tidene var sterkt regulert. På setrene snakker Solheim om kveldvart, der det etter mørkets frembrudd skulle være ro for ikke å forstyrre de underjordiske, og for at budeia skulle være uthvilt til dagen etter (Solheim 1952: 346-354). Slik var det også på selve gårdene, der netter og helligdager hadde forbud mot arbeid (Stattin 1984: 57). Hvis nøkkelen da hentes etter at arbeidstiden er over, kan det ses på som et brudd på arbeidstiden som potensielt straffes hardt. Åsgårdsreia får da en arbeidsregulerende funksjon. I enkelte opptegnelser er da også åsgårdsreias bortrøving satt i sammenheng med at noen på kvelden skulle hente mat og drikke fra stabburet, en handling som nok burde vært unnagjort i løpet av selve arbeidsdagen⁷⁰. Opptegnelsen fra Balestrand er verken sagn eller memorat, men framstår mest som en advarsel for at gammel sedvane skal holdes i hevd. Slike folketrosutsagn framstår ofte som en mindre troverdig sjanger, så det er uvisst om informanten eller noen i dens umiddelbare krets faktisk har trodd at det forholdt seg slik.

Det var ikke bare nøkler det kunne være risikabelt å gå ut etter, etter mørkets frembrudd. Enkelte opptegnelser knytter seg til jenter som skal til stabburet for å hente klær⁷¹. «Ein gong ho [Vosedrifa] for fram trettande-dag tok ho med seg ei gjenta, som var ut etter klæde. Dagen etter fann dei henne att, daud, lenger framme i dalen» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 35). «Ei aannur gaang va da ei Jente, sa likeins va ute Julapta, ho skulde take inn Linty, aa me(ns) ho gjore ditte, jau, dar kjeme Vaasedrifa aa tok hinne. Dei saag, kor da skimla i Lintye unde Hændaa, daa dei for me hinne» (NFS: Ross 22: 34). Begge disse jentene hadde vært ute for å hente klær; den første hentet trolig hverdagsklær fordi jula var omme, den andre hentet festklærne av lin ved inngangen til jula. Skifte av klær har tradisjonelt vært, og er

⁶⁹ Solheim setter huldrefriing ovenfor forlovede jenter opp mot både forklaringer på hvorfor en gård har så vakkert brudeutstyr, og at det vitner om faktiske bruderov der jenta selv i mange tilfeller villig lot seg røve av den hun egentlig ønsket å gifte seg med (Solheim 1952: 485-495).

⁷⁰ NFS: Bø 2; Opedal 1: 107; Jul: Hordaland 4: 15; Sogn og Fjordane 2: 41, se også Jul: Sogn og Fjordane 1: 32 (hente salmebok)

⁷¹ NFS: Sandnes 1: 80; H. Tveit 4: 29; Vonen 3: 35; Skapning: Sogn og Fjordane 2: 7

fremdeles til en viss grad i dag, en måte å skille hverdag og fest. Klær var ofte mangelvare, og ble derfor ikke skiftet så ofte, men til viktige høytider som jul skulle de beste klærne på. Det ble gjort etter at alle i husstanden hadde vært en runde i badstue eller badestamp. Når kroppen så var ren, ikledde de seg de rene og pene klærne, og det markerte slutten på alle forberedelsene. Etter dette var julehøytiden et faktum (Bø 1980: 37-38; Frykman og Löfgren 1994: 160; Hodne 2003: 139, 147; Troels-Lund 1929-1931: 20-21). Det forestående klesskiftet, sammen med dagen det skjer på, markerer dermed at disse jentene befant seg i et grenseland mellom hellig og profan tid, mellom jul og hverdag. Slike grenseområder kan ofte oppleves som kaos og tilknyttet tabuer. Det er i slike sammenhenger det overnaturlige opptrer og får makt (Stattin 1984: 48-53), og derfor også da åsgårdsreia bortrøver jentene.

Også i andre situasjoner risikerte man å komme ut for åsgårdsreia. I Vang i Valdres (Oppland) fortelles det om en mann som var uforsiktig julaften og laget bråk ute på tunet. Han ble tatt av de underjordiske og måtte hele natten følge med dem gjennom dalen og to prestegjeld. På enkelte gårder stoppet de for å hvile, og der forsynte de seg av både mat og drikkevarer. Først i grålysningen kom mannen tilbake, og da var han så utmattet at det tok flere dager før han kom seg igjen (NFS: Kr. Bugge 5: 109-109b). Her er det underjordiske som står for bortføringen, men som jeg viste i kapittel 2 kan det flere ganger være disse som utgjør åsgårdsreia. Handlingene tilsier også at dette følget kan tilsvare åsgårdsreia. Dette sagnet bunner i opplevelser mannen hadde om handlinger utført av seg selv og dem han ble bortført av. Sagnet forteller også om hvordan man kunne beskytte seg mot trollskapen julaften. Det kan tyde på at det i Valdres fantes en oppfatning om at noe farlig var på ferde i jula, men likevel framstår sagnet mer som en advarsel om hva som skjer med dem som ikke kan oppføre seg. Bortrøvingen skjedde jo her nettopp fordi mannen ikke overholdt regelen om å ikke «stóie, rope eller skrike ute i gaarden» julaften, og som jeg har kommentert tidligere, var det ofte i forbindelse med normbrudd at det overnaturlige viste seg og straffet overtredelsen. I dette tilfellet tok de underjordiske mannen med seg. Det blir en straff, men også en påminnelse om at han heretter må følge samfunnets normer.

I en opptegnelse fra Sogn og Fjordane holdt noen barn stort leven inne i huset, og selv om de fikk beskjed om å slutte, fortsatte de som før. Da ei av jentene så utpå kvelden fikk beskjed om å hente ei skjorte på stabburet til minstemann, var hun redd for å gå. I det samme kom «Vaasedrifta» og tok henne med til et stort fjell der alt var av gull. Etter åtte dager ble hun kastet ut fordi hun ikke kunne smake den saltløse maten deres, og hun fikk varmt vann over seg så hun aldri ble den samme igjen (NFS: Vonen 4: 16-17). Jenta ønsket opprinnelig å

ha med seg et lys ut, men fikk beskjed om at det var unødvendig. Det kan tyde på at jenta var redd for mørket og det som kunne skjule seg der – lyset/ilden kan tidvis nemlig fungere som et vern mot onde krefter (Storaker 1924: 87-96; NFS: Frimannslund 3: 9; Jul: Hordaland 5: 12; Sogn og Fjordane 1: 37). Men hun visste også at hun tidligere på kvelden hadde vært bråkete, forstyrret andre og vært ulydig, alt sammen oppførsel som bryter med god oppførsel og fred i jula, og det får ofte konsekvenser. Bortføringen av jenta vil dermed kunne ses på som en straff for hennes ulydighet og bråkete oppførsel. Det er også høyst mulig at jenta faktisk forventet å møte noe i mørket. Slike forventninger kan fort påvirke sansene og opplevelsen av omgivelsene slik at man faktisk «ser» eller «opplever» det man forventer. Kanskje hadde hun også litt dårlig samvittighet for ikke å ha gjort som moren sa, noe som bare bygger opp under hennes tolkning av hendelsen som noe overnaturlig (Honko 1964: 11; Solheim 1952: 406, 436-437, 451). Skildringen av fjellet som på innsiden var dekket av gull, viser til en vanlig oppfatning av rikdommen hos underjordiske folk, og at det er de som kontrollerer mineralforekomster i naturen. Jenta trenger altså ikke ha opplevd gull-fjellet for å kunne beskrive det.

Bråkingen i begge de foregående opptegnelsene kan også settes i sammenheng med kveldsvart slik Solheim beskriver den på setrene. Der skulle det være tidlig ro om kvelden for at ikke de underjordiske (som ofte er en fellesbetegnelse for overnaturlige makter) skulle bli forstyrret, og dem som ikke overholdt dette ble straffet tilsvarende. Hovedsakelig gjaldt dette i forhold til at det ikke skulle arbeides på kvelden, men det skulle generelt heller ikke lages bråk av noen art, enten det var tilknyttet arbeid eller fritid. Så fort noen brøt dette, følte de ubevisst en uro og en slags vond samvittighet og ventet på at noe galt skulle skje – og da gjorde det som oftest det. Dermed ble stølsfolket skremt fra å gjøre noe annet enn gammel skikk og sedvane. Ifølge Solheim er kveldsvart derfor opprinnelig et uttrykk for en allmenn samfunnsopinion, knyttet til tradisjonell arbeidsregulering, men som senere har fått autoritet i seg selv gjennom tradisjonen og de underjordiske maktene (Solheim 1952: 346-354). Kanskje kan mannen og barna i opptegnelsene være et tegn på forsøk på å bryte med gammel sedvane, slik det ifølge Solheim var vanlig fra tid til annen. I så fall må tradisjonen likevel ha vært for sterk siden åsgårdsreia i begge tilfeller fortelles å ha straffet dem gjennom bortføring. Det er noe lignende som kommer fram i denne opptegnelsen fra Voss:

besteforeldri deira hev pålagt dei [ungdommen] å halda seg i-ro jolaftan. Noko slikt som å ropa ut gjennom dōri til nokon ute på tunet, eller halda noko anna ståk på ein eller annan måte, måtte dei slett ikkje finna på, for då kom joleskreii og tok dei, og den slepte dei ikkje fyrr dei hadde fare lang ved med ho (Jul: Hordaland 5: 14)

Det må imidlertid heller ikke glemmes at både kvelden/natta og juledagene ofte ble oppfattet som spesielt farlige tidspunkter fordi alle vonde makter da var ute og fór, inkludert åsgårdsreia. Folk burde derfor holde seg inne da for å hindre å møte det overnaturlige (Solheim 1952: 351; Stattin 1984: 52-53).

4.2.2 Kastet på kjerrebunn og lokket med gilde gjenstander

Det er flest opptegnelser som forteller hvordan barn kunne bli kastet opp i en så eller kjerre, men enkelte forteller at dette også kunne ramme voksne⁷². I Eksingedalen (Hordaland) kan det ha potensielt fatale konsekvenser:

Tre fire daga fyre jol va ein mann ute å jekk seint om kvellen. Han hadde vo' heimaifrå og vann ikkje heimatt förr myrkne kom på han. So kom jolareio kjöyrane og tok han me seg. Ho slengde han ne på kjærrebotn mydlo fötna sine å snudde so å kjörde åt Rauberjæ. Dar ville ho slakta å eta han [...] (NFS: Hoff 1: 23)⁷³.

Konsekvensen av å være seint ute på kvelden i juletiden kunne altså endt med døden i dette sagnet. Det er her også snakk om en mann, og ikke kvinne. Fordi mannens arbeid var på åkeren og i skogene, hadde han etter tidens kjønnsrollemønster rett til å ferdes langs veiene alene (noe kvinner ikke burde fordi de hører hjemme på gården) (Stattin 1984: 57). Dermed er ikke det et brudd på noen normer. Det sentrale her er at mannen har feilberegnet tiden og kommet for seint på hjemveien. Mørket var som nevnt tidspunktet da de overnaturlige kreftene rådde, spesielt de vonde maktene. Han burde derfor ha holdt seg inne. Heldigvis klarte mannen å redde seg ved at han «frata» (promptet). Slik «styggedom» ville ikke jolareio ha noe av, så da han fortsatte etter flere beskjeder om å slutte, slapp han fra det hele med livet i behold. Da var han kommet så langt inn i fjellet at det ble morgen før han kom hjem igjen. Motivet med slakting av mannen er lite kjent i mitt materiale.

Om man var ute på veien kveldstid og oppdaget at åsgårdsreia var på vei, fortelles det hvordan man kunne berge seg ved å gå ut på en åker. Jolareidi hadde imidlertid enkelte knep dersom den ikke fikk tak i en person. Ved hjelp av sølv og gilde gjenstander lokket den til seg dem som ikke kunne motstå fristelsen⁷⁴. Fra Bruvik i Hordaland fortelles det for eksempel at

Jolareidi köyrde med ein slede, og det stod ein stor så uppå som ho slengde folk upp-i. Når dei sprang ut på ein åker, so var dei berga. Ein ungar gjorde so; men ho rette ei sylvkanna til han, og han var kje god til å halda seg anna han tok kanna. Men då bar det i såen med han (NFS: Leiro 6: 16)

⁷² Jul: Hordaland 1: 36; 2: 33, 34; 3: 20, 39

⁷³ Se også NFS: I. Nauthella 1: 9

⁷⁴ NFS: Leiro 2: 14-17; 6: 16; 8: 41-42; I. Nauthella 1: 8; 4: 12; Rong 3: 67; Jul: Hordaland 3: 21, 28

Her rettes sølvkanna etter unγκaren, og med sin svake viljestyrke og kanskje dårlige moral tar han etter rikdommen uten å tenke på konsekvensene. Tyveri var noe som ble slått hardt ned på både før og nå (Hodne 2003: 142; Solheim 1952: 471). Selv om sølvkanna rekkes mot unγκaren, mener jeg det kan betraktes som en form for tyveri fordi han tok noe som ikke var rettmessig hans. Straffen lot heller ikke vente på seg. Ved at åsgårdsreia tok ham med seg, blir den et uttrykk for samfunnets oppfattelse av handlingen hans, og den fungerer dermed som en samfunnsmakt som straffer overtredere av denne normen (og det 7. bud). Oppteignelsen får en pedagogisk funksjon, ved å ville hindre andre i å skaffe seg noe på urett vis.

En oppteignelse fra Eksingedalen forteller at «Julareidi var ei gamal kjerring som köyrde ikring og tok alle unyttuge born. Ho hadde ein stor så på sleden full med sylvkram, sylvskeier og sylvkannor som ho lokka borni til seg med» (NFS: Leiro 2: 15-16, se også side 29 i denne oppg.). Barna er altså ikke bare unyttige i hjemmet, men står heller ikke tilbake for å grabbe til seg rikdom og gilde gjenstander de ikke har rettmessig krav på. I det gamle bondesamfunnet var det viktig at alle hjalp til som best de kunne, ingen skulle lure seg unna. Det var viktig å ha en god arbeidsmoral, og alvor og askese ble betraktet som svært viktige verdier (Hodne 2003: 139, 141, 143, 152-166; Lagli 1994: 15; Thorsen 1993: 22-24). Disse barna bryter dermed både normene for god arbeidsmoral ved sin unyttighet, og ved at de er griske og begjærer andres eiendom (det 9. bud). I likhet med forrige oppteignelse, kan også dette betraktes som en form for stjeling, og de klarer ikke å motstå fristelser. Også her blir åsgårdsreia altså en vokter av normer og verdier, og fordi den straffer dem som bryter disse får den autoritet i seg selv.

Enkelte oppteignelser forteller hvordan gjenstandene åsgårdsreia lokket med medførte fare på en litt annen måte. Fra Modalen fortelles det for eksempel at «[...] Ho tok ei stong i vogni, sette eit sylvstaup på enden og retta det til han, men han skýnte at tok han i det so vart han hengande fast og ho drog han til seg» (Jul: Hordaland 3: 21). Her er det tydelige paralleller til eventyret om Tyrihans og gullgåsa (AT571), der alle som kommer i kontakt med gåsa fordi de ønsket å få den, ble sittende fast. Forskjellen er imidlertid at sagnet videre forteller hvordan den som ble lokket løste dette problemet: «Men so trefte det slik at der stod ein tom staur att etter kornfestingi um hausten. Den treiv han og slo til stongenden so staupet datt ned. Han slo krosteknet ýver det, og frå den stund var det hans. Staupet var det kunstligaste sylvarbeid nokon her hadde sett» (Jul: Hordaland 3: 21)⁷⁵. Også her lot mannen seg lokke, men i likhet med Tyrihans/Askeladden ble han reddet av sin snarrådighet; han

⁷⁵ Se også NFS: I. Nauthella 1: 8-9; Jul: Hordaland 3: 28; Skapning: Hordaland 2: 14

finner en vei ut av «krisa». Dette kan ha vært en viktig egenskap i et samfunn der mye kunne gå galt, og kanskje er det også derfor denne snarrådigheten faktisk belønnes heller enn straffes, ved at vedkommende til slutt ender opp med å besitte en verdifull gjenstand.

Lokkingen med gilde gjenstander for å få tak i den personen åsgårdsreia er ute etter, kan settes i sammenheng med flere ting. Den ene har jeg så vidt nevnt tidligere, og er oppfatningen av at overnaturlige vesener er i besittelse av store rikdommer. At åsgårdsreia kan reise rundt med store beholdere fulle av sølv-gjenstander, vitner om nettopp dette. Det andre er en mulig likhet til bergtaking. Bergtatte blir ofte budt mat og drikke, og ikke sjelden var det gjetergutter som ble tatt. Dagene deres var lange, og nista var vanligvis dårlig utstyrt. Solheim mener derfor at det ikke er rart at de derfor ble fristet av tanken på mat, og at det dramatiske var når de faktisk hadde stått imot tilbudet om mat og drikke av beste sort (Solheim 1952: 477). Det er naturlig at man fantaserer om og ønsker seg det en har lite av. Det er dermed ikke unaturlig å forestille seg at dem som av åsgårdsreia ble lokket med flotte gjenstander av sølv, var dem som ikke hadde stort mer enn det de akkurat trengte og kanskje ikke det en gang. Dermed blir det også for dem et viktig poeng at de motsto fristelsen enda de sårt kunne trengt det. De tilfellene der den jagede klarer å lure gjenstanden fra åsgårdsreia, er mulig å se i sammenheng med sagnet om huldrehornet, eller Draugen i Vallarhaugen (ml6045). Der fortelles det hvordan en mann tilbys drikke av et troll, og så vidt klarer å komme seg unna, som oftest med det gilde hornet han ble tilbudt drikke i. I tilknytning til seterlivet fortelles sagn om jenter som pyntes til huldrebruder, blir reddet i siste liten, og dermed sitter igjen med all den flotte brudestasen. Tradisjonelt er begge disse sagnene brukt som en forklaring på hvorfor enkelte gårder er i besittelse av slike praktfulle gjenstander, hvor de kom fra og hva som var spesielt ved dem (Solheim 1952: 487-494). Materialet mitt sier ingenting om at sagn om personer som lurer gjenstander fra åsgårdsreia har blitt brukt som en lignende forklaring. Men likheten sagnet over har til sagnene om huldrehornet og huldrebruden mener jeg tilsier at sagnet nettopp kan tilknyttes en slik funksjon av å forklare opphavet til en kanskje navngjete gjenstand, og hvorfor den er i en bestemt persons eie.

4.2.3 Ligger som død

En Stund udpaa Kvelden lagde Manden sig paa en Bænk. Efter at have ligget der en Stund, begyndte Manden at sparke og spænde, og lidt efter laa han som dód. Om en kort Stund kom Manden til sig selv igjen, og da fortalte han, at han, at han (sic.) havde været med «Aaskureia». Han sagde at de skulde gaa i Stalden saa skulde de se, at den havde havt Hesten og ridet paa. Da de kom ud var Hesten saa sveit, at den var vaad over hele kroppen (NFS: M. Moe 114: (57-)58)

For en som har observert kroppen til denne mannen, kan det virke som han bare har hatt urolige drømmer, med tanke på at han begynte å sparke og spenne, før han lå dørgende stille. At møter med det overnaturlige foregår i en slik drømmetilstand, er imidlertid ikke uvanlig (Hodne 1999: 141; Honko 1964: 11), så dette kunne tydet på at forestillingen om at han hadde fulgt med i åsgårdsreia bare var en veldig livaktig drøm han hadde hatt. Det er også mulig at han hadde et krampeanfall utløst av epilepsi eller lignende, hvilket kunne forklart både sparkingen og det han så (Celandier 1943: 124), og gitt det en overnaturlig forklaring fordi han ikke visste hvorfor det skjedde. Mannen var ifølge sagnet imidlertid helt overbevist om at han hadde vært med i åsgårdsreia, mens kroppen hans lå slik, og for å bevise dette viste han de andre på gården at hesten jo var helt våt av svette etter å ha vært med i det samme rittet som ham. For hvorfor skulle den ellers stå slik om morgenen når ingen ennå hadde brukt den? Ved hjelp av hesten fikk denne mannen altså et bevis for hans deltakelse i rittet fordi alle kunne se tilstanden hesten befant seg i. I tillegg har dem rundt ham kunnet observere hvordan han sparket og spente, og at han opplevde noe opprivende. At dette foregikk på kvelden og selve julaften er ikke overraskende, da begge disse er tidspunkt da møter med det overnaturlige ofte forekommer (Stattin 1984: 53). Tilfeldigvis var det her snakk om en fattigmann som ikke hørte til der på gården. Han har altså vært ute og vandret langs veiene selve julaften, han er på et ukjent sted, og han møtte åsgårdsreia også tidligere på dagen. Som fattig omstreifer vil han med sin (manglende) sosiale tilhørighet falle utenom det vanlige samfunnet, og dermed også utenfor etablerte sosiale kategorier. Dette gjør ham til en marginal person, og en som faktisk kan oppleves som farlig (Douglas 1997: 104-105; Frykman og Löfgren 1994: 138). Gårdsfolket kan derfor ha hatt en forventning om at noe kunne skje med denne mannen, og derfor vært tilbøyelige til å tro det han forteller. Mannen selv kan ha vært sliten etter en lang reise og slik blitt påvirket av dette, samtidig som han mente at han allerede hadde møtt åsgårdsreia én gang. Også han kan derfor ha hatt en viss forventning om at det kunne skje igjen. Og som jeg har kommentert tidligere, vil forventninger og utmattethet få potensielt stor innvirkning på hvordan en situasjon tolkes (Celandier 1943: 117-118, 121; Granberg 1935: 262-265; Honko 1964: 11, 15-16; Solheim 1952: 389, 406, 436-437, 451). Kjøs (2011) poengterer at fattige ofte var på besøk i gårder, og at mange kan ha følt det som en plikt å fortelle historier, for på den måten å bli mer velkomne. Kan det å fortelle om sin deltakelse i åsgårdsreia ha vært mannens måte å «betale» for seg gjennom en historie?

I en annen opptegnelse trenger ikke rittets deltaker å overbevise de tilstedeværende. «Ei gong for 'o ud dalen å kom forbi Konsmo. Dar tog 'o mæ seg 'n mann. Ho trefte 'an dær i

taune. Han va mæ, men låg ette som i dvale der i taune. Mæ sama ‘an kom te seg atte spure di: Ko langt va du mæ? A’ Spellingstaune! svarte ‘an» (NFS: Berstøl 2: 49). Her kommer det fram hvordan det tilsynelatende er mannens sjel eller ånd som følger åsgårdsreia, mens kroppens hans blir liggende igjen. Dette kan være et tegn på at reisen har foregått i en slags drømme- eller tranceverden (Hodne 1999: 141; Honko 1964: 11), og ligner slik på den forrige oppteignelsen. Forskjellen her er imidlertid at fattigmannen var svært aktiv i sin tilstand, mens mannen i denne oppteignelsen nærmest lå som han skulle vært død. Slike dvaletilstander for mennesker som sier de har vært med i åsgårdsreia fins det flere eksempler på⁷⁶, men det er også noe som forekommer blant annet i forbindelse med heksers ritt til Bloksberg (Asbjørnsen 1997 [1852]: 106; von Sydow 1935: 124-126). Det er altså et kjent fenomen i folketroen. For de andre folkene som bodde på gården var da også mannens dvaletilstand et sikkert tegn på at han faktisk hadde vært med i et følge, for med det samme han kommer til seg selv er de mer opptatt av hvor langt han fulgte med, enn hvordan det står til med ham. For disse menneskene kan det derfor virke feil å snakke om at dette bare er noe mannen har innbilt seg. Mannens deltakelse er heller ikke en slutning de kommer til i ettertid, slik det kan forekomme i møter med det overnaturlige (Honko 1964: 17-18). Han opplevde selv å være med, mens de rundt ham opplevde kroppens dvale – de kunne se at det skjedde noe spesielt med mannen. Dette får dem til å trekke slutningen at han har fulgt med i et følge, og sannsynligheten er derfor stor for at det her foreligger en faktisk tro på forestillingen om åsgårdsreia, og at det deretter er blitt til en fortelling. Her er det troen og ikke fortellingen som får menneskene til å handle.

Når kroppen ligger som i dvale eller ristende og sparkende, mener Celandier at dette er tegn på en form for sykdom; bevisstløshet, krampeanfallet, hallusinasjoner og tilsvarende (Celandier 1943: 124). Men troen på at mennesket har en sjel som kan forlate kroppen er flere hundre år gammel; i Norge ses den blant annet gjennom Odin i norrøn mytologi og sjamanistiske reiser. De fleste folkeslag har en forestilling om hvordan denne sjelen kan forlate kroppen til en som sover. Den sovende opplever da at en del av ham kan besøke kjente og ukjente steder og møte andre både levende og døde sjeler. Derfor kan han også fortelle om det etterpå (von Sydow 1935: 101; ml4000 – Sjelen på vandring). Det er derfor fullt mulig å tenke seg at oppteignelsene over nettopp vitner om at drømmesjelen er på vandring. Folketroen kan også koble slike sagn som oppteignelsene over, som et *hamfôr* eller *gandreið* slik de forekom i norrøn tid. Dette var folk som reiste «i ham» og ofte brukte en spesiell stav

⁷⁶ Celandier 1943: 122-124; NFS: Faye avskrift 219; Liestøl 2: 46; M. Moe 114: 58

kalt *gand* til å ri på. En ham kan sies å være en ytre framtoning som enkelte skikkelser, deriblant sjelen, kan ikle seg og bytte ut (Celandier 1943: 124; Lid 1935: 5-8, 37-39; von Sydow 1935: 101-102). Eike mener at kjernen i sagn om åsgårdsreia generelt må søkes i ekstaseriter. Der «går man ut av seg selv» slik at man kan tilegne seg kunnskap og erfaringer som ikke er tilgjengelig i den daglige virkeligheten. Rusmidler, bestemte bevegelser og visse lyder kan være med på å skape slike tilstander. Sjamanistiske reiser faller inn under denne kategorien. Ekstaseritene mener hun at kan deles i to typer, der den ene er aktiv og entusiastisk, og påvirker hele mennesket til å erfare en opphøyelse. Dette ser hun i selve åsgårdsrei-følget, og der ungdom deltar i opptog. Den andre er en passiv trancetilstand, der kroppen ligger som i dvale mens sjelen foretar en reise. Det er dette som da skal skje i de to sagnene jeg nevnte over – sjelen er på en ekstatisk reise mens kroppen ligger igjen som i dvale (Eike 1980: 274-278).

Alle er ikke alltid enige i at noen kan følge med åsgårdsreia mens kroppen ligger igjen.

Gamle Ola Reiaasdalen va mæ oskoreiæ. Han lag i Reiaasdalbenkjen aa tottest vere der men de va bære sum ein ham. Di kunne inkje faa vekkt han. Osko-reiæ va inn i Auste-garen sjaa gofa aa to merræ. So va dei um i Espelia sjaa fa aa tok öl aa slo vatn innpaa att. So sette dei austyve til Sætesdalen. Daa dei kom paa Klepskleiven sætte Ola i aa banna paa merræ. So va han med ei gong i Reiaasdalbenkjen. Sjaa trefte Ola papa aa spurde «Ko sa fa dei for merræ?» «Han sa kje noko». Men da papa tale mæ gofa fortaalde han at merræ sto so sveitte um moraannen at ho va ba-re kladdre (?). Mor ti Ola ville dyla. Ho ville kje ha de paa ‘an at han ha fyddt oskoreiæ (NFS: Liestøl 2: 46-47)

Her er situasjonen altså en annen enn i forrige eksempel selv om det også her er snakk om at kroppen ligger som død mens sjelen er på vandring, for her viser moren til han som skal ha fulgt reia, at hun vil holde dette hemmelig – han skal ikke ha på seg å ha vært med i et slikt følge. Det mest sannsynlige er at hun selv ikke tror det er sant, det Ola sier, kanskje fordi hun ikke betrakter åsgårdsreia som en faktisk realitet. Men det er også mulig at hun ikke vil det skal komme ut til andre i bygda, fordi det her finnes visse forestillinger knyttet til rittet som moren ikke vil Ola skal bli identifisert med. Det var nemlig ikke sjelden at det å følge med åsgårdsreia, eller møte den, medførte ulike konsekvenser for den eller de involverte. Det fortelles både om folk som etter et møte ble «rare», forstumlet eller mistet vettet, ble blind, ble syke i mange år etterpå, og til og med døde⁷⁷.

Fortellinger knyttet til at åsgårdsreia tar med seg folk på sin vei, er ikke ensartede verken i forhold til innholdet eller spredningen av dette. Mens det at reia tar folk finns over

⁷⁷ NFS: Faye avskrift 59; Lunde 3b: 216; Klipp 9: 24; H. Tveit 4: 25; Jul: Hordaland 3: 50; Sogn og Fjordane 1: 24, 35; Skapning: Vest-Agder 1: 9

hele landet, er for eksempel opptegnelser om folk som kastes på kjerra eller lokkes med gjenstander hovedsakelig begrenset til Vestlandet. Kontakten er imidlertid aldri oppsøkt eller ønsket, og møtet domineres derfor av frykt (Honko 1964: 18). Jevnt over virker det også som at faktorer som kjønn eller geografisk posisjon og avstand til hjemmet har vært utslagsgivende for hvordan åsgårdsreia er blitt tolket, slik Stattin fant at det ofte var med nøkken (Stattin 1984). Det eneste unntaket er der kvinner skal hente nøkkel eller noe annet fra stabburet om kvelden. I materialet mitt er det aldri menn som gjør dette. Både kvinner og menn møter reia ute på veiene, på åkeren og hjemme på gården, og de befolker slik sett det samme området. Opptegnelsene omfatter også både barn, fattige omstreifere og (trolig) selveiende bønder. I denne situasjonen virker det altså som om at Honkos tese om at det er sosiale roller og ikke individer som viderefører visse tradisjoner (Honko 1964: 14), ikke stemmer. Samtidig er det mulig å se nettopp en slik sosial rolle dersom man knytter den til næringsveier – det er gårder, åkre og bygder som nevnes, ikke hav/sjø, fiskere, veidere og lignende. En grundigere undersøkelse av næringsveier tilknyttet de enkelte stedene kunne imidlertid trolig kastet mer lys over akkurat dette.

4.3 Dyrene var ikke trygge

Det var ikke bare mennesker som ifølge fortellinger kunne merke følgene av åsgårdsreias framferd, også dyrene på gården kunne være utsatt. «[Juleskreia] hadde ord på seg for å sette vondt på dyra og ódelegge ellers når den ikke var i godlag» (NFS: Tronsgård 3). Dersom de nødvendige verneråd ikke var utført, «gaar de ind i Fjös og Stald og gjór Skade paa Hestene og Kjörene» (NFS: Sørensen 3: 184). «For staldens vedkommende gjaldt det at beskytte hestene, for ellers kunde en eller anden af dem blive taget med i «reien» - aasgaardsreien – og den hest var ikke mere værd, om den kom hjem igjen» (NFS: Tangen 1: 12). «Jolaftan skulde det settast tjöre krossar på alle florsdörer. Det var for at jolesveinane ikkje skulde koma inn og gjera kröteri noko» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 21). Selv om skadens type og omfang er uspesifisert, kunne all skade på dyrene man levde av være ganske alvorlig.

Et langt vanligere motiv er at åsgårdsreia tok med seg hestene fra stallen, når de for forbi gården⁷⁸. «Kvar juledagsmorgon, husbonden kom og skulde giva merri foring, dá stod ho der so laugande sveitt, at skômi stod 'ti 'ne» (NFS: Sande 6: 11). «Når hestene sveitte

⁷⁸ Se NFS: Agerholt 7: 106; Bergstøl 2: 76; Bøyum 4a: 34; Liestøl 2: 47; M. Moe 54: 50; 64: 5-6; 114: 58; Schneider 1: 210; Vigeland 1: 57; 2: 3; Vonen 4: 16; Jul: Sogn og Fjordane 1: 9, 51; 2: 8, 34; Skapning: Akershus 1: 10; Oppland 2: 4; Vest-Agder 1: 2, 8, 9; 2: 3-7; Rogaland 2: 11-13, 16; Hordaland 1: 18; Sogn og Fjordane 3: 7; Møre og Romsdal 2: 8

julaften hadde jolareien redet dem», er det blitt sagt i Røldal i Hordaland (NFS: Delgobe 4: 44). Tilsvarende er det fortalt i Søgne i Vest-Agder: «[h]estanne paa Kimestad (eller Repstad) stod skumsveitte og skalv um morgonen, naar oskureia hadde ridi dei um natta» (NFS: Lunde 2a: 129). Eksemplene på at hestene stod svette på stallen, er mange⁷⁹, og ofte er det at de i likhet med opptegnelsene fra Røldal og Søgne tenderer mot å være korte folketrosutsagn som gir liten konkret informasjon om omstendighetene rundt, eller hva som skjer. Hvorvidt dette var noe folk faktisk trodde på eller ikke, er uvisst i disse tilfellene nettopp fordi de er så sparsomme med informasjon. Slik er det ikke bestandig.

I maa tru da, i Julenne heime hos oss, va da so visst su Juleapta kom, at dei la Bigsle paa Hestan-ne, aa da sto dei mæ ti Trettendehelgja; da æ daa Reia reise heimatte. Ja I kan tru meg, um I vil, men jaumen sto Fraue kring Munnen paa Hestanne, aa dei va so silande sveitte, at de va Raa ti sjaa, dei ha vo brukte, aa kven sku da va andre helde Reia daa? (NFS: Ross 19: 74)⁸⁰

Her får vi vite at hestene må stå med bisset på i hele julehøytiden, i tillegg til at fråden stod og svetten rant av hestene. Å bruke bisset som et vernende middel over hestene mot åsgårdsreia, var ikke uvanlig⁸¹. Hvorvidt det er dette som var meningen også i dette tilfellet gis det ikke klart svar på, men det er i hvert fall tydelig at det i så fall virket mot sin hensikt. Fordi denne opptegnelsen er selvopplevd, skrevet i jeg-form og omhandler noe overnaturlig, er den et memorat, og skiller seg derfor fra de fleste andre opptegnelsene i materialet mitt. Det som likevel er litt spesielt her, er at det ikke henvises til et bestemt møte med det overnaturlige slik memoratene gjerne gjør, snarere er det noe som gjentar seg hvert eneste år ved juletider, slik denne informanten husker det. Det er aldri heller snakk om at informanten selv eller noen i hennes umiddelbare nærhet faktisk har sett at det er åsgårdsreia som forårsaker at hestene står svette på stallen. Åsgårdsreias tilstedeværelse er noe informanten, og mulig samfunnet rundt henne, har tolket utfra hestenes unormale situasjon. Dette kan tyde på at det på samme sted fins en sagntradisjon om reia, eller en tro på følgets eksistens, for ellers ville det vært søkt andre forklaringer. Utsagnet til informanten - «aa kven sku da va andre helde Reia daa?» - kan tyde på det siste. I hvert fall tror hun selv at følget eksisterer og at det rir hestene så de blir helt utkjørte.

Ved manglende vernetiltak, spesielt mangel av kors, kan hestene bli utsatt for fare, slik som i dette eksempelet fra Gaular i Sogn og Fjordane: «Dersom dei ikkje krossa stalls-döri

⁷⁹ Se blant annet NFS: Agerholt 7: 122; Delgobe 22: 2; Faye avskrift 343; Liestøl 6: 40; Lunde 2a: 128; Sandnes 6: 23; Vigeland 2: 15; Skapning: Vest-Agder 1: 1, 3

⁸⁰ Se også NFS: Ross 20: 9

⁸¹ NFS: Bøyum 4a: 34; Sandnes 7: 71; 11: 41; Jul: Sogn og Fjordane 1: 10; 2: 8, 34, 41

jolafta, so var det fåre for at tussane tok hestane og sprengköyrde dei jolenatti» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 31). Dette er imidlertid ikke de eneste situasjonene der hester blir tatt med av reia. På Titland (Møre og Romsdal) fortelles det at «jule-reila» «kjørde med dei so dei sto jønåsveitte om mårån» dersom folket selv ikke hadde brukt hestene sine julaften (NFS: Alver 17: 57). Her kan det være mulig å ane en slags arbeidsregulering. De store arbeidene skulle nå være unnagjort, men tiden skulle benyttes fram til kvelden og helligdagsfreden begynte ved at julen ble ringt inn med kirkeklokkene eller endog skutt inn av mannen i huset da mørket kom. Tross alt skulle det være minimalt med arbeid i tiden som kom, og det var derfor viktig å jobbe mens man kunne (Hodne 1996: 69-70; Holck 1993: 106; Nilsson 1938: 24; Noss 1963: 66; Solheim 1952: 471; Stattin 1984: 66; Storaker 1921: 118; Troels-Lund 1929-1931: 19-20). Dersom dette ikke ble gjort, kom altså åsgårdsreia og straffet latskapen ved å kjøre hesten helt svett om natta. Slik opptrer åsgårdsreia igjen som en arbeidsmoralens vokter, og dermed som en autonom samfunnsmakt.

I Naustdal i Sogn og Fjordane fortalte en kvinne at «[d]et hende ofte at dei underjordiske brukte óykene julenatta. Dei kunde sta olsveitte om juledagsmorgon. Men det synte ikkje far i snóen etter nokon» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 41). Mangelen av synlige merker i snøen, eller andre steder, er et kjent fenomen for overnaturlige skapninger (Solheim 1952). Om noe, er det med på å klassifisere en skikkelse som nettopp overnaturlig, fordi vanlige mennesker ville etterlatt seg spor. I dette tilfellet er det derfor utelukket at vanlige mennesker kan stå bak. Imidlertid er det heller ikke spor etter at hestene har vært ute. Dermed kan det hevdes at de underjordiske har snappet hestene til seg og ført dem gjennom lufta, men også at hestene rett og slett aldri hadde vært ute. Slik var det ikke for Bertor Valand i Bjelland i Vest-Agder en julaften. «Bertor va ute klokka ti um kvellen ò skulle gje, men daa va der ingen hest. Han gjekk inn sò stille ò dāp me, ò ville ingen ting segje for dei andre. Han tenkte de va oskureiæ. Sò gjekk ‘an ut att klokka toll, ò daa sto hesten paa stallen sò sveitt at de draup or ‘an» (NFS: Lunde 3b: 214-215). I dette tilfellet skal den manglende hesten altså for Bertor ha vært et ganske godt bevis for at åsgårdsreia var på ferde, og han tror tilsynelatende at reia fins. Det at han ikke vil si noe om hendelsen bygger opp under dette, fordi det er en kjent forestilling at det kunne bringe ulykke dersom man for tidlig nevnte noe om møte med det overnaturlige (Solheim 1952: 419-420, 470). Men denne fortellingen kan regnes som et sagn, ikke memorat; det er ikke Bertor eller hans bekjente som forteller. Det er dermed uvisst om det ligger noen trosforestilling bak. At det kanskje bare er en fortelling uten noen underliggende forestillinger, underbygges av at dette sagnet, og motivet, er unikt i mitt

materiale; ingen andre av mine opptegnelser forteller at noen har observert at hesten faktisk mangler. Videre er det verd å legge merke til tidspunktet hesten var borte på. Første gang Bertor er ute, er klokka 22, og da er hesten borte, mens den ved midnatt er tilbake igjen. Som jeg har nevnt tidligere er det visse tidspunkt der det overnaturlige oftere opptrer enn andre, og midnatt er en av dem. Det «naturlige» i henhold til tradisjonen ville derfor vært om hesten manglet ved midnatt, og ikke da allerede hadde kommet tilbake. Eventuelt burde den tradisjonelt sett vært borte hele natta for så å stå på plass igjen om morgenen.

Bertor oppdaget at hesten var borte da han skulle ut for å gi den mat om kvelden. Mat kan i mange tilfeller faktisk ha stor betydning i forhold til åsgårdsreia. I to svar fra Sogn og Fjordane på en av spørrelistene, kommer det fram at «[h]estane fekk eit fal med korn. So la dei selen på hestane julafta, for det hende seg at dei sto svette på stallen om morgonen. Det var dei underjordiske som da hadde teke seg ein riddartur» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 5). «Det siste som vart gjort jolaftan var å gjeva óykene mat. Det kunde henda at jolereidet kom um natti og vilde kóyra med deim, og då måtte dei ikkje vera svoltne» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 17). Viktigheten av at hesten får mat, begrunnes altså med at de ikke måtte være sultne, og kanskje ha litt «å gå på», dersom åsgårdsreia skulle ta dem med seg. Celander ser imidlertid en litt annen forklaring. Det var nemlig ganske vanlig at hestene ble fôret spesielt på julaften. Ikke bare menneskene, men også dyrene og spesielt hestene skulle ha noe ekstra når det var jul. Maten kunne da være annerledes og i større mengder enn til vanlig (Bø 1993: 64; Hodne 1996: 72-75; Holck 1993: 101; Nilsson 1938: 30-31; Noss 1963: 68; Thorsen 2003: 56). Celander mener dette er årsaken til at hestene står svette på stallen om julemorgenen, de er rett og slett ikke vandt til slik kost og påvirkes fysisk av det. Samtidig setter han det som en parallell til menneskes julerus (Celander 1943: 125-126). I andre kilder enn materialet mitt kan dette faktisk ha vært ganske bokstavelig, da det foreligger eksempler på at hesten har blitt servert både øl og sterkere saker til jul (Eike 1980: 239; Holck 1993: 101; Noss 1963: 68).

En opptegnelse fra Telemark skiller seg langt på vei fra de øvrige opptegnelsene i materialet mitt der hester påvirkes av åsgårdsreia.

Naar Aasgaardreien tog sig en Tur over Bygden kunde man altid være vis paa at høre den oppe i Luften over Verpegaardene. Af og til aflagde den ogsaa Be-søg paa Gaardene og saa efter, om alt stod vel til. En Gang var saaledes en Mand ved Navn Halvor ude og kjørte med sin Datter. Hesten hadde ikke faaet Mad, før Afreisen fandt Sted, da der ikke var Tid dertil. Da Fader og Datter var kom-met et Stykke paa Vei, hørte de noget bruse og suse oppe i Luften, og strax efter kunde de mærke, at Hesten blev taget i Bidslet og holdt fast, uden at de dog kunde se den, som holdt Hesten. Først

da man hadde givet Hesten det nødvendige at spise, kunde man fortsætte Reisen (NFS: Klipp 7(1): 11)

Her kan det for det første poengteres at hendelsen utspiller seg på en vei, i motsetning til de fleste opptegetninger der hesten tas fra stallen hjemme på gården. Videre er det mennesker til stede og bevitner det som skjer der og da, det er ikke snakk om at de opplever det i ettertid. Hesten står ikke svett og skjelvende, men «holdes fast» av noe, og det er tydelig at uvanlig kost ikke kan hevdes å være en årsak her, da hesten ikke fikk mat i det hele tatt. Dette er nok da også det som ligger bak; det var for dårlig tid til å mate hesten før avreise, noe som kan tyde på at selve reisen også har foregått raskere enn ellers fordi noe skulle rekkles. Når hesten da må slite ekstra uten næringen dette krever, kan det være at hesten på dette tidspunktet rett og slett er sliten og særdeles sulten. Den begynner da også å gå igjen så fort den har fått mat, og dermed også litt hvile og ekstra krefter. Når hendelsen likevel tolkes inn i en overnaturlig ramme, kan dette langt på vei, slik Solheim (1952: 406, 436-437, 451) ser det, skyldes de forventningene denne mannen og datteren hadde. At de kjente til forestillinger om åsgårdsreia og hvordan den kunne kjennes igjen, er klart, selv om det ikke eksplisitt nevnes at det er reia som forårsaker stansen. Dette, sammen med selve reisen og hva det var som kan ha hastet, kan ha medført en følelse av utrygghet eller uro. Det igjen kan gjerne medføre en forventning om at noe uvanlig kommer til å hende, og en større sannsynlighet for at hendelser blir tolket som noe overnaturlig. Været spiller også inn i dette tilfellet, i og med at de hørte hvordan det bruste og suste i luften over dem. Dette ble som det står i opptegetningen ofte tolket som at åsgårdsreia var på ferde, så også her, og her etterfølges det umiddelbart av at hesten uten forvarsel stopper og tilsynelatende blir holdt igjen. Været er dermed med på å bygge opp under forventningene, og disse blir dermed «realisert» da det ble oppfattet som reia holdt hesten igjen og hindret dem i å reise videre. At de ikke ser noe, har lite å si her, da det overnaturlige ikke alltid behøver å være synlig, og dersom hesten vanligvis ikke oppfører seg på denne måten, kan også dette være med på å tegne et overnaturlig bilde over situasjonen (ref. Solheim 1952: 404). Men åsgårdsreia får i denne opptegetningen også en funksjon som samfunnsmyndighet ved at den påser at normene følges. Hesten skulle behandles på en god måte fordi det var et så viktig dyr på mange måter, gjerne også bedre enn mange av de andre husdyrene (se nedenfor). Når denne hesten da ikke har fått mat før avreise, kan dette ses som et klart normbrudd – hesten får ikke det stedet den behøver og har «krav» på. Derfor kommer åsgårdsreia inn som en ordensmyndighet for å påse at orden igjen oppstår og at hesten behandles

riktig. «Straffen» er i dette tilfellet ganske mild, da reia kun hindrer far og datter i å reise videre før de har innordnet seg etter samfunnsnormene.

Men hvorfor ble egentlig hestene tatt i utgangspunktet? I motsetning til voksne og barn som ble tatt med av åsgårdsreia fordi de hadde brutt samfunnets normer, har ikke hestene gjort noe galt. I et svar fra Lindås i Hordaland sies det at de underjordiske helst ville ha hester fordi de ikke hadde noen selv, de hadde bare bukker og katter (Skapning: Hordaland 1: 17). En slik forklaring foreligger ikke ellers i mitt materiale, så årsaken er nok en annen. Trolig må bakgrunnen søkes i hestens spesielle rolle i bondesamfunnet før jordbruket ble tatt over av maskiner. Den var nemlig ikke bare et bruks- og arbeidsdyr. Hesten var mannens arbeidskamerat og ble med ham ut i det offentlige rom, og det var hesten som ble spent for vognen eller sleden på vei til by eller kirke. Dermed representerte hesten gården og dens anseelse, og ble et statussymbol for eieren. Det var viktig at hesten tok seg godt ut, og den fikk derfor bedre fôr og stell enn de andre dyrene. I motsetning til de fleste andre husdyr, ble hesten ikke benyttet i noen former for menneskelig føde⁸². Hierarkisk sett var altså hesten rangert øverst av bondens dyr (Frykman og Löfgren 1994: 154; Stattin 1984: 62-63; Thorsen 2003: 59). Dette gjør at det å miste eller få skader på en hest kan ha vært en større ulykke enn om det gjaldt et annet dyr, fordi det kunne bety tap av status og ære for både eieren og gården. Men fordi hesten i så stor grad opptrer sammen med mannen i det offentlige rom (i motsetning til for eksempel kyrne hos kvinnene i hjemmesfæren), får den en spesiell betydning i relasjonen mellom natur og kultur, og kan derfor ses som en grensemarkør eller en liminalskikkelse (Stattin 1984: 63). Eike utdyper i sin artikkel hestens rolle i tilknytning til folketro, skikker og riter ved å vise hvordan den ved sin synskhet var vår for skrømt og kunne ha en vernende kraft, samtidig som hesten ofte har blitt koblet til døden gjennom reisen til dødsriket og gjennom å være likhest. Imidlertid har hesten også blitt koblet til dødens motsatt, ifølge Eike, ved at den skal ha blitt sett på som et fruktbarhetsfremmende (så vel som vitalt) dyr, altså liv og død på samme tid; en kombinasjon som er vanlig i religionshistorien og i tilknytning til overnaturlige vesener. Alle disse egenskapene gjør at hesten blir et bindeledd til «den andre siden», og dermed, igjen, en liminalskikkelse (Eike 1980: 278-282; Stattin 1984: 106; Steinsland 2005: 345; se også Biedermann 1992: 157-158; Hodne 1999: 176).

⁸² At hesten ikke på noen måte brukes som mat i våre dager, må ses i sammenheng med hestens rolle som offerdyr i det førkristne samfunnet. Fordi hesten utgjorde en så vesentlig rolle i offerseremonier og i rituelle måltider, ble spising av hestekjøtt etter kristendommens inntog tabu og forbudt ved lov (om enn i en vag forstand) (Bagge 2005: 77, 83; Näsström 2001: 24-25, 100-103, 105, 108, 128-129)

Slik Eike ser det, får hesten nærmest magiske egenskaper, på lik linje med andre elementer som faller mellom to kategorier, men den er likevel ikke et overnaturlig vesen slik for eksempel nøkken er. Den har dermed heller ikke til oppgave å vokte grensene, slik andre overnaturlige grensemarkører ofte kan ha. Derimot er det visse tabuer tilknyttet hestene – de skal ikke spises eller på annen måte benyttes som føde – og med unntak av som symbol på døden, er det lite som tyder på at de oppleves som farlige og truende, slik grensemarkører ofte kan bli (Frykman og Löfgren 1994: 140-143; Stattin 1984: 49-51, 63). Slik sett kan det sies at hesten nærmest er en annen type grensemarkør enn dem man ellers møter i folketroen. Men som jeg viste tidligere kan også deltakerne i åsgårdsreia betraktes som grenseskikkelser på ulike måter, og det blir dermed en sterkere kobling mellom dem og hestene; det er likhetstrekk mellom dem, noe som kan ha påvirket «valget» om ta fortrinnsvis hester. Kanskje kan denne evnen som skikkelse i grenseland gjøre det lettere for hesten å opptre sammen med andre skikkelser i samme tilstand. Det må heller ikke glemmes at det tross alt er hester man rir på, og som hovedsakelig trekker vogner og tilsvarende, spesielt i det offentlige rom, og da er det nok ikke til å undres over at det er nettopp hestene som skamris om nettene.

5 Beskyttelse

Som vist i foregående kapitler fryktet mange å møte eller på annen måte komme ut for åsgårdsreia. Menneskene sto imidlertid ikke maktesløse ovenfor dette skremmende følget, for det fantes enkelte råd som kunne verne mennesker, dyr og hjem. Hovedsakelig vil jeg påstå at disse vernerådene var av to karakterer – de som på en eller annen måte hadde tilknytning til kristendommen, og de som ikke hadde en slik kobling. Gjennomgående er imidlertid disse vernerådene, uansett karakter, ikke spesifikke for åsgårdsreia, men benyttes som generelle verneråd mot det overnaturlige. Det viser at forestillingen om åsgårdsreia må ha vært en integrert del av folketroen heller enn i en særskilt posisjon som skiller den ut fra resten.

5.1 Kristendommens makt i folkelig drakt

Bruk av kristendommen som vernende middel konsentrerer seg hovedsakelig om korsets tegn. Stort sett skal det korsenes over alle eller noen dører, eller over dyrene, ølet eller maten for at ikke åsgårdsreia skal få tak i det⁸³. For eksempel har en informant fra Balestrand i Sogn og Fjordane fortalt at det ble satt «tjøre-kross på fjøsdøri, buadøri, kjellardøri og stabbursdøri, men ikkje på lø-dørene. På den måten skulde dei tryggja bu og bøling mot uvette» (NFS: Bøyum 4a: 33). I Jølster er det sagt at

Jolaftan var det eit arbeid som aldri måtte forsömrast, eller kunde det henda eitkvart goli. Det var so visst at husbonden måtte setja tjøre-kross på kvor umolte dör som fanst i gorden, og so ein kross i panna på kvor kyr i fjösen. Dette var eit vern mot osgårdsreida og andre vette som alltid var ute og ferdast i joli, trudde dei. Og når dei kom der som var krossa, so hadde dei inga makt å bryta seg inn, og gjera noko goli (Jul: Sogn og Fjordane 1: 6)

I Konsmo i Vest-Agder kunne folk «haur ‘o [Aaskoreiå] kom å to te å krida å sedda krossa óve óldunkan å hestesladdan å alt som di va redd ‘o kunne ta» (NFS: Bergstøl 2: 82). «For at hindre disse ubudne Gjæster, der især Juleaften fare omkring, skulle faae Indpas maatte

⁸³ NFS: Agerholt 1: 14; 6: 2; 7: 65, 106; 8: 18; Alver 17: 57, 61; Bergstøl 2: 76; Kr. Bugge 5: 109b; Bø 2; Faye avskrift 334, 396; Frimannslund 3: 4; Hermundstad 2: 11; Hoff 1: 31; Klipp 7(1): 39; Liestøl 6: 15, 40; 7: 47; Lunde 2a: 128, 129 (ekstraark); Løland 1: 32b; M. Moe 8: 12-13; 43: 36; 54: 50; 64: 5; I. Nauthella 1: 8; 4: 11; Opedal 1: 106; Riisnes 2: 2, 5; Rong 3: 68; Sande 6: 12; Sandnes 7: 71; Schneider 1: 210; Skjerpe 2: 3; Solheim 1: 7, 23; Sørensen 3: 185; Tangen 1: 11-12; Tronsgård 3; H. Tveit 4: 29; Vigeland 1: 57; 2: 3, 26; Weierholt 1: 45; Jul: Hordaland 1: 1, 9, 15, 24, 25, 34; 2: 1, 6-9, 14, 19, 22, 23, 25, 26, 28; 3: 4, 7, 9, 15, 21, 25, 27, 28, 31, 32, 37, 38, 49; 4: 15; 5: 8, 14; Sogn og Fjordane 1: 5, 9, 10, 12, 14, 21, 23, 29, 31, 41, 44, 48, 51, 54; 2: 4, 14, 27, 38, 41; Møre og Romsdal 2: 8; Sør-Trøndelag 1: 16, 18, 21, 26, 27, 30, 44; 2: 31, 32, 33, 36; Nord-Trøndelag 1: 9, 10, 22, 42; Nordland 1: 29; Skapning: Buskerud 1: 15; Telemark 1: 4; Aust-Agder 1: 7; Vest-Agder 1: 4, 5, 8; 2: 5, 9; Rogaland 2: 3; Hordaland 1: 3, 14, 17; 2: 14; Sogn og Fjordane 1: 19; 2: 10, 13; 3: 24; Møre og Romsdal 2: 8, 17; 3: 16

enhver forsiktig Husmoder ikke forsømme med Tommelfingeren paa høire Haand at sætte Kors i Julelefsen. Hvor dette ikke var iagttaget, var Aaskereja en sikker Julegjæst» (NFS: Faye avskrift 273). Å bruke nettopp tommelen skal ha vært svært vanlig for å markere korstegn manuelt, fordi det var slik det opprinnelig ble utført i kirken (Amundsen 1979: 7, 18). Selv om informantene nevner korsbruk mot åsgårdsreia, er det et utstrakt vernemiddel mot alle vonde krefter. Det var jo ikke bare åsgårdsreia som var på ferde juletid. En mann fra Herøy i Møre og Romsdal har for eksempel fortalt hvordan man måtte beskytte seg mot «underjordiske blåmenn» som bare ville vondt for menneskene. «Jolekvelden gjorde dei korsteknet yver alle husdyra sine, og på fjósdóra sette dei kvar jolekveld tre kors. Dette trudde folkje hjelpte, for dei underjordiske var redde for det heilage» (Jul: Møre og Romsdal 2: 25). I en annen opptegnelse kommer det fram hvordan «[d]ei sette kors over smór, ost, mjól og allt dei hadde for at tusskallen itj skull kunne te det» (NFS: O. Ryssdal 3: 321). Årsaken til slik korsing var at mat og dyr utgjorde bøndenes næringsgrunnlag og var derfor viktig å ta godt vare på; man ønsket ikke at noe vondt skulle skje med det (Amundsen 1979: 5-7).

At det er korset folketroen her benytter, er ikke tilfeldig ifølge kulturhistorikeren Arne Bugge Amundsen. Opprinnelsen mener han hovedsakelig ligger i det førreformatoriske kirkelivet. I gudstjenester der få forsto hva som egentlig skjedde, var korsbruken utstrakt og godt synlig. Korset framsto som meningsbærende, og ble et egnet middel til å tolke gudstjenesten gjennom. Det var et tegn og en handling det var lett for menigheten å ta til seg, om enn i en noe endret form. Videre ble korset spesielt brukt på områder som var viktige utfra folkelige behov, slik som vern av næringsveier og folkets helse. Korset ble derfor oppfattet å representere det gode ved kirken, og viktig i bekjempelsen av vonde krefter. Når kirken etter reformasjonen trakk seg ut av flere situasjoner som hadde stor vernende betydning for bøndene, ble det naturlig for dem å benytte elementer fra den katolske kirken og gjøre dem mer selvstendige, deriblant korset (Amundsen 1979: 15-19). Korstegn kan benyttes for å oppnå ulike mål, men i min sammenheng brukes den slik: «Den som aktivt ønsker vern av et verneverdig objekt mot truende faktorer, oppnår dette ved korsbruk» (Amundsen 1979: 5).

Enkelte opptegnelser mener at disse korsene opprinnelig ikke har med kristendommen å gjøre. I Nannestad i Akershus hadde korsene en spesiell form:

Selve korsets midtstok var forholdsvis til tverstykkets længde meget lang, og tverstykket svært kort. I sin almindelighed var denne «korssing» hver juleaften nærmest med ny tjære eller kul at opfriske de fra aaret för værende kors, saa det ligger nær at antage, at selve korsets form har været paavirket af tradisjon fra meget lang tid tilbage (NFS: Tangen 1: 11)

Samme opptegnelse sier også at de «gamle tjærekorsformer over og paa dører her lignet mere Thors hammer, end kristendommens græske og latinske kors» (NFS: Tangen 1: 9)⁸⁴. Også Storaker har ment at opprinnelsen til korsets tegn må søkes i Tors hammer. Dette merket ble i sin tid brukt til signing og innvielser, og det var gjennom merket mulig å se «Himmelilden», altså lynet (Storaker 1921: 131). Den hellige ilden er rensende og innviende, og den har makt til å beskytte mot all form for trolldom og forgjørelse (Storaker 1924: 87). At himmelilden slik blir en del av korsmerket, var altså av stor betydning, fordi også den kunne beskytte mot det onde. Tors rolle i norrøn mytologi var å opprettholde verdensordenen så trusselen fra de vonde kaosmaktene (her åsgårdsreia) ikke skulle bli reell, og hammeren var hans viktigste våpen (Steinsland 2005: 107, 195, 197). Amundsen tror imidlertid ikke at kors som benyttes i folketroen skal tolkes som rester etter norrøn mytologi, men at årsaken må søkes i den folkelige interessen for forhistorien fra slutten av 1700-tallet (Amundsen 1979: 8).

Mange av korsene skulle ifølge opptegnelsene lages av tjære. Det kan ha vært i mangel av noe annet, men det kan også ha vært bevisst. Ifølge Bø var tjærekors ikke bare enklere å få tak i enn for eksempel stål, men tjæren hadde også en iboende vernekraft fordi den «representerte voksterkrafta i treet» (Bø 1980: 35(-36)). Tjæren var altså både livgivende, kraftig og kunne beskytte treet mot skade. Da kunne det nok også beskytte mot andre skadevoldende krefter. Tjæren ble også tenkt å ha «Ildens Natur», fordi den er frembrakt ved hjelp av ild. Derfor blir tjæren av folketroen også tillagt den samme beskyttende makten som ilden, og i mange tilfeller brukt istedenfor denne (Storaker 1924: 87, 96-97).

Flere steder fortelles det hvordan man selv kunne danne et kors ved å legge seg ned på bakken med armene ut, så man ikke ble tatt av åsgårdsreia⁸⁵. En opptegnelse fra Fyrresdal i Telemark sier for eksempel at «[n]aar de legger sig ned og slaar Armene ud, saa at det danner en Kross, saa kan ikke Åskorreii tage dem» (NFS: S. Bugge 4: 135). Tilsvarende fins i en opptegnelse fra Valdres i Oppland:

Ein mann uti Reinli skulde eigong ha mött desse Imbörcölludn. Dei kom farandis me' fæl leven o mangslags læto, so mann vart reint vetskræmd. Men kost de' no va so fann'n likevel på ei rå. Han kasta se ne på jore me' armadn ut so'n kröss, o då slapp'n frå dei. Men mann skulde vörte dössens klen ettepå (NFS: Bø 2)

Det er naturlig at man anser seg selv som noe det er verdt å beskytte mot det onde, og slik kors ble brukt mot både mat og dyr, ble det også flittig brukt på menneskene selv. Spesielt i

⁸⁴ Se også NFS: I. Nauthella 4: 11; Tangen 1: 13; Jul: Hordaland 3: 21

⁸⁵ NFS: Bøyum 4b: 21; Delgobe 4: 1; 5: 46;19: 42; Fuglestvedt 3b; Klipp 7(1): 8, 40; 12(2): 152; M. Moe 9: 31-32; H. Tveit 4: 27; Jul: Sogn og Fjordane 1: 54; 2: 30; Nord-Trøndelag 1: 18; Skapning: Oppland 2: 1; Telemark 1: 5

møte med det overnaturlige. Stod man ovenfor en slik trussel og korset seg, forteller mange memorater og sagn om hvordan det overnaturlige enten forsvant eller mistet påvirkningskraften over personen (Amundsen 1979: 3-5, 7). Det er derfor grunn til å tro at det å legge seg som et kors måtte ha minst like stor effekt, om mulig enda større fordi korset da var synlig.

Også andre verneråd mot åsgårdsreia kan knyttes til kristendommen. For eksempel fortelles det i en opptegnelse fra Bruvik at «Jolaftan kom ho på Eldhusbrekka og der sette dei ut ein så med øl og ein leiv brød. Med dei ordna dette måtte dei hava ei salmebok i høgrehandi til vern» (Jul: Hordaland 2: 7). Her er det selve boka, og kanskje innholdet, som innehar vernende kraft, for det er nok bare å holde den. En annen opptegnelse kan fortelle at

I ellgamaall ti kom aaskereiaa kvær jol upp Selandsjore og sku' inn i bure paa det bruje som John Beintson he hatt aa ta øl. Saa edt aar daa di venta 'en, gjekk mannen ud med salmebojaa, og daa 'an haure 'o kasta salen i bursvolaa, stende 'an i aa sønja, aa daa maate 'o upp berje saa ell og knista sto ette hess-skoan (NFS: Bergstøl 1: 90)

Her er det selve syngingen som beskytter, trolig nevnte mannen dermed både Gud og Jesus. Det i seg selv har i folketroen beskyttende egenskaper, og har tidvis vært vel så viktig å bruke mot åsgårdsreia som kors. «Paa gaarden Trydal blev En bortført af denne Færd. I sin Bestyrtelse kunde han ikke tale førend han var kommet 1/2 Fjerdings nord fra Gaarden, og da han nu nævnte Jesu Navn, blev han strax nedsat» (NFS: Faye avskrift 235). «Naar det lakkede mod Jul, blev Børnene i Nissedal formanede til at sige «I Jesu Navn», naar de gik ud sent om Aftenen; ellers kunde Aasgaards-reien tage dem» (NFS: Klipp 7(1): 39) (Telemark). En mann fra Kvinesdal kunne derimot fortelle at «eingong tigga «reidi» ein mann etter tobakk. Han måtte lesa Fadervår for å fri seg» (Skapning: Vest-Agder 1: 3)⁸⁶. Bruk av de hellige navnene er også kjent i blant annet folkemedisin-formler (Grambo 1979), der de kan være med på å lege sykdommer, eller beskytte mot dem.

5.2 Åkeren befrir

Om man møtte åsgårdsreia på veien, fantes det et annet middel for å redde seg. Fra Sogn og Fjordane fins det en opptegnelse der det fortelles hvordan våsedrifta «reid gjennom ein åker og kor små-steinane skvatt om hestehovane» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 37), men de fleste opptegnelsene forteller hvordan man kunne redde seg ved å gå ut på nettopp åkeren⁸⁷. «Jolareidi tok ut 11 dagar fyre jol og heldt på 11 dagar etter. Ein berga seg for henne med å

⁸⁶ Se også NFS: Faye avskrift 298, 377; Klipp 7(1): 8; Leiro 2: 16; Jul: Hordaland 1: 37

⁸⁷ NFS: Leiro 2: 14, 16, 17; 6: 16; Rong 3: 1, 67; Jul: Hordaland 1: 24, 33, 37; 2: 8, 33, 34; 3: 21, 24, 28; Skapning: Hordaland 1: 4, 12

springa inn på ein åker. [...] Ein måtte aldri miga på ein åker, for då kunde ein ikkje fri seg for jolareidi» (NFS: Leiro 8: 41-42) (Hordaland). I Sæbø i Møre og Romsdal har en informant fortalt at «[e]inaste bergemåten [mot julerettlå] va te å kobma seg bort på ein kodnåker – kodnåker berga frå alt illt» (NFS: Alver 17: 50). Årsaken er ikke umiddelbart klar, men kan ses fra et praktisk hensyn: «Når ho kom og vilde ta dei, sprang dei så dei kunde koma seg utpå ein åkker. Der kunde ikkje ho koma, for då sokk ho ned» (NFS: Frimannslund 3: 4)⁸⁸ (Eksingedalen, Hordaland). Reia var så tung at den ville synke nedi jorda om den fulgte etter.

Det fins også en annen forklaring på åkerens beskyttende egenskaper. «Jolareidi kóyrde snarare enn han og eit lite stykke frå husi fekk mannen springa utpå ein åker. Då var han berga, for åkeren var heilag» (NFS: I. Nauthella 1: 8) (Modalen, Hordaland). Det samme kommer fram hos Storaker, der både selve åkeren og åkerjorda skal regnes som hellig. Hva slags åker dette knyttes til, varierer, og det gis ikke alltid en forklaring på hvorfor det er slik. Unntaket er havren, fordi den ifølge Storaker kan knyttes til et sagn der «Vorherre tog Havrekornet ud af det Flade i sin Haand, saaledes blev det skabt, og derfor er det helligt» (Storaker 1924: 143). Havren skal altså komme fra Gud selv, og vil da få en beskyttende effekt mot vonde makter. I en opptegnelse fra Askøy i Hordaland fortelles det at det «sikraste å bjerga seg, va å springa ut på ein ködn åker; fór dar låg hólmo i kross» (NFS: Rong 3: 67). Der er det altså trolig korssymbolikken, og ikke åkeren som sådan som utgjør vernekraften. Muligheten er likevel at det kan settes i sammenheng med Storakers forklaring: «Grunnen til denne Ageren og Agermulden tillagte hellige Betydning maa nok ellers fornemmelig søges i Axet, som en-dog Eddaen tillægger Kraft mod Trolddom» (Storaker 1924: 143). Storaker gir også en annen mulig forklaring på hvorfor åkeren kan oppfattes som hellig. Jorda, eller molden, er i folketroen regnet som et hellig element som kunne ha magisk virkning, fordi vekster får kraften sin fra jorda, samtidig som den kan ta til seg og tilintetgjøre sykdommer på samme måte som med alt som dør. Men åkeren ble i det gamle bondesamfunnet i tillegg velsignet årlig. 14. og 25. april og 1. mai var de såkalte gangdagene. De har fått navnet sitt fordi «Presterne og Menighederne da gik i Procession om paa Markerne, idet Presterne holdt Messe for at bortmane alskens onde Aander og nedbede Himlens Velsignelse over Afgrøden samt stænkede med Vievand» (Storaker 1921: 97; se også Bondevik 1977: 11-12; Grambo 1979: 25; Holck 1993: 46, 48, 53; Storaker 1924: 144). Åkre kan altså oppfattes som hellige fordi prestene har velsignet dem, og åsgårdsreia vil falle inn under kategorien «ond ånd» som åkeren er beskyttet mot slik at den må holde seg på utsiden.

⁸⁸ Se også NFS: Leiro 2: 14, 17; Rong 3: 67

For Kjell Bondevik er imidlertid forklaringen på åkeren som redning rett og slett at den er oppdyrket ved hjelp av menneskehender. Han kommenterer også hvordan det er molden, altså det dyrkede, som har frigjørende makt, ikke alle former for jord (Bondevik 1977: 12-13). Hvorfor det er slik kommenterer han ikke, men trolig er det skillet mellom naturen og det kultiverte, mellom kaos og kontroll, han har ment. I tradisjonsbundne samfunn settes det ofte et skille mellom verdenen der menneskene bor, det nære og trygge kulturlandskapet med hus og anlegg (innmark/kosmos/kultur), og landskapet som befinner seg utenfor dette, med vidder, fjell og sjø (utmark/kaos/natur). Det er et fremmed, farlig og kaotisk sted befolket av skikkelser menneskene ikke kan kontrollere, slik som vetter og huldre. Fordi disse skikkelsene ofte får funksjon som normovervåkere, blir imidlertid naturen koblet sammen med kulturen fordi skikkelsene fungerer som kommunikasjonspartner for menneskene i naturen. Dersom menneskene inntar deler av dette landskapet, endres det gjennom visse handlinger fra kaos til kosmos, enten permanent eller midlertidig. Men hvor grensene mellom kultur og natur går, varierer, og er i stor grad kulturavhengig (Christensen og Eriksen 1993: 29, 33, 34; Eliade 2002: 20-24; Steinsland 2005: 108). Åkeren er, sammen med eng og hage, en slags mellomting mellom kultur og natur fordi den er kultivert natur, den del av landskapet som er mest påvirket av menneskelig aktivitet. Derfor inntar den også en posisjon mellom bondens sentrum, som er ham selv, hjemmet og dem som hørte til der, og periferien som utgjøres av den delen av naturen han ikke eide eller utnyttet. For kvinnene i Stattins undersøkelse var blant annet åkeren et sted der de risikerte å møte nøkken, fordi dette var utenfor hjemmet og gården (Stattin 1984: 55, 77). Men det faktum at mennesker faktisk har bearbeidet og dermed kultivert åkeren, skal altså i møte med åsgårdsreia være nok til å holde «naturen» ved det overnaturlige utenfor. Ut fra dette blir det tydelig at møtene med åsgårdsreia som skjer på/ved en åker, faktisk er møter i et geografisk (nesten religiøst) grenseland, der de to partene står på hver sin side av grensa. For åkerreinen er som Bondevik sier, «grensa mellom det dyrka og udyrka, mellom åker og «land», mellom dei gode og vonde vetti» (Bondevik 1977: 15), men altså også mellom kaos og kontroll, og dermed et av grenselandene der møter med det overnaturlige ofte kan foregå (Stattin 1984: 54-55).

I likhet med bruk av kors, er det ikke bare i møte med åsgårdsreia at åkeren benyttes som redning. På Sunnmøre i Møre og Romsdal fortelles det for eksempel at «[v]art ein forfylgd av hulder, måtte ein gøyma seg i ein åker» (K.B. i Bondevik 1977: 9). Det samme var tilfelle med utbøren: «I saadanne Tilfælde maa man, om det er muligt see til at komme ind paa en Ager; thi det er med Utbøren som med andet Troldskab: den skyer Agrene» (I. Aasen i

Bondevik 1977: 10). En opptegnelse fra Land i Oppland forteller om ei bondejente som ble på setra over tiden, og ble pyntet til huldrebrud. Ved å skyte over henne, fikk forloveden fridd henne. De ble forfulgt, og i nærheten av gården fikk han av noen hjelpsomme underjordiske beskjed om å ««Rid de Ale og ei det Hare, du arme Mand.» Han fulgte Raadet og satte afsted gjennom en nærliggende Rug-ager. Her havde Troldene ei godt for at følge ham» (Faye 1948 [1844]: (26-)27). Mer kjent er kanskje fortellinger om vetten som setter seg på skuldrene til «offeret» og tynger: «Eit skrymt som dei kalla gassen, var dei mykje plåga av i gamle dagar. Han kom og slengde seg upp på herdane åt folk, og dei måtte gå og bera på han. Var dei då så hepne at dei kom seg inn på ein åker, so vart dei fri han, då hadde han ikkje meir makt yver deim» (K.B. i Bondevik 1977: 10) (Jølster, Sogn og Fjordane). Slike opptegnelser viser at åkeren generelt i folketroen ble oppfattet som et sted man kunne redde seg fra skremmende overnaturlige skikkelser, og altså ikke et særphenomen tilknyttet fortellinger om åsgårdsreia.

5.3 Verdslige verneråd

Folketroen har hatt mange verneråd uten tilknytning til kristendommen, og flere av disse er naturlig nok også benyttet mot åsgårdsreia. I enkelte opptegnelser kommer det fram måter å redde seg på som kanskje kan virke noe merkelig i sammenheng med andre verneråd, fordi det tilsynelatende er åsgårdsreia selv som er den mest «fintfølende», mens offeret oppfører seg på en noe ukristen måte. I for eksempel Eksingedalen (Hordaland), hadde en mann blitt tatt med av «jolareio», som ønsket å slakte og ete ham. Men mannen klarte å redde seg:

Mann forsto ka' o ville å han va so rædd dar han låg at han frata [= fjerte]. Men då skreik jolareio at slik styggedom ville ho'kje vita tå. Då vart mann so skræmd at han frata endå hardare. Jolareio skreik fælare enn förr, at jore han slikt ein gong te, so kasta ho han ut. Men då vart mann so skræmd at han frata so da berre braka. Då treiv jolareio mann'n i eine armen å kasta'n ut å ropte at han skjemde ut kjerro henna; ho laut ha eit sert vask på'ne, fy han for så åt (NFS: Hoff 1: 23-24)⁸⁹

Fra mannens side var handlingen hans nok ikke gjennomtenkt, men snarere et resultat av manglende kroppskontroll grunnet stor frykt. Det spesielle er at jolareio selv omtaler dette som styggedom hun ikke vil ha noe av. Utover på 1800-tallet ble nemlig graden av kroppslig selvkontroll et tegn på hvor du befant seg på samfunnsstigen; det framvoksende borgerskapet fjernet seg stadig mer fra det «naturlige», slik at stadig mer ble oppfattet som urent og tabu (Frykman og Löfgren 1994). Dermed framstår jolareio her nærmest som mer sivilisert enn mannen, sett bort fra at hun ønsket å spise ham, fordi han ikke kan kontrollere kroppen sin, og

⁸⁹ Se også NFS: I. Nauthella 1: 9

hun betrakter det som tabu. Det kan også være verd å merke seg at mannen gjentok fjertingen to ganger, slik at det her også er snakk om tretallsloven, som er svært framtrødende i folketradisjonen, og som i kristen tid er blitt koblet til Treenigheten (Grambo 1979: 21). Den «styggedommen» ofrene oftere utfører i materialet mitt, er imidlertid å misbruke Guds navn⁹⁰. Det kommer fram i en opptegnelse fra Trøndelag som forteller hvordan en

Pige blev borte ved Juletider, og at Aaskaareien havde den med i sit Følge. Hun skal selv have sagt, at alle Hestene vare sorte, og de kjørte ligesaavel paa Vand som Land. Efter at hun havde fulgt dem til en brat Kleim, eller Bakke, begyndte hun at bande, og med det samme kastede de hende af, og hun maatte da gaa til Fods tilbage igjen (NFS: Faye avskrift 334)

Også denne opptegnelsen skiller seg ut. Som jeg har vist tidligere, opptrer åsgårdsreia ofte som en straffende og irettesettende makt når noen har forbrutt seg mot normer og regler. I disse tilfellene er det imidlertid snarere tvert imot; opptegnelsene forteller ingenting om at noen av ofrene opprinnelig har brutt noen normer, slik at de tilsynelatende uprovosert blir tatt med i reia. Men idet de banner og dermed bryter det 2. bud, så slipper de fra det. Om dette er brukt som et middel til å redde seg fra andre overnaturlige vesener, vet jeg faktisk ikke.

En ganske åpenbar måte å beskytte seg på, er rett og slett å holde seg innendørs etter det er blitt mørkt, i hvert fall ikke gå alene⁹¹. I for eksempel Sunnfjord i Sogn og Fjordane fortelles det at mosedriften «for fram ma jul aa tebakkers ma trættendehelgja, alde kanskje da va tjuendehelgja. Paa den ti maatte ingjen ve uta ma da va myrt, so ikkje mosedriften sku ta dei» (NFS: H. Tveit 1: 49). Som jeg har vist tidligere, vil også det å holde seg rolig og ikke bråke være et bra middel for å holde reia på avstand, fordi den da ikke har noen grunn til å straffe vedkommende og sørge for at normene blir overholdt⁹². «Haure ho [jolereia] nokon skreik felt, vart da stogg. Haure ho inkje, for ho vidare. Da var soleis at ho skulde ha tak i dei som skrikje. Ho tok aldri skikkele kara» (NFS: Frimannslund 3: 16) (Eksingedalen, Hordaland).

Også det å ha det ryddig og rent rundt seg til jul, var viktig. Slik er det fortalt i Masfjorden i Hordaland: «Julaften maatte enhver Ting saavel udenfor som i Husene være paa sit rette Sted, Alt ordnes og Veiene ryddiggjøres hvorsomhelst der laa Noget tvert oven en Vei maatte det skaffes bort for at Juledrogen eller Julereien kunde drage uhindret frem sin Vei»

⁹⁰ NFS: Liestøl 2: 47; M. Moe 64: 6; H. Tveit 4: 35

⁹¹ NFS: Alver 17: 50; Bøyum 4a: 33; Klipp 12: 67; Solheim 1: 7; Tangen 1: 10; H. Tveit 3: 63; Vonen 4: 16; Jul: Hordaland 1: 24; 2: 8, 21, 23, 32; 3: 9, 24, 28, 35, 36; 4: 15, 16; Sogn og Fjordane 1: 5, 12, 33; 2: 12, 18, 42; Skapning: Oppland 2: 1; Aust-Agder 1: 1; Vest-Agder 2: 9; Rogaland 2: 16; Hordaland 1: 12, 13; 2: 2; Sogn og Fjordane 1: 20

⁹² NFS: Alver 17: 50; Kr. Bugge 5: 109; Leiro 6: 17; Jul: Hordaland 3: 27, 32; 4: 1; 5: 14; Sogn og Fjordane 1: 21, 54; Skapning: Hordaland 1: 17

(NFS: Riisnes 2: 1). «Inne på låven måtte det ryddast og sopast vel julekvelden. For når «Vosedrifta», eller «Juleskreida» kom og for gjennom låven, måtte der vere reint, so dei ikkje kom burt i nokon ting. Gjorde dei det, vart folket på garden sjuke» (Jul: Sogn og Fjordane 1: 13)⁹³ (Jølster). Her er det trussel om sykdom som brukes som begrunnelse for hvorfor man må gjøre skikkelig rent og ikke sluntre unna. Den samme handlingen, å rydde rundt seg, benyttes også ovenfor andre overnaturlige vesener: «Andre usynlige væsener, som haugafolk (underjordiske) og nisser, farer ogsaa mere omkring i julen end ellers. Det maa da passes paa, at alt er ryddet og pent i gaardsrummet, saa intet hindrer deres færd. Det kan ellers komme en eller anden ulempe efter» (NFS: Kr. Bugge 5: 109) (Vang i Valdres, Oppland). I disse tilfellene sies det at man skal rydde for å slippe å få konsekvenser, slik at det blir et slags verneråd. Men her brukes åsgårdsreia, og andre vesener, igjen som en pådriver for å opprettholde tradisjoner. For som jeg har kommentert tidligere, var rengjøring av hus og låve tidligere ikke hovedsakelig utført av hygieniske årsaker, men heller som en symbolsk handling for å markere helligdag (Frykman og Löfgren 1994: 158-159).

Åsgårdsreia er i folketroen flere steder som nevnt beryktet for å forsyne seg av øl og mat rundt omkring på gårdene, men det hendte også at dette faktisk ble satt fram til dem⁹⁴. I Hardanger (Hordaland) for eksempel, fortelles det at «[f]yrr dei la seg joleftan sette dei alltid fram mat og öl for jolereidi» (NFS: Ljono 13). En optegnelse fra Søgne i Vest-Agder er med på å vise hvordan mat og drikke kunne brukes til vern mot mer enn bare åsgårdsreia. «Paa Repstad sette dei ut graut og öl til oskureia [...] Det var visst heller til haugbonden» (NFS: Lunde 2a: 129). Den siste delen er føyd til som en slags rettelse lenger ned på siden. Dette kan vitne om at ikke bare var matgivingen et mer generelt verneråd, men at også de overnaturlige skikkelsene i folketroen ikke framtrer som eksakt definerte og ferdige kategorier, men heller blandes og går over i hverandre. Matgiving er ellers også godt kjent i forhold til nettopp nissen og avdøde slektninger; haugbonden har tidvis blitt plassert i kategori med begge (se Hodne 1992: 82; Hodne 1995: 33-34). Hver jul skulle nissen ha julegrøten sin, og han kunne bli ordentlig sint dersom han ikke fikk den, eller var misfornøyd med den: «Nissene var snilde med menneskja når dei fekk mykje mat, helst graut. Då der ikkje var nokon som vilde verta uven med dei, sette folk kvar jolekveld graut op på låven til jolenissa. Morgonen etter var då jamnast grauten opeten» (Jul: Møre og Romsdal 2: 25) (Herøy). Et velkjent sagn kan også fortelle hvordan ei jente som skulle med grøt til nissen, istedet spiste den opp selv. Nissen ble

⁹³ Se også NFS: M. Moe 39: 89; Riisnes 2: 5; Jul: Hordaland 3: 7, 27, 29, 30, 31, 32, 36, 39; 5: 9; Sogn og Fjordane 1: 39, 44, 48; 2: 27, 38; Møre og Romsdal 2: 24; Skapning: Møre og Romsdal 1: 14; Nordland 2: 16

⁹⁴ NFS: A. Bjørndal 3(2): 29; Leiro 4: 23; 6: 17; M. Moe 116: 13; Jul: Hordaland 1: 8, 25, 26; 2: 7, 32; 4: 15

da så sint at han danset henne nesten død før hun slapp fra det (se blant annet Faye 1948 [1844]: 44; Hodne 1995: 35-36). Denne fortellingen fikk ifølge en opptegnelse fra Nannestad i Akershus konsekvenser for jentene, da de «var lidet lystne paa at gaa paa laaven med grødfatet, for for lang tid tilbake havde det hændt, at han havde danset en næsten tildöde. Imidlertid maatte ingen sætte sig til bords, för dette var ordnet» (NFS: Tangen 1: 11). Blant annet på Nannestad skal også ny mat settes på bordet etter at festmåltidet er over på julaften, og der stod den natta over eller jula gjennom:

Efter hvad de gamle mente, laa som aarsag for denne julenattens borddækning, og brødene, som laa hele julen, var, at man mente, alle de usynlige julegjester som «sikkert» kom, skulde finde opdækket bord, og iblandt disse «gjester» troede man sikkert, der var tidligere afdöde inden familien, der ogsaa gjestet hjemmet i denne tid. Opdækningen maatte derfor være iorden (NFS: Tangen 1: 12)

Maten er her i hvert fall delvis ment å være for å behandle gjester, men spesielt familien med respekt og god mat, uansett om de var levende eller døde. Tross alt vil mange gårder ha skylt tidligere familiemedlemmer en stor takk for alt arbeidet de hadde lagt ned i gården, slik at den nåværende eierens familie kunne bo der og brødfø seg. Det er rett og slett en form for forfedredyrkelse (Hodne 1992: 82). Men både i sammenheng med mat til avdøde slektninger og grøten til nissen, er det som tidligere nevnt også mulig å se en slags ofring, en blidgjøring av makter som ifølge folketroen kunne lage problemer for deg dersom de ikke ble behandlet på rette måten. Det er nok dette som egentlig kommer fram i en opptegnelse fra Gol i Buskerud: «På vegen ned gjennom bygda var den innom gardene, og vilde en være tilvans med «skreia» måtte det stå rikelig med mat og drikke på bordet til den kom. [...] Den hadde ord på seg for å sette vondt på dyra og ódelegge ellers når den ikke var i godlag» (NFS: Tronsgård 3).

Å sette fram brød kunne altså «godgjøre» maktene man ikke ville være uvenn med. Men brødet kunne også i seg selv benyttes som et vernende middel for å beskytte seg selv⁹⁵: «Gjekk nokon av dei voksne ut [etter at det var myrkt], måtte dei ha korn eller havrebrød med seg. Hadde dei det, kunde ikkje jolereidi gjera dei noko» (Jul: Hordaland 2: 21, min redigering, original tekst). Slik er det blitt fortalt i Modalen:

Eingong kjóyrde reidi seg fast her pá garden. Staden vart pávist, og den tid var her 4 eigarar (opsitjarar) Det var sjólve joleftan. Dei 4 mennerne måtte ut med kvar sin jarnstaur og losa reidi. Men for at dei ikkje skulde koma under berr himmel, og reidi

⁹⁵ NFS: I. Nauthella 1: 8; 4: 13; Opedal 1: 107; Sørensen 3: 185; Jul: Hordaland 1: 37; 2: 23; Skapning: Hordaland 2: 12, 13; Sogn og Fjordane 3: 6

ikkje kunna gjera dei noko, måtte kvar mann hava 3 flatbrýleivar (jolebró, skinabró) på hovudet. Det var heilag, ukrenkjelegt (Jul: Hordaland 3: 21)

At brødet på denne måten omtales som hellig, er ikke en enkeltstående uttalelse, for i folketroen generelt ble brød oppfattet på denne måten. En av årsakene til dette er at det må brukes ild for å få laget det, og ilden er som nevnt hellig og har vernende kraft. Men brødet får sin spesielle betydning også på grunn av bygget det er laget av, for også det blir av folketroen betraktet som hellig, akkurat som selve akset ble i Eddaen. Dette igjen skal være påvirket av solens stråler som har gjort at kornet kan vokse, for solen er som ilden hellig (Storaker 1924: 99). Begge årsakene vil altså være med på å gjøre brødet i folketroen til et egnet vern mot vonde makter.

Den langt største gruppen med verneråd mot åsgårdsreia, går imidlertid på bruk av ulike typer av stål⁹⁶. «Det har været en almindelig Skik, næst før Jul, at hugge en Øx over Stalddøren og med Kridt at sætte en Kors over enhver Husdør; dette skulde være et godt Middel til at bevare sig for den [Aaskaareien]» (NFS: Faye avskrift 334). Denne er fra Holmedal i Sogn og Fjordane: «Ved trettande-helga var det at «Vossedrifta» for i kring; då måtte ein passa seg sa ikkje ein vart teken, og dei kunde verja seg mot dei på den måten at vis ein bar stål på seg, sa kunde dei berre svinga det yver seg sa var ein berga» (Jul: Sogn og Fjordane 2: 3). Tilsvarende er det også blitt fortalt om andre overnaturlige skikkelser. Slik fortelles det for eksempel i Balestrand i Sogn og Fjordane: «So måtte dei verna seg mot allslags trollmakter, dei måtte setja ljå i høystabben, la sigd i kornstålet. På Vangsnes la dei dessutan ein jarnstaur eller eit grev i bekken. [...] I Balestrand sette dei ein spikar utanpå utedøri til vern mot huldrene og ein kniv i dørstokken inne, til vern mot bergatroll» (NFS: Bøyum 4a: 33). «Kasta dei stål over det dei såg, så fekk Niss kalla det itj att» (NFS: O. Ryssdal 3: 321). I Verran i Nord-Trøndelag er det blitt fortalt at når «julebonna var kome på plads var det først og setja stål evafor alle dører der gikk ut på gardspladsen so ikkje juletrolla som der var slik mosse av julnatta skulle ha nåko makt» (Jul: Nord-Trøndelag 1: 13). Nærmest som en videreutvikling av stål som beskyttelse, er det å skyte jula inn julaften, eller skyte over noe, enkelte steder brukt som et verneråd. «Jolekvelden var det vanlegt å skjóta eit skott med bjønnebyrsa, da skremde ein burt alt trolskap» (Jul: Nord-Trøndelag 1: 10)

⁹⁶ NFS: Agerholt 8: 18; Kr. Bugge 5: 109b; Bø 2; Delgobe 2: 37; Hermundstad 2: 11; Klipp 7(1): 39; 12: 67; Lunde 2a: 128, 129 (+ ekstraark); M. Moe 64: 5; Riisnes 2: 2, 5; O. Ryssdal 1: 8, 103, 105, 106; Sandnes 6: 23; 7: 71; 11: 41; Sørensen 3: 184, 185; Tangen 1: 11; Vigeland 2: 3; Weierholt 1: 45; Jul: Hordaland 2: 9; 3: 27, 31, 32; 4: 15; Sogn og Fjordane 1: 1, 5, 9, 10, 12, 14, 21, 30, 39, 44, 51, 54; 2: 14, 27, 38; Sør-Trøndelag 1: 1, 15, 16, 21, 24, 27, 44; 2: 3, 31, 33; Nord-Trøndelag 1: 5, 8, 9, 14, 22, 23, 31, 42; Nordland 1: 9, 29; Troms 1: 4; Skapning: Aust-Agder 1: 7; Vest-Agder 2: 3; Hordaland 2: 15; Sogn og Fjordane 1: 19; 2: 13; 3: 7; Møre og Romsdal 2: 17; 3: 16; Sør-Trøndelag 1: 17

(Grong). «Derpå gikk de ut og skjöt noen skott ut i lufta, det kalte de for å skyte jula inn. Somme sa det var for å holde troll og anna ilt borte fra husa» (Jul: Sør-Trøndelag 1: 28) (Bynes). I for eksempel sagn om huldrefolk på julegjesting (ml6015) eller huldrebruder (ml6005) er det vanlig at redningsmannen skyter over (eller noen ganger på) huldrefolket, slik at de flykter i skrekk og gjerne etterlater seg medbrakte rikdommer som dermed tilfaller han som skøyt. Troels-Lund mener dette kommer av at onde ånder, som huldrefolket i likhet med åsgårdsreia kan oppfattes som, «fryktede al Støj, der mindede om Torden» (Troels-Lund 1929-1931: 34).

Opptegnelsene forteller ikke hvorfor stål skal ha vernende kraft, men det er kjent internasjonalt som magisk og demonavvergende. Mennesket begynte å bruke jern for rundt 5000 år siden, i begynnelsen jern fra meteoritter. Jernet kom altså bokstavelig talt fra himmelen der gudene holdt til, og jernet ble derfor betraktet som hellig og tillagt kraft og styrke. Denne opprinnelsen skal være årsaken til at smeder tradisjonelt er tillagt overnaturlige ferdigheter (Grambo 1979: 28-29). Kan det være dette som henger igjen i opptegnelsene over, men at den bakenforliggende betydningen er glemt? At gode smeder ofte ble ansett for å stå i ledtog med dvergene var noe «alle» visste, og det kan derfor ha vært lett å overføre en spesiell betydning til redskapene smeden lagde. Men stålet har ifølge Storaker også «Ildens Natur», slik at både stålet og ilden tilhører «de hellige Indvielses- og Beskyttelsesmidler, som maa bruges i Julen» (Storaker 1921: 131; se også Storaker 1924: 87, 96-98).

Noe som ofte er synlig i materialet mitt, er at man benytter seg av ulike verneråd samtidig. I for eksempel Vang i Valdres (Oppland) fortelles dette:

For at sikre sig mot trolldom o.l gjorde man juleaften med kridt et eller flere kors med ring omkring over stuedøren. Man satte ogsaa staa over dorene, en kniv f. eks. over stuedøren og en óks over fjós- og stalddøren. I loen la man en naver. Over mat og drikkevarer gjordes ogsaa et kors. Saaledes sattes bl. a. et kors over tappen i óltónden, likesaa paa toppen av julesmóret (NFS: Kr. Bugge 5: 109b)

Her er det tydelig en utstrakt bruk av både (opprinnelig) kristne og folkelige verneråd på alt det viktigste på gården; folk, dyr, mat og drikke, og bygningene som huset dette. Slike ting betyr, ifølge Amundsen, at de enkelte verneelementene ikke er kraftige nok i seg selv til at de kan tillegges mening i enhver situasjon, slik at det behøves andre typer verneråd (fra en annen opprinnelse) som kan erstatte eller støtte opp under elementets betydning (Amundsen 1979: 15). På gamle gårder kan merker etter slike verneråd fremdeles synes, og er et klart vitnesbyrd om at frykten for de mange overnaturlige vesenene som var ute i jula ikke bare var fortellinger, men også noe mange trodde på og mente de måtte beskytte seg mot.

6 Avsluttende betraktninger

Hovedpoenget med denne oppgaven har vært å gi et nytt bidrag til den gamle forskningen på åsgårdsreia, gjennom en studie av hvordan møter med den framstilles i et bestemt materiale. Innledningsvis stilte jeg mange forskningsspørsmål knyttet til ulike sider ved åsgårdsreia. For å gjøre oppgaven mest mulig oversiktlig, strukturerte jeg den rundt det som var mest synlig i opptegnelsene; omtale, hvem som er med, hva åsgårdsreia gjør, og hvordan beskytte seg mot den. På den måten kunne mer underliggende elementer som funksjon belyses i relasjon til disse.

Som jeg viste i kapittel 2, er det flere måter åsgårdsreia omtales på. De langt vanligste er åsgårdsreia og jolereia i ulike varianter, der den siste nok må ses i sammenheng med at det kan bety et ridende følge som kommer til jul, og dermed kan benyttes på ganske mye, og der den første langt på vei er påvirket av skrift og forskningens ønske om at folketradisjonen skal ha koblinger til norrøn mytologi. Flere av de andre benevnelsene har direkte sammenheng med stedet den kommer fra eller tiden følget opptrer på, slik som Kringle- og Krokafylgjet, Raudebergreidi, Lussi(ferdi), Immerköllö og trettendereia. Fossareio sammen med mosedrifta og våsedrifta, er derimot mer uklare både i betydning og opprinnelse. Hvorvidt det er noen «opprinnelige» deltakere eller ikke, er også uklart i materialet mitt, fordi det oppviser en større variasjon enn det forskningen vanligvis oppgir. Hos meg er det ikke nødvendigvis klart at dette er et følge av gjengangere, slik blant andre Wille og Faye mente, for også andre overnaturlige vesener som hulder, troll, tusser, julesveiner og julebukker og –geiter nevnes, i tillegg til at de levende tidvis også kunne delta. Hvor Guro Rysserova og Sigurd svein hører hjemme inni alt dette, kan jo diskuteres. Selvfølgelig kan denne variasjonen som Bø mente, skyldes en senere påvirkning og sammenblanding av tradisjoner, men det kan også være slik at tradisjonen fra gammelt av ikke har vært så entydig som forskningen lenge har gitt uttrykk for. Enhver som studerer folketro og folketradisjoner vil jo fort innse at dette ikke alltid like lett lar seg plassere inn i fastlagte kategorier, nettopp fordi tradisjonene ikke er entydige.

Slik omtalen og deltakerne ikke er entydige, er det heller ikke kun ett svar på hva åsgårdsreia foretar seg ifølge materialet mitt. Den kjente funksjonen med at den varsler drap eller slagsmål, er for eksempel underkommunisert i materialet mitt. Selv om mange sier at den farer gjennom lufta, er det ingen regel, og den kan like gjerne fare på bakken. Det varierer også hvorvidt den forsyner seg av julematen og drikker opp ølet fra kjelleren eller ikke. Der dette foregår, er det imidlertid sjelden en tilfeldighet, da spesielt ølet hadde en viktig rolle i julefeiringen og dermed tilknyttet sterke tradisjoner man ikke skulle vike fra. Skjedde det,

kunne åsgårdsreia komme og drikke opp ølet som straff. Når den danser eller drar på gjestebud, kan det sies at åsgårdsreia får karakter av å speile menneskenes egne juletradisjoner, både gjennom festlighetene i seg selv, og gjennom reisen for å komme dit. Begge kunne også ta med seg hestene fra stallen, men åsgårdsreia er også brukt som forklaring på hvorfor bøndene kunne finne hestene skummende svette og tidvis skjelve på stallen første juledags morgen.

At den kan ta med seg folk, er et motiv som forekommer i de aller fleste delene av landet. Spesielt på Vestlandet var det barna den hovedsakelig var ute etter, ellers kunne hvem som helst være utsatt. Generelt for bortføringene er det mulig å se at de skjer når noen på en eller annen måte har forbrutt seg mot samfunnsnormene. Dette kan gjelde i forhold til uønsket oppførsel, ved arbeid på feil tidspunkt, eller dersom noen ikke har utført arbeidet tilstrekkelig godt. På den måten får åsgårdsreia en pedagogisk og arbeidsregulerende så vel som straffende funksjon med mål om å få folk til å opprettholde de gamle normene og tradisjonene, og den blir et uttrykk for samfunnsopinionen. Likevel fantes det flere mulige måter å beskytte seg mot åsgårdsreia på. Spesielt gjaldt dette korsets tegn brukt på ulike måter, og bruk av ulike typer stål, direkte eller indirekte. Disse representerer sterke krefter innen kristendommen og folketroen, så ved første øyekast kan det virke noe overraskende at også åkeren i enkelte fylker kunne verne dersom man gikk ut på den. Det er gitt varierende forklaringer på hvorfor det er slik. Én av dem går ut på at åkeren er hellig, enten på grunn av aksene, at de ligger i kors, eller at den er innviet av en prest. Åkerens vernende funksjon er imidlertid også satt i sammenheng med at den er kultivert. Dermed er det også der elementer fra både kristent og verdslig liv.

Innledningsvis lurte jeg på om det i materialet mitt var slik at ulike benevnelser og motiver hører til på bestemte geografiske områder, slik enkelte forskere mener. Noe overraskende ut fra slik jeg på forhånd hadde forestilt meg, er at Vestlandet oppviste en større variasjon enn Østlandet. Selvfølgelig kan det at Ord og Sed spørrelisten om juletradisjoner ikke dekker Øst- og Sørlandet være medvirkende til dette, men det er likevel slående hvordan benevnelserne fordeler seg. Det er for eksempel de midtre delene av Vestlandet som oppviser størst variasjon i hvordan følget omtales. «Åsgårdsreia» og «jolereia» skal ifølge forskningen høre til på henholdsvis Østlandet og Vestlandet, men «åsgårdsreia» er ofte brukt som fellesbetegnelse. I materialet mitt, derimot, fins begge i de fleste delene av landet, men i motsetning til hva som kunne vært forventet ut fra forskningen, er det «jolereia» jeg finner i flest fylker. «Immerköllo» og «gongfal» skiller seg ut geografisk i både plassering og omfang,

da disse kun fins i henholdsvis Oppland og Nordland. Det er ganske naturlig at Sigurd svein og Guro Rysserovas deltakelse stemmer overens med utbredelsen av visa om Sigurd Svein i Telemark og Aust-Agder, men noe overraskende kan det da virke at Guro Gunnarsdotter kun er å finne i Vest-Agder. Fordi hun er hevdet å være en skikkelse fra Volsungesagaen, ville det vært naturlig å plassere henne sammen med Sigurd fra samme saga. Her er det tydelig visa og ikke sagaen som har vært utslagsgivende, og det kan tyde på at sagaen kun i liten grad har hatt påvirkning på åsgårdsrei-tradisjonen. Ellers er det tydelig hvordan noen fylker har en «rikere» åsgårdsrei-tradisjon enn andre. Vestfold, Hedmark og Oslo er i likhet med de nordligste fylkene sterkt underrepresentert, mens Oppland, Telemark, Agder-fylkene, Hordaland og Sogn og Fjordane oppviser store variasjoner.

Noe av det som tydeligst kommer fram i materialet mitt, er hvordan tradisjonen på Vestlandet, og spesielt i Hordaland, er annerledes enn den sør- og østlandske og slik åsgårdsreia oftest framstilles. Det viser seg ikke bare i at jolereia består av en enkelt kvinneskikkelse istedenfor et helt følge av ulike deltakere, men også i at det kun er her hun følges av hunder med en mer eller mindre aktiv rolle. Sammen kjører de rundt i bygdene, og er ofte på jakt etter barn å ta med seg på vogna, enten de har vært slemme eller bare ute for sent på kvelden. Dette forekommer ingen andre steder i landet, selv om det i enkelte fylker så vidt nevnes at åsgårdsreia er til å skremme barn med. Også motivet med at jolereia setter seg fast mellom husene fordi de står for nærme veien eller hverandre, er kun å finne i Hordaland og så vidt i Sogn og Fjordane. Det kommer av at tradisjonen her er tilpasset byggeskikken med klyngetun. På Østlandet ville dette motivet ikke hatt noen funksjon i og med at bygningene der plasseres annerledes i forhold til hverandre og dermed ikke ville skape de samme mulige konfliktene rundt fri bevegelse. Videre er det kun i Sogn og Fjordane at noen tas med av åsgårdsreia i det de skal ut for å hente tøy, selv om klesbytte til helligdager også forekom ellers i landet. Imidlertid fins det i Hordaland og Sogn og Fjordane i likhet med Østlandet opptegnelser der åsgårdsreia forsyner seg av ølet og maten, og at den tar med seg folk og hester på sin ferd. Bortsett fra bortføring av folk, forekommer ikke dette i materialet mitt fra Møre og Romsdal/Sør-Trøndelag og nordover, men de nordligste fylkene er generelt dårlig representert i materialet.

Det er altså store variasjoner i hvordan åsgårdsreia beskrives, og det er ikke alltid lett å se hva som faktisk knytter dem sammen. Én ting er selvfølgelig at alle består av overnaturlige vesener, enten det er gjengangere, underjordsfolk eller navngitte personer som kanskje kan knyttes til de norrøne sagaene. Det er videre et kjent trekk at det følger mye bråk og larm med

åsgårdsreia, selv om det ikke er kommentert eksplisitt i denne oppgaven. Det var som oftest veldig tydelig å høre at den kom. Alle opptegnelser knytter den også til den mørkeste tiden av døgnet i den mørkeste tiden av året – jula. Høytiden er som sagt et tidspunkt da det overnaturlige generelt er ute og vandrer, men sett bort fra de ytterst få tilfellene der noen sitter igjen med en eller annen gjenstand etterpå, kommer det ikke noe positivt ut av et møte med åsgårdsreia slik det kan gjøre med de fleste andre overnaturlige vesener. Dette gjør at den blir ekstra skremmende for folk. Den var beryktet for å gjøre skade på det viktigste i bøndernes verden ved at den tok med seg familiemedlemmer, mat og drikke, og hestene. Dette var virkelig noe å frykte. De mange vernerådene mot den kan sammen med flere opptegnelser bevise at mange da også betraktet følget som en faktisk realitet, det var ikke bare et påfunn eller en omskriving av stormvinder i nattemørket. Likevel tillegges åsgårdsreia i mange tilfeller en funksjon av grensevokter og et uttrykk for samfunnets mening om hvordan skikker og tradisjoner skal opprettholdes.

Et av spørsmålene jeg stilte innledningsvis omhandlet hvorvidt fortellinger om åsgårdsreia rett og slett bare er fortellinger, eller om det er mulig å se en underliggende tro på følget. Ut fra materialet mitt, er det høyst varierende hvordan dette kan besvares. Bruk av sjanger kan gi en viss pekepinn. Som jeg viste under kapittel 1.3.1, kan ulike sjangere oppfattes å ha ulik kildeverdi knyttet til trosbegrepet, men det er likevel innviklet. Selv om fortellingen er et sagn heller enn memorat, behøver ikke det bety at fortelleren ikke trodde på det han fortalte. Men det er ikke mulig å vite det med sikkerhet så lenge det ikke samtidig formidles en vurdering av innholdet. Og der sagnet bare gjengis som en notis, kan det både bety at tradisjonen om åsgårdsreia var noe som «fantas før», men også at den er levende i bygda og derfor ikke trenger hele sagn for å formidle troen. Memoratene framstår enklere i slik sammenheng, fordi de tydeligere gir uttrykk for holdninger tilknyttet åsgårdsreia. Sjangrene er altså ikke entydige når det kommer til trosaspektet. Det er heller ikke innholdet. Materialet oppviser kommentarer av typen «dette trodde man på før», og altså ikke nå lenger, eller at dette bare ble brukt til å skremme barn med, men det er også opptegnelser, spesielt blant memoratene, der det tydelig kommer fram at noen faktisk trodde på åsgårdsreia, at noen hadde møtt den og at den dermed var noe reelt å frykte. Det fins alltid både troende og ikke-troende, men i materialet mitt er det en overvekt av sjangere og innhold som kan indikere at troen på åsgårdsreia ved innsamlingstidspunktet langt på vei var døende. Enda tydeligere blir dette i dag, da de færreste har noen formening om hva åsgårdsreia i det hele tatt er. Det fins også lite forskning å støtte seg på, så kanskje kan jeg med denne oppgaven rette opp i det.

Litteraturliste

- Aasen, Ivar 1918: *Norsk Ordbog med dansk forklaring*, fjerde uforandrede utgave. Vestmannalaget, Alb. Cammermeyers Forlag, Kristiania
- Alver, Brynjulf 1976: «Lussi, Tomas og Tollak: tre kalendariske julefigurar». I *Nordisk folketro. Studier tillägnade Carl-Herman Tillhagen 17 december 1976*, redigert av Bengt af Klintberg, Reimund Kvideland og Magne Velure, side 105-126. Nordiska museet, Stockholm
- Alver, Brynjulf 1981: *Dag og merke. Folkeleg tidsrekning og merkedagstradisjon*. Universitetsforlaget, Bergen, Oslo, Tromsø
- Amundsen, Arne Bugge 1979: *Kors og korstegn i norsk folkeliv efter reformasjonen. System, funksjon, genese*. Spesialavhandling i kirkehistorie, fremlagt til teologisk embedseksamen ved Det teologiske Menighetsfakultetet i Oslo.
- Asbjørnsen, Peter Christen 1997 [1852]: «Den vilde Jagt, Asgaardsreien», nr I-VI, fra Illustreret Nyhedsblad Christiania. I *Gammelt nytt i våre tidligste ukeblader. Aktstykker om folketro og sagn i Illustreret Nyhedsblad og Norsk Folkeblad*, redigert av Erik Henning Edvardsen, side 97-124. Aschehoug, Norsk Folkeminnelag (NFL 143)
- Bagge, Sverre 2005: *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300*. Aschehoug historie, Oslo
- Biedermann, Hans 1992: *Symbolleksikon*. Oversatt av Finn B. Larsen. J. W. Cappelens Forlag, Oslo
- Blehr, Otto 1974: *Folketro- og sagnforskning*. Universitetsforlaget, Bergen, Oslo, Tromsø
- Bondevik, Kjell 1977: *Jordbruket i norsk folkertu. Ei jamførande gransking III. Vårtidi og sumaren*. Norske Folkeminne band III. Noregs Boklag, Oslo
- Bø, Olav 1980: *Årshøgtidene i norsk tradisjon*. Universitetsforlaget, Oslo, Bergen, Tromsø
- Bø, Olav 1987: *Trollmakter og godvette. Overnaturlige vesen i norsk folkertu*. Det Norske Samlaget, Oslo
- Bø, Olav 1993: *Vår norske jul*, ny utgave. Det Norske Samlaget, Oslo
- Celander, Hilding 1943: «Oskoreien och besläktade föreställningar i äldre och nyare nordisk traditioin». I *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok*, utgitt av Jöran Sahlgren, side 71-175. Uppsala
- Christensen, Arne Lie 1995: *Den norske byggeskikken. Hus og bolig på landsbygda fra middelalder til vår egen tid*. Pax Forlag, Oslo
- Christensen, Olav og Anne Eriksen 1993: «Landskapsromantikk og folketradisjon». I *Norveg. Tidsskrift for etnologi og folkloristikk* 36, nr 2 1993, tema Landskap, redigert av Arne Lie Christensen et.al, side 27-40. Universitetsforlaget, Oslo
- Christiansen, Reidar Thoralf 1958: *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki
- Clark, Stuart 2001: «Introduction». I *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, redigert av Stuart Clark, side 1-18. Macmillan Press Ltd., London

- Dégh, Linda og Andrew Vázsonyi 1980 [1973]: *Sägen och tro*. Tidligere publisert i *Tro, sanning, sägen*. Institutet för folklivsforskning, Stockholm
- Douglas, Mary 1997: *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*. Oversatt av Kåre A. Lie. Pax Forlag, Oslo
- Eike, Christine N.F. 1980: «Oskoreia og ekstaseriter». I *Norveg 23, Tidsskrift for folkelivsgranskning*, side 227-309. Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø
- Eike, Christine N.F. 2007a: «Masks and Mumming Traditions in Norway: A Survey». I *Masks and Mumming in the Nordic Area*, redigert av Terry Gunnell, side 47-106. Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Uppsala
- Eike, Christine N.F. 2007b: «Disguise as Ritualised Humour in Norway». I *Masks and Mumming in the Nordic Area*, redigert av Terry Gunnell, side 497-530. Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Uppsala
- Eliade, Mircea 2002: *Det hellige og det profane*, oversatt av Trond Berg Eriksen. Gyldendal, Oslo
- Ellekilde, Hans 1928: «Odinsjægeren paa Møn». I *Nordiskt folkminne: Studier tillägnade C. W. von Sydow*, side 85-116. C. E. Fritzes Hovedbokhandel i Distribution, Stockholm
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006: *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Pax Forlag, Oslo
- Espeland, Velle 2002: *Spøkelse! Hvileløse gjengangere i tradisjon og historie*. Humanist Forlag, Oslo
- Falk, Hjalmar og Alf Torp 1991 [1903-06]: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*. Bjørn Ringstrøms antikvariat, Oslo. Tilgjengelig på http://www.nb.no/utlevering/contentview.jsf?urn=URN:NBN:no-nb_digibok_2010111008015#&struct=DIV4 [14. mai 2012]
- Faye, Andreas 1948 [1844]: *Norske Folke-Sagn*. Norsk Folkeminnelags Forlag, Oslo (NFL 63)
- Frykman, Jonas og Orvar Löfgren 1994: *Det kultiverte mennesket*, oversatt av Kari Bolstad. Pax Forlag, Oslo
- Ginzburg, Carlo 1992: *The Night Battles. Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries*, oversatt av John og Anne Tedeschi. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland
- Grambo, Ronald 1979: *Norske trollformler og magiske ritualer*. Universitetsforlaget, Oslo, Bergen, Tromsø
- Grambo, Ronald 1984: *Folkloristisk håndbok. Begreper – termer*. Universitetsforlaget, Oslo, Bergen, Stavanger, Tromsø
- Granberg, Gunnar 1935: *Skogsrået i yngre nordisk folktradition*. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsgranskning 3. Uppsala
- Hodne, Bjarne 1992: «Julen som dødsfest?». I *På sjelens vinger. Sjelsforestillinger gjennom tidene*, redigert av Ingvild Sælid Gilhus og Lars Helge Nilsen, side 79-86. Alma Mater Forlag, Bergen
- Hodne, Ørnulf 1995: *Vetter og skrømt i norsk folketro*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo
- Hodne, Ørnulf 1996: *Jul i Norge. Gamle og nye tradisjoner*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo
- Hodne, Ørnulf 1999: *Norsk folketro*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo

- Hodne, Ørnulf 2002: *Kvinne og mann i norsk folkekultur*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo
- Hodne, Ørnulf 2003: *Barndom i Norge gjennom tusen år*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo
- Hodne, Ørnulf 2009: *100 norske sagn. Fortidsminner på folkemunne*. Cappelen Damm, Oslo
- Hodne, Ørnulf 2011: *Mystiske steder og merkelige hendelser*. Cappelen Damm Faktum, Oslo
- Holck, Per 1993: *Merkedager og gamle skikker*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo
- Honko, Lauri 1964: «Memorates and the Study of Folk Beliefs». I *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 1, nr 1/2 (1964), side 5-19. Indiana University Press, Indiana.
Tilgjengelig på Jstor: <http://www.jstor.org/stable/3814027> [19. september 2011]
- Houston, Susan Hilary 1964: «Ghost Riders in the Sky». I *Western Folklore*, Vol. 23, nr 3 (juli 1964), side 153-162. Western States Folklore Society. Tilgjengelig på Jstor: <http://www.jstor.org/stable/1498899> [19. september 2011]
- Hægstad, Marius 1912: «Um namnet oskoreidi». I *Maal og Minne. Norske studier*, redigert av Magnus Olsen, side 80-85. Bymaals-lagets Forlag, Kristiania
- Hødnebø, Finn 1967: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bind XII, norsk redaktør Finn Hødnebø. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Kjus, Audun 2011: *Fortellinger i tussmørket*. Julehilsen, Norsk etnologisk gransking, Oslo
- Kverndokk, Kyrre 2011: «Han ligner litt på nissen igrunn. Folkloristiske forestillinger om folketro». I *Or gammalt – nye perspektiver på folkeminner*, redigert av Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Seim, side 70-95. Norsk Folkeminnelag, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo (NFL 165)
- Kyllingstad, Jon Røyne 2008: «*Menneskeåndens universalitet*». *Instituttet for sammenlignende kulturforskning 1917-1940. Ideene, institusjonen og forskningen*. Avhandling for graden ph.d. ved det humanistiske fakultet. Universitetet i Oslo
- Lagli, Nils 1994: *Julspel i Ranen*. Aschehoug, Norsk Folkeminnelag, Oslo (NFL 139)
- Landstad, Magnus Brostrup 1926: «Aasgaard-Reiden». I *Mytiske sagn fra Telemarken. Efterladte optegnelser av M.B. Landstad*, side 9-20. Norsk Folkeminnelag, Oslo (NFL 13)
- Lecouteux, Claude 2011: *Phantom Armies of the Night. The Wild Hunt and the Ghostly Processions of the Undead*. Oversatt av Jon E. Graham. Inner Traditions International, Rochester
- Levack, Brian P. 2006: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3. Utgave. Pearson Education Limited, Storbritannia
- Lid, Nils 1935: «Magiske fyrestellningar og bruk». I *Folketru*, Nordisk Kultur XIX, redigert av Nils Lid, side 3-76. H. Aschehoug & Co.s Forlag, Oslo
- Mauss, Marcel 1995: *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, oversatt av Thomas Hylland Eriksen. Cappelens upopulære skrifter. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo
- Nilsson, Martin P.N. 1938: «Julen». I *Nordisk kultur. Årets høitider*, redigert av Johs. Brøndum-Nielsen, Otto v. Friesen og Magnus Olsen, side 14-63. H. Aschehoug & Co.s Forlag, Oslo
- Noss, Aagot 1963: *Høgtider og samkomer*. Universitetsforlaget, Oslo (NFL 90)

- Näsström, Britt-Mari 2001: *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*, oversatt av Kåre A. Lie. Pax Forlag, Oslo
- Olrik, Axel 1901: «Odinsjægeren i Jylland». I *Dania. Tidsskrift for dansk sprog og litteratur samt folkeminder*, bind 8, redigert av Verner Dahlerup, Otto Jespersen og Kristoffer Nyrop, side 139-173. Det Schubotheske Forlag, København
- Piø, Iørn 1994: «Christmas Traditions in Scandinavia». I *Costom, Culture and Community in the later Middle Ages. A Symposium*, redigert av Thomas Pettit og Leif Søndergaard, side 57-69. Odense University Press, Odense
- Sandaaker, Odd 1968: «Åsgard og oskorei». I *Maal og Minne. Norske studier*, redigert av Ludvig Holm-Olsen og Einar Lundebj, side 63-73. Bymålslagets Forlag, Oslo
- Selberg, Torunn 2000: «Å ta overtro på alvor». I *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk*, redigert av Bjarne Rogan og Bente Gullveig Alver, side 71-82. Novus Forlag, Oslo
- Skar, Johannes 1997 [1908]: «Oskoreii» og «Lusifæri». I *Gammelt or Sætedal*, bok 3. Samlet utgave, bind 1, redigert av Olav Bø og Reidar Djupedal, side 403-417, 422. Lokalhistorisk forlag, Espå
- Solheim, Svale 1952: «Underjordsfolk». I *Norsk Sætertradisjon*, side 340-505. Aschehoug, Oslo
- Stattin, Jochum 1984: *Näcken. Spelman eller gränsvakt?*. Liber Förlag, Malmö
- Steinsland, Gro 2005: *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag, Oslo
- Storaker, Johan Theodor 1921: *Tiden i den norske folketro* (Storakers samlinger I), ved Nils Lid. Norsk Folkeminnelag, Kristiania (NFL 2)
- Storaker, Johan Theodor 1924: *Elementerne i den norske folketro* (Storakers samlinger III), ved Nils Lid. Norsk Folkeminnelag, Kristiania (NFL 10)
- Thorsen, Liv Emma 1993: *Det fleksible kjønn. Mentalitetsendringer i tre generasjoner bondevinner 1920-1985*. Universitetsforlaget, Oslo
- Thorsen, Liv Emma 2003: «Glad i dyr? En diskusjon av dyriske følelser og følende dyr». I *Tidsskrift for kulturforskning*, volum 2, nr 4 2003, side 51-64.
- Troels-Lund, Troels 1929-1931: *Dagligt Liv i Norden i det Sekstende Aarhundrede, VII Bog. Aarlige fester*, femte utgave, bind 2, ved Knud Fabricius. Nordisk Forlag
- von Sydow, C.W. 1935: «Övernaturliga väsen». I *Folketru*, Nordisk Kultur XIX, redigert av Nils Lid, side 95-159. H. Aschehoug & Co.s Forlag, Oslo
- Welhaven, Johan Sebastian 1990: *Samlede verker, bind 2 Dikt*, utgitt med innledning og kommentarer av Ingard Hauge, side 142-146. Universitetsforlaget, Oslo
- Wille, Hans Jacob 1786: *Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge, illigemed et geographisk Chart over samme*. Gyldendals Forlag, København.
- Tilgjengelig på <http://da2.uib.no/cgi-win/WebBok.exe?slag=lesbok&bokid=silgjord> [blant annet 14. mai 2012]
- Ødemark, John 2010: ««Nonne omnia pulvis et favella sunt?» - om likpreken, døds- og erindringskultur i Danmark-Norge (1536-1736)». I *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid ca. 1500-1814*, redigert av Arne Bugge Amundsen og Henning Laugerud, side 145-168. Forfatterne og Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier, Bergen

Internett

- Balladearkivet 1997, visa om Sigurd Svein. Faglig ansvarlige professor Birgit Hertzberg Johnsen (Institutt for kulturstudier, UiO), og Velle Espeland (Norsk Visearkiv). (9. mars 2000). Tilgjengelig fra:
http://www.dokpro.uio.no/ballader/lister/alfa_titler/tittel_257.html [23. april 2012]
- Bokmålsordboka nynorskordboka 2010. Universitetet i Oslo og Språkrådet. Tilgjengelig fra:
<http://www.nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi?OPP=&bokmaal=+&ordbok=bokmaal>
Oppslagsord: *drift* [10. mai 2012], *rei* [9. januar 2012], *skrei* [9. januar 2012], *våse* [7. mai 2012]
- Den norske kirke 2012: *Hellig tid* (22. februar 2012). Tilgjengelig fra:
<http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=262568> [27. september 2012]
- Dictionary.com, tilgjengelig fra: <http://dictionary.reference.com/browse/Ember+days?s=t> [27. september 2012]
- Heimskringla 2007: *Volsunga saga*, oversatt fra norrønt av Kjell Tore Nilssen og Árni Ólafsson 2007 (2. februar 2009). Tilgjengelig fra:
http://www.heimskringla.no/wiki/Volsunga_saga [21. november 2011]
- Lumsk, «Åsgårdsreia» på albumet *Troll*, skrevet av Birger og Kristin Sivertsen. Tilgjengelig fra: <http://www.lumsk.no/> [19. januar 2012], teksten tilgjengelig fra:
<http://lyricstranslate.com/en/Lumsk-Asgardsreia-lyrics.html> [30. januar 2012] (se også www.youtube.com)
- Norsk Folkeminnnesamling: *Om Norsk Folkeminnnesamling*, Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo (16. februar 2012). Tilgjengelig fra:
<http://www.hf.uio.no/ikos/tjenester/kunnskap/samlinger/norsk-folkeminnnesamling/om-samlingen.html> [04. oktober 2012]
- Eventyr og sagn. Digital samling av eventyr og sagn*, Kyrre Kverndokk, Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo. Tilgjengelig fra:
http://www2.hf.uio.no/eventyr_og_sagn/index.php?SAGN=358 [19. mars 2012]
- Rotmo, Hans, *Vårres jul* (1980), «Åsgårdsreia» (19. desember 2011). Tilgjengelig fra:
http://no.wikipedia.org/wiki/V%C3%A5rres_jul [04. juni 2012], teksten tilgjengelig fra: <http://tihlde.org/~terjeh/Hans.Rotmo/div/jul/Asgardsreia.html> [30. januar 2012] (se også www.youtube.com)

Upubliserte kilder

- Norsk Folkeminnnesamling, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo
- Ord og Sed – unummerert spørreliste: Innsamling av gamal juletradisjon (1927-1928)
- Ord og Sed – unummerert spørreliste: Tradisjon om overnaturlige skapnader (1931)

Forkortelser

- Fylke x: xx = fylke, fylkets konvoluttnummer, og mitt gitte nummer (utfra daværende rekkefølge) på svarene i Ord og Seds spørrelister. Ved flere kildehenvisninger gjelder angitt spørreliste inntil noe annet oppgis

Jul = Ord og Sed-spørreliste: Innsamling av gamal juletradisjon

Navn x: xx = navn på samler, konvoluttnummer, og sidetall i NFS

NFS = Norsk folkeminnesamling

Skapning = Ord og Sed-spørreliste: Tradisjon om overnaturlige skapnader

Vedlegg

Tabellen viser en oversikt over de fleste/viktigste benevnelser, deltakere, gjøremål og verneråd som er knyttet til åsgårdsreia, og hvor i landet de er å finne ut fra materialet mitt.

Hvor ofte de forekommer i de ulike fylkene, tas det her ikke hensyn til, men understrek betyr at en tydelig hovedvekt av opptegnelsene kommer fra det aktuelle fylket.

	Østfold	Akershus	Oslo	Hedmark	Oppland	Buskerud	Vestfold	Telernmark	Aust-Ag.	Vest-Ag.	Rogaland	Hordaland	So. & Fj.	Mø. & Ro.	Sør-Tr.	Nord-Tr.	Nordland	Troms	Finnmark
Åsgårdsreia		X			X			X	X	X	X	X	X	X	X	x		X	
Jolereia	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X			
Kringle- og Krokafylgjet													X						
Raudebergreidi												X							
Lussi/Lussiferdi										X	X	X							
Immerköllo					X														
Trettendereia		X										X	X						
Fossareio											X								
Mose- /Våsedrifta												X	X						
Gongfal/ gongferd																	X		
Kvinne										X		X	X						
Guro Rysserova/Gunn arsdatter		X						X	X	X		X		X					
Sigurd Svein								X	X										
Troll											X	X	X		X				
Huldrefolk					X	X			X	X	X	X	X					X	
Julesvein/-bukk/-geit				X					X		X	X	X	X	X	X	X	X	X
Gjengangere/levende								X		X	X	X	X	X	X		X		
Hunder												X							
Varsler		X			X			X	X	X	X		X		X				
I lufta	X	X			X			X	X	X	X	X	X						
Tar øl	X				X	X		X	X	X		X	X						
Tar mat		X			X	X		X				X	X						
Setter seg fast												X	X						
Gjestebud		X			X			X					X					X	
Danser					X	X		X					X						
Tar/skremmer barn		X			X				X	X	X	X	X	X			X	X	
Tar alle	X	X		X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X		X	
Nøkler					X							X	X						
Klær													X						

	Østfold	Akershus	Oslo	Hedmark	Oppland	Buskerud	Vestfold	Telemark	Aust-Ag.	Vest-Ag.	Rogaland	Hordaland	So. & Fj.	Mø. & Ro.	Sør-Tr.	Nord-Tr.	Nordland	Troms	Finnmark	
Tas pga bråk					X							X	X	X						
Kjerrebunn												X								
Lokker												X								
Dvale/ekstase	De fleste er geografisk uvisse																			
Tar hester		X	x		X	X		x	X	X	X	X	X	X						
Kors		X	x		X	X		X	X	X	X	X	X	X	X		X			
Ligge som kors					X			X		X		X	X			X				
Salmebok og Gudsord								X	X	X		X								
Åker												X	X	X						
Banne/stygghet									X	X		X	X		X					
Være inne, ikke alene		X			X				X	X	X	X	X	X						
Rent/ryddig												X	X	X			X			
Gi mat/øl										X		X								
Brød			x									X	X							
Stål (alle slag)		X	x		X			X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X