

Hedenskap og avgudsdyrkelse i Agder og Telemark

Av: Kristian F. Olsen



Veileder: Terje Sødal

Universitetet i Agder, 2021

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Forsidebilder: «Fakse-Brokke» av Olav Bjørgum (Øverst til venstre), En av Øyvågslifigurene – privat foto (Øverst til høyre), Mollestadeika - privat foto (under).

Innhold

1. Introduksjon.....	3
1.2 Begreper og definisjoner	3
1.3 Problemstilling	5
1.4 Forskningsituasjon.....	5
1.5 Kilder	6
1.6 Metode og teori	8
2. Avgudsfigurer, hellige trær og gravhauger i norrøn og germansk religion	9
3. Avgudsdyrkelse i Agder og Telemark	17
3.1 Faksene i Setesdal og Åmli.....	18
3.1.2 Fakse-Brokke	20
3.1.3 Fakse-Rygnestad.....	24
3.1.4 Fakser i Åmli?	26
3.1.5 Austenå-faksen.....	28
3.2 Faksene: Hedenske avguder eller katolske kirkerester?	30
3.2.1 Faksene som avgudsfigurer.....	30
3.3 Faksene: høysetestolper eller levning av fedrekult.....	45
3.3.1 Men hedenskapen var ikke død.....	49
3.4 Faksene som katolske kirkerester.....	64
3.5 Andre avgudsfigurer i Setesdal	78
4.0 Flere kultbilder fra Agder	87
5. Konklusjon	89
Litteraturliste:.....	96

1. Introduksjon

«Av dei mange minner vore soge gjøymer

Han Fakse Brokke mi alli gløymer

So gjæve en gude me minnast må

For han rådd' og åtte så vidt han så»¹

Slik startet Folke J. Uppstad sitt dikt om Fakse Brokke, en trefigur fra Setesdal som av flere har blitt kalt en avgudsfigur.² Frem til midten av 1800-tallet skal Fakse Brokke og flere lignende figurer, trær og hauger ha blitt dyrket av folket i Setesdal. På tross av Setesdals avsidesliggende geografiske beliggenhet, var ikke lignende offerkulturer et isolert fenomen bare knyttet til denne dalen. Mollestadeika i Birkenes kommune kan ha blitt ofret til så sent som i 1865,³ og på gården Flatland i Vrådal i Vestre-Telemark skal det også ha eksistert et avgudsbilde frem til 1700-tallet.⁴ Det har seg nemlig slik at overtroen holdt seg lenge her i landet. Det var ikke bare trefigurer som fikk sitt offer, men også steinfigurer, hellige trær og gravhauger. Dette kommer tydelig frem av de mange folkeminnesamlinger og sagn som ble samlet inn fra 1800-tallet og utover. De fleste av oss er kjent med trollene, huldra, nøkken og andre skapninger som blant annet Asbjørnsen og Moe skrev om i sine bøker. Mindre kjent er det kanskje at vi også har fortellinger om at mer opprinnelige former for avgudsdyrkelse og før-kristen tro overlevde til ut på 1800-tallet. Norsk avgudsdyrkelse i kristen tid er et felt som det har blitt skrevet lite om. I denne teksten vil jeg undersøke avgudsdyrkelsen på Agder og i Telemark i tidlig nytid, med særlig fokus på 1700 samt 1800-tallet.

Jeg har valgt dette emnet blant annet fordi det er et relativt ukjent og lite utforsket område. I min bacheloroppgave skrev jeg om avgudsdyrkelse i Setesdal, og vil bygge videre på dette i masteroppgaven. Hensikten med denne oppgaven er blant annet å sette søkelys på en lite kjent og lite undersøkt del av Agders og Telemarks historie.

1.2 Begreper og definisjoner

Begrepet «avgudsdyrkelse» har ikke nødvendigvis samme betydning i dag som for 100-200 år siden, og må derfor drøftes og konkretiseres. Spesielt viktig er dette ettersom mange av dem

¹ Valle bondekvinneleg 1988: 101

² Blom 1896: 16

³ Knutson 1987: 11

⁴ Bø og Berg 1959: 7-8

som undersøkte og skrev om avgudsdyrkelse i Norge på 1800-tallet var prester, som i større eller mindre grad var preget av en religiøs slagside. Det er viktig at en forstår hvordan de som tidligere har skrevet om emnet har forstått dette begrepet. Det er derfor avgjørende at en klargjør hva som ligger i begrepet, og hvordan det vil bli brukt i oppgaven. Det kan allerede nå nevnes at begrepet avgudsdyrkelse slik mange av prestene i Agder og Telemark på 1700 og 1800-tallet forsto det, kan ha blitt påvirket av pietisten Erik Pontoppiddans skrift «Sannhet til Gudfryktighet», som blant annet utbroderer om avgudsdyrkelsen og alle dens former. For Pontoppidan var avgudsdyrkelse «alt det, som et menneske dyrker, frygter, elsker og forlater sig paa i stedet for eneste sande Gud». ⁵ Med en slik bred definisjon av avgudsdyrkelse, er det ikke overraskende at katolsk helgendyrkning lett kunne klassifiseres som avgudsdyrkelse når en la denne definisjonen til grunn. ⁶

Med *avgudsdyrkelse* mener jeg i denne oppgaven i all hovedsak hedenske, det vil si *ikke-kristne*, religiøse praksiser. Videre, siden denne oppgavens fokus er på fysiske objekter, vil jeg definere avgudsdyrkelsen som «Dyrking av, og ofring til, fysiske objekter av en utpreget ikke-kristen karakter». En utpreget ikke-kristen karakter vil si de skikker og praksiser som skiller seg klart fra samtidige kristne praksiser og/eller skikker og praksiser som har klare likhetstrekk med det som er beskrevet i eldre sagalitteratur.

Da det som tidligere nevnt ikke var alle protestantiske prester som opererte med et slikt skille, vil jeg i de tilfellene hvor jeg omtaler både katolske og ikke kristne praksiser tydeliggjøre at det er de *hedenske* praksiser som omtales som avgudsdyrking, og ikke katolske praksiser.

Nært knyttet til begrepet avgudsdyrkelse ligger begrepet *avgudsbilde*, et begrep som brukes flere steder i oppgaven. Et avgudsbilde er, slik navnet tilsier, et bilde, eller en figur av en avgud, dvs. en gud eller guddom som den gjeldende eller dominerende religion i et område ikke anerkjenner, eller oppfatter som falsk. Den dominerende tro i oppgavens periode var den Luthersk-protestantiske tro, og etter reformasjonen kunne også katolske helgenbilder oppfattes som avgudsbilder, på lik linje med figurer fra hedensk tid. Da det i dette begrepet allerede ligger inne et fordømmende element og tolkning av figurer som avguder, vil jeg i store deler av oppgaven i stedet bruke begrepet *kultbilde*. Med kultbilde mener jeg figurer og bilder, spesielt i tre, som var objekt for dyrkelse. ⁷ Fordelen med dette begrepet er at det

⁵ Pontoppidan 1737/1923: 16

⁶ Også på 1500-tallet ble helgenbilder gjerne omtalt som avgudsfigurer. Se Gilje & Rasmussen 2002: 160

⁷ Kult: Rituell handlinger rett mot det hellige, som blant annet kan ta form av helgenbilder, forfedredyrkelse, dyrking av guder eller andre overnaturlige vesener.

forholder seg nøytralt i spørsmålet om bildene var hedenske eller kristne. Der jeg mener det er rimelig grunn til å tolke kultbilder som hedenske levninger vil begrepet avgudsbilde bli brukt.

1.3 Problemstilling

Hvilke trekk⁸ av avgudsdyrkelse overlevde til tidlig nytid og ut på 1800-tallet i Agder og Telemark; på hvilke måter kom denne kultusen til uttrykk, og hvordan kan den forklares?

Denne oppgaven vil i all hovedsak se nærmere på de tidligere omtalte faksene og tilsvarende kultbilder fra Agder og Telemark. Problemstillingen åpner også opp for å undersøke katolske levninger og andre tilfeller som ikke klart lar seg definere. Ettersom vi kjenner til flest kultbilder fra Agder, er det naturlig at dette fylket tildeles mest plass i oppgaven. Telemark får likevel tildelt et eget kapittel hvor jeg se nærmere på tre tilfeller av helgenkult og dyrking av kultbilder som overlevde frem til 1700 og 1800-tallet. At Telemark får mindre plass enn Agder betyr ikke at området er mindre interessant; tidsmessig begrensning satte føringer for oppgavens fokus, og det er trolig rom for videre undersøkelser i dette fylket. Som en del av drøftingen, særlig rundt faksene i Setesdal, vil jeg også kort se nærmere på fenomenet hellige trær og gravhauger.

1.4 Forskningssituasjon

Det har vært skrevet mye om folketro opp igjennom årene, men disse verkene har i all hovedsak omhandlet fabelvesener som troll, nøkken, huldra og andre skapninger vi i dag stort sett kjenner fra fantasy-bøker og filmer. De bøkene som er skrevet har i liten grad vært vinklet inn på fenomenet avgudsdyrkelse. Det første større verket om emnet er Rikard Berges bok *Husgudar i Noreg*, utgitt i 1920. Senere skrev misjonæren og religionsforskeren Emil Birkeli tre verk i perioden 1932 til 1944 med fokus på fedrekult i Norge.⁹ Det siste store bidraget til feltet kom i 1959 i form av boken «Faksar og kyrkjerestar» skrevet av Olav Bø og Arne berg. Denne boken og dens konklusjoner rundt de såkalte Faksene, trefigurer fra Setesdal, har blitt stående som det endelige svaret siden bokens lansering. Siden den gang har spesielt faksefigurene blitt nevnt i en rekke bygdebøker og tidsskrift, men disse har stort sett gjengitt konklusjonene som kommer frem i *Faksar og kyrkjerestar*. I 2010 skrev Hanna Møretrø en masteroppgave hvor hun så nærmere på likheten mellom den hedenske fedrekulten og den

⁸ Trekk er begrepet jeg har brukt i problemstillingen, med dette mener jeg at jeg vil se etter spor, rester, levninger og/eller reminisenser.

⁹ Disse tre bøkene er: *Høgsættet* (1932), *Fedrekult i Norge* (1938) og *Huskult og hinsidighetstro* (1944). Birkeli kom også ut med boken *Fedrekult* i 1943, som er en populærvitenskapelig utgave av de to sistnevnte bøkene.

katolske helgenkulten, og hvordan disse ble brukt som politiske maktlegitimeringsmidler av eliten.¹⁰ Hun tok derimot ikke for seg avgudsfigurer eller kultbilder.

Boken *Husgudar i Noreg* dekker større områder av Norge og fokuserer på religiøse figurer og objekter knyttet til huset, mens verkene til Emil Birkeli studerer norsk folketro med en teori om at fedrekulten var sentral i den hverdagslige religion. Olav Bø og Arne Berg setter søkelys på de nevnte faksene, men skriver ellers ingenting om hellige trær, steiner eller gravhauger samt andre innslag av folketro på Agder og i Telemark.

Dyrking av og ofring til trær, gravhauger og gudebilder er et felt som ikke har fått mye oppmerksomhet de siste tiårene. Det siste større arbeidet kom som nevnt i 1959 (Faksar og kyrkjerestar). Det finnes ingen enkelt bok som tar for seg hedenske levninger og avgudsdyrking i kristen tid. Bøker om våre forfedres tro, slik som boken *Norrøn religion* av religionshistorikeren Gro Steinsland, gir en god og fyldig oversikt over den norrøne religion, og har også med noen eksempler på at deler av denne troen overlevde inn i kristen tid.

Det meste av arbeidet gjort på dette feltet (avgudsdyrkelse og hedenske levninger) er preget av at forfatterne har vært lite villige til å imøtegå eller gå i dialog med bøker og tekster som presenterer en annen oppfatning enn deres egen. Det finnes grovt sett to tolkninger, eller teorier, rundt faksene og andre kultbilder fra Agder og Telemark; den retningen som argumenterer for at kultbildene er hedenske levninger (den dominerende oppfatningen frem til 1959), og den retningen som hevder at kultbildene er helgenbilder eller andre kirkerester, som overlevde bildestormen i kjølvannet av reformasjonen. Bøkene som er skrevet om emnet har enten vært for den ene tolkningen, eller for den andre. Ingen har, slik jeg har erfart, sett på emnet på en upartisk måte og vurdert begge sidenes argumenter og satt disse opp mot hverandre. Det vil jeg gjøre noe med i denne oppgaven. Videre har tidligere historikere unnlatt å plassere kultbildene i en større kontekst, hvor også kultur, mentalitet og andre eksempler på hedenske levninger, slik som dyrking av hellige trær og gravhauger, trekkes inn.

1.5 Kilder

For å undersøke avgudsdyrkelse og hedenske levninger i kristen tid må en bygge på en rekke ulike kilder. For lokale sagn og eksempler på ofring til hellige trær og gravhauger er bygdebøker og folkeminnesamlinger, som i særlig grad inneholder informasjon om gammel skikk og tro, spesielt nyttige. I de fleste bygdebøker finnes det egne avdelinger dedikert til

¹⁰ Møretrø 2010

sagn, fornminner, kultursagaer og kirkehistorie. Her kan en finne informasjon om hellige trær, offerhauger og andre merkverdige religiøse praksiser som har funnet sted i de ulike bygdene i lang tid.

Folkemminnesamlinger, da spesielt Johannes Skars *Gamalt or Setesdal*, brukes spesielt i denne oppgaven. Informasjonen som er nedfelt i slike samlinger kom gjerne fra eldre mennesker som selv hadde opplevd eller hørt om det de fortalte, inkludert gamle religiøse praksiser. Disse menneskene, og informasjonen de deler, blir et tidsvitne om en utdødd kult og tro. Folkemminnesamlinger kan gi oss informasjon om trosformer og religiøse praksiser som overlevde frem til det forrige århundret, men en må likevel ta det forbehold at informasjonen disse besitter kan ha blitt endret eller husket feil opp gjennom årene. I flere tilfeller er vi så heldige at vi har flere uavhengige kilder som forteller om gammel kult og tro som jeg i denne oppgaven undersøker. Dette gjør at de ulike kildene kan utfylle og korrigere hverandre.

Folketroen generelt har en kildeverdi i slike religionshistoriske undersøkelser, fordi folketroen har vist en god evne til å videreføre trosformer og skikker fra gamle dager.¹¹ Likevel må en være seg bevisst på at folketroen i mange tilfeller inneholder en blanding av gammel tro og nyere tilføring, og en kan dermed ikke uten videre hevde at folketroen peker direkte tilbake på hedenske trosformer uten å kritisk vurdere hvert enkelt tilfelle. Muligheten er likevel der for at en kan se mulige sammenhenger mellom kristen og hedensk tid.

Like viktige er de bøker, tekster og verk skrevet av prester som gjennom sitt virke i de mange bygder i Agder og Telemark har samlet inn informasjon om bøndenes tro, overtro¹² og skikker. Her kan prestene blant annet fortelle om deres kamp mot vedvarende overtro blant befolkningen, samt merkverdige skikker som de selv har bevitnet, eller på annet vis fått informasjon om. Skal slike tekster skrevet av prester brukes må en være bevisst på at deres definisjon av hedenskap og avgudsdyrkelse kan skiller seg fra vår, og like gjerne kan omhandle katolske praksiser så vel som eldre religiøse levninger fra en førkristen tid.

Aviser, spesielt fra slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet inneholder flere referanser til hedenskap, avgudsdyrkelse og andre merkelige religiøse praksiser. Spesielt faksene fra Setesdal er nevnt i flere avisartikler fra så langt tilbake i tid som 1878, og omtales siden i flere artikler frem til begynnelsen av 1900-tallet.

¹¹ Steinsland 2005: 64

¹² Skillet mellom tro og overtro er langt på vei et spørsmål om ståsted og tolkning; det som en person tror er virkelig, kan for en annen være uvirkelig, og dermed kalles overtro.

Andre kilder er gamle ordsamlinger som ble samlet inn fra 1600-tallet av og utover, hvor spesielt dialektord som henter om før-kristne religiøse levninger er av interesse. I denne oppgaven er det særlig professor Knud Leems *Norske maalsamlingar fraa 1740-aari og Ældre norske Sprogminster . 2 : Ordsamling fraa Robyggjelaget fraa slutten av 1600-tallet* utgitt av Torleiv Hannaas i 1911 som er brukt.

For informasjon om de eldre former for avgudsdyrkelse og norrøn religion er sagalitteraturen aktuelle kilder; her finnes beskrivelser av fedrekult, haugdyrking, hellige trær og gudebilder av tre. I denne oppgaven er særlig Snorres *Heimskringla* brukt, men det refereres også til andre sagatekster. Til sist kan også de eldste kristendomslovene gi informasjon om de religiøse forhold i tidlig middelalder i Norge. Disse lovverkene representerer kongemaktens syn på (og frykt for) hedenskap, avgudsdyrkelse og annen trolldom. Ved å referere til lovbestemmelser knyttet til hedenskap og avgudsdyrkelse i disse lovene kan en også få antydninger på hvor lenge kongemakten anså dette som et problem. Når en finner gjentatte forbud mot ofring til hauger, trær og troll i lovtekster helt frem til slutten av 1200-tallet, kan dette indikere at slikt fortsatt foregikk selv godt inn i kristen tid.

Arkeologiske kilder er også naturlig å benytte i en slik oppgave, blant annet i form av blogger (eks. bloggen til Frans-Arne H. Stylegar, «Arkeologi i nord») samt arkeologiske og historiske tidsskrift.

1.6 Metode og teori

I denne oppgaven er den kvalitative analyse blitt brukt gjennomgående. Ved å gjøre et dypdykk i kildene jeg har funnet har jeg forsøkt å skaffe meg et overblikk over hvilke kultbilder og trefigurer som eksisterte i Agder og Telemark i tiden etter reformasjonen og frem til 1800-tallet. Videre har jeg forklart hvilke former kultusen rundt disse tok, og undersøkt hvordan og hvorfor kulten rundt disse vedvarte så lenge. På denne måten har jeg, i større grad enn tidligere historikere, forsøkt å etablere et solid grunnlag for å analysere, drøfte og sammenligne de ulike figurene opp mot hverandre, men også for å kunne drøfte ulike teorier om figurenes opphav og funksjon. Ved å trekke inn levninger av hellige trær og gravhauger kan enn plassere kultbildene i en bredere kontekst som i stor grad har vært fraværende i tidligere forskningsarbeid. Tidligere tekster har tendert til å undersøke og forklare kultbildene som isolerte fenomen, og ikke som en del av den øvrige folketroen som eksisterte samtidig, og som også i stor grad stammer fra hedensk tid. Som et naturlig resultat av dette er *drøftingen* og *analysen* et gjennomgående trekk i denne teksten.

Av teoretiske tilnærminger er det særlig tre som benyttes i denne oppgaven, og den første av disse er Fernand Braudels teori om *den lange tidsalder* (longue durée), som kan bidra til å forklare *hvorfor* (eller, *hvordan*) hedenske skikker og avgudsbilder fortsatt ble dyrket av bønder frem til 1800-tallet. Sentralt i kulten knyttet til trefigurene i Agder og Telemark var ofring av mat og drikke. Det finnes flere teorier knyttet til denne praksisen, og en av de som skrev om ofring var Sigmund Freud i boken *Totem og Tabu*, først utgitt i 1913. Freuds tanker og teorier rundt ofring som et av de viktigste elementene i gamle religioner samt deres viktige sosiale funksjon er et nyttig hjelpemiddel for dem som ønsker å forstå og forklare hvorfor ofringen var så sentral i kulten knyttet til trefigurene.

Debatten rundt kultbildene i Agder og Telemark kan ansees som en debatt mellom to motstridende teorier. Fra 1800-tallet av og frem til 1959 var den dominerende oppfatning at faksebildene fra Setesdal og kultbildene generelt i Agder og Telemark var genuine hedenske levninger fra førkristen tid. Den personen som i størst grad utviklet denne teorien var Emil Birkeli, som i fire bøker argumenterte for at faksene og andre kultbilder var uttrykk for *fedrekult*, dyrking av avdøde forfedre. I 1959 ble denne teorien utfordret av Olav Bø og Arne Berg i boken *Faksar og kyrkjerestar*, som argumenterte for at faksene og kultbildene var gamle kirkerester eller levninger av katolske helgenbilder. Denne teorien har blitt allment akseptert og er dominerende den dag i dag. I hele oppgaven stiller jeg disse teorien opp mot hverandre, for forsøket etter beste evne å nøytralt vurdere teoriernes styrker samt argumenter for og imot.

Det vil også være aktuelt å drøfte spørsmålet om den vedvarende avgudsdyrkelse i lys av begrepet «dobbel religiøs deltakelse»¹³, et begrep som kan brukes til å forklare og forstå overgangen fra gammel tro til en ny religion.

2. Avgudsfigurer, hellige trær og gravhauger i norrøn og germansk religion

«Every religion must have its holy places, affording a means of communication between man and the Other World» - H. R Ellis Davidson.

I den gamle germanske og norrøne tro var hellige trær, figurer og gravhauger sentrale elementer; steder som utgjorde et samlingspunkt, et sentrum, for den lokale kultus og gudsdyrkelse. Slike viktige kultobjekter kjenner vi fra både yngre og eldre tid i Norge og

¹³ Lunde 2009: 95

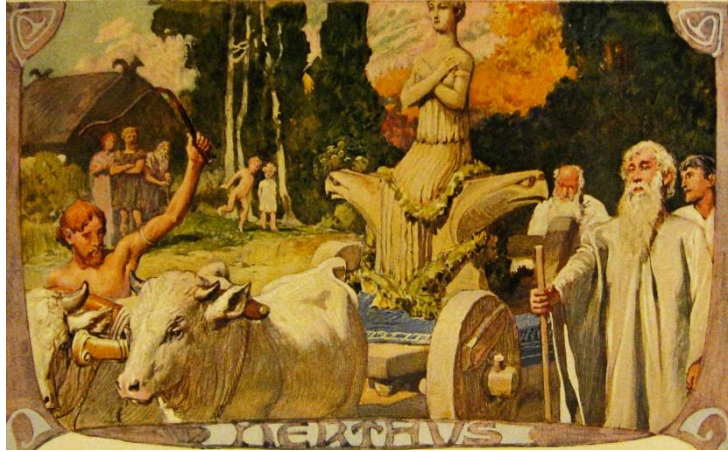
sørover i det germanske Europa. I dette kapitlet vil jeg forsøke å gi en kort oversikt over særlig hellige trær, gravhauger og gudebilder i tre i germansk og norrøn tro fra romertiden og frem til vikingtiden. For å kunne drøfte kultbilder, hellige trær og ofring til gravhauger i nyere tid, bør en ha kunnskap om hvor disse tradisjonene kom fra, og hvordan de artet seg i tidligere tider. Når denne kunnskapen ligger til grunn, kan en enklere drøfte påstandene om kultbildene i Agder og Telemark var hedenske eller ikke. Ser en eksempler på kontinuitet, eller brudd? Tok kulten rundt trær, gravhauger og trefigurer en annen retning i Agder og Telemark, eller er det klare likhetstrekk med tidligere tiders kultus?

Før jeg tar for meg oppgavens hovedtema, mener jeg følgelig at det er hensiktsmessig å se bakover i tid, til noen av de eldste skriftlige beretningene om de germanske og nordiske folkenes dyrking av hellige trær, gravhauger og kultbilder. En av de eldste, og mest kjente, beskrivelsene av de germanske folk, deres tro og skikker finnes i verket *Germania*, skrevet av romeren Cornelius Tacitus (ca. 55-ca. 120). Tacitus er ingen uproblematisk kilde, blant annet fordi han aldri selv besøkte områdene han skriver om. Han baserte seg på sekundærkilder som i dag er tapt, eller muntlig informasjon fra folk som hadde vært i de germanske områder. På tross av dette har mange av hans beskrivelser og påstander i senere tid blitt bekreftet av historikere og gjennom arkeologiske funn, og Tacitus forblir dermed en av de viktigste kildene vi har til germanerne tro og skikker i romertiden.

Germania gir en beskrivelse av folket som bodde i det som i dag er kjent som Tyskland, og spesielt interessant for oss er beskrivelsen av disse folkeslagenes religiøse oppfatninger og skikker. I kapittel 9 i *Germania* skriver Tacitus at germanerne ikke hadde gudshus eller templer, men i stedet hadde hellige lunder, dette fordi de «mener at det ikke er samsvar med de himmelbårnes høyhet å holde dem innestengt bak husvegger eller å gi dem menneskelige ansiktstrekk.»¹⁴ Om det virkelig stemmer at det blant germanerne på dette tidspunktet ikke eksisterte gudebilder i menneskeskikkelse er noe usikkert, ettersom Tacitus i kapittel 40 kommer med følgende kommentar:

¹⁴ With 1997: 69

«På en ø i oseanet fins det en hellig lund og i den en vigslet vogn som er dekket med et klede, og som bare presten for lov til å røre. Det er han som blir vår at gudinnen¹⁵ har tatt plass i sitt aller helligste, og som ledsager henne i den dypeste ærbødighet, når hun kommer i sin vogn, som blir trukket av kyr».¹⁶ Når gudinnens rundtur var over,



FIGUR 1 GUDINNEN NERTHUS, SLIK EMIL DOEPLER FORESTILTE SEG HENNE.

skal hun så ha blitt skjult i en hemmelig sjø. Beskrivelsen av dette gudinnebildet gir oss grunn til å mistenke at det er snakk om en menneskelignende figur, og ikke et dyrebilde eller noe annet. Denne mistanken styrkes også av at en i nyere tid har funnet flere gudinnestatuetter knyttet til Nerthus i danske myrer.¹⁷

Tacitus skriver også, i kapittel 39, at et av de germanske folkeslagene, Sveberne, bedriver menneskeofring i en hellig skog som en del av sin kultus.¹⁸ I samme kapittel kommer det enda en interessant bemerkning: «hele deres overtro (Svebernes) bygger på den forestillingen at stammen utleder sin herkomst fra dette stedet, at den allmektige guden holder til der, og at alt er underlagt ham og er ham lydige.»¹⁹ Ofring av blod knyttet til hellige trær, kjennes også fra Norge i nyere tid²⁰, og en finner også visse likheter i tanken på den hellige lunden som stammens opphavssted og troen på den norske rudkallen og haugebonden, som vi skal se på senere. Husguder, som faksene også er blitt kalt, nevnes også av Tacitus i kapittel 25, men uten at dette drøftes videre. Hva slags husguder det dermed er snakk om er usikkert.

Romerrikets konvertering til kristendommen på 300-tallet e.Kr. startet en prosess som førte til at flere og flere germanske stammer og folkegrupper tok til seg kristendommen. Selv etter at

¹⁵ Denne gudinnen er ifølge Tacitus *Nerthus*; moder jord, og var sannsynligvis en fruktbarhetsgudinne som siden spredte seg utover Skandinavia i form av Njord-kulten. Det har også vært spekulert i om «Øen i oseanet» i virkeligheten var Danmark.

¹⁶ With 1997: 89

¹⁷ Steinsland 2005: 147

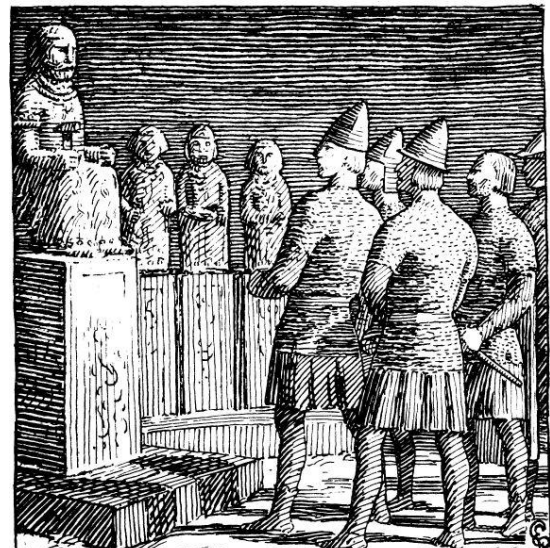
¹⁸ Menneskeofring foregikk også i Norden, noe den kjente *Tollund-mannen* fra Danmark vitner om. «Moselik» eller «myrlik» er gjerne betegnelsen på lik funnet i myrområder, som bærer preg av å ha blitt drept på rituelle (kanskje religiøse?) måter.

¹⁹ With 1997: 88

²⁰ Se blant annet Blom 1896: 137, som forteller at ved en høyde kalt *Rishaug* ved Rike i Setesdal ble det fortsatt ofret høner til haugen frem til 1700-tallet.

den vestlige delen av Romerriket falt i 476 e.Kr. fortsatte kristendommens ustoppelige fremmarsj i Europa, og de gamle germanske kultstedene og religiøse praksiser forsvant en etter en. På tross av dette finnes det flere eksempler på at den germanske avgudsdyrkelse var livskraftig og motstandsvillig i møte med kristendommen. Grunnet trærnes sentrale posisjon i den hedenske gudsdyrkelsen, var disse et naturlig mål for misjonærer som ville konvertere germanerne fra hedendom til kristendom. Et slikt eksempel er den såkalte «Torseika»²¹ i det som i dag er Hessen, Tyskland. Ifølge biskop Wilibads verk «Vita Bonifatii» (Sankt Bonifatius`liv), holdt en gruppe Hessere seg fortsatt til sin gamle tro, på tross av at naboene hadde gått over til kristendommen. Det sentrale kultstedet for hesserne var et hellig tre på et sted kalt «Gaesmere». For å overbevise hesserne om Guds storhet, hugg Bonifatius ned treet, og da tilskuerne så at gudene ikke hevnet seg på Bonifatius, skal de ha konvertert til kristendommen.²² Dette skal ha skjedd en gang tidlig på 700-tallet.

Fortellingen er en gjenganger innen misjonshistorie, og vi har lignende eksempler fra Norge, der kristningskonger hugde ned avgudsbilder som en del av kristningsprosessen. I Snorres saga om Olav Tryggvason (kapittel 68-69) fortelles det at kong Olav, i et møte med bønder fra Trøndelag, gikk inn i et Hov (hedensk gudshus) og hugde ned en statue av Tor. Om fellingen av Torseika virkelig foregikk slik det er beskrevet over er uvisst, men det viser tydelig hvilken posisjon hellig trær hadde; misjonærene så på disse som tydelige hedenske symboler som måtte fjernes med makt om nødvending.



FIGUR 2 OLAV TRYGGVASON KNUSER HEDENSKE BILDER. HALFDAN EGEDIUS: «KONG OLAV I TORS HOV».

I år 772 e.Kr. var det Saksernes²³ hellige tre som gikk tapt for kristendommen. Frankerkongen Karl den store kjemper flere kriger mot de hedenske sakserne, og i 772 skal han ha reist forbi et av saksernes hellige steder og ødelagt en helligdom. På dette stedet sto det en trestamme kalt *Irmingsul*, som har blitt knyttet enten til en solgud eller til himmelguden Tiwaz (kjent som Tyr i Norden). Middelalderskribenten Rudolf fra Fulda kalte *Irmingsul* for en universalssøyle

²¹ Også kjent som Donars eik, etter det gammeltyske ordet for Tor.

²² Robinson 1916: 63-64

²³ Navn på et germansk folkeslag som holdt til langs nordsjøkysten i dagens Tyskland.

som holde alt oppe²⁴, ikke ulikt Yggdrasil. Historikeren Thede Palm derimot argumenterte for at *Irmingsul* var en offersøyle.²⁵ Religionsforskeren og folkloristen H. R. Ellis Davidson har pekt på likheter mellom tresøyler slik som *Irmingsul* og de nordiske høysetestolpene, som vi skal se nærmere på senere.²⁶

I vårt eget Norge har enn bevis på at gudebilder i tre har eksistert i flere tusen år. I Skjeberg i Østfold fant en i 1979 en 1.6 m høy trefigurer som hadde ligget skjult i leire. Figuren hadde et utskjæret ansikt og en antar at den også en gang hadde en fallos, noe som kan knytte figuren til en fruktbarhetskultus. Figuren er datert til ca. 200-400 e.Kr.²⁷ Fra Telemark har vi også tre bevarte trefigurer som er blitt tolket som husguder²⁸; Flotubuguden, en 105 cm høyt avgudsbilde fra Vinje, datert til perioden 940-1090 e.Kr., og Øyvågsligudene datert til tiden rundt 890-1010 e.Kr.²⁹ Også disse figurene har trolig hatt falloser.

Lignende trefigurer med falloser kjennes også fra Danmark, og kan dateres tilbake til bronse og- jernalderen.³⁰ Slike funn er særdeles sjeldne, og figurene som har overlevd frem til i dag har gjerne blitt funnet i myrer som har bevart treverket. Trefigurenes natur er til dels fortsatt et mysterium i dag. Flere av mannsfigurene har det som kan være falloser, som igjen kanskje kan indikere at de var en del av en gammel og i dag lite kjent fruktbarhetskult. Guden Njord, som har blitt knyttet til den eldre Nerthus-dyrkelsen³¹, har blitt knyttet til en fruktbarhetskult som hadde sin storhetstid før vikingtiden. Tilknyttet denne kulten var også fallosteiner, som



**FIGUR 3 FLOTUBUGUDEN.
FOTO: PRIVAT**

²⁴ Davidson 1988: 21-22

²⁵ Palm 1948: 99

²⁶ Davidson 1988: 23

²⁷ Skogstrand 2015

²⁸ Husguder var gudebilder som ble oppbevart i hjemmet, og kan ha fungert som gårdens verneånd. Om disse figurene faktisk var husguder er usikkert, da de ble funnet i myrer, som tyder på at de ble skapt for å ofres, og ikke for å plasseres i hus.

²⁹ Rian 2014: 86

³⁰ Davidson 1988: 17

³¹ Njord var en mannlig gud, på tross av forbindelsen til den kvinnelige Nerthus. Gro Steinsland argumenterer for at denne kjønnsendingen henger sammen med det økende fokuset på det maskuline ved overgangen til vikingtiden, hvor en mer krigersk gudskyrkelse ble gjeldende. En annen teori er at Njord er den mannlige delen av et gudepar som også inneholdt en kvinnelig gud, som senere har forsvunnet nesten helt ut av folks minne. (Steinsland 2005: 148-149)



FIGUR 4 ØYVÅGSLID-
FIGURENE. FOTO: PRIVAT

en har funnet flere steder i Norge og Norden ellers.³² Det er også mulig at de var symboler på gamle guder som forsvant før vikingtiden og ble erstattet av gudene vi kjenner fra sagalitteraturen. Bak dette synet ligger en tanke om at de eldste trefigurene funnet i myrer stammer fra en religiøs overgangperiode hvor en fikk personifiserte guddommer. Når antallet trefigurer ebbet ut mot romertidens slutt, kan kanskje det forklares med at troen og kulten knyttet til disse figurene ble erstattet med gudene vi kjenner fra vikingtiden.³³ Kan da det faktum at figurene ble funnet i myrer tyde på at de var seremonielle offergaver til en fruktbarhetsguddom? Eller er trefigurene personifiserte guddommer som i seg selv var sentrum for en offerkult? Var de kanskje tidlige manifestasjoner av

forfedredyrkelse? Dette er spørsmål som ikke lett lar seg besvare. I noen tilfeller finnes det indikasjoner som tyder på at slike trefigurer eller i det minste stedene de ble funnet ved, kan ha blitt brukt av ulike grupper gjennom flere hundre år³⁴, og figurenes betydning og funksjon kan dermed har variert gjennom tidene.

Den norrøne litteratur gir skriftlige indikasjoner på trefigurer som ble dyrket. I Håvamål strofe 49 står følgende:

Kledi mine

kasta eg til

tremenn to på voll.

Kaute karar

Med kledi dei vart,

Til spe vert kar utan klede.

³² Steinsland 2005: 144, 149

³³ Stylegar 2010

³⁴ Davidson 1988: 17. Her refereres det til «Broddenbjerg-mannen» fra Jylland. Figuren ble funnet nær gjenstander datert til tidlig jernalder, og ikke langt fra dette er det funnet rester som stammer fra bronsealderen. Dette kan indikere at kultstedet knyttet til Broddenbjerg-mannen har blitt brukt i lang tid. Selve figuren er datert til en gang mellom 760 og 410 f.Kr.

Denne informasjonen, først nedskrevet på 1200-tallet, gir en beskrivelse av trefigurer som skiller seg fra de tidligere figurene med fallos, som ble funnet i myrer i Telemark og Danmark, muligens etter at de var blitt ofret som en del av et hedensk ritual. Disse to figurene skal åpenbart ikke ofres, men respekteres der de er. De var også påkledd, slik også trefiguren kalt *Torgerd Holgebrud* ble.³⁵

Det var ikke bare våre norrøne forfedre som har etterlatt oss beskrivelser av trefigurer. Den arabiske lærdsmanden og oppdagelsesreisende Ahmad Ibn Fadlan (fødselsår ukjent, trolig rundt 879 e.Kr., død 960 e.Kr.) reiste i 921-922 gjennom volga-bulgarernes land (i dagens Russland) som sendebud for kalifen i Bagdad. På sin reise møtte Ibn Fadlan på en rekke ulike folkeslag, blant annet norrøne handelsmenn kalt Rus (som siden skulle gi opphavet til navnet Russland). Ibn Fadlan gir en enestående beskrivelse av nordboernes skikker og kultur,³⁶ hans beskrivelse er unik ved at hans beskrivelse av nordboernes avgudsfigurer gir oss en av få, om ikke den eneste, førstehåndsberetning om norrøne avgudsfigurer i tre og den tilhørende dyrking av disse. Ved en av nordboernes havner langs volgaelven, ikke lang fra elvens bredde, stod det en stor trestokk med et utskjæret mannshode på toppen, og rundt denne figuren stod en rekke mindre figurer. Bak disse igjen stod det enda flere lange trestokker. Hit kom de norrøne handelsmenn like etter at de gikk av båtene og underkastet seg avgudsbildene, før de høytidelig ramset opp alle varene de hadde med, og ba til gudene om at de skulle sende dem fremmede handelsmenn rike på gull som kunne kjøpe disse varene. Når denne seremonien var overstått, gikk handelsmennene videre.³⁷ Emil Birkeli har tolket disse figurene som en del av folkets fedrekult; den største støtten var stamfaren eller en annen viktig person, de mindre figurene tolker han enten som mindre viktige familiemedlemmer eller offerstøtter.³⁸ Alle disse var friluftstøtter. Den nevnte *Torgerd Holgebrud* og *Torsfiguren Olav den hellige ødela* i Trøndelag er eksempler på kultbilder og avgudsfigurer som ble dyrket innendørs.

Hellige trær har også spilt en rolle i Norge og resten av Norden i lang tid. *Yggdrasil*; *verdenstreet*, er selve ur-treet i den norrøne religion, og indikerer med all tydelighet at visse trær har hatt en viktig plass i våre forfedres religiøse forestillingsverden. I den norrøne religion utgjorte *Yggdrasil* verdens sentrum, og er kanskje det mest sentrale kosmiske symbolet vi kjenner til. De første menneskene, *Ask* og *Embla*, kan ifølge den norrøne

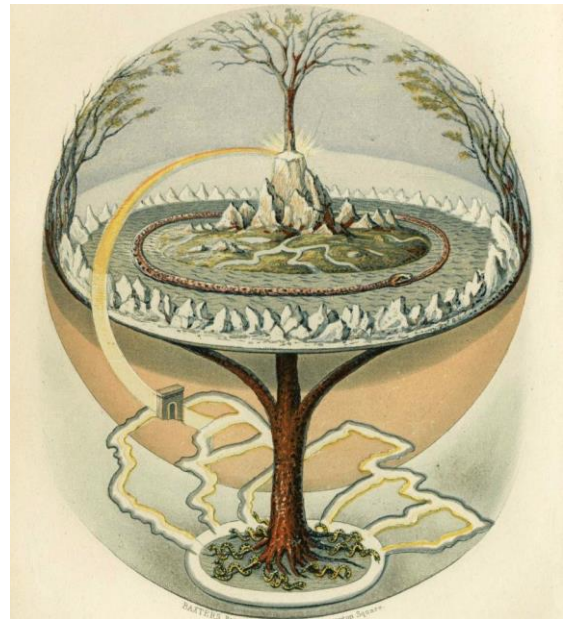
³⁵ Denne *Torgerd Holgebrud* omtales i kap 3.2.1

³⁶ Spesielt har hans beskrivelse av en norrøn gravskikk fått særlig oppmerksomhet.

³⁷ Fadlan 2012: 63-64

³⁸ Birkeli 1944: 57

antropogeni³⁹ knyttes til trær generelt, og Yggdrasil spesielt. I Voluspå, strofe 17-19, fortelles det om hvordan de guddommelige vesener fant mannen Ask og kvinnen Embla liggende livløse ved en strand, før de ble brakt til live. I den Yngre Edda skriver Snorre at Ask og Embla var to trestokker, som siden ble omdannet til mennesker.⁴⁰ Yggdrasil er ifølge Voluspå et asketre, og også kvinnenavnet Embla knyttes til trær, selve tresorten navnet henviser til er mer ukjent, men et alternativ er tresorten alm. Mennesket er tett knyttet til Yggdrasil og trær i det norrøne verdensbildet.



FIGUR 5 YGGDRASIL, ILLUSTRASJON AV FINNUR MAGNÜSSON (1847)

Gudene er også knyttet til Yggdrasil; ved treet's røtter ga Odin et øye til Mime, visdomsbrønnens vokter, og fra dets gren ofret han seg selv til seg selv, alt i jakten på visdom. Treet er et symbol på liv og død, og det danner en forbindelse mellom menneskenes og gudenes verden. Det er et symbol som kjennes fra religioner over hele verden. Som symbolet på verdens sentrum ble treet også et naturlig midtpunkt som ofringer og feiringer rettet seg mot.⁴¹

I boken *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum* (Gjeringene til biskopene i Hamburg bispedømme) gir Adam av Bremen en beskrivelse av et hedensk kultsted i Uppsala i Sverige, hvor det frem til vikingtidens slutt skal ha eksistert et stort bygg som var sentrum for religiøse feiringer. Her skal det ha stått et stort tre som var grønt både sommer og vinter (det vites ikke hva slags tresort dette kan ha vært, men både barlind og kristtorn er vintergrønne), og like ved skal det ha vært et vann som ble brukt i forbindelse med ofringer.⁴² Adam av Bremen gir også en beskrivelse av et stort bygg eller en hall, hvor tre store gudebilder var plassert.

Beskrivelsen av de hellige trærne i Sverige og Tyskland viser tydelige likheter og kontinuitet med de beskrivelsen Tacitus gir fra perioden like etter Kristus. Treet, som representerte bindeleddet mellom gudeverdenen og menneskenes verden, hadde en naturlig plass ved hellige

³⁹ Beretning om menneskets skapelse

⁴⁰ Næss 2018

⁴¹ Davidson 1984: 109-110

⁴² Hannaas 1923: 41

steder. Treets sentrale posisjon ved hellige steder overlevde lenge etter innføringen av kristendommen i Norge, som jeg kommer tilbake til i senere kapitler.

Også gravhauger var sentrale i den gamle hedenske kult, og særlig gravhaugene til konger og andre stormenn var viktige symboler og en mulig kilde for å kontakte den andre (åndelige) verdenen. Dette var trolig tilfelle med de store gravhaugene ved Uppsala i Sverige. Gravhauger var også steder som ble besøkt av dem som ønsket å så framtiden eller få visjoner.⁴³

3. Avgudsdyrkelse i Agder og Telemark

Nå som jeg har gitt en kort oversikt over den historiske utviklingen av bakgrunnen for dyrking av hellige trær og trefigurer er det på tide at vi tar fatt på tekstens hovedpoeng: Hvilke trekk av avgudsdyrkelse overlevde til tidlig nytid og ut på 1800-tallet i Agder og Telemark; hvilke former tok denne kultusen, og hvordan kan den forklares?

Agder og Telemark er valgt som oppgavens hovedpunkt da det er fra disse to fylkene vi har mest informasjon om kultbilder som ble dyrket helt frem til 1700 og 1800-tallet, og det ser ut til at det var en særlig konsentrasjon av slike kultbilder i disse områdene. Når det er sagt, betyr ikke det at vi ikke kjenner til slike figurer fra andre deler av landet. I Valdres ble en trefigur kalt Sankt Andreas trolig dyrket frem til ca. 1800. Figuren ble plassert på toppen av en gammel gravhaug, hvoretter dyrkerne sankt til knes i en ring rundt figuren og ba til denne. Det vites ikke om dette bildet ble dyrket på annet vis enn med bønn, men denne praksisen hadde opphørt i 1820, da figuren var tilnærmet ødelagt og blitt hugget i biter for å brukes som ved. Navnet tyder på at det har vært snakk om et helgenbilde, men bruken av en gravhaug som kultsted indikerer hedenske innslag også her.⁴⁴ I Boken *Huskult og hinsidighetstro* (1944) har religionshistorikeren og misjonæren Emil Birkeli (1877-1952) samlet inn informasjon om lignende figurer fra Oppland og Hallingdal, men informasjonen om disse er betydelig mer sparsommelig enn det som er tilfelle fra Agder og Telemark.⁴⁵ Hva som er årsaken til at Agder og Telemark, og da spesielt de indre delene, skiller seg ut fra resten av landet i antall bevarte kultbilder er usikkert. Geografisk isolasjon og en medfølgende konservativ kultur og mentalitet har nok bidratt til dette, men det er også mulig at disse områdene har blitt særskilt undersøkt, og at det finnes informasjon fra andre landsdeler som ligger skjult i arkiver,

⁴³ Davidson 1988: 19, 130

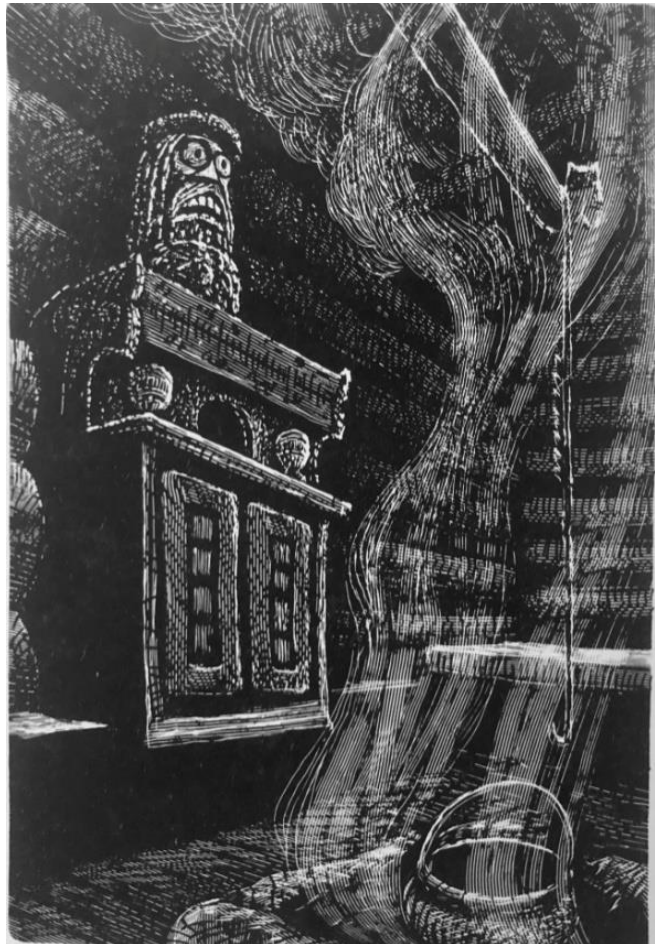
⁴⁴ Vang 1850: 10

⁴⁵ Birkeli 1944: 96-98

bygdebøker, folkeminnesamlinger eller andre dokumenter. Uansett hva dette skyldes er det Agder og Telemark som er denne oppgavens fokus.

3.1 Faksene i Setesdal og Åmli

Setesdal skiller seg fra resten av Agder og Telemark som det området hvor det er gjort mest omfattende undersøkelser rundt avgudsdyrkelse og dyrking av kultbilder. På grunn av dette er Setesdal også det området som har mest materiale å jobbe med. I denne dalen, relativt isolert fra omverden, holdt gamle trosformer og skikker seg særdeles lenge, og aller tydeligst kommer dette frem i form av *faksene*, menneskelignende trefigurer som ble dyrket av bønder på Brokke og Rygnestad i Setesdal frem til midten av 1800-tallet. Det har i lang tid pågått en debatt om faksene virkelig var avgudsfigurer, eller om de var rester etter gamle stavkirker som bøndene hadde tatt med seg hjem. Denne debatten, samt faksenes historie og dyrking, skal jeg se nærmere på her.



FIGUR 6 FAKSE-BROKKE, SLIK OLAV BJØRGUM HAR SETT DEN FOR SEG

Hvor lenge faksene har vært i dalen er usikkert. Første skriftlige dokumentasjon på faksenes eksistens stammer fra 1740-årene, da prest og språkforsker Knud Leem (1697-1774) i et skrift tar for seg dialektord og begreper fra blant annet Setesdal. Om faksene skrev han: «Faxe: Efter Sæterdalens dialekt i Christiansands Stift et udskaaret billede i bøndernes røg-stuer»⁴⁶

Folkeminnesamleren Johannes Skar (1837-1914) gjengir i «Gamalt or Setesdal» bind 1 en fortelling om Vonde Åsmund Rygnestad, som levde på 1500-tallet. Om Vonde Åsmund fortelles det at «Åsmund hadde ein gud het «Fòksi» - det var ei trille med øyro po, noko store, som hesteøyro. Jolekvelden, og helles når det skulde vera svært, hadde han trilla i høgsætet til

⁴⁶ Hannaas 1923: 41

å setja ølbollen på». ⁴⁷ Om fortellingen er sann eller ikke er usikkert, men senere kilder forteller at det var en fakse på Rygnestad på 1800-tallet, som vi kommer tilbake til senere.

Fakse var begrepet som ble brukt om flere trefigurer fra Setesdal og Åmli, og de hadde alle det til felles at de lignet på mennesker og fikk offer av bøndene, gjerne i form av øl, smør og annen mat eller drikke til helt ut på 1800-tallet. Forfatteren og redaktør av bladet *Jol i Setesdal*, Svein Hovet (1907-1982), har pekt på at bøndene ofret til faksene i tro på at faksene da ville yte hjelp og bistand i stort og smått. Faksene hadde også visse overnaturlige egenskaper; det betød ulykke om de ble flyttet unødvendig, og om noen ble utsatt for ulykker og andre uhell, tenkte de gjerne at det var faksen som stod bak og slik viste sin misnøye. ⁴⁸ At det lå en form for resiprositetstanke rundt kulten og ofringen til faksen virker sannsynlig. Det er særlig to faksefigurer vi kjenner til fra Setesdal; Fakse-Brokke, og Fakse-Rygnestad, oppkalt etter gårdene hvor de ble oppbevart. Selv om navnet fakse helst brukes om figurene fra Setesdal, kjenner vi til lignende figurer fra resten av Agder og Telemark som av beskrivelsen trolig lignet på Setesdals-faksene, og faksene vil dermed danne et referansepunkt for disse andre figurene.

Ordet *Fakse* har blitt tolket på flere måter, og skrivemåten har også variert. ⁴⁹ I ordboken til Knud Leem brukes *Faxe* som en fellesbetegnelse på flere trefigurer fra dalen. En kan tolke dette slik at faksene var et utbredt fenomen i dalen på begynnelsen av 1700-tallet, men i dag kjenner vi vi bare til to trefigurer fra Setesdal kalt fakse, som vi skal nærmere på senere. Faks, eller *Fax*, er et norrønt ord som henviser til hestehår, eller til dyreman (hår). ⁵⁰ Samme betydning har også ordet i Setesdal den dag i dag, ⁵¹ og det hadde det også på 1700-tallet. ⁵² Fakse har også blitt brukt som tilnavn på flere personer, og har dermed blitt tolket til å bety noe i retning av «han med det lange håret». ⁵³ Det nevnes ikke noe i kildene at faksene hadde spesielt langt eller merkverdig hår, men det kan hende at faksefigurene hadde utsmykninger rundt hodet som kan forklare tilnavnet. ⁵⁴

⁴⁷ Skar 1997 1: 246

⁴⁸ Hovet 1965: 28-29

⁴⁹ Knud Leem skriver *Faxe*, Skar (og flere tekster skrevet på dialekt) skriver *Foksi*, mens det i senere, moderniserte utgaver skriver *Fakse*.

⁵⁰ Fra Johan Fritzers *Ordbok over Det gamle norske Sprog*.

⁵¹ Valle Mållag 20. Januar 2021. *Faksi*. Vallemål.no

⁵² Leem

⁵³ Bø & Berg 1959: 21. Dette har ført til forvirring hos noen, som har misforstått navnet fakset til å *kun* referere til trefigurer, som dermed tolket fortellinger om fakser utenfor Setesdal til også å ha vært trefigurer. Se delen om Åmli for et slikt eksempel. Navnet var for øvrig et mannsnavn.

⁵⁴ Midttun & Skodvin 1954: 263

3.1.2 Fakse-Brokke

Fakse-Brokke holdt til på Brokke gård (bnr. 6.) i Valle kommune (Setesdal). Skar gir følgende beskrivelsen i Gamalt or Setesdal:

Faksi Brokke va `n kubbi som va snilka (*kuttet*) ti ti a mannslik⁵⁵. De var fudd`e kar`e (*voksen arbeidskar*) me hatt å hovdè å ri`bujsu å alt som høyre ti. Hatten var netrykt`e midt i, å der va hol nigjennom hovui. Ribuksunn` fokk hai, våre sie å me løk. Ne-ette læro ottabeis va a kanting av grønt kløi; kantingji va tvo-tri finga brei å skjipa med store blanke nappa, soverne som dei kaupte av kræmaro (*kremmeren*).⁵⁶

Fakse-Brokke skal ha vært jevnstor med en voksen mann, og var plassert innendørs oppå et flott skap, og Skars opphavsmann beskriver det som et slags alter.⁵⁷ Fra andre kilder får en vite at figuren var rund, som tyder på at bildet var formet ut av en hel tømmerstokk. Faksen ble jevnlig smurt med tjære, noe som gjorde at treverket holdt seg godt i lang tid, og slik motstod både vær og vind.⁵⁸ Ansiktet hadde øyne av bly/messing, noe som gjorde at de fikk et visst skrekkinngytende trekk over seg.⁵⁹ Skar og Hovet så aldri faksen med egne øyne, men baserer seg på informasjon de har samlet inn fra folk i dalen. Det virker trolig at Skar har informasjonen fra en person som faktisk så faksen. Fakse-Brokke var høyt aktet av folket på gården, og Skar skriver følgende om kulten knyttet til Fakse-Brokke:

Dei gåv` o Faksi plent som ei gåve tusso⁶⁰; då sill de iver` i fre fyr oskoreiinn`⁶¹ å have godt av buskap å grøi. De stappa smør ni hovui; dei støyte ni saup kvar laudag itt dei kjinna⁶², å virkji itt dei bryggja; dei la mat`e `ni skåpi so `an sill have ti ete. Der var so ufredelegt i fakseskåpè; allstødt va de noko som pirkla å nurgla å livdi. Kåm ànn inn, gådd àn at.⁶³

Skapet det stod på (kalt fakseskapet) har trolig blitt et yndet tilholdssted for mus andre dyr, for der var det stadig uro og lyd. Presten og teologen Peter Blom (1828-1912), i sin tid både

⁵⁵ Mannslik= menneskelignende/noe som lignet en mann

⁵⁶ Skar 1997 1: 509-510. *Brok* er gammelnorsk for bukse. Det er likevel trolig at tilnavnet «Brokke» kommer av gården figuren stod på, og ikke at figuren hadde bukser.

⁵⁷ Skar 1997 1: 510

⁵⁸ Hovet 1965: 28

⁵⁹ Berge 1920: 19, Kristiansands Stifststavis og Adressekontors Efterretninger 1878 nr.10

⁶⁰ Tussene/underjordiske

⁶¹ *Da skulle de få være i fred for Åsgårdsreia*. Åsgårdsreia: flokk av gjenferd som suser over himmelen ved juletider. Om en var uheldig kunne en bli tatt med av flokken, og Åsgårdsreia var dermed fryktet av folk.

⁶² Saup=kjernemelk. Figuren ble smurt/fikk helt kjernemelk over seg.

⁶³ Skar 1997 1: 510

ordfører og sogneprest i Valle, skriver at Fakse-Brokke ikke bare holdt til på gården, men også fulgte bøndene til støylen/setra Strymeli når bondefolket dro dit.⁶⁴ Blom, som publiserte en bok om Setesdal i 1896, skrev at det ikke var noen gjenlevende som kunne huske faksen, og ingen kunne heller huske noe om at fakser skulle ha blitt dyrket.⁶⁵

Faksene skiller seg fra andre lignende figurer ved at de har fått en plass i populærkulturen, og ikke bare er lokale kuriositeter som kun de spesielt interesserte kjenner til. Faksene nevnes i flere historiske romaner, og Fakse-Brokke fikk sitt eget dikt, laget av Folke J. Uppstad (1879-1934) som har særlig interesse for oss. Deler av diktet gjengis i heftet *Jol i Setesdal* fra 1965, og er i sin helhet utgitt trolig først i 1976 i boken *Sæbyggjen syng*. Det er sannsynlig at diktet frem til da bare har eksistert muntlig eller på diverse papirlapper og notater. Folke J. Uppstad flyttet til Canada med sønnen sin i 1926, og diktet er sannsynligvis komponert før den tid.⁶⁶

På tross av at det er et dikt, bygger det på det vi faktisk vet om faksene. Diktet er også spesielt interessant fordi det gir et innblikk i faksens posisjon i folkelivet og folkekulturen i Setesdal. Diktet, som er på 14 vers, gir leseren en variant av historien til Fakse-Brokke. Diktet i sin helhet kan du lese helt til sist i teksten, men det er noen vers som er verdt å se nærmere på allerede nå:

*Av dei mange minne vore soge gjøymer
han Fakse Brokke me alli gløymer.
So gjæv en gude me minnast må
for han rådd' og åtte so vidt han såg.*

Diktets første vers leder til et interessant spørsmål som oppstår i forbindelse med faksene, nemlig spørsmålet om hvor mange dyrkere de hadde, og hvor stort område som dyrket hver enkelt fakse. *Han rådd' og åtte so vidt han såg* skriver Folke Uppstad, men ubegrenset var nok ikke faksens makt. Svein Hovet har omtalt faksene som *husguder*,⁶⁷ ettersom de var plassert i bøndenes hjem, og ikke hadde et dedikert kulthus. Ting tyder på at faksene bare ble dyrket helt lokal på gårdene der de stod, og bare av gårdsfolket selv. Når vi vet at bøndene tok faksene med seg til setrene og støylenene, slik det fortelles at Fakse-Brokke ble, er det lite trolig at folk fra fremmede gårder dro langt til fjells for å besøke andres fakser. Faksene fulgte med

⁶⁴ Nærmere bestemt skal Fakse-Brokke ha blitt fraktet til Strymeli, en støyle/seter i Setesdal. Også her ble faksen dyrket.

⁶⁵ Blom 1896: 16

⁶⁶ Ryningen 1985:468

⁶⁷ Hovet 1965: 28

gårdsfolket, og oppfylte deres behov. Det var dermed mest praktisk at folk hadde sin egen fakse. Vers to og tre er også av interesse:

*Hatten ha' han av hoggjen steine
og holl og hjarta av tyri feite.
På håge heiinn dei tok han ut
for der laut ver' malm i ein norske Gud.*

*I høgste sæte laut Fakse vere
it dei ha brædt han i saup og tjøre
Da la' han ut av sin visdom stor
Og Strengt han straffa eit brote ord.*

Folke J. Uppstad er første og eneste som forteller at faksen hadde en hatt av stein; andre kilder nevner at Fakse-Brokke hadde en hatt,⁶⁸ mens noen skriver at det var snakk om en krone.⁶⁹ Alle andre kilder er enige om at figuren er laget av tre, men det er ikke umulig at hatten/hodeprydet kan ha vært av stein. Øynene var eksempelvis laget av bly eller messing. Ellers stemmer vers to og tre overens med det andre kilder sier om faksen; den sto i høysetet, fikk offergaver, og han ble flyttet med bøndene til seters. At faksen strengt straffet en som brøt sine løfter er ikke direkte nevnt av andre kilder, men indirekte kan det ha ligget en slik tanke bak ofringen til faksen: om en gjorde noe galt eller på annet vis oppførte seg på en måte som faksen ikke likte, kunne en risikere straff. I hvilken grad faksene kan ha eksisterte som moralske håndhevere er uvisst, og faren for å spekulere seg bort er stor. Om faksene virkelig håndheverte normer og regler, har de trått inn i en sfære som ellers var kristendommens domene. Av de tidligere kildene vet vi bare at faksene var knyttet til en gårds og families hell og lykke, og at den ellers var sterkt knyttet til jordbruket.

*So mang' ei gong let han stormen tute
og straffa dei for den nye trune.
Han laut dei syne at Gud han va'
so gjæv ei kjemp' han i fjorden la.*

*Han kunne hugen til jente vende
og hat i staden for kjærleik tenne.
Og dei som trassa hass vise rå'
dei jaga Fakse so lang i frå.*

Vers åtte og ni er interessante fordi en her får et innblikk i kampen mellom gammel og ny tro i Setesdal. Når faksene til sist endte sine dager på bålet eller langs veikanten, var kristendommen 800 år gammel i landet, og faksekulten stod ikke i stil til den protestantiske lære som nå gjaldt. Faksene, som av flere er blitt omtalt som husguder og hedenske avguder,

⁶⁸ Blom 1896: 16

⁶⁹ Jansen & Ryningen 1994: 96

måtte til sist vike for kristendommens kraft. Overgangen har nok ikke vært enkel for bøndene, som i lang tid fortsatte dyrkelsen av faksene i det skjulte, og som, kanskje noe motvillig, til slutt la fra seg den gamle tro og praksis.⁷⁰I denne brytningstiden mellom det gamle og det nye kan nok folket på faksegårdene ha tolket ulykker og uhell som resultat av faksen motvilje mot forandringer. De som var fristet til å legge fra seg de gamle tradisjonene, kom kanskje på andre tanker når ulykken slo til. Gamle vaner er tross alt vonde å vende. Til slutt forsvant nok frykten helt, i det minste blant de yngste generasjonene, og faksene ble kastet på dør, slik vers 11 og 12 viser:

*Den tyngste lagna fekk han av adde
dei toke han til ein hogge-stabbe.
Og mang' ein dag i den varme vår
låg Fakse blødde av djupe sår.*

*Til Skryme-li'i dei Fakse flutte
i millom tusser og troll han budde.
Der låg han drøymde sin mare-draum
til dei brend' an upp i ein fiskeflaum.⁷¹*

Ingen vet når Fakse-Brokke først kom til gården, eller hvor gammel den faktisk var. At faksens skjebne var dyster, er det derimot liten tvil om. Skar skriver at en kvinne som het Jorønd (Jorunn Tarjeisdatter, f. 1727? d. 1798) på slutten av 1700-tallet flyttet faksen fra stuen og opp på et loft. Deretter kastet hun først ut fakseskabet,⁷² og siden faksen selv, og Fakse-Brokke ble liggende langs veikanten i det minste frem til 1784. I en avisartikkel fra 1878 skriver Jørgen Løvland at faksen ble flyttet fra stuen og inn til soverommet, hvor den fungerte som en sengestolpe. Der ble den fortsatt dyrket en stund i det skjulte.⁷³ Til slutt skal Torolv Faremo (f. 1795) ha hugget faksen i stykker og brukt den til fyring. Dette må ha vært på begynnelsen av 1800-tallet en gang.⁷⁴

Andre kilder hevder at Fakse-Brokke overlevde til langt ut på 1800-tallet: Biskop Anton Christian Bang (1840-1913) forteller at faksen ble dyrket frem til 1858, før den gamle konen på gården angret over avgudsdyrkelsen og kastet faksen i ilden med ordene «Dette var altari

⁷⁰ Et eksempel på denne motvilligheten finner vi spor av hos Skar, som skriver at en gammel dame fra Rygnestad uttalte «No reiste lykka!» når faksen der ble hevet ut. (Skar 1 1997: 509)

⁷¹ Valle bondevinnelag 1988: 101-103. Også disse versene om faksens endelikt samsvarer med kildene.

⁷² I *Valle kommune. 1-2 : Gards- og ættesoge Hylestad* fortelles det at fakseskabet ble fraktet til Kåvehagen (bnr. 5). før en Tor Folkesson skal ha fraktet det videre til Skrymelistøylen.

⁷³ Kristiansands Stiftsavis og Adressekontors Efterretninger 1878 nr.10

⁷⁴ Ryningen 1985: 321

hass faxi», før hun brast i gråt.⁷⁵ Bruken av ordet «altari» gir indikasjoner på at Bang har misforstått, og at det var fakseskapet som ble kastet på bålet, ikke selve faksen, som Bang hevder. Dette stemmer også overens med Skars tekst om at skapet overlevde lenge etter at selve trefiguren var ødelagt. Fakseskapet skal ha overlevd frem til rundt 1860.⁷⁶ Det har vært spekulert i at det var fakseskapet og ikke faksen som bøndene tok med seg Strymeli.⁷⁷ At fakseskapet overlevde lengre enn selve faksen er ikke helt overraskende, da det naturligvis var mindre øyenfallende og mistenkelig enn faksen selv. På tross av at det var faksen og ikke skapet som var sentrum for dyrkingen, har nok også skapet vært viktig, noe den gamle konens sorg over å brenne opp skapet viser til. En avisartikkel fra 1908 gjengir en beretning om at Fakse-Brokke kanskje ble sendt til en samling i Oslo. Artikkelforfatteren skal ikke ha sett faksen der, og denne informasjonen er i strid med hva som ellers er skrevet om faksen endelikt.⁷⁸

Yngvar Nielsen skal på sin reise gjennom Setesdal ca. 1880 ha fått vite at en trefigur kalt fakse hadde blitt ødelagt året før, og denne faksen hadde blitt dyrket til det siste.⁷⁹ Om dette var Brokke-faksen, Rygnestad-faksen eller en annen ukjent fakse skriver han dessverre ingenting om. Enten handler det om en misforståelse, ellers kan det være snakk om en tredje ellers ukjent faksefigur som overlevde de to andre mer kjente faksene. Lensmann Ole Lund, lensmann i Valle fra 1872 til 1919, skal i 1890 årene ha nevnt at han trodde det fortsatte fantes et gudebilde i dalen, trolig skjult på en sæter. Alle forsøk på å finne dette bildet mislyktes, men i 1919 ble det funnet et lite steinhode som kan ha vært dette gudebildet.⁸⁰

3.1.3 Fakse-Rygnestad

Fakse-Rygnestad holdt til på Rygnestad, og basert på beskrivelsen vi får hos Skar lignet den Fakse-Brokke i utseende: det var en menneskelignende figur med flatt hode. Figuren hadde tre hull i seg, slik at den kunne henges på en vegg med nagler. Når faksen ble plassert på en benk var den i akkurat passende høyde til at en kunne sitte ved siden av og ta en ølskål av hodet. Faksen skal stort sett ha stått på et eget rom, men på julaften ble den plassert i høysetet (husets viktigste sitteplass, vanligvis reservert for gårdens overhode eller viktige gjester) og

⁷⁵ Bang 1890: 335

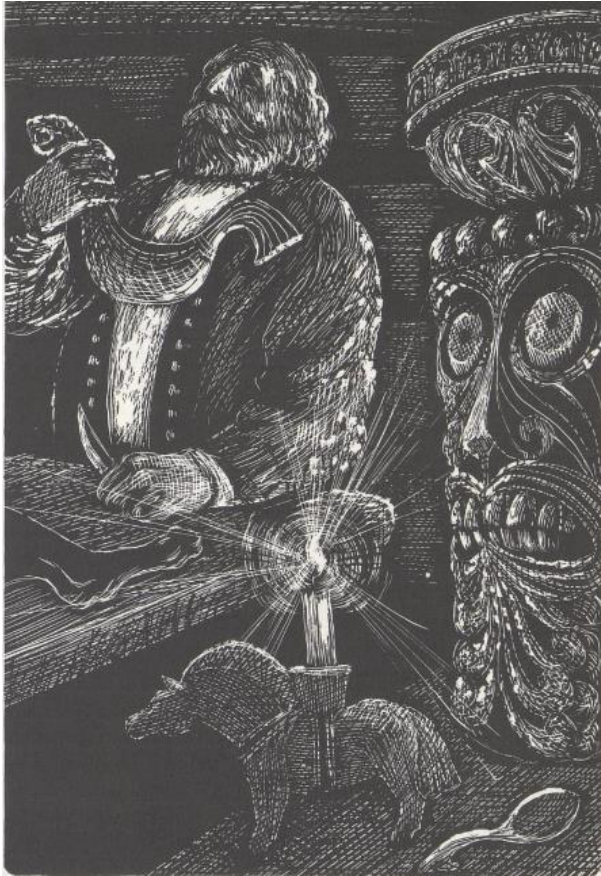
⁷⁶ Skar 1997 1: 511

⁷⁷ Bø & Berg 1959: 13

⁷⁸ Nedenæs Amtstidende 1908: 1

⁷⁹ Nielsen 1880: 87

⁸⁰ Se avsnittet om «Fakse Odden» under for mer informasjon om denne figuren.



**FIGUR 7 OLAV BJØRGUMS TOLKNING AV
FAKSEN FRA RYGNESTAD**

som ødela faksen), for han kunne solgt den med fortjeneste om han ikke hadde ødelagt den.⁸¹

Anton Christian Bangs beskrivelse fra 1890 ligner på det en finner hos Skar, men med noen avvik (Skar ga ut første del av *Gamalt or Setesdal* i 1903). Bang skriver at Faksen fikk offer av øl hver gang det ble brygget i huset, og hver julaften ble figuren smurt inn med svinefett og tørket foran ildstedet (dette skal kvinnene i huset ha gjort) før en plasserte en ølbolle og flatbrød på faksens hode. I stedet for å stå skjult i et eget rom, slik Skar skrev, forteller Bang at Rygnestadfaksen ble tatt med til seteren hver vår. Der fikk den offer i form av den første kjernemelken.⁸² Det fortelles også at denne faksen fikk vadmél (tøystoff) slik at den kunne lage seg klær.⁸³

Dette stemmer overens med det Jørgen Løvland skrev i *Kristiansads Stiftsavis og Adressekontors Efterretninger* nr. 10 i 1878. Løvland skriver at faksen fikk sitt offer for at dyrene skulle ha det bra. Utover dette skulle faksen få stå i fred. At faksen og dens dyrking

fikk ølskålen plassert på hodet. Deretter ble det drukket en skål til faksen før skålen ble sendt videre rundt til de andre tilstedeværende. En slik offerform kalles *komunionsoffer*. Her står fellesskapet sterkt, og alle som sitter rundt bordet deltar i offeret; først skåles det til faksen, så drikker gjestene. De som fikk høre om denne figuren omtalte den som en avgud, men bestemoren til Skars opphavsperson skal ha forholdt seg negativt til slikt snakk. Rygnestad faksen skal ha blitt kastet ut i forbindelse med restaureringsarbeid på gården, og en stund oppholdt den seg i et vedskjul, før også denne faksen ble hugget i stykker. I etterkant uttrykte mannen at dette var dumt

(formuleringene vi finner hos Skar kan tyde på at mannen som forteller er den samme

⁸¹ Skar 1997 1: 509

⁸² Bang 1890: 334

⁸³ Bø & Berg 1959: 15

ikke stod i stil den til gjeldende kristne tro, fremkommer tydelig når det fortelles at figuren ble skjult når presten kom på besøk en gang mannen på gården var syk. Ingen av gårdsfolkene turte selv flytte faksen, så det endte opp med at en person fra en annen bygd, som ikke selv trodde på faksen, måtte gjøre det for dem. Dette kan tyde på at faksen var en helt lokal guddom, som fungerte som familiens og gårdens vokter; det var ikke farlig for fremmede å flytte faksen, da dennes makt åpenbart var begrenset til gården og familien. Da presten Frantzen (Johan Nikolai Frantzen, prest i valle 1844-1856) hadde reist igjen, ble faksen hentet tilbake. Løvland opplyser i artikkelen at mannen som fikk besøk av presten hadde vært død i omtrent 30 år, så prestens besøk må ha skjedd en gang før 1848.⁸⁴ Etter at nye gårdseiere tok over (rundt 1856) ble faksen kastet ut i vedskjulet. Året etter skal maleren Isaachsen (trolig Olaf Isaachsen, født 1835 i Mandal, død 1893) ha sett faksen, som på tross av å være i dårlig forfatning, kunne beskrives i detalj. Isaachsen beskriver at figuren var en sylinderformet, menneskelignende skikkelse på størrelse med en 12 år gammel gutt. Nederst var figuren prydet med utsmykninger som skal ha lignet på det en kunne finne i de eldste stavkirkene, noe som kan hinte om figurens betydelig høye alder. Hodet hadde både hår og skjegg, og figuren hadde en krone på toppen. Øyene var laget av messing, og om midjen var det et belte.⁸⁵ Figuren må ha gjort et betydelig inntrykk, og var nok svært staselig i all sin prakt før det ble kastet ut av huset. Hvis fortellingen om presten stemmer, kan en vise til at dyrkingen av faksen fortsatt foregikk rundt 1844-1856, noe som stemmer med det Bang skriver i sin tekst. Så sent som i 1870 årene skal det ha levde gamle mennesker som kunne huske faksen og som selv hadde sett den.⁸⁶

3.1.4 Fakser i Åmli?

I forbindelse med hundreårsjubileet til Åmli kirke i 2009 ble det utgitt en bok om kirken og lokalsamfunnet i Åmli og omegn.⁸⁷ Boken tar for seg kirkehistorie, prestesagn og mer fra vikingtiden frem til våre dager. I sitt kapittel om kirken i Åmli mellom 1700-1907 skriver Aasulv Lande (da professor i teologi ved universitetet i Lund) blant annet om gammel folketro, og nevner en fakse som skal ha eksistert i Åmli. Landes kilde til faksen er Åmlimannen og forfatteren Engvald Bakkans (1897-1982) romantrilogi *Krossen er din*.⁸⁸ De tre historiske romanene er satt til Åmli på 1700-tallet, og inneholder en rekke beskrivelser av

⁸⁴Kristiansands Stifstavis og Adressekontors Efterretninger 1878 nr. 10

⁸⁵ Bang 1890: 334-335

⁸⁶ Helland 1904: 583

⁸⁷ Boken heter *Åmli kyrkje – frå mellomalder til vår tid*

⁸⁸ Aanby 2009: 80

gammel overtro og hedenskap. I trilogien er faksen en gjenganger. I boken *Gjennom fossane* beskrives faksen på følgende måte:

«Men faksen æ ein kubbe dei he skore te på skap som eit menneskje. Den brær dei mæ smør.
Den skjenkjer dei øl. Og fær han kje a de beste, så gjeng de gale eileis.»⁸⁹

Denne beskrivelsen av faksen ligner svært på beskrivelsene vi har av faksene fra Setesdal. Det virker som om Aasulv Lande tenker seg at Bakkans beskrivelse av en Åmli-Fakse har rot i virkeligheten, og henviser videre til en fakse fra Åmli kalt «Fakse Mosvall».⁹⁰ Dette baserer seg på informasjonen han tar fra Olav Bø og Arne Bergs tidligere nevnte bok *Faksar og kyrkjerestar*. Dessverre er det lite som tyder på Lande har rett. Det er stemmer at Olav Bø og Arne Berg refererer til en Fakse Mosvall fra Åmli, men det er *ikke* en avgudsfigur de snakker om her, det er en person med tilnavnet fakse som nevnes i et avsnitt hvor betydningen av ordet *fakse* diskuteres.⁹¹ Her har Lande øyensynlig misforstått Bø og Berg og tolket de dit hen at det faktisk eksisterte en avgudsfigur kalt fakse i Åmli. Det finnes en tradisjon fra Åmli om at Fakse Mossvall skal ligge begravet i en kjempehaug sammen med et stort pengeskrin.⁹² Forbindelsen mellom kjemper og dyrkelse av disse er ikke ukjent, men holder ikke som kildegrunnlag her. Det er ellers merkelig at Lande bruker Olav Bø og Arne Bergs *Faksar og kyrkjerestar* som kilde til å argumentere for at det fantes en eller flere avgudsfigurer kalt fakse i Åmli, når han i en artikkel i *Jol i Setesdal* (1996) bruker samme kilde til å argumentere for at faksene i Setesdal *ikke* var avguder, men rester fra gamle stavkirker.⁹³

At Landes kilde er Bakkans romantrilogi, støtter heller ikke opp om hans tanker om Åmli-Faksen. Selv om Engvald Bakkan nok hadde kunnskap om lokal folketro og overtro, er ikke trilogien et vitenskapelig verk, og det finnes ingen kildehenvisninger som kan vise oss hvor Bakkan fikk informasjonen om faksene fra. Det er meget mulig at Bakkan var kjent med faksetradisjonen fra Setesdal slik Johannes Skar og andre hadde nedtegnet dem,⁹⁴ og at han tok det som inspirasjon til sine egne fakse. Dette ville i så fall ikke vært eneste gangen faksen er å finne i historiske romaner; også i Samuel Gyslands bok *Graven som gøynde gullsverdet*

⁸⁹ Bakkan 1948/1982: 12

⁹⁰ Aanby 2009: 88

⁹¹ Bø & Berg 1959: 21. Det kan ellers nevnes at Bø og Berg tolker navnet *fakse* til å mene en person med langt hår. Fakse Mosvall må dermed forstås som tilnavnet på en mann fra Åmli som hadde langt hår. Andreas Faye har skrevet ned et sagn om en kjempe kalt *Faxi* fra Åmli, som ble drept med et pilskudd og siden ble gravlagt ved bygdeveien. Kilde: Andreas Fayes samlinger, Dep. Nr. 747 Magnus Breilids samlinger 65, 68.

⁹² Helland 1904: 483

⁹³ Lande 1996: 26

⁹⁴ Johannes skars storverk *Gamalt or Setesdal* ble utgitt mellom 1903 og 1916, mens Engvald Bakkans trilogi ble utgitt i perioden 1947-1952.

(2002) er faksene med. Også denne gangen virker det trolig at inspirasjonen er faksene fra Setesdal, og ikke en lokal faksetradisjon fra Snartemo/Hægebostad. Landes påstand om fakser står dermed for fall, men det finnes andre, mer interessant kilder, som forteller om en fakse i Åmli; Austenå-faksen i Tovdal.

3.1.5 Austenå-faksen

Ved Austenå i Tovdal (Åmli kommune) har vi sagninformasjon om enda en faksefigur. I boken *Nedenessagn* fra 1918 har Johan Woll nedtegnet flere sagn og fortellinger fra gamle Nedenes amt (omtrentlig tilsvarende gamle Aust-Agder fylke). I fortellingen om «Skatten i jættestuen» fortelles det om en gammel legdekone⁹⁵ fra Austenå som het Siri. Ifølge fortellingen var Siri fæl, sint og sur, og ble mistenkt av bygdefolket for å drive med avgudsdyrkelse. Siri skal ha hatt en kiste med en rekke merkverdige saker i, alt fra beinrester tatt fra gravhauger til reinsdyrskinn og andre objekter med magiske krefter. Mest interessant for oss er beskrivelsen av en liten trefigur hun hadde, som ble kalt fakse. Denne faksefiguren var, som faksene fra Setesdal, formet som en mann med langt skjegg og krone på. Faksen var trekvart alen lang⁹⁶ og skapt av birketre, og den beskrives som brunaktig og glinsende. Ifølge Siri hadde faksen makt over vær og vind, og den kunne hjelpe bonden på alle måter så lenge bonden behandlet faksen pent. Om så ikke var tilfelle, fikk bonden straff i form av at åkrene brant opp, eller at alle dyrene døde. Hver fredagskveld skulle faksen smøres inn med fett og så tørkes ved peisen. En lærer i bygda som ville kjøpe figuren av henne, fikk et kontant nei til svar.⁹⁷ Rikard Berge, forfatter av *Husgudar i Noreg* (1920) ble fortalt av forfatteren av *Nedenessagn* at denne fortellingen i hovedsak var sann, med unntak av noen få stilistiske utpyntinger.⁹⁸

Tidsmessig er det ikke helt enkelt å plassere denne fortellingen. I teksten får vi kun vite at det er mange år siden dette skjedde, uten noen videre datering. Det fortelles også om to samer som skulle ha streifet rundt i området, men første permanente samiske tilstedeværelse i Agder kom ikke før året 1886, da en samisk reindriftsfamilie slo seg ned i øvre Setesdal.⁹⁹ Det er likevel ikke utenkelig at enkelte samer kan ha besøk området før denne tid. Det har ikke lyktes meg å finne informasjon om navngitte personer i teksten. Det finnes likevel et annet

⁹⁵ Legdvesenet var et fattigvesen som eksisterte frem til ca. 1900, hvor hver bygd ble pålagt å gi mat og husly til fattige. En legdkone var altså en fattig dame som ble underholdt på denne måten.

⁹⁶ Alen= gammel måleenhet. Har variert opp gjennom årene fra 45 cm til 65 cm. Faksefiguren har trolig ikke vært høyere enn 50 cm, kanskje mindre.

⁹⁷ Woll 1918: 67-68, 73-74

⁹⁸ Berge 1920: 24

⁹⁹ Blokhuis 2015, s. 24

spor en kan følge; i teksten står det at Siri hadde «kirkebly fra den gamle Austenaa-kirken» i sin samling. I dag finnes det en kirke i Tovdal, ikke langt fra Austenå. Den ble bygget i 1820, og avløste en eldre kirke som hadde stått på samme sted. Det kan ha vært denne originale kirken Siri fikk blyet fra, men det har i årene etter *Nedenessagns* utgivelse kommet frem informasjon som tyder på at det fra gammelt av (katolsk tid) hadde eksistert en kirke i Austenå, som siden har forfalt totalt.¹⁰⁰ Kirken som stod i Tovdal frem til 1820 var muligens avløseren til denne enda eldre kirke. De tidligere nevnte benrestene Siri hadde, var tatt fra gravhauger nord for en kirke, og dette stemmer overens med funn gjort i området. Slike gamle gravfelt finnes dog også like ved der dagens (og den gamle kirken fra før 1820) stod. Den gamle kirken ved Tovdal, også kjent som Hillestad gamle kirke (etter gården der kirken stod), er nevnt første gang i 1594, og skal ha vært en stavkirke som trolig stammer fra før reformasjonen.¹⁰¹ Det er altså to kirker som Siri kan ha fått sitt bly fra. Et siste pekepinn er informasjonen vi får om at Siri, avgudsdyrker som hun var, ble svært interessert i en lærer som kom til Tovdal, bærende på et kinesisk avgudsbilde i form av et smykke hengende rundt halsen. Denne hadde han fått som sjømann i ung alder.¹⁰² Først på slutten av 1700-tallet, og spesielt første halvdel av 1800-tallet, ble Kina åpnet opp for storstilt handel med Vesten, og når en legger all denne informasjon til grunn er det mye som tyder på sagnet stammer fra første halvdel av 1800-tallet. Dette bilder føyer seg inn i rekken av sagn og fortellinger om fakser og lignende figurer som er gjennomgått tidligere.

Beskrivelsen vi får av kulten knyttet til denne er i stor grad den samme som det vi vet om faksene i Setesdal. I motsetningen til Setesdalsfaksene stod ikke Austenå-faksen i høyetet (naturlig nok, ettersom kvinnen var fattig og ikke hadde tilgang til slikt), ei heller står det at den fikk noe øl. Selv om den ble dyrket hver fredag, har kvinnen den liggende skjult i en eske når hun viser den frem til læreren. Dette kan tyde på at hun ville holde figuren skjult, og at samfunnet rundt ikke ville se med blide øyne på slikt hedenskap. I fortellingen nevnes ikke andre dyrkere av faksen i Austenå, og en må da stille seg spørsmålet om hvordan Siri fikk tak i figuren. I Setesdal var det gamle, ærverdige gårder som hadde fakser, og ikke fattigfolk uten fast bopel. Når det også står at faksen kun godtok talgen fra nyslaktede lam som offer,¹⁰³ virker det lite trolig at fattige Siri alene kunne fått noe slikt til. Enten har bøndene på gården hun bodde på deltatt i dyrkelsen (uten at det er nevnt i sagnet, kanskje fordi etterkommerne

¹⁰⁰ Rudjord 1998: 15-16

¹⁰¹ Rudjord 1998: 23

¹⁰² Woll 1918: 68

¹⁰³ Woll 1918: 74

følte en viss skam og ikke nevnte dette til Woll?), eller så må en konkludere med at sagnet ikke er så sannferdig som Woll selv ville ha det til. *Nedenessagn* ble utgitt i 1918, men fortellingen skal ha versert rundt i flere aviser allerede i 1916,¹⁰⁴ like etter at Skars *Gamalt or Setesdal* ble utgitt. Informasjonen om faksene fra Setesdal var altså i omløp før Woll utga sin tekst, og i en fotnote i *Nedenessagn* gjør Woll det klart at han kjenner til Setesdalsfaksene.¹⁰⁵ Woll er eneste kjente kilde til Austenå-faksen, men det er ikke overaskende at et lite sted som Austenå i Tovdal har fått mindre fokus enn Setesdal blant norske historikere og folklorister, og at det dermed er gjort færre undersøkelser her.

3.2 Faksene: Hedenske avguder eller katolske kirkerester?

Hva var nå så disse faksene, disse kultbildene fra Setesdal og Åmli? Faksene har forundret og fascinerte i lange tider, og det har blitt framsatt en rekke ulike hypoteser for å forklare faksenes opphav og funksjon. På 1800-tallet og frem til 1959 var det allment akseptert at faksefigurene var avgudsfigurer, hedenske levninger fra en ellers svunnen tid. Selv om det var noe uenighet om nøyaktig *hva* faksene var,¹⁰⁶ var det ingen som betvilte at faksene stammet fra før-kristen tid. I 1959 kom Olav Bø og Arne Berg med en ny tolkning; faksene var gamle katolske kirkerester som bøndene hadde berget fra kirker som hadde blitt revet. Dette er den tolkningen som har hatt størst oppslutning de siste tiårene. Vi skal nå se nærmere på de ulike tolkningene av faksene.

3.2.1 Faksene som avgudsfigurer

Den tidligere nevnte biskop Anton Christian Bang var en av de som først gikk ut i offentligheten og omtalte faksene som avgudsfigurer. Om faksene skrev han eksempelvis at de «skriver sig lige fra den hedenske tid og har oprindeligt vel været framstillinger af lavere, ukjendte gudeskikkelser...».¹⁰⁷ Han hevdet videre at faksedyrkingen ikke var en gammel kuriøs levning som bøndene vedlikeholdt grunnet tradisjon eller uvitenhet, men at «denne dyrkelse ikke som ellers i tidens løb er bleven afbleget og har antaget karakteren af en gammel,

¹⁰⁴ Birkeli 1920: 24

¹⁰⁵ En kan heller ikke utelukke at vi her har å gjøre med et vandresagn, og at folkene i Austenå hadde hørt om faksene i Setesdal og siden tilpasset fortellingen til sitt hjemområde. Jeg mener likevel at dette er lite trolig; fortellingen om Austenå-faksen ligner for det meste ikke på andre fortellingen om faksene og kultbilder (bortsett fra navnet *fakse* og informasjonen om dennes kult og utseende) og historien om faksen har dermed trolig opphav i Austenå.

¹⁰⁶ Jørgen Løvland skriver i sin avisartikkel fra 1878 at faksene var gamle høysetestolper, Anton Christian Bang skrev i 1890 at de trolig representerte noen lavere, ukjente guder, mens Emil Birkeli har tolket det som fedrestøtter knyttet til forfedredyrking.

¹⁰⁷ Bang 1890: 336

betydningsløs skikk, men at der er foretaget med fuld bevidsthed og med ond samvittighed». ¹⁰⁸

Bang trakk her en linje direkte tilbake til hedensk tid, og fremhevet likhetstrekkene mellom den dyrkingen faksene fikk, og den informasjonen om dyrking av gudebilder enn f.eks. finner i sagalitteraturen. Spesielt nevner Bang figuren *Torgerd Holgebrud*, en kvinnelig gudefigur som ble dyrket av ladejarlene, samt trefigurer som skal ha eksistert i et tempel ved Balderhagen i Sogn. Denne siste påstanden om figurer ved Balderhagen kan jeg ikke bekrefte, da ingen slik informasjon har latt seg oppspore. Torgerd Holgebrud nevnes derimot i sagaene, og hun var en figur (trolig av tre) som ifølge sagatradisjonen stod i et gudehus ved Lade. Figuren har blitt tolket som en av forfedrene (ættemor) som det knyttet seg en kult til, ¹⁰⁹ men bortsett fra at figuren skal ha blitt blotet til, vet vi ikke hvordan kulten til Torgerd artet seg. Figuren var stor som en mann, og utsmykket med klær og smykker. ¹¹⁰ Påstanden om at dyrkingen av de gamle norrøne guder holdt seg 800 år i Setesdal krever nøyere undersøkelser. Er det noe som tilsier at dette kan være tilfelle?

At det i vikingtiden og tidligere ble laget avgudsfigurer i tre har Bang rett i. Disse figurene har både hatt menneskelignende form, slik som faksene, men har også lignet mer på staver, slik som *Hernoss*, en trefigur fra Setesdal jeg omtaler senere. Et av begrepene brukt på slike figurer var *likneski*. ¹¹¹ Ordet *likneski* gir assosiasjoner til begrepene *likning* og *mannslik* som er brukt i *Gamalt or Setesdal* om faksene og andre trefigurer. ¹¹² Setesdalsdialekten inneholder en rekke arkaiske preg, og regnes som en av de dialektene i Norge som ligger nærmest gammelnorsk. ¹¹³ At Setesdølene og menneskene i vikingtiden brukte lignende ord om trefigurer som ble dyrket er interessant, og kan kanskje indikere at faksene inngikk som en del av en lang, kontinuerlig tradisjon knyttet til dyrking av avgudsfigurer. Noen språklige likheter er likevel ikke nok til å trekke noen endelige konklusjoner.

Kulten knyttet til faksene, da spesielt ofring av mat og drikke (øl og melk), minner også mye om de eldre hedenske skikker. Slik ofring av drikke til figurer kalles *libasjonsoffer*, og en tenker at den guddommen figuren representerer får drikken som helles på figuren. Når mat og drikke ofres til figurene, ser en for seg at offergaven transformeres og beveger seg fra det

¹⁰⁸ Bang 1890: 336

¹⁰⁹ Steinsland 2005: 293

¹¹⁰ Paasche 1987: 138-139

¹¹¹ Steinsland 2005: 292-293

¹¹² Skar 1 1997: 509. 512

¹¹³ Venås & Skjekkeland 2021

hverdagslige til det religiøse domene.¹¹⁴ Et eksempel finner vi i Olav den helliges saga, som beskriver hvordan Olav kristnet Gudbrandsdalen. Folket i Gudbrandsdalen dyrket et bilde av Tor, og denne figuren beskrives som følgende:

«Han har en hammer i handa og er stor av vekst, men hul inni; under ham er det laget som en slags hjell, og den står han på når han er ute; det skorter ikke på gull og sølv på han. Hver dag får han fire brødleiver med kjøtt til». ¹¹⁵

Vi ser her klare likheter mellom faksene og Tors-figuren; de fikk begge offer i form av mat, og de sto alle på spesielle plattformer. Slike alterlignende plattformer gikk under navnet *stalle*. Lignende beretninger om treguder finnes i en rekke sagaer, og det antas at det også fantes husguder i privathjem som ble dyrket.¹¹⁶ Ølet, som står sentralt i beretningene om faksene, var regnet som en hellig drikk i vikingtiden og hadde en sentral rolle i de gamle hedenske ritualer. Det var vanlig praksis at et fullt ølbeger ble viet til gudene, før begeret ble sendt på rundgang blant deltakerne i feiringen.¹¹⁷ Også dette kjenner vi igjen fra dyrkingen av faksene. Ølets sentrale rolle i feiringer ble videreført inn i kristen tid, men nå ble det skålt til Jesus og Jomfru Maria i stedet for de gamle hedenske gudene.

I boken *Totem og Tabu* (1913) tok nevrologen og psykiateren Sigmund Freud for seg spørsmål knyttet til hellige ritualer i det han kaller primitive religioner, hvor ofring av mat og drikke spilte en viktig rolle. Ofringer til gudene og andre åndevesener var et fellestrekk som gikk igjen i de aller fleste religioner, og ritualet ble ansett som særdeles viktig. Ofringen var, ifølge Freud, en sosial handling, «de troendes altergang for sin gud».¹¹⁸ Ofringen var, slik som også var tilfellet med ofringen til faksene og andre kultbilder, en offentlig seremoni. Offer og fest hang nært sammen, og bygget opp under fellesskapstanken mellom mennesker, og mellom mennesker og gudene.¹¹⁹ Resiprositetstanken kommer igjen frem her; ved å dele mat og drikke, ikke bare med hverandre, men også med gudene (eller faksene og lignende kultbilder) bekreftes de sosiale forhold og forpliktelser som eksisterer. Faksene får mat og

¹¹⁴ Hubert & Mauss 1898/1964: 9. Det er likevel ikke alltid tilfellet av offergaven går fra det hverdagslige til det religiøse/åndelige domene; i flere tilfeller kommer det tydelig frem at en tenkte seg at vettene/de underjordiske var fysiske til stede på gården, men bare var usynlige. Dette var tilfellet med nissen, og som menneskene ble også nissen sulten.

¹¹⁵ Olav den Helliges saga vers 113

¹¹⁶ Näsström 2001: 136

¹¹⁷ Steinsland 2005: 277-278

¹¹⁸ Freud 1913/2013: 198

¹¹⁹ Freud 1913/2013: 199. Det må nevnes at ikke alle kultbildene fikk sitt offer under slike felles feiringer, om *Rammen*, Austenå-faksen, Fakse-Odde, *Hernoss* og figuren *Gunvald* (som omtales i siste kapittel) har vi ingen informasjon som tyder på at offergaver ble gitt under større sammenkomster.

drikke av bøndene, som igjen forventer at de skal få et godt år som takk. Guden (eller faksene i dette tilfellet) og hans tilbedere blir under denne seremonien bordfeller.¹²⁰ Ifølge den Freudianske tankegangen er altså ofringen først og fremst en viktig sosial handling; det knyttes bånd mellom de deltakende, men også mellom de deltakende og guden/guddommen som får sitt offer. Like viktig er de forpliktelsene ofringen medfører; mennesker ofrer til gudene, og forventer følgelig at de skal få noe tilbake.

Som jeg har vært innom tidligere, gjorde kristningskongene alt de kunne for å ødelegge avgudsbilder, hvor enn de befant seg. Slik gikk det da også med Torsfiguren fra Gudbrandsdalen. I det hele skapes det et inntrykk av at nettopp ødeleggelsen av slike gudefigurer var en sentral del av kampen mot den gamle tro; når tilhengerne av den gamle tro så sine guder maktesløse bli hugget ned av kristne konger og prester var det nok mange som tok til seg den kristne tro, ifølge sagene. En lignende kamp mot trefigurer fant sted i årene etter innføringen av reformasjonen i Norge på 1500-tallet, men denne gang var det helgenfigurer som ble ødelagt. Denne religiøst betingende ødeleggelsen av bilder og statuer kalles *ikonoklasme* eller *bildestorm*. Faksene, samt andre trefigurer fra Setesdal og omegn, må altså ha overlevd to omganger med bildeødeleggelser (først i overgangen fra hedenskapen til kristendommen, så i kjølvannet av reformasjonen), om en skal tro Bangs påstander om et hedensk opphav. Dette virker noe utrolig, men alle fortellinger og kilder til faksene gjør det klart at de bevisst ble holdt skjult for prester og fremmedfolk, og at de, i det minste i perioder før de ble ødelagt, ble holdt skjult på loft, stuer eller hytter på fjellet. Dette kan forklare hvordan figurene overlevde i lang tid. At bøndene stort sett greide å holde faksene hemmelige, tydeliggjøres ved at informasjonen om dem første ble utbredt i tiårene *etter* at bøndene selv hadde forkastet dem og oppgitt all tro på deres kraft. At faksene ifølge tradisjonen ble skjult når presten kom, underbygger påstanden om at figurene bevisst ble holdt skjult. Knud Leems ordbok fra 1740-årene er eneste kilde som stammer fra perioden *før* faksene ble ødelagt, alle resterende kilder er fra tiden etter 1870-årene.¹²¹ Dette indikerer at Setesdølene først følte seg trygge på å snakke om faksene etter at de var ødelagt og all dyrking var opphørt.

¹²⁰ Freud 1913/2013: 199. Se også utropeet «Godt år, Torbjørn!» under delen om Gudmund/Torbjørn fra Telemark.

¹²¹ I *Fragmenter*, en tekst datert til perioden mellom 1660-1720, som omtaler senere i oppgaven, nevnes det at det skal ha eksistert husguder i Setesdal. Faksene nevnes ikke, men det er mulig at det er disse som omtales. Denne teksten vil å så fall være eldste skriftlige kilde til husguder i Setesdal.

En alternativ forklaring på at informasjonen om faksene først kom i siste halvdel av 1800-tallet er at interessen for folkekultur og folkeliv blomstret opp under nasjonalromantikken, og Setesdal var et naturlig mål for dem som ønsket å finne frem til godt bevarte tradisjoner. Det er likevel interessant å bemerke seg at hverken Gjellebøls tekst eller *Fragmenter* (to tekster fra tidlig 1800-tall som skriver om avgudsfigurer fra Setesdal. Disse tekstene omtales senere i denne oppgaven) nevner faksene, selv om overtro og avgudsdyrkelse åpenbart var noe forfatterne interesserte seg for. Det er godt mulig at disse forfatterne ikke kjente til faksfigurene, som et resultat av at bøndene holdt dem skjult

Det er likevel et spørsmål som presser seg frem her: hvorfor omtaler ikke Knud Leem, den eldste kilden vi har fra tiden før faksene ble ødelagt, faksene som avguder? Leem omtaler bare faksene som et «udskaaret Billede i Bøndernes Røg-Stuer»,¹²² og gir ingen informasjon om kult eller dyrking knyttet til figurene. Torleiv Hannaas, som publiserte ordsamlingen i 1923, gir i samme tekst uttrykk for at Leem nok ikke selv var i Setesdal og så figurene, men trolig fikk informasjonen fra Erik Leganger, som hadde vært prest i dalen fra 1709-1716. Om det er tilfelle, fortsetter Hannaas, virker det lite trolig at Leganger så på faksene som avgudsfigurer, da det trolig ville blitt nevnt i Leems ordbok. Hva som er korrekt her er ikke lett å si. Både Knud Leem og Erik Leganger var prester, og ville nok ikke fått informasjon om noe avgudsdyrkelse fra bøndene. Hvor da Leganger eller Leem har fått informasjonen fra er et åpent spørsmål. Det er mulig at Leganger har sett faksene, men at bøndene har holdt all informasjon om dyrking skjult for presten, eller at han bare har hørt begrepet og ikke har hatt videre kjennskap til figurene. Dette er ikke usannsynlig, ettersom lignende trefigurer ble ødelagt i Telemark i samme periode.¹²³ Bøndene gjorde nok lurt i å holde munn om all kult knyttet til faksene. Det virker lite trolig at kulten rundt faksene kan ha oppstått etter 1740-årene for så å dø ut hundre år senere, men at faksene fikk offer i form av mat og drikke bekreftes av flere uavhengige kilder, og er dermed hinsides enhver tvil. Det kan kanskje også tenkes at Leganger ikke ønsket å la omverdenen få vite at det eksisterte avgudsfigurer i hans virkeområde, da det kunne sette ham selv i dårlig lys.

Olav Bø har stilt seg tvilende til Bangs påstander, og ser det som lite trolig at ekte hedenske bilder skulle overleve 800 år med kristendom.¹²⁴ For å undersøke dette nærmere, må en se på

¹²² Hannaas 1923: 41

¹²³ Her tenker jeg særlig på figuren omtalt som *Gudmund/Torbjørn* fra Vrådal i Telemark, som skal omtales senere.

¹²⁴ Bø 1991: 65

kristendommens historie i Agder samt hvordan Setesdals geografi, isolert som det er, kan ha bidratt til at avgudsdyrkelse overlevde tidens tann.

Det er uvisst når kristendommen først kom til Agder, men handelsforbindelser og nærheten til det kristne kontinentet gjør det sannsynlig at kristendommen var kjent her allerede før vikingtiden, om enn i et begrenset omfang.¹²⁵ Sagatidens kristningskonger begynte for alvor sin misjons og konverteringsvirksomhet på 900-tallet. Et tegn på at kristendommen hadde festet grepet om folket, er endring i gravskikker. Det var utbredt hedensk skikk at de døde fikk gaver og utstyr med seg i graven, og det var også tradisjon å hauglegge konger, høvdinger og andre stormenn. Langs Agders kystområder ser vi en tydelig endring i favør av kristen gravskikk fra tidlig 900-tall, mens den gamle hedenske gravtradisjonen holdt seg mye lengre i de indre delen av Agder, inkludert Setesdal. Her holdt den gamle skikken seg frem til etter 1050, noe som indikerer at de mer isolerte bygdene og dalene holdt på gammel tro og skikk lengre enn ute ved kysten, selv om kristendommen nok også var kjent her.¹²⁶ Av de hedenske gravplasser i Agder som kan dateres til etter år 1000, befinner overvekten av disse seg i Setesdal.¹²⁷

Med en ny tro kom også nye gudshus; kirkene. Det fantes noen kirker langs kysten allerede på 1000-tallet (Oddernes), og det finnes fortsatt gamle steinkirker som kan dateres til 1100-tallet, blant annet Fjære kirke. Vi vet ikke når første kirke ble bygget i Setesdal, men i et pavelig register fra 1327 er det oppført en kirke i Bykle, og første prest her er nevnt i 1348.¹²⁸ Det var ellers kirker i Hylestad, Nomeland og Valle i samme periode.¹²⁹ Det ble trolig bygge flere trekirker, (inkludert stavkirker) før denne tid, og gamle Hylestad stavkirke, revet i 1664, er datert til rundt år 1200, kanskje noe før.¹³⁰

Det overordnede bildet en får er at Setesdal og de indre delene av Agder var senere i trosskiftet enn kystområdene, og det har nok tatt lang tid før kristendommen virkelig festet grepet. Gammel tro glemmes ikke over natten, og i lang tid har trolig kristendom og hedenskap levd side om side; først med kristendommen i den svakere posisjonen, men gradvis over tid har situasjonen snudd om til det var kristendommen som ble dominerende.

Hedenskapen måtte vike, og kunne til slutt bare fortsette i det skjulte. At denne overgangen

¹²⁵ Låg 1999: 175-176

¹²⁶ Låg 1999: 179-181

¹²⁷ Jansen & Ryningen 1994: 68

¹²⁸ Gjerden 1993: 220

¹²⁹ Larsen 1981: 33, Janes 1989: 10, Nenseter 2005: 106

¹³⁰ Jansen & Ryningen 1994: 89. Denne dateringen er basert på undersøkelser av Hylestadportalene.

tok tid, og at den gamle norrøne troen fortsatt ble vedlikeholdt blant noen etter kristningen av landet, kommer frem i gamle lovverk, blant annet Eidsivatingsloven¹³¹ som trolig ble nedskrevet på 1100-tallet. I kristendomsbolken, under avsnittet «om hedenskap», står det et klart forbud mot å eie staver (norrønt *stafr*, stav eller stang brukt til religiøs kultdyrkelse), altere (som de såkalte *stallene* som gudebilder sto på), og det var også forbudt å drive med blot og annen trolldom.¹³² At loven er så konkret og spesifikk i sine forbud mot hedenske praksiser, indikerer at dette var noe som fortsatt ble praktisert i den perioden loven ble laget. Denne loven ble stående til 1274, da Magnus Lagabøtes landslov tok over. I denne nye landsloven fra 1274 (og byloven fra 1276) blir også hedenskap nevnt, i et forbud mot å «utesidden for at opvække troll og dermed fremme hedenskap»,¹³³ (norrønt *oc utisetur at vækkia troll up oc fræmia með þui he(i) ðni*).¹³⁴ *Troll* blir gjerne tolket som avdøde mennesker i denne sammenhengen, og å vekke de døde regnes da som åndemaning eller nekromanti. Å sitte ute på gravhaug var en ikke uvanlig praksis i hedensk tid, og ved å sitte eller sove på en haug mente enn å kunne få kunnskap fra de døde i form av drømmer og visjoner.¹³⁵ En kan kanskje også tolke det som å bedrive kult på gravhauger, slik samtidige lover også hevder er forbudt.¹³⁶ En slik handling ble regnet som ubotamål.¹³⁷ Magnus lagabøtes landslov ble ikke erstattet før i 1687. Selv flere hundre år etter at Norge offisielt var kristent, er frykten og straffen for hedenskap altså til stede.

Det tok likevel ikke lang tid før kristendommen i Agder og Setesdal møtte på en ny utfordring i form av Svartedauden. Pesten som herjet gjennom Europa og Setesdal snudde opp ned på livet til menneskene i hele kontinentet, og la store områder øde. Agder var et av de områdene i Norge som ble hardest rammet; her skal syv kirkesogn ha blitt liggende øde i lang tid. Blant prester og andre kirketjenere var mannefallet også stort, og nye prester sendt fra Stavanger ble like hardt rammet.¹³⁸ I det hele ble kirkevesenet kraftig redusert, og flere områder har nok måttet klare seg med utilstrekkelig kirkelig nærvær. Så sent som i 1370 var

¹³¹ Eidsivatinget omfattet området som i dag tilsvarer det indre Østlandet.

¹³² Olavsson 1914: 14

¹³³ Taranger 1915: 46,

¹³⁴ Keyser & Munch 1848: 212

¹³⁵ Fenomenet med å sitte ute på gravhauger er omtaler flere steder, Anja Roan skrev en master om emnet i 2010 (Kommunikasjon med de dødesom kilde til kunnskap og makt i norrøne myter og riter), og nevnes også i en rekke andre bøker og verk, blant annet Grønvik 1985: 152-153

¹³⁶ Dette gjelder blandet annet Gulatingsloven, gjeldende blant annet i Agder frem til 1267.

¹³⁷ En handling som ikke kunne sones med bøter. Dødsstraff og andre fysiske avstraffelser var da alternativet, og den dømte ble regnet som fredløs.

¹³⁸ Ustvedt 1985: 86

det en voldsom prestemangel i landet.¹³⁹ 200 år etter at kristendommen ble dominerende i dalen, fikk den altså et kraftig tilbakeslag.

Rundt om i Europa var det mange som oppfattet pesten som en guddommelig straff, og som dermed tydde til religionen for å finne svar og hjelp. Det er ikke utenkelig at folket i isolerte områder, slik som Setesdal, tydde til gammel tro når kristendommen og kirken sviktet. Middelalderens katolske kristendom var svært organisert, med prester som de sentrale religiøse aktørene i by og bygd, og kirken var stedet hvor de troende samlet seg til gudstjeneste. Når prestene døde og kirkene ble stående tomme, hadde de ulærte bøndene liten mulighet til å ta over ansvaret. Den norrøne tro var i større grad desentralisert og mindre avhengige av presteskap,¹⁴⁰ og bønder kunne selv utføre de viktige ritualer og praksiser på sine egne gårder. Om vi går ut ifra kunnskapen om den gamle norrøne tro ikke var gått tapt på denne tid, kan en se for seg at folket vendte seg til den tro og praksis som de selv kunne utføre i hjemmet uten prester. Sagn og fortellinger om menneskeoffer under svartedauden, som vi straks skal se nærmere på, kan muligens ha vært et uttrykk for dette. Denne tankerekken forblir likevel bare en hypotese.

Svartedauden har nok også bidratt til å spre frykt i befolkningen, slik historikeren Jørn Sandnes har tenkt seg.¹⁴¹ Befolkningen i Norge levde i en hverdag preget av frykt for det ukjente, og en forestilte seg at onde vesener og andre trolldomsmakter lusket omkring i skog og mark. For å beskytte seg mot slikt brukte enn en rekke ulike magiske hjelpemidler, og frykten var så stor at de gjerne sov flere i samme seng. Det var heller ikke uvanlig at en sov sittende, klar til å møte enhver trussel.¹⁴² Under og etter Svartedaudens herjinger har nok ikke denne frykten minsket, og i en slik situasjon kunne det gamle og kjente, som f.eks. faksene, gi trygghet i en hverdag hvor kirken ikke lenger kunne bistå.

Det har ikke lyktes meg å finne noen eksempler på en slik hedensk oppblomstring andre steder i Europa under svartedauden, men selv land som hadde vært kristne i over tusen år opplevde at folkets tiltro til kirken ble svekket som et resultat av svartedauden. Historiker og forfatter John Kelly skriver i boken *The great mortality* at «Europe emerged from the plague

¹³⁹ Ustvedt 1985: 151

¹⁴⁰ Det eksisterte ulike titler og grupperinger som hadde roller tilsvarende prester og andre kirketjenere f.eks. *Godene*, men de var ikke like *nødvendige* i alle religiøse sammenhenger, slik som prestene i kristendommen.

¹⁴¹ Sandnes 1990: 113-114

¹⁴² Sandnes 1990: 113 & Nygaard 2009. Tradisjonen med å sove sittende oppreist i sengen er også kjent fra Setesdal. Sengen til Vonde Åsmund Rygnestad, som fortsatt står på gården i dag, er vendt mot døren, og slik kunne Åsmund til enhver tid møte en eventuell fiende eller trussel kom inn døren. En generell trangboddhet i gammel tid har nok også bidratt til at flere mennesker delte samme seng.

still a believing society, but after a four-year journey through the heart of darkness, people did not believe in quite the same way they had before».¹⁴³ I Skandinavia, hvor kristendommen var relativt ny, kan dette fenomenet har tatt mer ekstreme former.

Litteraturforskeren og forfatteren Yngvar Ustvedt skriver i boken *Svartedauden* at pesten gjorde folk desperate, og at en dermed tydde til alle tenkelige metoder i et forsøk på å overleve pesten. En av disse metodene var ifølge Ustvedt menneskeofring. Menneskeofring er ikke et ukjent fenomen i Norden, noe som en rekke myrlik vitner om.¹⁴⁴ Også i vikingtiden har det foregått menneskeofringer, gjerne knyttet religiøse høytider og begravelser av viktige mennesker, eller, viktigst for oss, i krisetider.¹⁴⁵ Høsten 1349 skal folk ha vært så desperate at menneskeofring igjen ble aktuelt. Et sted hvor dette skal ha skjedd, var Ål i Hallingdal, hvor en uskyldig gutt enten ble begravd levende, eller knivstukket før han ble gravd ned i veien mellom Ål og nabobygda Gol, hvor pesten herjet. Guttens blod skal også ha blitt skvettet på veien. Noen sagn forteller også at fremmede og omvandrende barn ble drept i troen på at det kunne stoppe pesten. Lignende fortellinger finner en også i våre naboland Sverige og Danmark, hvor barn og fredløse ble ofret i kampen mot svartedauden.¹⁴⁶ Ustvedt henviser dessverre ikke til kildene sine i boken, noe som gjør det utfordrende å vurdere disse påstandene. Legen og medisinalhistorikeren Ingjald Reichborn-Kjennerud (1865-1949) hevdet også at menneskeofringer forekom under Svartedauden i Norge og våre nordisk naboland.¹⁴⁷ Den svenske professoren i religionshistorie, Britt Marit Näsström, kjenner til slike sagn om menneskedrap under svartedauden fra områdene Halland og Västergötland.¹⁴⁸

Om segnene om menneskeofring virkelig skulle stemme, kan det indikere at det var en hedensk oppblomstring under svartedauden, fremtvunget av den totale krise og utbredte prestemangel pesten resulterte i. Som tidligere påpekt oppfattet kongemakten hedenskapen som en slik vedvarende trussel at det så sent som i 1276 ble videreført lovforbud mot hedenske praksiser. Uten prester som kunne hjelpe var nok veien tilbake til forfedrenes tro og skikk ikke så langt unna som en kanskje skulle forestille seg i dag. Ettersom kildegrunnet her er sparsomt, er det likevel grunn til å ta påstandene om menneskeofring under Svartedauden med en klype salt. Som nevnt i forrige avsnitt har jeg ikke funnet eksempler på

¹⁴³ Kelly 2005: 222

¹⁴⁴ Slike myrlik er nevnt tidligere i teksten.

¹⁴⁵ Steinsland 2005: 298.

¹⁴⁶ Ustvedt 1985: 98-99

¹⁴⁷ Kjennerud, Grøn & Kobro 1936: 34, & Gade 1925: 645

¹⁴⁸ Näsström 2001: 122-123

menneskeofring eller hedensk oppblomstring under Svartedauden andre steder i Europa, og middelalderhistorikeren Ole Jørgen Benedictow nevner ikke menneskeofring i sitt verk *The Black Death and later plague epidemics in the Scandinavian countries* fra 2016. At en ikke finner eksempler på menneskeofring eller hedenske oppblomstringer i resten av Europa trenger ikke utelukke mulighetene for at det *kan* ha forekommet isolerte tilfeller av det i Skandinavia. Skandinavene ble tross alt konvertert mye senere enn resten av kontinentet, (med unntak av noen baltiske områder), og veien tilbake til gammel tro var dermed kortere. Det fantes også en tradisjon for menneskeofring i den gamle norrøne troen, barnedrap inkludert, og en var ikke ukjent med menneskeofringer i krisetider slik som krig, hungersnød eller pest.¹⁴⁹ Selv om grunnlaget for å hevde at menneskeofring fant sted er tynt, er det likevel en mulighet for at sagnene om menneskeofring kan stemme med tidligere historiske hendelser.

Den eldste navngitte personen som skal ha hatt en avgud kalt fakse var den tidligere nevnte Vonde-Åsmund Rygnestad (ca. 1540-1596). Vonde Åsmund er en historisk person, og gården han bodde på (som for øvrig i dag er en del av Setesdalsmuseet) er en av de eldste i dalen, hvor de eldste byggene er fra før 1350.¹⁵⁰ Det kan tenkes at det hadde vært fakse på gården lenge før Vonde-Åsmund ble født. Informasjonen om Åsmunds fakse dateres til ca. 450 år etter at de siste hedenske gravene i Setesdal ble bygget, og 200 år etter Svartedauden. Det er ikke utenkelig at en avgudsfigur kan ha overlevd i så lang tid, spesielt når en ser på Setesdølenes motvilje mot å ta til seg nye trosformer, og deres generelle selvstendighet og motvilje mot myndigheter. Denne motviljen gjorde seg spesielt gjeldende i kjølvannet av reformasjonen. Skar skriver i *Gamalt or Setesdal* at den første katolske presten i dalen ble drept, og i perioden 1548-1551 var det ingen prest i Valle.¹⁵¹ Jakob Mikkelsen, prest i Valle fra 1551, skrev i et brev at embetet han overtok hadde stått tomt i tre år før han kom, og at bøndene måtte love at de skulle behandle prestene sine bedre enn de til da hadde gjort.¹⁵² Om prestedrapet i Valle faktisk fant sted er usikkert, men sognepresten Peder Claussøn Friis (1545-1614) skrev at reformasjonen ble svært dårlig mottatt på Agder, og at prestedrap noen

¹⁴⁹ Näsström 2001: 45-46.

¹⁵⁰ Setesdalsmuseet 2021

¹⁵¹ Skar 1997: 36, & Sjødal 2008: 55.

¹⁵² Jansen & Ryningen 1994: 157

steder hadde forekommet.¹⁵³ At bøndene måtte love at de skulle oppføre seg, tyder også på at tidligere prester der hadde blitt dårlig behandlet.

I 1540 var det et opprør i Setesdal; 18 mann dro nedover dalen og angrep embetsmenn i området, og et av ofrene for denne banden var fogden i Nedenes, som ble knivstukket. Opprøret, som ble slått ned av myndighetene, viser med all tydelighet at folket i Setesdal var villige til å ty til våpen i kampen mot myndighetene. Opprøret har blitt satt i sammenheng med reformasjonen og en ny skatteordning som fulgte av denne,¹⁵⁴ men det viktigste for oss er at hendelsene viser Setesdølenes motvilje mot endringer, i det minste av den radikale sorten, og at myndighetene hadde heller liten innflytelse over folkets tro i lange tider. Situasjonen var ikke stort bedre på 1600-tallet. I forbindelse med Kalmarkrigen (1611-1613) ble det gitt ordre om at 6000 mann fra Sør-Norge skulle utrustes og stille til krig, men bare halvparten av bøndene stilte opp som kommandert. Bøndene fra Råbyggelaget skilte seg særlig ut; ikke ville de bidra økonomisk til krigen, og de ville heller ikke bidra med soldater. Resultatet ble en stor straffeprosess iverksatt ved krigen slutt.¹⁵⁵ Myndighetens makt over bøndene var fortsatt begrenset.

Mye av Setesdølenes konservative kultur og mentalitet skyldes dalens geografi og medfølgende isolasjon, og myndighetene slet lenge med å få noen effektiv kontroll over de indre dalbygdene. Det indre Agder samt deler av Telemark var frem til 1600-tallet preget av vold og drap, og det har blitt sagt at folkene her fortsatt var preget av det historikeren Jørn Sandnes kalte «vikingtidsmentalitet».¹⁵⁶ Fra midten av 1500-tallet og ut på 1600-tallet ble det her begått like mange drap som i Bergen.¹⁵⁷ Voldskulturen i Setesdal holdt seg på et generelt høyt nivå i lang tid, og isolasjonen ble ikke brutt før på 1800-tallet, da Setesdal fikk en ordentlig vei (Postvegen) som forbandt dem til kysten. Selv da var setesdølene var sterkt kritiske til veibyggingen, og omtalte pliktarbeidet de var pålagt som slavearbeid.¹⁵⁸

I 1990 publisert Jørn Sandnes boken *Kniven, ølet og æren*, som tar for seg kriminalitet og samfunn i Norge på 1500 og 1600-tallet, blant annet i Setesdal og Telemark. Selv om han

¹⁵³ Storm 1881: 235. Det finnes ellers flere sagn om prestedrap fra Agder og Telemark, inkludert i Åmli. I det hele virker det som om det også under reformasjonen var innlandsbygdene som i størst grad motsatte seg reformasjonen.

¹⁵⁴ Jansen & Ryningen 1994: 154. I det hele slet myndighetene med å få samlet inn skatt fra Setesdal og andre innlandsområder i Agder frem til 1600-tallet.

¹⁵⁵ Jansen & Ryningen 1994: 166-167

¹⁵⁶ Sandnes 1990: 117

¹⁵⁷ Sjødal 2008: 33, 37-38

¹⁵⁸ Setesdalswiki 2020 & Slettan 1998: 119, 21

skrev om kriminalitet, og ikke religion, er flere av de elementene han bruker for å forklare det norske voldssamfunnet¹⁵⁹ på 1500 og 1600-tallet også relevant i denne oppgaven.

Befolkningstettheten i Norge var særdeles lav sammenlignet med andre europeiske land. Sandnes påpeker at befolkningen i Norge etter reformasjonen bare var på ca. 250 000 innbyggere, og at kommunikasjonen mellom bygdene var dårlige. Folk reiste sjelden langt fra hjemlassen sin, og i det hele var samfunnet på 1500-tallet utpreget tradisjonelt og stedbundet.¹⁶⁰ Dette bildet endrer seg stort sett lite frem til den industrielle revolusjon endelig brøt opp det gamle bondesamfunnet ut på 1800-tallet i Norge. Befolkningstallet i 1664-65 var på omtrent 440 000, og først i 1825 hadde Norge mer enn én million innbyggere.¹⁶¹ Avstandene mellom bygdene var store, og folk, spesielt i innlandet, levde slik generasjonene før hadde gjort, uten de store endringene. Dette førte til, slik Sandnes har vist, at den gamle mentalitet og kultur kunne vedvare i lang tid. Ett resultat av dette var at voldskulturen, eller det han kalte «vikingtidsmentaliteten» overlevde frem til 1600-tallet, særlig i det indre Agder og Telemark. En like naturlig konsekvens er at gamle trosforestillinger og religiøse praksiser overlevde minst like lenge, om ikke enda lenger, i visse bygder.

Mentaliteten er et kodeord her. Mentaliteten, tankegangen til bøndene, endret seg lite fra generasjon til generasjon. Den franske historikeren Fernand Braudel analyserte samfunn og historiens gang i ulike tidsperspektiv, og mest relevant for denne oppgaven er Braudels teori om den lange tid (*longue durée*). Den lange tid refererer til teorien om at visse strukturer preges av kontinuitet over århundrer, om ikke enda lengre. En av disse strukturene som bare endres over lang tid er mentaliteten, menneskers tankegang, og religion/religiøse tanker er en del av dette.¹⁶² Bondementaliteten, for ikke å si hele bondesamfunnet, var i det hele sterkt konservativt. Halvdan Koht (1873-1965) skrev i boken *Norsk bondereising* at «Det norske bondesamfunde var konservativt, - soleis som alle bondesamfunde er.»¹⁶³ Mentaliteten endres bare sakte. Vikingtiden var kanskje over for lengst, men *vikingtidsmentaliteten*, den vedvarte. Her er Braudel og Sandnes enige, og empirien støtter opp om dette. Slekten, æren og selvstendigheten var like viktig i århundrene etter reformasjonen som den hadde vært ved

¹⁵⁹ Sandnes skriver at det norske samfunnet på 1500-kan klassifiseres som et voldssamfunn hvor mildere fysisk vold var utbredt, og at det i visse områder (som Setesdal og Telemark spesielt) skilte særlig ut som området hvor drap og alvorlig fysisk voldt var utbredt til ut på 1600-tallet. Kilde: Sandes 1990: 83-84. 72

¹⁶⁰ Sandnes 1990: 110

¹⁶¹ Statistisk sentralbyrå: https://www.ssb.no/a/kortnavn/hist_tab/3-1.html

¹⁶² Braudel 1969/1980: 31

¹⁶³ Koht 1926: 52

årtusenskiftet, i det minste i de mer isolerte innlandsområdene. Perfekte forhold for at også gamle skikker og trosformer, til og med avgudsdyrkelsen, kunne bite seg fast noen få steder i århundrer, selv etter at lander offisielt var kristnet. Geografien former mennesket; legger begrensinger, skriver Braudel.¹⁶⁴ Geografien i det indre Agder og Telemark har til de grader vært de konservatives venn. Lite nytt kom inn, og det var bare sjeldent at det gamle ble fjernet. Slik var også tilfellet noen steder frem til 1900-tallet; Olav B. Rygnestad kunne i 1923 fortelle at i Nordigaard (Rygnestad) lot en alt stå eller henge der det alltid hadde stått. En gang han hadde flyttet på noe inventar, kom gamle Olav Rygnestad, som bodde på Nordigaard, og flyttet inventaret tilbake på sin faste plass med ordene «So hava dei stae og so lyt dei standa».¹⁶⁵

Et spørsmål som er både fristende og relevant å stille er *hvorfor* noen laget og dyrket slike kultbilder som faksene. Svaret kan kanskje være så enkelt som den Svein Hovet presenterer i sin artikkel om Fakse-Brokke: det var noe merkelig men samtidig spennende med en synlig gud en kunne ta på og stille med, i motsetningen til den kristne gud, som var usynlig og ikke ble avbildet.¹⁶⁶ Helgenfigurene kunne nok overta en del av de gamle bildenes funksjon, men helgener er jo ikke det samme som en gud eller guddom. Den tyske professoren i egyptologi, religion og kulturvitenskap, Jan Assmann, har stilt seg nesten det samme spørsmålet: hvorfor er det nødvendig å skape bilder eller figurer for å oppnå kontakt med det guddommelige? Assmann har et svar på dette: I tiden før kristendommen, jødedommen og islam var all kontakt med det guddommelige kulturelt institusjonalisert, og en kunne ikke gå til et tempel for å be slik vi gjør i dag. Troen var ikke bare en personlig sak; kontakten med det guddommelige skjer innenfor rammeverket av en kultisk scene. Denne kultiske scenen er, som Assmann skriver, «cut out from the continuum of space and time as a frame of intervision, interaction and interlocution. There is something to be seen, to be performed, and to be said».¹⁶⁷ I denne kultiske scenen er alt symbolsk; kultbildet representerer guddommen, presten representerer folket, og ordene som uttales gir begivenheten dens sakramentale

¹⁶⁴ Braudel 1969/1980 31

¹⁶⁵ Agder Tidend nr. 67 1923: 3

¹⁶⁶ Hovet 1965: 28. Viktigheten av å ha en synlig gud skal ikke undervurderes: i den Dansk-Norske kolonien Trankebar i India møtte skandinaverna på hinduer som dyrket avgudsfigurer, og da denne avgudsdyrkelse ble kritisert fikk skandinaverna til svar at inderne «så gjerne ville se sin gud, og de kunne slett ikke se ham vi kalte gud». Kilde: Ustvedt 2001: 59

¹⁶⁷ Assmann 2011: 24

betydning.¹⁶⁸ Assmann bruker bibelfortellingen om gullkalven¹⁶⁹ som eksempel: kalven representerer guddommen, handlingen består i ofringen som ble gjort til kalven, og det språklige element består av utsagnet «Dette er guden din, Israel, som førte deg opp fra Egypt!»¹⁷⁰ Disse tre elementene; kultbildet, presten/handlingen og de uttalte ord går også igjen i faksekulten og kulten knyttet til flere av de andre figurene som omtales i denne oppgaven. Faksene og kultbildene kan tolkes som guddommen,¹⁷¹ storbonden eller familieoverhodet på gården utfyller rollen til presten, ofring av mat og drikke utgjør handlingen, og det språklige element kommer frem i form av faksens skål.¹⁷² Jødedommen, og siden kristendommen, viderefører to av disse elementene, slik Assmann tolket det, «there are rites to be performed and words to be spoken, but there is no image to be seen».¹⁷³ Faksekulten beholdt alle de tre elementene.

Som tidligere nevnt kunne nok helgenfigurene overta de gamle avgudsbildenes rolle i kulten (slik mange protestantiske prester etter reformasjonen trolig mente), men det kommer tydelig frem også av Assmanns tekst at fysiske avbildninger av det guddommelige var særdeles viktig for religionen før de ti bud satte en stopper for dette. Dette gjenspeiler da også Hovets oppfatning om at det var noe eget med en fysisk guddom en kunne se og stille med. Som Hovet skrev var det først etter at faksen hadde blitt smurt inn med fett og fått sitt offer i form av mat og drikke at bonden kjente den gamle høytidsstemningen han var vant med.¹⁷⁴

Bangs påstander om at faksene representerer en bevisst, ubrutt tradisjon for avgudsdyrkelse er noe mer tvilsomt, og informasjonen vi har tyder heller på at faksene på 1800-tallet var forbi sin storhetstid og i stedet var blitt en kuriositet som ble vist en viss respekt basert på vane og tradisjon. Dette kommer frem av informasjonen om at faksene mot slutten av sin tid bare ble dyrket i det skjulte, og da spesielt av de eldre. I et avisinnlegg fra 1923 skriver Olav B. Rygnestad at det ikke hadde eksistert noen avgudsdyrkelse knyttet til faksene. Olav hadde hørt fra sin bestemor (født 1795) og oldefaren (født en gang rundt 1770-åra) at faksen (trolig

¹⁶⁸ Assmann 2011: 24-25

¹⁶⁹ Mens Moses mottok de ti bud fra Gud på Sinaifjellet, mistet deler av folket som ventet på ham håpet og bestemte seg for å lage en ny gud. Aron, broren til Moses, ber folket samle inn alt av gullsmykker slik at de kan smeltes om til en gullkalv. Når kalven er ferdig, holdes det en stor feiring som innebar ofring til gullkalven. Kilde: 2 Mos 32

¹⁷⁰ Assmann 2011: 25 & 2 Mos 32

¹⁷¹ Om Faksene skal tolkes som en Gud, guddom eller en avdød forfar er i denne forbindelse irrelevant; figurene representerte i alle tilfeller noe overnaturlig, eller ble tolket som dette.

¹⁷² Også figuren Gudmund/Torbjørn fra Telemark ble æret ved en skål, da med utropet «Godt år Torbjørn!» Dette er omtalt senere i teksten.

¹⁷³ Assmann 2011: 25

¹⁷⁴ Hovet 1965: 28

Rygnestad-faksen) ikke hadde blitt dyrket, og heller ikke ble omtalt som noen avgud. At folkene på gården ikke omtalte faksen som en avgud er ikke bemerkelsesverdig i seg selv, det er tross alt lite sannsynlig at de som hadde dyrket faksen ville brukt et slikt negativ begrep på denne. Videre skriver han at de eldste som kunne huske faksen fortalte at faksen ble brukt til å sette ølskålen på, og at det ikke var noen avgudsdyrkelse knyttet til dette.¹⁷⁵ Olav bekrefter likevel at faksen og ølet var nært sammenknyttet, noe som tyder på at det religiøse grunnlaget som nok opprinnelig lå bak var glemt på hans oldeforeldres tid, men at tradisjon likevel vedvarte enda en stund. Olavs fortelling tyder på at Rygnestad-faksens posisjon var svekket på slutten av 1700-tallet, noe som samsvarer med informasjonen om at den ble ødelagt et par tiår senere. På det tidspunktet var ikke engang gamle vaner nok til å bevare faksen. Informasjonen om Fakse-Brokke og Fakse-Rygnestad indikerer at generasjonen født i siste halvdel av 1700-tallet ikke var opplært til å tro på eller dyrke faksen. Faksekulten kan ha vært døende allerede fra begynnelsen av dette århundre, og som vi har sett tidligere skrev Skar at Jorunn Tarjeisdatter (f. 1727? d. 1798) flyttet faksen på Brokke på loftet før hun til slutt kastet den ut. Noen uendret, bevisst hedenskap på 1800-tallet kan en nok ikke snakke om. I motsetningen til kristendommen ble ikke den norrøne tro nedskrevet og konkretisert i tekster eller bøker, og lærdommen ble dermed overlevert muntlig fra generasjon til generasjon. Hvor mye av den opprinnelige troen rundt faksene som overlevde århundrene lar seg ikke avgjøre, men det er lite trolig at de religiøse ideene og forestillingene knyttet til faksene forble uendret all denne tid.

At faksene (og de andre figurene som senere omtales) ble særlig dyrket i julen, er enda et eksempel på figurenes hedenske kobling. Julen var i lang tid, på tross av dets budskap om Jesu fødsel, kanskje den høytiden som hadde størst innslag av hedenske skikker og praksiser i Norge. Det var i julen Åsgårdsreia herjet, denne hedenske horden av udøde sjeler som spredte frykt blant bøndene på landet. Det var i julen at magiske krefter var spesielt sterke, og en kunne benytte muligheten til å spå fremtiden.¹⁷⁶ Julenatten var også den tiden da farlige og mørke krefter var på ferde, og en måtte dermed beskytte seg som best en kunne.¹⁷⁷ Tradisjonen med å gå julebukker er også særdeles gammel, og der tradisjonen i dag bæres videre av barn utkledd som nisser, var det i tidligere tider vanligere at ungdommer og voksne gikk utkledd som en bukk (derav navnet julebukker). Denne tradisjonen har trolig et hedensk opphav, og kan knyttes til guden Tor, eller ses på som en reminisens av grødekult eller ofring til en nå glemt

¹⁷⁵ Agder Tidend nr. 67 1923: 3

¹⁷⁶ Rian 2014: 336

¹⁷⁷ Hodne 1996: 80-81

kornånd.¹⁷⁸ Det er også verdt å nevne at ordet *Jul* i seg selv har et før-kristent opphav, og betegnet før kristningen av Norden en stor hedensk feiring som ble feiret om vinteren (trolig 13. januar), og var i vikingtiden en stor blotfeiring. Håkon den Gode bestemte at julen skulle feires 25 desember, og på denne måten ble en gammel hedensk tradisjon omgjort til en kristen feiring. På tross av dette vedvarte likevel flere av de hedenske skikkene i lang tid. At begrepet *Jul* fortsatt ble brukt i kristen tid viser hvor sterkt det gamle stod.

3.3 Faksene: høysetestolper eller levning av fedrekult



FIGUR 8 INGOLF TAGER ISLAND I BESIDDELSE (1850). INGOLF TOK MED SEG HØYSETESTOLPENE FRA NORGE TIL ISLAND.

Jørgen Løvland presenterer i sin avisartikkel fra 1878 en noe alternativ tolkning, og argumenterer for at faksene var restene etter gamle høysetestolper.¹⁷⁹ Høysetet var hedersplassen på gården og i hallene til viktige menn, og setet var reservert for husbonden eller viktige gjester. Høysetet var i bruk fra vikingtiden og frem til 1700 og 1800-tallet.

Høysetene kunne være fint

utsmykkede, og ved noen av høysetene stod såkalte *høysetestolper*, som var ornamenterte trestolper/stokker som kunne ha hedenske motiver og gudebilder på. Disse høysetestolpene ble betraktet som hellige,¹⁸⁰ og Løvland hevder at bøndene fortsatte å vise disse stolpene respekt lenge etter vikingtidens slutt.

Misjonæren og religionshistorikeren Emil Birkeli (1877-1952) bygger videre på Løvlands tanker om faksene som hedenske levninger i de fire bøkene *Høgsættet* (1932), *Fedrekult i Norge* (1938), *Fedrekult*¹⁸¹ (1943) og *Huskult og Hinsidighetstro* (1944). Disse fire bøkene representerer den mest omfattende undersøkelsen av huskult og forfedredyrkelse i Norge. I sine undersøkelser, hvor han blant annet baserer seg på gamle norrøne sagakilder samt

¹⁷⁸ Hodne 1996: 132. Jeg har skrevet kort om mulig vedvarende grødekult i Agder senere i oppgaven.

¹⁷⁹ Kristiansands Stiftsavis og Adressekontors Efterretninger 1879 nr.10

¹⁸⁰ Det Norske Akademis ordbok

¹⁸¹ *Fedrekult* er en populærhistorisk utgave av de to bøkene *Høgsættet* og *Huskult og Hinsidighetstro*.

undersøkelser av eksisterende forfedrekult på 1900-tallets Madagaskar samt i Kina og Russland, redegjør Birkeli for at det i hedensk tid og lenge etter kristendommens innføring var visse objekter og områder i bøndenes hus som var ansett som hellige, og som også spilte en sentral rolle i huskulten.¹⁸² Høysetet, som står sentralt i faksekulten, var et slikt objekt.¹⁸³ Foruten å fungere som hedersplass og husbondens faste sete spilte høysetet en viktig rolle ved religiøse anledninger, og Birkeli fremhever spesielt dens funksjon som familiealter på julaften, som steder hvor en tømte tomtebondens (også kalt rudkallen/gardvorden) skål, som et særlig kraftsted (f.eks. ved at en plasserte ølboller i høysetet for at ølet skulle styrkes) og til sist, som den plassen hvor en plasserte figurer og kultobjekter.¹⁸⁴ Han skriver videre at huskulten var et uttrykk for forfedredyrking, og det var avdøde familiemedlemmer som ble dyrket. Dette gjaldt spesielt den første som ryddet gården (rudkallen), eller de som på annet vis hadde gjort det bra i livet.¹⁸⁵ Dette var personer som av familien og det øvrige samfunnet ble oppfattet som også å være kraftige og betydningsfulle også i døden.¹⁸⁶ Ved døden ble ikke slektsforbindelsen mellom levende og død brutt, den ble om noe styrket over tid. Birkeli definerte fedrekult som «Den religiøse betraktning av de døde og den derav følgende dyrkelse».¹⁸⁷ Fedrekulten, hevder Birkeli videre, forble i stor grad uendret fra jernalderen og frem til 1800-tallet.¹⁸⁸

Eksempler på forfedredyrking har vi i Olav den helliges saga, vers 91, hvor det fortelles om kong Olavs reise gjennom Sverige. Kongen og hans menn søkte husly, men ble sendt vekk fra alle gårdene, ettersom bøndene var hedenske og holdt alveblot i husene. Ingen utenforstående kunne komme inn på gården mens dette alveblotet foregikk. Alveblotet knyttes til gårdens familie og forfedre, og er et eksempel på forfedrekult, og kvinnene kan ha hatt en viktig rolle i alveblotet.¹⁸⁹ I forfedredyrkelsen, eller fedrekulten, sto også tresøyler/støtter sentralt, og Birkeli har kategorisert slike søyler i tre kategorier; den første og enkleste kategorien er enkle gravstøtter, plassert ved gravene. Neste kategori består av mer utsmykkede støtter, mens den tredje og siste kategori består av støtter utformet som mennesker. De to siste kategoriene av

¹⁸² Med huskult menes de religiøse skikker og praksiser som ble utført i huset.

¹⁸³ Birkeli 1932: 1-3

¹⁸⁴ Birkeli 1932: 46-47

¹⁸⁵ Freud, som analyserer religion og ofringer gjennom den psykoanalytiske teori, skriver i boken *Totem og Tabu* at «hvert menneske danner seg sin gud i farens bilde», noe som gjenspeiler Birkelis tanker om faksene som symboler på avdøde (mannlige) forfedre. Faksene og de øvrige kultbilder omtales alltid som menn, og rudkallen, den første som ryddet gården og siden ble sentrum for kult, var også mann. Freud 1913/2013: 217

¹⁸⁶ Birkeli 1938: 191

¹⁸⁷ Birkeli 1938: 13

¹⁸⁸ Birkeli 1938: 205

¹⁸⁹ Steinsland 2005: 345

støtter kan også plasseres inne i huset.¹⁹⁰ Emil Birkeli argumenterer for at faksene og de andre trefigurene fra Setesdal og Telemark var slike «husstøtter», og var knyttet til forfedredyrking. De var dermed ikke ukjente hedenske guddommer, som Bang hevdet, ei heller høysetestolper slik Løvland skrev i sin avisartikkel. Guder ville ikke blitt dyrket i personlige hjem hevder han, da disse var for sterke og farlige til det. Noen husguder kan dermed ikke faksene ha vært ifølge Birkeli.¹⁹¹ De norske trebildene hevder han stammer fra hedensk tid, og figurene må ha fungert som bindeledd mellom de levende og døde.¹⁹² Enda et bevis som brukes for å underbygge dette, er ofringen av mat, som for han indikerer at bøndene ikke var kommet under en personlig kristen tro, da kristne følgelig ikke ser for seg av de døde har behov for mat eller drikke. Mot slutten av sin tid, i kultens forfallsperioden (som er den perioden vi har informasjon om) ble de gamle skikker vedlikeholdt selv om bøndene ikke lenger husket hvorfor. Figurene var blitt til lykkebringere; objekter en arvet av sine forfedre som fortjente en viss respekt, men ellers hadde samme funksjon som en hestesko over døren, dog med et større hedensk innslag.¹⁹³

Birkeli presenterer også en annen, delvis alternativ forklaring hvor faksene og den tilhørende kulten tolkes som uttrykk for en lokal heltekult. Navnet Fakse er kjent fra flere bygder i Agder og Telemark, og ble nesten alltid brukt om bygdekjemper; spesielt store og/eller sterke menn. I de konservative, isolerte dalene stod styrke og mannsmot høyt i akt, og slike bygdekjemper nøt respekt, noe flere sagn om bygdekjemper kan berette om.¹⁹⁴ At det kunne oppstå kult rundt avdøde kjemper gir Skar indikasjoner på; ved gården Horverak, vest for byglandsfjorden, var det en gammel tussehaug, og på haugen stod det en bjørk. I gammel tid bodde det en kone på gården som ofret øl til treet og sa «Detti ska faibro`i have, for `an va slik kjempe».¹⁹⁵ Dette er likevel ikke et solid grunnlag for å tolke alle faksene og kulten til disse som en lokal helte-kult, og argumenter for at det er snakk om forfedrekult veier tyngre.

Birkeli fungert i en periode som misjonær på Madagaskar, og gjennom undersøkelser der, samt ved å sammenligne kunnskap om fedrekult fra Norge med andre land og kulturer hvor dette fortsatt ble praktisert, arbeidet han seg frem til teoriene som er nevnt over. Han skriver

¹⁹⁰ Birkeli 1932: 75-76, 80. Birkeli ser for seg av gravkulten er eldre enn huskulten, og at overgangen fra gravkult til huskult stammer fra yngre tid, trolig med en annen ideologi og religiøs forståelse bak.

¹⁹¹ Birkeli 1843: 188

¹⁹² Birkeli 1932: 101

¹⁹³ Birkeli 1932: 124, & Birkeli 1943: 167-168

¹⁹⁴ Boken *Kjempe for Norge og andre setesdøler* (1999) av Olav Bjørgum ser nærmere på flere kjemper fra Setesdal og Telemark, og anbefaler for de som ønsker mer kunnskap om emnet.

¹⁹⁵ Skar 1 1997: 474. Faibro er også tolket som «Farbror», og ikke et egennavn. Etter denne siste tolkningen er dette et eksempel på fedrekult, og ikke nødvendigvis kjempe/heltekult.

selv at «det er visse religionsformer som er så konstante over hele jorden at kjenner man en, kan man følge tankegangen og oppbygningen overalt».¹⁹⁶ Det er usikkert hvor riktig denne påstanden er, og Birkeli fremstår til tider noe overdrevent sikker i sin sak, og hans konklusjon baserer seg på en bred generalisering, som ikke åpner opp for alternative tolkninger, slik som den Olav Bø og Arne Berg kom med 16 år senere. Olav O. Rygnestad, som skriver om faksene i en artikkel i avisen *Agder tidend* i 1923 hevder at faksen aldri ble dyrket som avgud, men bare ble brukt til å plassere ølskålen på. At den ble navngitt skulle heller ikke være rart, det var ikke uvanlig at en ga navn på ting en hadde i huset.¹⁹⁷ I 1936 ble boken *Rygnestadguten* publisert, trolig skrevet av den samme Olav O. Rygnestad.¹⁹⁸ Her hevdes det at det var hedensk gudehov på Rygnestad i gammel tid, og det er noe merkelig at forfatteren ikke gjør seg noen tanker om det, all den tid han benekter noen hedensk forbindelse til faksene. Det er mange svakhetet ved Rygnestads påstander¹⁹⁹, men det viser likevel med all klarhet at det ikke var alle som så på faksene som hedenske levninger på Birkelis tid. Birkeli var også klar over at trefigurer fra Telemark (da spesielt Gudmund/Torbjørn) ble omtalt som helgenfigurer.²⁰⁰ Likevel tyder det ikke på at tanken om et kristent opphav for faksene og tilsvarende figurer har slått han. Denne mangelen på alternative hypoteser og tolkninger en svakhet ved Birkelis bøker, som dessverre også gjenspeiles av flere forfattere som også har utgitt bøker og tekster om emnet. At forfedrekulten er et universalt fenomen er derimot en mindre radikal påstand, som det også påpekes av moderne religionshistorikere slik som Gro Steinsland.²⁰¹

Birkeli møtte også kritikk i sin samtid. I *Syn og Segn (1942)* drøfter forfatteren og oversetteren Johan Hovstad²⁰² ulike syn på den gamle nordiske religionen. Hovstad nevner blant annet Emil Birkelis teorier om den nordisk fedrekult, og hevder at kulten knyttet til faksene heller burde anses som utslag av grøderikdomskult og ikke fedrekult. Hovstad baserer

¹⁹⁶ Birkeli 1943: 154

¹⁹⁷ Rygnestad 1923: 3

¹⁹⁸ Det er en viss usikkerhet her, da det var flere setesdøler med samme navn på denne tiden, men av likheter i tekst og argument er det trolig samme Olav som skrev avisartikkelen i 1923 og boken fra 1936.

¹⁹⁹ Hvorfor lage en stor mannsfigur kun for dette formål (plassere ølbolle på hodet), hvorfor ofre mat og drikke til denne, hva var hensikten med å plassere figuren i høysetet? Rygnestads nevner ikke påstandene om ofring av mat eller drikke med et ord, og hevder at faksen ble hevet ut da folket på Rygnestad sluttet å brygge øl. Det ville vær særdeles merkelig om folk i Agder og Telemark skulle få samme idé om å lage en ølkanne-holder av tre, uten at det lå en tradisjon langt bak i tiden som kunne forklare den felles kultusen som eksisterte rundt alle disse.

²⁰⁰ Birkeli 1932: 94

²⁰¹ Steinsland 2005: 346. Steinsland påpeker også at forfedrekulten har vært en levende skikk i flere bygder frem til moderne tid, uten at hun nevner faksene direkte.

²⁰² Hovstad ble dr. phillos i 1945 en avhandling om norrøn etikk

blant annet sin kritikk mot Birkeli på at det norrøne samfunnet kunne overlate unger og gamle til seg selv i uår, og hevder at en slik behandling ikke stemmer overens med fedrekult, hvor familie og foreldre ble vist den største respekt og omsorg. Videre skriver Hovstad at den gamle norrøne kult hadde som viktigste mål å blidgjøre bestemte naturguder, og den norrøne religion var dermed for en naturreligion å anse.²⁰³ Hovstad kritikk får nok liten omslutning i dag, og det finnes en rekke beviser, både fra sagalitteratur og folkeminner, som indikerer at fedrekulten også var viktig i den norrøne religion.

Huskulten, eller fedrekulten, var, som navnet tilsier, en svært privat affære, og ikke noe fremmede deltok i. De store blotene ble feiret ved spesielle høytider, mens hjemme på gården var huskulten en daglig aktivitet, viktig for å opprettholde balansen på gården. Gro Steinsland har omtalt vikingtidens gård som et mikrokosmos som fungerte som en miniatyrmodell for kosmologien, hvor trærne på gården symboliserte slektens kontinuitet.²⁰⁴ Dette kan bidra til å forklare hvordan fakssekulten, om en tolker det som forfedrekult, overlevde kristningen. Slike anonyme, lokale kulturer kunne overleve kristningen fordi det i begynnelsen var de viktigste norrøne gudene og offentlige religiøse praksiser som kristendommen først ville bekjempe. Resultatet var, ifølge Gro Steinsland, at de anonyme gudene fikk leve videre i det skjulte, og dette var betydelig vanskeligere å kontrollere for stat og kirke.²⁰⁵ Først ut på 1700 og 1800-tallet, med forbedret skolevesen og bygging av nye veier, skjedde det endringer. Samtidig gikk pietismens prester til angrep på de siste rester av hedensk og katolsk tro med sitt fokus på den indre overbevisning og den personlige omvendelsen. Mentaliteten var i endring, nye tanker fikk innpass, og det gamle virket ikke like lenger så uerstattelig som tidligere. Faksenes tid, *kultbildenes* tid, var ved veis ende.

3.3.1 Men hedenskapen var ikke død

Et av argumentene som har hatt høyest gjenklang i debatten om faksene og lignende kultbilder, er at hedensk tro umulig kan ha overlevde århundrer mer kristendom i landet. I en debatt om faksene og andre trefigurer skal tolkes som hedenske levninger eller katolske kirkerester vil det følgelig være hensiktsmessig å se nærmere på mulige levninger av andre former for avgudsdyrkelse som overlevde inn i kristen tid i Norge samt andre europeiske land. Dette gjøres for å skape et bilde, eller en bedre forståelse, av den religiøse forestillingsverdenen som eksisterte i Agder og Telemark i undersøkelsesperioden. Dyrking

²⁰³ Midtun 1942: 203-304

²⁰⁴ Steinsland 2005: 362

²⁰⁵ Steinsland 2005: 352-353

av kultbilder skjedde ikke nødvendigvis i et «hedensk vakuum» uten andre religiøse levninger fra hedensk tid. Om en kan dokumentere og peke på andre, hedenske religiøse levninger, kan dette brukes i debatten som særlig er knyttet til statusen til ulike «avgudsfigurene» fra Agder og Telemark. Påstanden om at hedenskapen ikke kunne overleve 800 år med kristendom er med all sannsynlighet feil, noe folketroens magiske skapninger samt de hellige trær og gravhauger antyder.²⁰⁶

HELLIGE TRÆR OG GRAVHAUGER I AGDER OG SETESDAL

I kapittel 2 ga jeg en kort oversikt over hellige trær, kultbilder og gravhauger i germansk og norrøn tro. Selv etter kristendommens inntog ble trær og gravhauger dyrket og ofret til, noe blant annet en rekke sagn og reiseberetninger kan påpeke. Det kan ligge mange ulike forestillinger bak hellige trær; de kan ses på som et bindeledd mellom mennesker og guder, eller de kan tolkes som et livstre, et symbol på liv, død og fruktbarhet. Hellige trær kan også tolkes som en del av en forfedredyrkelse, og det er nok denne siste tolkningen som er mest aktuell for de hellige trær som overlevde frem til 1800-tallet i Norge. Hellige trær stod, og står fortsatt, ofte på gamle gravhauger, og det er rimelig å tro at det i utgangspunktet var *gravhaugene*, eller personene som var gravlagt der, som var objektet for kult og dyrkelse. Trærne ble siden regnet som hellige, ikke på grunn av noen iboende egenskap ved treet, men grunnet deres plassering på eller ved en gravhaug.²⁰⁷

Emil Birkeli gir en god oversikt over kjente sagafigurer som er hauglagt og siden ble objekt for dyrkelse, og han kommer også med flere eksempler på hvordan de døde tenktes å fortsette livet i graven.²⁰⁸ En må likevel være forsiktig slik at en ikke skjærer alle trær over én kam. Med det store antallet hellige trær som har eksistert i dette landet, er det selvsagt mulig at forestillingene knyttet til disse ikke har vært like alle steder. Som tidligere presentert kunne hellige trær i antikken og vikingtiden ansees som bindeledd mellom mennesker og gudene, eller som en universalsøyle, slik som Yggdrasil. Det er ofte eiketrær som nevnes som hellige trær, men det trenger ikke bety at det bare var denne tresorten som ble ansett som hellige.²⁰⁹ Alle trær som kunne vokse seg store og eldgamle kunne gjøre nytten.

²⁰⁶ Gro Steinsland, en av Norges fremste autoriteter på den norrøne tro, skriver eksempelvis at vettekulten og fedrekulten overlevde frem til år tid flere steder i landet. Steinsland 2005: 344, 352-353

²⁰⁷ Den svenske religionshistorikeren Thede Palm skriver i sin bok *Trädskult* at det ikke var trærne som objektet for kulten, men at de fylte en funksjon knyttet til kulten eller offersteder, og at det var trærnes plassering og funksjon som ga dem en hellighet. Palm 1948: 103

²⁰⁸ Birkeli 1938: 85-94. Se generelt kapitlet om *Kult på haug og heimebø* for Birkelis gjennomgang av kult knyttet til gravhauger.

²⁰⁹ Gaarder 1935: 252

På 1700-tallet skal det ha bodd en gammel kone som dyrket et hellig tre i Vegårshei. Da presten i Vegårshei, Lars Eskildsen (prest i Vegårshei 1750-1784) spurt konen hva hun trodde på, svarte hun «På den gamle bjørka i Eikåslunden, far!»²¹⁰ Uten at en skal legge for mye vekt på dette ene utsagnet, kan det tyde på at det for denne gamle konen var selve *treet*, og ikke vetter, tusser eller andre makter som ble dyrket. Det skal også noen steder ha vært skikk at en plantet et tre ved barns fødsel, og barnets helse og trivsel ble knyttet til treet, og motsatt. Døde treet, ville også barnet dø.²¹¹ Der hvor det lå slike forestillinger bak ville det også vært naturlig at en ikke rørte eller skadet treet. Det kan også tenkes at i de tilfeller hvor en haug eller et tre var fredet, men ikke ble ofret til, handlet det om å respektere de dodes gravfred. Om denne freden ble brutt kunne en risikerer de dodes hevn.²¹²

Den norrøne tro hadde ikke en ensrettet forestillingen om livet etter døden slik vi finner i kristendommen, og de døde kunne komme til en rekke ulike dødsverdener. De kunne ta bolig i et hellig fjell (slik som Helgafjell på Island) eller de kunne ta bolig i gravhaugen, og der på mange måter leve videre slik de gjorde før døden. Høvdinger og konger kunne dyrkes i gravhaugen, men også på gården kunne slik kult opptå, og da er det fedrekulten som er i spill. Emil Birkeli skrev at «De døde var ikke døde, og deres eksistens var ikke bare innskrenket til haugen, men de bodde skjult og løynt i naturen rundt omkring dem i et rikere, lykkeligere liv enn de levende selv».²¹³ Tankegangen om at de døde fortsatt levde i sameksistens med de levende var ikke et unikt fenomen, men var en utbredt tankegang flere steder i Europa frem til reformasjonen, inkludert Norge, og særlig i områdene som tidligere ble knyttet til Frankerne (forgjengerne til dagens Frankrike og Tyskland).²¹⁴ Døden den gang markerte ikke slutten, men en overgang, en endring i status. De døde var fortsatt aktive og til stede i de levendes verden, og dette forpliktet de gjenlevende etterkommere til å hedre de avdøde.²¹⁵

Skikken med å bygge gravhauger er gammel her i landet. Selv om mindre gravhauger ble oppført sporadisk i Sør-Skandinavia allerede i yngre steinalder, begynte en for alvor å bygge

²¹⁰ ²¹⁰ Skjevraak 1954: 89

²¹¹ Feilberg 1918/1979. En lignende fortelling kjennes fra Fodneby i Mandal; på en plass kalt Bjerkehaugen stod det noen hellige trær, og en trodde at trærnes død betød at verdens undergang var nær. Kilde: Dep. Nr 747 Magnus Breilids samlinger 65.

²¹² Olsen 1911: 206. I slike tilfeller er den avdøde ikke nødvendigvis en respektert avdød, men heller et eksempel på en *gjenganger* eller *draug*, farlige vesner som ville mennesker ondt. Dette var ikke vesener som vokter over gård og heim, og det var helst onde mennesker som ble straffet med å bli gjengangere.

²¹³ Birkeli 1943: 45-46

²¹⁴ Geary 1994: 2, Gilje & Rasmussen 2002: 184-189

²¹⁵ Geary 1994: 2

store gravhauger som vi kjenner i dag fra ca. 1500 f.Kr.²¹⁶ Det var de rike, mektige og viktigste personene som ble hauglagt slik, og i graven fikk de døde med seg kostelige gjenstander. Slike gravhauger var ikke bare utrykk for makt og prestisje, men de hadde også en religiøs rolle knytte til dyrkingen av viktige forfedre. For menneskene i den yngre bronsealder (ca. 1500 – 1100 f. Kr.) inngikk gravhaugens konstruksjon i datidens forståelse av kosmos, og haugene spilte en viktig rolle i kampen mot kaos og onde makter.²¹⁷ Fra ca. 1000 f.Kr. og frem til de første århundrene etter Kristus er det derimot kremasjon og branngraver som blir vanlig, og hauglegging tar seg først opp igjen i folkevandringstiden og merovingertiden (ca.400-800 e.Kr.)²¹⁸ Det er usikkert om de religiøse tankene som lå bak hauglegging var like i bronsealder og de senere perioder, men fra sagalitteraturen har en flere eksempler på at en så for seg at de døde kunne fortsette livet i gravhaugen. Godt inn i kristen tid fantes det lover mot å vekke de døde fra hauger,²¹⁹ og i Gulatingsloven gjeldende blant annet i Agder frem til 1267, kommer det klare forbud mot å ofre til hedenske guder, hauger og horg.²²⁰ I det indre Agder skal slike offerhauger ha vært særdeles vanlige, selv ut på 1600-tallet. I en ordsamling fra 1600-tallets Råbyggelaget (indre Agder) står det følgende om gravhauger:

Vette-høuje. De backer²²¹ som El.folck boer udi, effter deris meening, og skall mand icke gierne finde naagen gaard udi oplandene at der ligger io slige backer og høve ved gaardenn. Huilcke gaardsens opsiddere heigner og freediger at icke een pind eller quist maa huggis eller bort tagis af samme *Vette-Høuje.*»²²²

Det kommer tydelig frem her at slike hauger var vanlige, og at bøndene viste dem respekt; hverken kvist eller pinne skulle fjernes fra haugen. Navnet vettehaug indikerer også med tydelighet at en forestilte seg at det bodde overnaturlige vesener i haugen, og gardvorden/rudkallen var en slik vette, knyttet til fedrekulten. At haugene omtales som vettehauger viser at bøndene helt eller delvis har glempt at de opprinnelig var gravhauger for mennesker som de i lang tid hadde dyrket som en verneånd. I teksten *Fragmenter af en ældgammel beskrivelse over Sætterdalen*, trolig fra 1700-tallet, er det tydelig at denne

²¹⁶ Johansen 2000: 86-87

²¹⁷ Johansen 2000: 92, 94

²¹⁸ Solberg 2000: 135, 186

²¹⁹ Storm & Hertzberg 1895: 56

²²⁰ Robberstad 1937: 44. *Horg* er navnet på et hedensk offersted eller alter.

²²¹ Dansk for «haug».

²²² Hannaas 1911: 62

glemselsprosessen har kommet enda lenger. Forfatteren av *Fragmenter* så flere gravhauger i Setesdal, og noterte seg følgende om disse haugene, og folket som bodde i dem:

De foreskrevne Rødkadder, (...), synes at havde været til før Pave-dømmet; da Deres Grave ikke findes i Kirkegaarden; thi havde De været til førend Kirkerne bygdes, saa havde de og været be-gravne i Kirkegaarden, som andre Kristne. Item – de Synes at have været til endog før Christi Tid; dog – efter Syndefloden; fordj Deres Grave og Houger, hos hvilke De giemte Deres Afguder endnu ere tilsyne,(...) hvilket ikke skee kunde, om De skulle have været til før Syndefloden; thi Syndefloden har joe udslættet og bortskylledt hva i saa Maade har været løst:²²³

Det er mye som er interessant ved denne beskrivelsen. For det første knyttes navnet *Rødkadder* (dialektform av *rudkall*) til haugene, som henviser til gårdens rydningsmann som kunne bli dyrket av sine etterkommere. Ut av dette sitatet kan en tolke det slik at forfatteren tydeligvis ikke kjent til tradisjonen rundt rudkallene, og er av den oppfatning av at det er snakk om et gammelt folkeslag som flyttet til Setesdal etter syndefloden.²²⁴ Særdeles spennende er bemerkningen om at slike hauger var oppbevaringssted for Rudkallenes avguder, og at det på spesielle dager samlet seg gamle folk ved disse haugene for å utføre seremonier.²²⁵ Dette underbygger påstandene til både Birkeli, som har tolket faksene og andre figurer som en del av en fedrekult, samt fortellingen om at *Hernoss* (som omtales senere) faktisk var et avgudsbilde som originalt stod på en gravhaug ved gården Rike. På tross av at kunnskapen om gravhaugene og den tilhørende kulten gravis forsvant, skal noen av haugene ha fått sitt offer frem til 1800-tallet. Sognepresten Peter Blom skrev i 1896 at bøndene ofret haner til vettehaugene inntil det forrige århundre, men at det på hans tid bare var ungdommen som samlet seg ved gravhaugene, til dans og moro.²²⁶ *Fragmenter* gjengir også en fortelling om en rødskalle (Rudkall) kalt mugg, som bygget et stort loft på Bykle som i ettertid ble kalt Muggs loft. Denne Mugg skal ha vært en ivrig tilbeder av husguder og var en fiende av alle kristne,²²⁷ og om det ligger en kime av sannhet i denne fortellingen kan Mugg ha vært en

²²³ *Fragmenter*, fjerde avsnitt.

²²⁴ Peder Ludvig Lund, som fant det gamle manuskriptet og sendte det inn til København i 1811, spillere videre på tanken om at Rødkadder var et eget folkeslag, og hevder at navnet kommer av det røde håret som må ha vært utbredt blant dette folket. På Lunds tid skal det ha vært usedvanlige mange rødhårete personer i dalen, og rødt var ansett som den fineste hårfargen. Dessverre er de innledende sidene i manuskriptet borte, men kombinasjonen av ordet *Rødkadd* og gravhauger indiker med all sikkerhet at det er *Rudkaller*, de første rydningsmennene på gårdene, som er ment.

²²⁵ *Fragmenter*, niende avsnitt.

²²⁶ Blom 1896: 137-138

²²⁷ *Fragmenter*, åttende avsnitt

rydningsmann som bosatte seg en gang mot slutten av vikingtiden. Skar derimot har et sagn som plasserer Mugg til tiden rundt svartedauden,²²⁸ og en har da første litterære antydning på at det eksisterte husguder i Setesdal i tiden rundt svartedauden. Om *Fragmenter* stammer fra 1720-årene eller noe tidligere, blir sagnet om Mugg den eldste beretningen om husguder i Setesdal.

Hellige trær var det også nok av i Setesdal og Agder generelt. Da kulten rundt disse i all hovedsak var lik fra bygd til bygd, og mellom de ulike landsdeler, vil jeg bare omtale noe få eksempler her. På gården Sordal i Bygland stod det frem til 1970-årene en samling store, gamle furutrær. Disse trærne skal ha stått på en gravhaug, og ble i sin tid ansett som hellige. Da Olav Bø og Ørnulf Hodne omtalte disse trærne i boken *Norsk natur i folketro og segn* (1974), stod 5 av trærne fortsatt, men en gammel kone som bodde på gården husket fra sin barndom hele 11 trær. I 2003 var tallet nede i bare 2 levende trær samt noen gamle rester.²²⁹ Alderen på disse trærne er angitt til å være mellom 300-500 år (furutrær kan bli mellom 500-600 år). Om dateringen på disse trærne stemmer, indikerer det at trærne først ble regnet som hellige godt inn i kristen tid, og at det, slik jeg tidligere har hevdet, kanskje i utgangspunktet var haugen(e)²³⁰ de stod på som ble regnet som hellige. Datering av gamle trær kan ofte være problematisk, ettersom mange av de eldre trærne etter hvert blir hule innvendig, som gjør eksakt datering vanskelig, ofte helt umulig. Helt frem til århundreskiftet 1900 skal trærne ha blitt sett på som hellige. Da Anlaug Olavsdatter, født 1886, var liten, hadde hun fjernet noen kvister som var falt ned fra et av trærne. Da foreldrene oppdaget dette, ble Anlaug sendt tilbake med kvistene, for det hellige treet måtte ikke røres.²³¹ Det er ikke utenkelig at ulike trær kan ha stått på samme plass og blitt oppfattet som hellige i lang tid; Anlaug fikk ikke en gang ta en kvist fra treet, og dagens trær kan være etterkommerne etter eldre trær som også ble ansett som hellige.

Boneifura var navnet på et tre som stod i Valle frem til 1969, da det falt overende i en storm. Dette treet var både stort og gammelt, og ingen måtte hugge ned treet eller plukke kvist fra det, ellers ville det gå en ille. En Torjus Aakre fortalte i 1972 om en gammel kone som hadde brutt dette tabuet og likevel plukket kvister fra treet, som hun skulle ha til fyring. Da hun

²²⁸ Skar 1 1997: 240.

²²⁹ Vollen 2003: 21

²³⁰ Reidal Vollen skriver i *Bygland gard og ætt*, bind 2, (2003) s. 21 at det er en klynge på 24 gravhauger i området der trærne står. Området må dermed ha vært en viktig gravplass i gammel tid.

²³¹ Vollen 2003: 21

skulle fyre opp med disse kvistene senere, holdt huset hennes på å brenne ned.²³² Det var nok siste gang konen plukket kvist fra Boneifura.

Disse eksemplene viser viktigheten av å la hellige trær stå urørt. Det å forstyrre hellige trær var ansett som *tabu*.²³³ Om tabuer skriver Sigmund Freud at

Tabuet er opprinnelig ikke noe annet enn tingliggjort frykt for den demoniske kraften som ligger i gjemt i den tabuiserte gjenstanden. Det forbyr menneskene å utfordre denne makten, og skulle den ubevisst eller bevisst bli krenket, gjelder det å avverge demonens hevn.²³⁴

I vår sammenheng fryktet enn ikke demoner som bodde i trær, men vetter, underjordiske og andre skapninger, i utgangspunktet trolig de avdøde forfedre, som skulle respekteres og som ble vist ærefrykt av bøndene. Ved å legge kvisten tilbake, håpet enn å unngå disses vrede.

Det var ikke bare i de mer isolerte bygdene at hellige trær ble dyrket i lang tid; også i de mer sentrale, kystnære strøk har vi eksempler på dyrking av hellige trær. Et av de eldste, og kanskje mest kjente, trærne som i gammel tid ble dyrket er *Mollestadeika* (også kjent som vette-eika på Mollestad) i Birkenes kommune. Dette treet står den dag i dag. Treet, som antas å være omtrent 1000 år gammelt,²³⁵ fikk offer i form av mat og øl langt inn på 1800-tallet. Anne Marie Madsdatter Mollestad, som bodde ved gården der Mollestadeika står, kan ha ofret til treet så sent som i 1865. Dette har trolig skjedd i det skjulte, for da Jakob Isaksen Mollestad ofret til treet for siste gang julaften 1834, gjorde han det i det skjulte om natten.²³⁶ Birkenes, og Mollestad, ligger i motsetning til Setesdal ikke isolert til omgitt av høye fjell. I dag er treet omgitt av jorder, men også Mollestadeika skal stå på eller ved en eller flere gravhauger.²³⁷ Tilnavnet *Vette-eika* indikerer klart at en trodde treet var tilholdssted for overnaturlige skapninger, og i utgangspunktet var nok dette en eller flere hauglagte forfedre. I 1987 publiserte Birkenes kommune et hefte om Mollestadeika, og her det samlet flere sagn om det gamle, ærverdige treet. Folkeminnesamleren Johan Theodor Storaker (1837-1872) har samlet inn informasjon om hellig trær og gravhauger fra Søgne, Vigeland i

²³² Bø & Hodne 1974: 105

²³³ *Tabu* er originalt et polynesiske ord som ble knyttet kraften, eller mana, som eksisterte i alle ting. Denne kraften kunne være både god og ond, men brukes i europeisk og vestlig sammenheng om noe som er forbudt.

²³⁴ Freud 1913:2013: 34

²³⁵ Knutson 1987: 6. Arkeolog Frans-Arne Stylegar har stilt seg noe tvilende til dette, og viser til at undersøkelser gjort på gamle eiketrær i Danmark gjerne antyder at trærne «bare» er 500-600 år gamle. Det er likevel ikke noen tvil om at treet er veldig gammelt. Kilde: Stylegard 2016

²³⁶ Knutson 1987: 16

²³⁷ Stylegard 2016

Vennesla og Undal²³⁸ (tidligere kommune i Vest-Agder), som underbygger påstanden om at fenomenet hellige trær og gravhauger var utbredt, og ikke begrenset til isolert innlandsbygder.

Sagn om ofring til gravhauger og hellige trær finner er i mange, om ikke de fleste, bygder i Agder. Haugene fikk gjerne de samme offergavene som faksene og andre kultbilder, mat og drikke (gjærne øl), og i noen tilfeller blodoffer, særlig fra slaktede høner. Ved en høyde kalt *Rishaug*, ved Rike i Setesdal, kunne Peder Blom fortelle at det hadde eksistert en offerplass i hedensk tid. Der stod det fortsatt en lund, og ifølge en gammel mann kalt Halvor Aakre hadde man helt frem til forrige århundre (1700-tallet) samlet seg ved haugen og ofret haner til vettene en trodde bodde i haugen.²³⁹ Dette skjedde også i Viken (Viki) i Setesdal, hvor haner ble ofret til vettehaugen hver St. Hans.²⁴⁰ I haugene var mektige personer eller forfedre gravlagt, men døden betød ikke at forbindelsene mellom de levende og døde ble brutt. De døde skulle vises respekt, og slik kunne familien og gården sikres et godt år. Kunnskapen om hvem som var gravlagt i haugene kunne over tid gå tapt, og slik kom en til å omtale de hauglagte som rudkallen, gardvord, tomtegubbe, vetter, tusser, underjordiske og nisser. I Setesdal derimot stod tradisjonen rundt rudkallene sterkt; her forble gårdene i samme familie i århundrer, og Skar kunne fortelle at mange av bøndene spore slektskapet sitt tilbake til rudkallen.²⁴¹ Tradisjonen med å sette ut grøten til nissen er godt kjent for mange i dag, og representerer et siste ledd i den hauglagtes utvikling fra et dødt, men respektert familiemedlem, til en liten og rar skapning som kunne bistå gårdsboerne om han ble behandlet fint. Troen på og ofringen til trær og gravhauger er en hedensk skikk som overlevde lenge i Norge, og viser med all klarhet at hedenske praksiser kunne overleve flere hundre års kristendom, selv om kulten rundt haugene og trær gradvis bleknet med århundrene, og til slutt bare ble vedlikeholdt av tradisjon og vane.

Levninger av Solkult på Agder?

Foruten hellige trær og gravhauger har vi også indikasjoner på at andre hedenske levninger overlevde kristningen av Agder og Telemark. Når en tenker på førkristen religion i Norge er det gjerne navn som Tor og Odin som kommer frem. Men før disse gudene ble dominerende var det andre guder våre forfedre dyrket. En av disse gamle ur-gudene var solguden. Solguden

²³⁸ Storaker & Lid 1941: 33

²³⁹ Blom 1896: 137

²⁴⁰ Olsen 1911: 211

²⁴¹ Skar 1 1997: 26

er en gammel gud, og har eksisterte blant folkeslag over hele kloden. Det er også tilfellet i Norge.

Mulige spor etter solkult kan blant annet finnes ved å undersøke gamle gravskikker. Fra ca. 1500-1200 f. Kr. var det vanlig at de rike og mektige her i landet ble hauglagt sammen med skatter og prektige gaver i store gravhauger. Rundt år 1000 f.Kr. gikk en derimot over til å benytte branngraver flere steder, dvs. at kroppen ble kremert, og det samme ble de fleste offergavene. En av de tidligste branngravene her i landet er fra Søgne på Sørlandet, datert til ca. 1500 f.Kr.²⁴² Det er fortsatt uklart hvorfor en endret gravskikk, men det har vært spekulert i om dette kunne knyttes til endrede religiøse forestillinger. Én av forklaringene går ut på at branngravene var knyttet til soldyrking. Solen var livgivende, og ble ofte brukt som dekorasjon og symboler i kunst fra samtiden. Andre betviler derimot dette, og hevder at frykten for gjengangere var en viktigere årsak til branngravene. Kildegrunlaget er nok for tynt til at en kan komme med et endelig fasitsvar, men at frykten for gjengangere er hele årsaken er noe tvilsomt.²⁴³



**FIGUR 9. TRUNDHOLMSVOGNEN, SYMBOL PÅ SOLGUDEN.
FOTO AV MALENE THYSSEN**

At Solguden ble dyrket i Norden i denne perioden er den Danske Trundholmsvognen en indikasjon på. Vognen er datert til ca. 1350 f.Kr. Solvognen som symbol finner en igjen også i Norrøn tid; gudinnen Sol, søster til guden Måne, er solen personifisert. Sol reiser over himmelen hver dag i sin vogn trukket av hester, evig forfulgt av ulver som vil fortære henne.²⁴⁴

Det er liten tvil om at Solguden var et viktig religiøst symbol, og det er mulig at levninger av solkulten holdt seg i lang tid her i landet, noe blant annet Ivar Mortensson og Axel Olrik har undersøkt i artikkelen *Spor af Soldyrkelse i Norge* fra tidsskriftet *Danske studier* (1905). Dette gjelder også for Agder, som vi nå skal se nærmere på.

²⁴² Johansen 2000: 144.

²⁴³ Johansen 2000: 150-151

²⁴⁴ Guerber 2017/1909: 6-8

Folkemannesamlere har fra Agder samlet inn flere fortellinger som har blitt koblet til soldyrking, og noen eksempler på dette er å finne i *Maal og Minne* (1936), der Wilhelm Kiil skriver om dette. I artikkelen kobler han blant annet visse tradisjoner knyttet til Jul og Jonsok (sankthans) til dyrking av solen, da spesielt tradisjonen med å tenne bål disse dagene.²⁴⁵ I boken *Tiden i den norske folketro* fra 1921 gir folkemannesamleren



FIGUR 10 ULVENE FORFØLGER SOL OG MÅNE. AV JOHAN CHARLES DOLLMAN. OGSÅ I NORRØN TID BLE SOLEN OG MÅNEN TOLKET SOM GUDER.

Johan Theodor Storaker et eksempel på en juletradisjon som Kiil hevder kan knyttes til solkult:

«Oppe i Hægeland's Sogn i det Mandalske forfædiger man den saakaldte «Jule-Loge» ved at sammenbinde Tyristikker med Vidjer til en stang af omtrent 6 Fods Længde. Den Sættes ude paa en Fjeldknatt, gjerne foran Huset, saa den baade kan sees herfra og fra de omliggende Gaarde. Med det samme Julegrøden er færdig, bæres den ud og antændes...».²⁴⁶

Bålfyringen kan tolkes som et offer til Solen. Resiprositetstanken er generelt gjennomgående i før-kristen tankegang, og dyrkingen av hellige trær, steiner og trefigurer innebar også ofring at mat, drikke, smør og blod. Når julematen ble antent, kan en tenke seg at maten symbolsk ble overgitt til Solguden, ved at røyken steg opp til himmelen. Når guden fikk sitt, håpet en nok at gaven skulle blidgjøre denne, og sørge for at neste år ville føre med seg alt godt. Det gis også flere eksempler fra Sørlandet:

«Nær Gaarden Kvarenæs i Randøsund Sogn ved Christiansand er et Fjeld, som man kalder Kvaren. Det rager forholdsvis høit op; man kan derfra se, naar solen stiger op af Havet. Her findes en hel Hoben Stene, alle næsten runde og omtrent af ens Størrelse. I bygden gaar det et Sagn, at Fædrene her tilbad solen og ofrede til den, naar den stod op i sin Glands. Sagnet tillægger, at de, som vilde ofre til den, altid bar en Sten med sig og lagde den i Stenhoben...».²⁴⁷

²⁴⁵ Olsen 1936: 129-130

²⁴⁶ Storaker 1921: 140. Siste setning er noe uklar og kan tolkes på to måter; bålet ble antent etter at grøten var ferdig spist, eller det kan tolkes som at også grøten selv ble antent som en ofring til solguden.

²⁴⁷ Olsen 1936: 131

Denne tradisjonen kan minne om dagens tradisjon med å lage steinvarder når en er ute på tur i skog og mark, men noen direkte sammenheng kan en nok ikke trekke her. Hvorfor det var steiner som skal ha blitt ofret, og ikke smør (som i Setesdal) eller andre matprodukter lar seg ikke godt forklare, men tanken om at solen måtte få sitt før den ga noen tilbake er gjennomgående flere steder. Om steinofferet virkelig var et uttrykk for soldyrking er usikkert, men fjell er et naturlig sted for å observere solen; det er jo på fjellet solens første stråler treffer.

I Setesdal finner en også indikasjoner på solkult, og her var det smør som ble gitt til solen. Johannes Skar skriver i *Gamalt or Setesdal* 8, s. 123 at:

«Dei gav Soli Smør fyrste gongji ho skjjein inn Glaset um Vaaren. Dauve-Torbjørg Tveit laut allstødt faa noko Smør daa; ho klinte de paa Glasskarmen der Soli kom inn-paa».

Flere av disse tradisjonene skal også ha eksistert i andre nordeuropeiske land, og i Tyskland skal en kunne dokumentere lignende båltradisjoner så langt tilbake som til 1090.²⁴⁸ Om personene i disse fortellingene selv anså sine handlinger som en del av en solkult er uvisst, bålfyring og vardebygging i seg selv trenger ikke indikere at de er religiøse handlinger, noe dagens tradisjon med sankthansbål viser.²⁴⁹ At tradisjonene hadde sitt opphav i gamle religiøse skikker, er derimot ikke utenkelig. Sagntradisjonen om ofring av mat og smør kan indikere en mer bevisst handling knyttet til en religiøs tro, og spesielt ofringen av smør knyttet til solkult kjennes fra flere bygder og gårder i Norge, slik det blant annet kommer frem i Ivar Mortensons tekst omhandlende soldyrking i Norge.²⁵⁰ Det at solens offer enten ble brent eller bestod av smør som smeltet, har nok bidratt at denne kulten ikke har vært lett for fremmede eller prester å oppdage; eventuelle bevis på en slik avgudsdyrkelse gikk jo bokstavelig talt opp i røyk. Dette kan forklare hvordan en slik kult kan ha overlevd så lenge. Når en har mange lignende eksempler på ofring av mat til solen spredt rundt om i landet, virker det trolig at det også på Agder fantes levninger av soldyrking frem til 1800-tallet.

Markens grøde – religiøse skikker knyttet til høst og høstønn

Foruten ofringer til solen, har vi også indikasjoner på at jordbruks eller fruktbarhetsguddommer ble dyrket i Agder og Telemark i lang tid. I *Maal og minne* (1911) ser lokalhistoriker og folkeminnesamler Kristian Bugge nærmere på en merkverdig høstskikk

²⁴⁸ Olsen 1936: 130

²⁴⁹ Med det mener jeg ikke at skikken *ikke* nødvendigvis hadde et hedensk religiøst opphav, men at mennesker kan ha fortsatt med skikken uten at de selv legger noen religiøs mening i handlingen.

²⁵⁰ Mortenson 1905: 115-120

som hadde holdt seg frem til slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet flere steder her i landet. Denne skikken gikk ut på at bønder (helst de eldre) lot en del av høyet ligge igjen på marken etter at siste lass med høy var slått og skulle tas inn før høsten. Når bøndene ble spurt om hvorfor de gjorde dette, skal de ha svart både at «En maa da la no`e ligg att til Vorherre au» (Hedrum, Jarlsberg ca. 1860), mens det i andre tilfeller ble sagt at noe ble lagt igjen slik at bergkjerringa kunne få sitt. (Tjølling, Jarlsberg, ca. 1870).²⁵¹ Slike skikker skal også ha eksistert i flere bygder i Agder, blant annet i Nedenes og Øyestad.²⁵² Da Kristian Bugge tidlig på 1900-tallet (før 1911 må det har vært, ettersom det er da teksten ble publisert) spurte innbyggerne i Tjølling i gamle Vestfold fylke om skikken, ville de fleste ikke vedkjenne seg noen slik skikk, men de kunne huske at slikt hadde vært praktiserte tidligere (rundt 1870-1880 årene).²⁵³ Mye av informasjonen Bugge presenterer fra Østlandet baserer seg på informasjon som han fikk samlet inn på besøk til ulike gårder og bygder.

Bugge hevder at en finner paralleller til dette i andre germanske land, da særlig Tyskland, hvor en skal ha ofret korn til Odin. Det skal også ha blitt ofret til Odin i Skåne, Blekinge og Småland, men han skriver ikke når dette skal ha skjedd. Bugge spekulerer i at «Bergkjerringa» i Norge kan ha avløst en annen, eldre guddom eller vesen (dog hvilket vesen det er snakk om, er usikkert. Frøy er et mulig alternativ, men også Odin og Tor nevnes), og trekker slik en linje tilbake til den gamle norrøne/germanske mytologien. Bugge henviser til Snorres kongesaga, da spesielt Ynglingesagaen, hvor vi får en beskrivelse av et vinterblot dedikert til Odin og Frøy. Dette ble gjort for å få et godt år.²⁵⁴ Frøy var en fruktbarhetsgud, men har også blitt knyttet til produksjonen av mat, og var dermed viktig for bønder og fiskere. I Norge var det særlig på Østlandet Frøy-kulten stod sterkt, som er det området Bugge samlet mest informasjon fra.²⁵⁵ Bugge bygger i stor grad sine påstander om at høstofferet var en levning av Odin og Frøy-kult på sammenligninger med lignende skikker fra Tyskland og Sverige. På Island var hellige åkrer knyttet til Frøy-kulten, og flere sagaer knytter også Frøy indirekte til slike hellige åkrer.²⁵⁶ Foruten den mannlige Frøy var det helst kvinnelige guddommer som ble knyttet til åkere, i form av vettene. Troen på bergkjerringa kan være en levning av dette. Tilknyttingen til de gamle norrøne guder er uten tvil spennende, men

²⁵¹ Olsen 1911: 161-162

²⁵² Olsen 1911: 162

²⁵³ Olsen 1911: 162

²⁵⁴ Olsen 1911: 163

²⁵⁵ Steinsland 2005: 151, 154

²⁵⁶ Røthe 2020: 136

kildegrunnlaget er for sparsomt til å komme med en endelig konklusjon, noe Bugge selv innrømmer.

At bøndene tenkte at *noe* bodde i åkeren er det bedre grunnlag for å hevde, som det fremkommer av informasjonen Bugge har samlet inn og presenterer i teksten. Denne eldre guddommen, kan ha vært en form for *kornånd*, dvs. en skapning/vesen som en trodde bodde i åkrer eller kornakser. Dette vesenet, skriver Bugge, måtte bøndene passe seg for; åkrene og kornet var kornåndens hjem, og den likte ikke at hjemmet ble hugget ned hver høst. Den siste gården som ble ferdig med innhøstingen, måtte huse kornånden frem til neste vår, og det kunne være risikabelt. I noen tradisjoner kunne også kornånden drepes (det nevnes også eldre tradisjoner om mennesker som ble drept i tilknytning til høstslåtten).²⁵⁷ Juleneket, som mange kjenner til, har også blitt knyttet til troen på en gammel kornånd.²⁵⁸

Om en løfter blikket ut over Norges grenser kan en også finne eksempler på hedenske levninger i kristen tid. I de keltiske områder (Britannia og Frankrike spesielt) vedvarte hedenske skikker lenge etter kristendommens inntog. Gamle hedenske kultsteder, som vannkilder og steinsirkler, ble fortsatt brukt, og flere gamle kultbilder ble fortsatt dyrket forkledd som katolske helgener. I Wales ble kuer ofret til en hedensk gud frem til 1800-tallet, og i Bretagne, Frankrike, eksisterte det i lang tid kvinner som dyrker gamle gudinner, og som lært opp yngre generasjoner i sjamanistiske praksiser.²⁵⁹ I noen tilfeller ble gamle hedenske guddommer og gudinner inkorporert i kristendommen og omskapt til en helgenfigur, slik som er tilfellet med Sankt Brighid og Sankt Gobnet.²⁶⁰ I det hele er det en ikke ubetydelig andel hedenske skikker og praksiser som fortsatt helt frem til 1900-tallet på de Britiske øyer og i Frankrike. Dette er da også områder som ble kristnet mye tidligere enn Norge og Norden, og er eksempler på at kristendommen, selv om den har vært dominerende i lange tider, ikke automatisk medfører at den gamle tro i et område forsvinner.

Dette må likevel ikke forstås slik at hedenskapen blomstret over hele Europa i århundrer. I sine bøker *The pagan religions of the ancient British isles* og *Pagan Britain* undersøker den engelske historikeren Ronald Hutton mulige tilfeller av hedenske overlevninger i kristen tid på de Britiske øyer. Han kommer frem til at det finnes enkelte hedenske praksiser som overlevde, samt noen tilfeller av hedensk tro som ble tatt opp i kristendommen (som de

²⁵⁷ Olsen 1911: 163-164, 167, 169-170

²⁵⁸ Holck 1993: 100

²⁵⁹ Jones & Pennick 1995: 104-105

²⁶⁰ Hutton 1997: 285.

nevnte helgenfigurene) men konkluderer med at slikt bare forekom i enkelte, og for han tvilsomme, tilfeller. Han avviser påstanden om at det skal ha eksistert en levende hedensk undergrunn frem til 1800-tallet, og kritiserer dem som hevder at kristendommen lenge bare dominerte blant eliten i samfunnet, mens hedendommen levde videre blant underklassen. Genuine tilfeller av at hedensk tro og praksis overlevde er eksepsjonelle, hevder Hutton.²⁶¹ Foruten keltiske levninger har vi også tilfeller av at germansk tro overlevde i lang tid etter kristendommens inntog. På Orknøyene fantes det en stein kalt Odinsteinen, som ble brukt av de lokale når eder og avtaler skulle inngås. Det ble også ofret brød, ost, steiner og mer når en gikk forbi Odinsteinen. Dette skal ha foregått frem til 1814, da steinen ble ødelagt.²⁶² Det finnes også eksempler på at religiøse ikoner og figurer ble dyrket med like stor iver av både hedninger og kristne, selv om de to gruppene tolket figuren på ulikt vis.²⁶³

Om de som ofret til trær, hauger, fakser eller solen hadde blitt oppdaget og konfrontert med dette og blitt anklaget for avgudsdyrkelse, ville de trolig benektet dette. Vi har ingen informasjon som tyder på at disse menneskene så på seg selv som mindre kristne enn sine naboer som *ikke* ofret til treet eller haugen på gården. I år 2000 lanserte misjonsforskeren Carl Sundberg begrepet «dobbel religiøs deltakelse»²⁶⁴ som innebærer at en person, en gruppe mennesker eller en hel kultur kan delta i to religiøse systemer samtidig. Dette var ifølge den svenske religionshistorikeren Helge Ljungberg tilfellet i Sverige, hvor overgangen fra hedenskap til kristendom var en langvarig prosess, og selv etter at kristendommen var blitt dominerende fortsatte troen på alver, troll og kjemper til langt ut på 1800-tallet, slik som også var tilfellet i Norge. Denne troen, skriver Ljungberg, ble om noe styrket etter kristendommens innføring, ettersom funksjonene til de gamle gudene ble frigjort fra disse og i stedet ble en del av folketroen; det Ljungberg kaller den lavere religionen.²⁶⁵ Mange skandinaver tok først til seg kristendommen når de var blitt overbevist om at den nye Gud og tro var bedre og mer nyttig enn den gamle.²⁶⁶

Sundberg viser til tidligere undersøkelser og tilsvarende eksempler på dobbel religiøs mentalitet i flere andre land, blant annet i USA hvor Lakota- indianerne kunne delta i en

²⁶¹ Hutton 1997: 288. Se særlig kapitelet *Legacy of shadows* i boken *The pagan religions of the ancient British islands* og kapitelet *The legacy of British paganism* i *Pagan Britain* for Huttons gjennomgang av hedenske overlevninger i kristen tid.

²⁶² Jones & Pennick 1995: 160

²⁶³ Jones & Pennick 1995: 160-161

²⁶⁴ Sundberg 2000: 149

²⁶⁵ Ljungberg 1980: 117

²⁶⁶ Ljungberg 1980: 115. Se særlig kapitlene «Ny tro och gammal sed» og «Folketroen före och efter religionsskiftet»

katolsk messe på søndag, for så å delta i en tradisjonell soldans noen dager senere. Ulike religiøse systemer dekker forskjellige funksjoner og behov i et samfunn, og trenger dermed ikke være i konflikt for mennesker som deltar i begge systemene.²⁶⁷ Dette har trolig også vært tilfellet med faksene og dyrkingen av hellige trær og gravhauger. Faksekulten var ikke en fullt utviklet religion som skulle svare på de store spørsmålene om liv, død, verdens opprinnelse og lignende. Den delen tok kirken og kristendommen seg av. All gjenværende informasjon og kunnskap viser heller at faksekulten var nært knyttet til jordbruket og familiens ve og vel. Man ofret til faksene for å få et godt år, og man ga offergaver i tro på at enn dermed skulle få beskyttelse, lykke og velstand. Faksekulten handlet om det familiære, det lokale og det nære. Dette var elementer som kristendommen i mindre grad fokuserte på,²⁶⁸ og det eksisterte dermed et tomrom som den gamle troen kunne fylle. Som Ljungberg viser til, var det ikke uvanlig at konverteringen fra gammel til ny tro først skjedd etter at skandinaverna var overbevist om at den nye Gud kunne gjøre de gamle gudenes jobb på bedre vis, og i faksekulten kan vi ha et eksempel av at den gamle tro og kult fortsatt ble tolket som det beste alternativet for bøndene på de aktuelle gårdene. Først når Kvite Krist (Jesus) hadde vist seg som en fullgod erstatter for de gamle gudene oppga man fullstendig den gamle skikk og tro.²⁶⁹

Sundberg, som studerte religion og konvertering i Kongo, så tilsvarende eksempler i løpet av sin studietid der; det var ikke uvanlig at kirkegjengere samlet seg rundt tradisjonelle «fetishists»²⁷⁰ i håp om at de skulle finne ut av hvem eller hva som var årsaken til at et barn var plaget av sykdom.²⁷¹ Konvertering trenger ikke alltid innebære at en snur seg bort fra én religion idet en går over til en annen, men kan også innebære at man vender seg mot en ny side av det som allerede eksisterer, eller at den gamle troen lever videre side om side med den nye.²⁷² Dette skjer blant indianerne i USA og med stammefolk i Kongo, og dette var nok også tilfellet i Setesdal, Agder og Telemark. Der den gamle troen utfylte en funksjon kristendommen ikke selv dekket (eller bare i mindre grad dekket) kunne elementer av en annen tro leve videre, selv om folket selv anså seg som fullt ut kristne.

²⁶⁷ Sundberg 2000: 149-150

²⁶⁸ Selv om det også i kristendommen, særlig katolisismen, fantes helgener dedikerte til ulike yrker, inkludert bønder. Den spanske helgenen Den hellige Isidor Bonden er et slikt eksempel. Flere av de gamle hedensk feiringene var knyttet til fruktbarhetsguder, som ble erstattet av kirkelige feiringer.

²⁶⁹ Ljungberg 1980: 115

²⁷⁰ Sundberg 2000: 150

²⁷¹ Sundberg 2000: 150

²⁷² Sundberg 2000: 151

3.4 Faksene som katolske kirkerester



FIGUR 11 MANNFIGURER FRA TOPPEN STAVENE I GOL STAVKIRKE. TEGNET AV NICOLAY NICOLAYSEN (1817-1911)

I boken *Faksar og kyrjerestar*, utgitt i 1959, presenterte forfatterne Olav Bø og Arne Berg en tolkning av faksene som skilte seg totalt fra tidligere tolkninger. Denne boken skulle bli førende for all debatt om faksene og kultbilder i årene som kom. Bø og Berg hevdet at faksene, stikk i strid med tidligere tolkninger av faksene som hedenske levninger, i virkeligheten hadde vært helgenfigurer eller levninger av gamle stavkirker som bøndene hadde tatt vare på. Dette argumentet baserer seg på at beskrivelsene av faksene ligner på de mannshodene vi finner på toppen av stolpekroner på innerstavene i stavkirker

som fortsatt står.²⁷³

Det var flere gamle stavkirker i Setesdal som ble revet etter reformasjonen, og ifølge Skar kom Vonde-Åsmunds kone fra Nomeland, hvor det hadde stått en slik stavkirke. Bø og Berg mener at Rygnestadfaksen kan ha kommet til gården via Åsmunds kone, som kan ha tatt faksen fra den gamle kirken.²⁷⁴ På 1500 og 1600-tallet var det mange gamle stavkirker som ble revet i Norge og på Agder, og fra kirkene som fikk stå ble katolsk inventar og utsmykning, inkludert helgenfigurer, fjernet. Dette gjaldt spesielt løsmateriale som lett kunne fjernes for hånd, noe som kommer tydelig frem i Kirkeordinansen av 1539.²⁷⁵

I Norge ble reformasjonen innført med tvang, og det har nok vakt stor misnøye blant folket at gammelt kirkeutstyr, som de var blitt knyttet til, nå ble fjernet. Det er ikke usannsynlig at lokale bønder berget noe av det gamle kirkeinventaret, og dette har nok også skjedd med faksene, hevdes det.²⁷⁶ At gammelt kirkeutstyr fra Setesdal ble berget, er Hylestadportalene et

²⁷³ Bø & Berg 1959: 25, 31

²⁷⁴ Bø & Berg 1959: 31

²⁷⁵ Ellingens 1990: 67

²⁷⁶ Bø & Berg 1959:31

godt eksempel på. Disse ble berget da kirken de hørte til ble revet på 1800-tallet.²⁷⁷ Også Austenå-faksen kan muligens knyttes til gamle, nå nedrevne kirker. Som vi tidligere har sett skrev maleren Isaachsen at Fakse-Rygnestad hadde ormedekorasjoner som minnet om det en fant i stavkirker, noe som også kan underbygge påstanden om at faksene er gamle stavkirkerester. At katolske praksiser overlevde lenge etter reformasjonen i Setesdal er den såkalte «St. Olavs hole», et klart eksempel på. Dette var en uthulet stein som fikk offer i form av bær hver gang noen passerte den. Dette var en tradisjon som fortsatt ble praktisert inn på 1900-tallet, selv om de yngste generasjoner ikke kunne si hvorfor de gjorde det; de unge hadde bare fått beskjed fra de eldre om at slik skulle en gjøre. Av navnet er det tydelig at det er Sankt Olav som står i sentrum her.²⁷⁸

Kulten knyttet til faksene hevder Bø og Berg var et resultat av at bøndene over tid glemte figurenes opphav og blandet dem sammen med eksisterende folketro, særlig knyttet til julen. Over tid fikk faksene karakter av å være verne-bilder, som beskyttet mot det onde. Bildene hadde altså originalt vært helgenbilder eller kirkeutstyr som bønder hadde tatt vare på, og som var gått i arv frem til 1800-tallet, selv om informasjonen om opphavet over tid var gått tapt. Konklusjonen blir da den at faksenes opphav *ikke* var hedensk, men at figurene over tid ble dyrket i samsvar med hedenske skikker som blomstret opp igjen etter reformasjonen, i en form for etter-reformatorisk hedensk oppblomstring.²⁷⁹

Bø og Bergs teori virker ved første øyekast ikke helt urimelig, og har blitt stående som den gjeldende tolkingen frem til i dag. Når det er sagt, vil jeg likevel komme med noen innvendinger. Selv om Bø og Berg fremmer sin sak godt, er det problematisk at de ikke går i dialog med tidligere forskning på feltet, da spesielt teorien til Emil Birkeli. Av fotnotene som fremgår hos Bø og Berg er det tydelig at de kjenner til hans arbeid, men unnlater å drøfte de argumentene Birkeli kommer med. Uten at motstridende forklaringer og tolkninger avkreftes eller imøtegås, kan en ikke hevde at en har kommet med et endelig svar på spørsmålet om hva faksene og lignende figurer fra Setesdal og Åmli var.

Videre er det ikke nødvendigvis slik at kirkene er de eneste mulige opphavskilde for faksene og de andre figurene; *Rammen* (figur som omtales i kap 3.5) holdt til på gården Hoftuft i Tveitebø (Setesdal), og navnet kan tyde på at stedet i gammel tid var et Hov, eller hedensk kultplass. En mulig forklaring kan altså være at *Rammen* var en levning fra en gammel

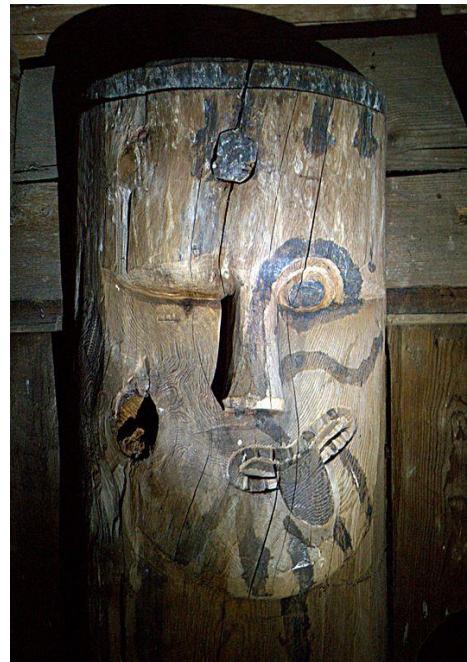
²⁷⁷ Hylestadportalene (Setesdalswiki) 2020

²⁷⁸ Skjevra 1954: 92-93

²⁷⁹ Bø & Berg 1959: 37-38

kultplass. *Austenå-faksen* kan kanskje knyttes til gamle kirker, men som tidligere nevnt eksisterte det også gamle gravhauger og gravplasser fra hedensk tid like i nærheten, og om en legger Birkelis tanker om fedrekult og fedrestøtter til grunn kan en tenke seg at denne faksen opprinnelig har vært knyttet til en av disse gravplassene før det ble fjernet og skjult av bøndene i kristen tid. *Hernos*, figuren som omtales i neste kapittel, skal ifølge sagn stamme fra en gammel gravhaug. Fakse-Rygnestad er den eneste faksen som har en indirekte forbindelse med en gammel stavkirke (Vonde-Åsmunds kone kom angivelig fra Nomeland, hvor det hadde stått en stavkirke frem til 1500-tallet, omtrent det tidsrommet det omtales at Vonde-Åsmund hadde en fakse). Ingen slik forbindelse kan spores til Fakse-Brokke, men det trenger ikke dermed bety at en kirkelig forbindelse er utelukket.

Jeg mener at det ikke er urimelig å være noe kritisk til Bø og Bergs antagelse om at faksene må ha vært helgenfigurer, bare på grunnlag av på at de kan ha lignet på figurer vi finner i stavkirker som fortsatt står. Det er fortsatt et mysterium hva de ulike figurene vi finner i stavkirker faktisk er. Det har eksempelvis blitt spekulert i at de (i det minste noen av dem) representerer hedenske guder; et slikt eksempel er en enøyd figur fra Hegge stavkirke, som kan føre tankene til Odin.²⁸⁰ Stavkirkene er blant de eldste bevarte byggene i Norge, og de fleste stammer fra 1100 og 1200-tallet, ikke lenge etter kristningen av Norge i det som trolig fortsatt har vært en brytningstid mellom gammel og ny tro. At hedenske motiver og ideer har blitt ført inn i disse eldste kirkene er kanskje ikke helt usannsynlig. At motiver og fortellinger fra hedensk tid faktisk ble innlemmet i stavkirker er den tidligere nevnte Hylestadportalen fra Setesdal et eksempel på; portalen viser scener fra legenden om dragedreperen Sigurd Fåvnesbane, som var en populær figur i det germanske Europa. At stavkirker ble dekorert med motiver fra hedensk tid er det flere som har pekt på.²⁸¹ Det har i lang tid vært diskutert om stavkirkene hadde en sammenheng med de hedenske kultbygningen



FIGUR 12 FIGUR FRA HEGGE STAVKIRKE. DET MANGLENDE ØYET KAN FØRE TANKENE I RETNING AV ODIN. FOTO: JOHN ERLING BLAD (2007).

²⁸⁰ Krag 1995: 104

²⁸¹ Blant disse er Peter Anker i *De Norske stavkirker* (1974) og Gunnar Bugge & Mezzanotte i *Stavkirker* (1993/1994).

horg og/eller *hov*.²⁸² Det har vært hevdet at stavkirker var bygget opp på gamle hedensk *hov*, eller at deler av disse hedenske kultbygningene ble gjenbrukt i de nye stavkirkene.²⁸³ Selv om ikke dette skulle være tilfelle, er det godt mulig at stavkirkene var *inspirert* av eksisterende byggeskikk og arkitektur, som så ble innlemmet i kirkebygningen på 1100 og 1200-tallet. Om enn følger en slik tankegang, kan en tenke seg frem til minst tre hypoteser som tyder på at faksene var av hedensk opprinnelse, 1) faksene representerte hedenske avguder som ble innlemmet i stavkirker i brytningstiden mellom gammel og ny tro, eller 2), figurene enn finner i stavkirker er inspirert/basert på opprinnelige hedenske gudebilder, eller 3) faksene er oppriktige hedenske levninger fra førkristen tid, og figurene en finner i stavkirker har hatt fakselignende figurer som inspirasjonskilde, men var i seg selv ikke ment som hedenske kultbilder

Det kan kanskje virke merkelig at slike figurer og utsmykninger med hedenske motiver fikk plass i en kirke, men i brytningstiden mellom kristendom og hedendom kan kompromisser ha blitt inngått. Selv om faksene skulle stamme fra gamle stavkirker, trenger det dermed ikke automatisk indikere at figurene ikke var hedenske i sin opprinnelse.

Kunsthistorikeren Leif Anker, som har skrevet fjerde bind i bokserien *Kirker i Norge*, hevder at maskene som finnes i stavkirker, slik som de i Gol og Hegge stavkirker, ikke er uttrykk for hedenske levninger, men heller må ses i lys av tradisjonen ved å lage groteske figurer som kirkepynt. Ansiktene i norske

stavkirker er ifølge han

parallellt til de groteske figurene enn finner i andre kirker i Norge og Europa.

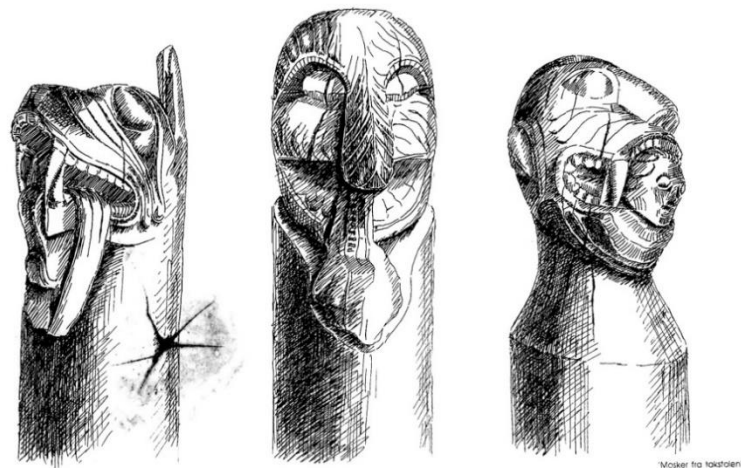
Anker henviser til

middelalderkirker i Europa generelt, og i Norge spesielt til

Værnes og Mære kirker, som

også har groteske²⁸⁴ ansikter

som en del av utsmykningen.



FIGUR 13 MASKER FRA KIRKENS TAKSTOL, MÆRE KIRKE. FOTO: NINA ALDIN THUNE

²⁸² *Horg* er betegnelsen som brukes om førkristne offersteder eller altere, mens *Hov* brukes om hedenske kultbygninger. Det har vært debatt også rundt definisjonen av disse begrepene.

²⁸³ Stylegar 2009

²⁸⁴ *Grotesker* referer til dekorative skulpturer som ofte representerte demoner, mytiske beist eller fremmer beist.

At hedenske kultbilder skulle få innpass i kristne kirker er lite trolig, hevder han videre, da kirker, store som små, ble innviet av biskoper som ikke ville godtatt slikt.²⁸⁵



FIGUR 14 FIGURER FRA VÆRNES KIRKE. FOTO: KJARTAN HAUGLID

Grotesker har en tradisjon som strekker seg tilbake til antikken. Slike groteske figurer kan ha hatt til hensikt å skremme bort onde ånder fra kirkene, eller representere kampen mellom det gode og det onde. Dette kan spesielt ha vært tilfelle i Mære og Værnes kirke, hvor mannshoder (som ellers er svært ulike de en finner i stavkirkene; et kjapt blikk på disse figurene viser at de ikke kan ha blitt brukt som underlag for ølskåler slik faksene ble) henger side om side ved skumle beist og demonlignende figurer. Kan den enøydte figuren fra Hegge stavkirke være Odin omgjort til en slik

demon, og blitt overført fra hedensk til kristen tradisjon? Det finnes mulig grunnlag for å hevde dette, slik to spesielle rettsaker fra Sverige i 1484 og 1492 viser. Disse rettsakene rettet seg mot to menn som hadde ranet kirker i Stockholm, og som for øvrig hevdet at de var tilhengere av Odin. I artikkelen *Odin, Magic and a Swedish trial from 1484* skriver professor Stephen A. Mitchell²⁸⁶ at 1400-tallets svensker ikke hadde glemte Odin, men at han var regnet som en hedensk demon eller et synonym for djevelen. På den andre siden kan Odin ha blitt oppfattet som en kraft en kunne påkalle i forbindelse med magiske ritualer og trolldom, godt inn i kristen tid.²⁸⁷ Om Odin fikk innpass i kirker forkledd som en demon er usikkert, men for de illitterære massene har nok slike groteske figurer vært tankevekkende. Ikke alle maskene vi finner i stavkirkene har den samme skrekkinngytende utseendet, og mange av maskene i de norske stavkirker står ikke sammen med demoner og andre beist, slik en gjerne finner i andre

²⁸⁵ Anker & Havran 2005: 255

²⁸⁶ Professor i skandinavisk og folklore ved Harvard University.

²⁸⁷ Mitchell 2009: 14

kirker med grotesker i Norge og Europa. Grotesker har vært emne for debatt også i andre europeiske land, og 1975 publiserte Anne Ross og Ronald Sheridan boken *Gargoyles and Grotesques: Paganism in the Medieval church*, hvor de argumenterer for at en rekke grotesker i engelske kirker representerer hedenske guder. Denne hypotesen har blitt møtt med kritikk, men akademikere har akseptert at hypotesen kan stemme i noen tilfeller.²⁸⁸ Leif Ankers hypotese blir dermed bare én av mange, og det foreligger ingen konsensus rundt maskenes opprinnelse og opphav.

Jeg vil hevde at Olav Bø og Arne Bergs hypotese om at faksene var restene etter masker fra stavkirker ikke er så sikker som de fremstiller det. Helgenfigurer har de nok heller ikke vært; beskrivelsene av faksene stemmer dårlig overens med bevarte helgenfigurer, og det kjennes ingen enøyd helgen fra Norge som kan forklare den enøyde figuren fra Hegge stavkirke. Kulten knyttet til faksene skiller seg også radikalt med den kulten som eksisterte rundt helgener, som i hovedsak begrenset seg til at en ba helgenene gå i forbønn for seg selv eller andre ovenfor Gud. Videre kunne helgener æres ved at det ble bygget kirker dedikert til disse, og de kunne få spesielle festdager dedikert til seg, de kunne få bygget statuer, og deres relikvier kunne utstilles i kirker.²⁸⁹ Helgeners liv skulle være eksempler til etterfølgelse. Vi har ingen informasjon som tyder på at faksene ble ansett som gode forbilder for mennesker.

Øl spilte en sentral rolle i faksekulten. Som tidligere påpekt overtok kristendommen deler av dette ritualet, og det ble skålt til Jesus og Jomfru Maria i stedet for de gamle hedenske guder. Vi har derimot ingen informasjon om at øl ble gitt til helgenfigurer, slik som med faksene, ei heller at noen helgenfigurer fikk plassert ølskåler på hodet. Helgener fikk heller ikke, med den tidligere nevnte St. Olavs hole som et unntak²⁹⁰, offer i form av mat, klær eller drikke, slik faksene og lignende figurer fra Setesdal, Åmli og Telemark fikk. Dette ville vært i konflikt med den kristne oppfatningen av døden og etterlivet, hvor de døde får alt en trenger av Gud i himmelen. Ofring av mat, drikke og klær peker heller tilbake på den hedenske norrøne tro, hvor en så for seg at de levende kunne gi gaver til de døde, og hvor de døde fortsatt hadde behov for mat og drikke. Dette gjaldt også gudene, slik Torsfiguren fra Gudbrandsdalen indikerer. Vi har likevel noen få eksempler på mer utpreget kult knyttet til figurer og

²⁸⁸ Hutton 2013: 347-351

²⁸⁹ Dybdahl 1999: 12

²⁹⁰ En kan tenke seg at steinen opprinnelig var brukt i hedensk tid, og at den etter kristendommens ankomst ble gitt et nytt, kristent slør, slik som har vært tilfelle med hellige kilder og andre steiner rundt om i landet. Det var Særlig Olav den Hellige som fikk kilder og steiner knyttet til seg.

mennesker omtalt som helgener, særlig fra Telemark. Vi skal nå se nærmere på tre av disse, for å lettere kunne vurdere Bø og Bergs påstander.

Bondehelgener og kultbilder fra Telemark

Mye av det som tidligere er nevnt om Setesdal og det indre Agders konservative mentalitet og motvilje mot å underkaste seg øvrigheten, gjaldt også for de indre områdene av Telemark. Store deler av Telemark ble sent innlemmet i kongeriket, og nektet å betale skatt til staten frem til 1270 årene.²⁹¹ Som i Agder er det nærliggende å tro at kystområdene i Telemark tok til seg kristendommen tidligere enn innlandsområdene, og det er fra Telemark vi har noen av de eneste bevarte hedenske trefigurene fra Norge, som nevnt i kapittel 1. Telemarkingenes motvilje mot å ta til seg en ny tro viste seg tydelig etter reformasjonen, og presten Peder Claussøn Friis (1545-1614) skrev da også at «indbyggerne ere onde, ugudelige, haarde, vilde oc oprørske folk»,²⁹² og han forteller videre at flere prester skal ha blitt drept av sinte bønder.²⁹³ Selv om en gir rom for kunstnerisk overdrivelse fra forfatterens side, er det lite tvil om det var hardt å være prest i Telemark etter reformasjon, slik det også var i de indre deler av Agder. Nok en likhet mellom Agder og Telemark er et begge områdene, som de eneste i Norge, hadde bondeopprør som kan knyttes til reformasjonen.²⁹⁴ Dette er sterke indikatorer på at disse to områdene grunnet sin relative geografiske isolasjon gjennom lang tid hadde fostret frem en sterkt konservativ og selvstendig kultur som gjorde at endringer, spesielt de av den brå og radikale sorten, ble dårlig mottatt, og i noen tilfeller forsøkt stoppet med vold. Det sterke båndet mellom Vest-Telemark og det indre Agder (Råbyggelaget)²⁹⁵ var også noe Friis bemerket seg, og han skrev at Telene var deres venner og fungerte ofte som et skjulested for Egdene.²⁹⁶ Det burde dermed ikke være overraskende at det også finnes spor etter hedenske levninger i Telemark. Foruten de tidligere nevnte Flotubu og Øyvågslifigurene omtaler Johannes Skar et «mannslik» i Fyresdal som trolig overlevde frem til 1700 eller 1800-tallet. Det skal også ha vært en husgud Lårdal, som i samme stil som faksene ble plassert over høysetet i huset.²⁹⁷ *Lille kong Lavring* var navnet på en liten figur som i lang tid ble oppbevart i Kleiv, Kvitseid kommune. Kong Lavring var en liten trefigur av en mann som satt på en hest, og i armene holdt han to lysestaker. Figuren stammer trolig fra 1500 eller 1600-tallet, og

²⁹¹ Rian 2014: 79

²⁹² Friis 1881: 300

²⁹³ Friis 1881: 300

²⁹⁴ Koht 1926: 75-78, Telnes 1991: 106,111,

²⁹⁵ Råbyggelaget: Gammelt navn på distrikt som omfattet indre Aust-Agder, inkludert Setesdal.

²⁹⁶ Friis 1881: 455

²⁹⁷ Rian 2014: 86. Videre informasjon om denne har ikke latt seg oppspore.

hadde sin faste plass på en hylle over høysetet. Hver jul ble de to lysestakene tent, og en trodde at Kong Lavring og familien på gården var bundet sammen.²⁹⁸ Figuren eksisterer enda, og var i 2020 en del av Vest-Telemark museums (Eidsborg) utstilling om husguder. Frem mot reformasjonen oppstod en rekke lokale helgenkulturer i Telemark, og noen av disse ble dyrket på måter som fortjener en bredere utdyping.

Ett eksempel på en helgenfigur som ble dyrket med mer enn bare bønn er St. Nikolas-bildet fra Eidsborg stavkirke i Telemark. Dette helgenbildet av tre er trolig like gammelt som stavkirken (1200-tallet), og er et mulig eksempel på at hedensk og kristen tro kunne blandes. Like ved kirken ligger et lite tjern, som skal ha vært brukt i religiøse feiringer fra hedensk tid.²⁹⁹ Bildet, kalt *Nikuls*³⁰⁰ av bøndene, ble hver Sankthans båret rundt et lite tjern like ved kirken, og deretter dyppet i vannet.³⁰¹ Dette ble gjort for å få vasket bort sine synder, eller for å få et godt år. Edvard Bull, som snakket med noen av de eldre i området (før 1912, da han utga boken det siteres fra), fikk høre at figuren ikke ble badet, men at om den *svettet*, da skulle en få et godt år. Det har blitt foreslått at denne svetten er lik den vesken, kalt *manna*, som hvert år utsondres fra graven til Sankt Nikolas i Italia, som angivelig skal ha helbredende krefter.³⁰² I tiden før figuren ble sendt til universitetets oldsakssamling i 1837 ble figuren brukt til å skremme barna.³⁰³

At helgenfiguren har overtatt rollen i en gammel, opprinnelig hedensk fruktbarhetskultus er en mulighet, og moderne forsøk på å gjenoppta denne skikken med en kopi av helgenbildet har møtt sterk motstand fra kirken.³⁰⁴ Det har blitt hevdet at hedenske gudebilder (et Frøybilde nevnes spesielt) ble dyrket ved samme vann i hedensk tid,³⁰⁵ men jeg har ikke selv funnet informasjon om dette. Likevel fremmes samme påstand av flere, og om dette skulle stemme kan en tolke Nikuls-kulten som en fortsettelse av hedensk praksis, men med et katolsk helgenbilde i stedet for et hedensk gudebilde. Likevel er Nikulsbildet den figuren som ligger tettest opp til den kjente og mer tradisjonelle helgendyrkelsen fra Norge og Europa. Vi *vet* at bildet er en helgenfigur, da figuren, i motsetning til de fleste andre omtalt i denne oppgaven, har overlevd frem til i dag. Vi har også paralleller til dyrking av St. Nikolas i Italia, hvor

²⁹⁸ Berg 1920: 24-26

²⁹⁹ Hansen 2017.

³⁰⁰ En variant av Sankt Nikolas.

³⁰¹ Lund 1785: 202

³⁰² Rian 2014: 214

³⁰³ Berge 1923: 27 & Bull 1912: 192-193

³⁰⁴ Hansen 2017

³⁰⁵ Se Hansen 2017 og Kaja Korsvolds artikkel *Vidar Sundstøl skriver krimserie fra det mytiske Telemark* (14 august 2015) i Aftenposten.

svetten, eller mannaen, ble antatt å ha en helbredende kraft. Kildene som omtaler tidligere avgudsdyrkelse rundt kirken er sparsommelige, og kan ikke spores tilbake i tid. Det finnes ikke informasjon som tyder på at Nikulsbildet fikk offer i form av mat eller drikke. Det er mulig at figuren har overtatt tidligere hedenske praksiser, men det kristne innslaget står likevel sterkt rundt denne figuren. Det blir trolig en overdrivelse og omtale dette bildet som en avgudsfigur, selv om hedensk innslag ikke kan utelukkes.

Fra Tessungdalen i Telemark kan også nevnes en *Tolleff Salemann*,³⁰⁶ som skal ha vært rydningsmann i en sidedal ved Tessungdalen, og for øvrig ha vært svært velstående.³⁰⁷ Conrad Nicolai Schwach, som var sorenskriver i Nedre Telemark i perioden 1848-1860, skrev ned tradisjonen om Tollef i *Thelemarkiske optegnelser*. Denne Tolleff ville ifølge tradisjonen³⁰⁸ ikke gravlegges som andre, men ville plasseres i en kiste som skulle henge fra taket i en hytte han fikk bygget. Tolleff skal ha sagt at om folkene som kom etter han respekterte gravstedet, skulle alt gå dem vel. Om de ignorerte han derimot, ville folket straffes ved at det «aldri skule ophøre at findes Krøblinge».³⁰⁹ Bøndene skal ha fulgt hans oppfordring i lang tid, og dedikerte en egen dag til Tolleff; Tollefsdagen.³¹⁰ Dette fortsatte frem til 1692, da sogneprest Jens Hauritz, som mislikte helgendyrkelse, avskaffet tradisjonen ved å brenne hytten som oppbevarte Tollefs kiste.³¹¹ Tolleff skal ifølge nyere tolkning ha levd på 1200-tallet,³¹² men hvilke kilder som ligger til grunn her er uvisst, og de eldre kilder fra 1800-tallet gir da heller ingen indikasjon på når Tolleff skal ha levd.

Tolleff har blitt oppfattet som en bondehelgen,³¹³ men en kan stille seg tvilende til denne tolkningen. Det første en legger merke til er den spesielle gravformen han valgte; tradisjonen sier at han ble ikke gravlagt, men hengt opp i en kiste i taket etter eget ønske. Dette er i strid med vanlig gravleggingsskikk, men er ikke uten sidestykke; Historikeren Daae (1834-1910) viser til et lignende tilfelle fra Viborg, samt en bror til Fyns siste katolske biskop som også fikk sine kister hengt opp under kirketak.³¹⁴ Det fantes da også lovlig grunnlag for å «feste

³⁰⁶ Også kalt Tollef Sahl

³⁰⁷ Daae 1879: 198

³⁰⁸ Informasjonen om Tolleff skal ha eksistert i muntlig form i lang tid, eldste skriftlige kilder er fra 1800-tallet.

³⁰⁹ Schwach 1921: 14

³¹⁰ Tolleffs dødsdag. Hvilken dag dette var vet vi ikke.

³¹¹ Schwach 1921: 14 og Daae, 1870: 2

³¹² Hope & Berntsen 1999: 27, Odden 2018

³¹³ En bondehelgen var ikke offisielt anerkjent av kirken, men ble regnet som helgen av bønder i et større eller mindre område. Om denne Tolleff var en helgen, var han ikke kanonisert av kirken, og hadde dermed ikke kirkens annerkjennelse.

³¹⁴ Daae 1879: 199

opp» lik om en bodde langt til fjells, vekk fra alle kirker.³¹⁵ En kan altså ikke legge for stor vekt på den spesielle gravformen, selv om den skiller seg fra det normale. Videre er det interessant at Tolleff ikke gjorde noe merkverdig eller spesielt ærverdig og kristelig mens han levde, slik som gjerne er årsaken til helgenkåring og helgendyrkning. Det vanlige var at de som ble kåret til helgener hadde arbeidet for å fremme kristendommen, lidd martyrdøden, eller på annet vis levd et gudfryktig liv. Ingen slik tradisjon knyttes til Tolleff, og sagntradisjonen forteller heller det motsatte, at det var Tolleff *selv* som krevde å bli hedret, ellers ville folket straffes. Dette siste, kombinert med informasjonen om at Tolleff var rydningsmann, åpner for en alternativ tolkning hvor Tolleff ikke ble dyrket som helgen, men som en *Rudkall*.

Rudkallen, eller gardvorden, var i norsk folketro et magisk, overnaturlig vesen som ble tolket som den første bonden som ryddet seg en gård. Disse skilte seg ut fra andre gjengangere ved at de brakte lykke med seg, og var følgelig velkomne på gården. Birkeli skriver at den første rydningsmannen ble knyttet til gården som verneånd og skulle sørge for god avling og trivsel. Slik menn kunne også dyrkes av en større grend,³¹⁶ noe som kan ha vært tilfelle med Tolleff. Gårdenes rydningsmenn ble sterkt knyttet til denne gård, og kunne bli ansett som en beskyttende figur som våket over den gården han ryddet, samt over familiens etterkommere, selv etter at han selv var avgått ved døden. I de tilfeller hvor denne første bonden var hauglagt, kunne han omtales som *haugebonden*. Tolleff ble ikke hauglagt, men parallellene til rudkallstradisjonen er likevel til stede, og kan ikke ignoreres.³¹⁷ På lik linje med Tolleff måtte en vise rudkallen/gardvorden respekt, ellers ville det gå ille med gård og folk. Der det eksisterte gravhauger, fikk gardvorden gjerne sitt offer i form av mat og drikke, men vi har ikke informasjon om at Tolleff ble dyrket slik. Det ville uansett ikke enkelt latt seg gjøre, hengende i taket som han var. Folketroen rundt rudkallen/gardvorden var en av de seigest i vårt land, og gled over tid sammen med tradisjonen om nissene, som også fikk matoffer i form av grøt.³¹⁸

³¹⁵ Keyser & Munch 1848: 297

³¹⁶ Birkeli 1938: 201

³¹⁷ Denne oppfatningen om at de døde fortsatt kunne påvirke de levende er ikke et unikt fenomen. En rekke arkeologiske undersøkelser har vist at flere hellige plasser på de britiske øyer er bygget på gamle gravhauger. Davidson 1993: 123

³¹⁸ I boken *Nissens historie* (1918/1979) skrev den danske forfatteren og folkeminnesamleren Henning Frederik Feilberg (1831-1921) at nissen og gardvorden/rudkallen var to adskilte skapninger. Nissen var ifølge Heilberg navnet på en jordvette som bodde på den plassen som det senere ble bygget gård på, og det gjaldt dermed å få nissens tillatelse til å bygge. Der nissen var den originale eieren av tomten, som mennesker siden bygget på, var

Det tredje og siste (og kanskje mest omtalte) tilfelle av et kultbilde fra Telemark³¹⁹ tolket som helgenbilde er figuren *Gudmund* fra Vrådalen. Den eldste kilden til figuren *Gudmund* kommer fra den pietistiske teologen og forfatteren Erik Pontoppidans (1698-1764) hefte *Fejekost*, utgitt første gang i 1736 på latin, senere oversatt til dansk i 1923.³²⁰ Boken, med den forklarende undertittelen *Til at udfejje den gamle surdej eller de i de danske lande tiloversblevne og her for dagen bragte levninger af saavel hedenskab som papisme* tar for seg hedenske og katolske levninger som fortsatt eksisterte i det Dansk-Norske riket frem til 1700-tallet. Pontoppidan skriver innledningsvis i heftet at hans ønske er å sette søkelys på de praksiser som for lengst burde vært avskaffet, men som likevel har vedvart til hans tid. Interessant nok er boken skrevet på latin, og Pontoppidan forklarer selv at dette er gjort bevisst i frykt for at en dansk tekst ville føre til at «menigmand let har kunnet opsnappe det for at misbruge det, hvorved virkningen er bleven den stik modsatte».³²¹ For han var det en overhengende og realistisk fare for at folket ville ta til seg de gamle hedenske og katolske skikker som ble omtalt i heftet, og teksten måtte dermed unndras allmuens øyne.

Fra Norge hadde Pontoppidan informasjonen om at en bonde kalt Anond (Anund) på gården Fladland i Vrådalen for ikke lenge siden hadde arvet et avgudsbilde fra sine slektninger. Videre fortelles det at Anon, familien og hans gård ble rammet av sykdom og uår; dette, skrev Pontoppidan, var straffen for å erklære himmelen krig og gå imot Guds vilje.³²² Informasjonen fikk Pontoppidan fra sønnen til sognepresten Otto Ludvigsen Stouden (1677-1733). Stouden, som på et eller annet vis må ha hørt om dette avgudsbilde, presset Anond til å innrømme sin synd, selv om han benektet at han hadde dyrket figuren slik som sine forfedre; han hadde bare arvet den og tatt vare på figuren. Hans forfedre derimot hadde ofret både mat og øl til avguden. Denne figuren var plassert i det Pontoppidan omtaler som et hus-kapell, og

gardvorden gårdens vokter, og må ha kommet til senere. Om derimot menneskene fikk tillatelse til å bygge av nissen, flyttet gjerne nissen inn i huset, og ble en husvette (eller husgud) som siden ble tolket som den første som ryddet gården. Feilberg 1918/1979: 10-13, 15. Om opphavet til de nissen og gardvorden er ulik, var deres funksjon likevel den samme, og forestillingene gled ofte over i hverandre.

³¹⁹ Det finnes også informasjon om kultbilder utenfor Agder og Telemark; i Valdres ble en trefigur kalt Sankt Andreas trolig dyrket frem til ca. 1800. Figuren ble plassert på toppen av en gammel gravhaug, hvoretter dyrkerne sankt til knes i en ring rundt figuren og ba til denne. Det vites ikke om dette bildet ble dyrket på annen vis enn med bønn, men denne praksisen hadde opphørt i 1820, da figuren var tilnærmet ødelagt og blitt hugget i biter for å brukes som ved. Navnet tyder på at det har vært snakk om et helgenbilde, men bruken av en gravhaug som kultsted indikerer hedenske innslag også her. Kilde: *Gamla reglo aa Rispo* (1850) av Andris Vang, s. 10. I boken *Huskult og hinsidighetstro* (1944) har Emil Birkeli samlet inn informasjon om lignende figurer fra Opland og Hallingdal, men Setesdal og Telemark skiller seg ut med antallet figurer som overlevde i lang tid.

³²⁰ Det er denne danske oversettelsen jeg har benyttet.

³²¹ Olrik 1923: 5

³²² Olrik 1923: 9

figuren, svært preget av elde, hadde menneskelige trekk. Stouden, sterk i troen og brennende i ånden, fikk tak i en øks og «brugde den mandeligt mot Afgudsbilledet, og efter at have splittet dette ormebolet ad, kastede han det på Ilden».³²³

Mer informasjon får vi fra juristen og embedsmannen Johan Michael Lund (1753-1824) i hans bok *Forsøg til Beskrivelse over Øvre-Tellemarken i Norge* fra 1785. Ifølge Lunds beskrivelse av figuren var den:

*«Stort og tykt nedentil, hadde hverken arme eller Been, men hoved som et menneske, og øine, so vare indstøbte av Tin; oven i hovedet skal det have havt en rundt bred udhuling, såå stor, at derudi kunde søttes en runde øl-bolle. Man skal have kaldet dette Billede Torbion.»*³²⁴

Tankene ledes her umiddelbart til faksefigurene fra Setesdal, da beskrivelsen av både figuren og funksjonen som ølskål-holder er tilnærmet identiske. Også Lund forteller at bildet ble hugget i stykket og brent, men ikke uten motstand fra bonden på gården, som verdsatte bildet som en antikvitert som alltid hadde vært på gården, samt dens funksjon som oppbevaringsplass for ølskålen.³²⁵ Det er interessant at Lund oppgir figurens navn som Torbion (Torbjørn), i stedet for *Gudmund*. Olrik, som oversatte Pontoppidans verk i 1923, hevdet at navnet *Gudmund* indikert at figuren var en helgenfigur, og at navnet kom fra en islandsk helgen med samme navn.³²⁶ Den Gudmund det refereres til er trolig biskop Gudmund Aressøn, biskop i Hole 1201-1237. Gudmund ble aldri anerkjent som helgen av kirken, men ble likevel dyrket av folket, og fikk et kapell i Norge på grensen mellom Eidsvold og Ullensaker.³²⁷

Presten Hans Jacob Wille (1756-1808) født i Seljord, Telemark, skrev også om figuren Torbjørn fra Vrådal i sin dagbok fra en tur gjennom Telemark i 1786. Wille skriver at figuren var på gården frem til 1714, at den var en alen høy, hadde øyne av tinn og var flat på toppen, slik at en kunne sette en ølskål oppå. Hver lørdagskveld ble figuren plassert i høysetet, og hver jul ble figuren spesielt verdsatt.³²⁸ Igjen får vi en beskrivelse som stemmer overens med det vi kjenner fra Setesdal og Agder, og det er nærliggende å tro at vi har å gjøre med en figur av samme art og karakter som faksene. At figuren har to ulike navn, gjør likevel saken noe

³²³ Olrik 1923:10

³²⁴ Lund 1785: 237

³²⁵ Lund 1785: 237-238

³²⁶ Olrik 1923: 10

³²⁷ Daae 1879: 211

³²⁸ Daae 1881: 18-19

forvirrende. Pontoppidan, som er første kilde til en avgudsfigur i Vrådalen, kaller den *Gudmund*, et navn som i etterkant har ført til en tolkning av figuren som en helgenfigur. Lund og Wille, som selv besøkte området, omtaler en figur kalt *Torbjørn*, et navn som ikke knyttes til noen helgen. Pontoppidan selv har ikke tolket *Gudmund* som noen helgenfigur, men omtaler det som et oppriktig hedensk avgudsbilde. At Pontoppidan, på tross av sitt ytterst negative syn på den katolske kirke, skilte katolsk og hedensk tro (noe som ikke var en selvfølge på den tid), kommer frem av bokens struktur. Fortellingen om *Gudmund* er plassert i første del av kapitlet kalt *Om de tilbageværende Levninger af Hedenskabet*, med undertittelen *Grovelig Afgudsdyrkelse*.³²⁹ På tross av at han bare besatt andrehåndsinformasjon, var det han fikk vite om figuren nok til at han omtalte bildet som en avgudsfigur, og ikke et helgenbilde.

Daae, som utgav utdrag av Willes dagbok i 1881, nevner i en fotnote at Wille har omtalt en figur kalt Gudmund i Flatland, Vrådalen. Denne Gudmund eksisterte i 1718 og var et helgenbilde, dyrket som gud av en bonde kalt Gunnar (Pontoppidan skriver at bonden het Anond, så her det uenighet).³³⁰ Av Daae får en altså vite at Wille skriver om *to* figurer, begge fra Vrådalen i Telemark. Olav Bø og Arne Berg tror ikke at *Gudmund* og *Torbjørn* var to ulike figurer, på tross av at Daae (og Wille, som han refererer til) har oppfattet dem som det.³³¹ Presten og folkeminnesamleren Magnus Brostrup Landstad (1802-1880) skrev også om en *Torbjørn* på Flatland. Hans beskrivelser av figuren stemmer overens med det som tidligere er skrevet, men kunne også forteller at foruten å bli brukt som ølskål-beholder var det skikk at en sendte ølet rundt bordet i festlig lag, og hver gjest drakk en slurk og ropte «Godt år Thorbjørn!»³³² Bonden på gården, også av Landstad kalt Anund (Onund) benektet at det forekom dyrkelse av figuren, men ønsket at den skulle få bli på sin plass, slik den alltid hadde gjort. En dag skal *Torbjørn* ha blitt skadet av en øks, og kort tid etter fikk folket på gården se et skremmende syn; over husene viset det seg en voldsom flamme som dekket alle husene, før den forsvant uten å gjøre skade. Dette ble tolket som et forvarsel på *Torbjørns* hevn. Anunds datter, som alltid hadde stelt godt med figuren, ba om nåde, og *Torbjørn* lovet at så lenge datteren levde skulle gårde klare seg. Da hun døde, gikk gården opp i brann.³³³ At gården brant er en historisk begivenhet som Rikard Berge i *Husguder* har påvist.³³⁴

³²⁹ Olrik 1923: 9

³³⁰ Daae 1881: 19. Bø og Berg, som også omtaler denne figuren, har tydeligvis mistolket teksten og antydning at det var Wille *selv* som skrev fotnotene, men det er feil; det var Daae som gjorde dette.

³³¹ Bø & Berg 1949: 11

³³² Landstad 1926: 141

³³³ Landstad 1926: 143

³³⁴ Berge 1920: 16-17

At figuren ble omtalt med to navn har ført noe forvirring blant den som har skrevet om dette. Av de forfatterne som her er nevnt er det bare Pontoppidan som bruker navnet *Gudmund*, og han hadde ikke førstehåndskunnskap. De forfatterne som selv besøkte området bruker alle navnet *Torbjørn*, og det tyder vel på at dette siste er det aktuelle navnet på figuren. Der *Gudmund* er tolket som et helgennavn, er *Torbjørn* av Landstad tolket som en variant av gudenavnet Tor, og han anser følgelig Thorbjørn som en figur av denne gud, og den tilhørende kulten som en hedensk levning. Bø og Berg hevder at dette bildet, som faksene i Setesdal, må ha vært en rest av gamle kirker som ble revet etter reformasjonen. Det har trolig stått en gammel stavkirke i Vrådal,³³⁵ og de har nok tenkt at *Torbjørn* kan ha kommet fra denne. At det hele tiden er en korrelasjon mellom slike trefigurer og gamle stavkirker kan på den ene siden underbygge Bø og Bergs påstander, men er på den andre siden ikke et fellende bevis; overalt hvor det bodde mennesker, var det også kirker. Og som jeg har vist til fra Setesdal og Austenå hender det like ofte at bildene befinner seg i områder hvor det finnes hedenske gravplasser, eller som i tilfellet ved *Rammen*, at figuren ble oppbevart på et sted som tidligere kan ha fungert som hedensk kultplass.

At det skulle eksistere to kultbilder på en og samme gård i Telemark i samme tidsrom ville vært en liten sensasjon, og det sannsynligste er vel at det bare eksisterte én figur, som av ukjente grunner har blitt omtalt med to ulike navn; denne hypotesen styrkes også av at beskrivelsene av de to figurene er tilnærmet identiske. Det som er sikkert, er det frem til begynnelsen av 1700-tallet eksisterte en figur på gården som i tidligere tider hadde blitt dyrket og som fortsatt ble satt frem ved høytider før presten satte en stopper for praksisen.

Jeg har i det foregående sett nærmere på tre unike eksempler av det som gjerne er omtalt som «helgenkult» i Telemark, i et forsøk på å følge tankerekken til Olav Bø og Arne Berg om at faksene og tilsvarende kultbilder kan ha vært levninger etter helgenfigurer eller annet kirkelig utstyr fra katolsk tid. Eksemplene fra Telemark er valgt ut fordi de hadde en rekke likheter med kultbildene fra Agder og; om de virkelig kunne vise seg å være snakk om ekte helgendyrkning, kunne brukes for å underbygge Bø og Bergs påstander som tidligere er nevnt. Basert på informasjonen vi har om disse tre tilfellene, mener jeg derimot at det kun er Nikulsbildet som uten tvil representerer et genuint eksempel på helgendyrkning som overlevde reformasjonen, og selv her er det flere tegn på mulig hedensk innflytelse. Tolleff Salemann og kulten knyttet til han minner mer om den hedenske dyrkingen rudkallene fikk,

³³⁵ Henriksveen 1986: 151

og Gudmund/Torbjørn ligner mer på faksene fra Setesdal enn andre kjente helgenfigurer som ble dyrket. Jeg mener med dette at Bø og Bergs påstand er svekket; det hedenske fremstår som et sterkt og tydelig element i kulten knyttet til Telemarkseksemplene. Dette får naturligvis også konsekvenser for deres tolkning av faksene i Setesdal.

3.5 Andre avgudsfigurer i Setesdal

Foruten de øvrige nevnte faksene, finnes det informasjon og fortellinger om flere andre gudebilder fra Setesdal som vekker interesser. Den første av disse er trefiguren kalt *Hernoss*.



FIGUR 15 SKJEMATISK

REKONSTRUKSJON AV HERNOSS.

HENTET FRA EMIL BIRKELIS

HØGSÆTET.

På gården Rike i Valle skal det ha vært en avgud som ble kalt *Hernoss*, og denne figuren var, «ikunn et Menneske-Hoved af Træ, sat Paa en Stage».³³⁶

Den første skriftlige beskrivelsen av *Hernoss* får vi av presten Reier Gjellebøl i 1800, og representerer en av de eldste skriftlige beskrivelsene av trefigurer fra Setesdal. Ifølge Gjellebøl ble denne figuren gitt bort til biskop Spidberg,³³⁷ mens Skar gjengir en tradisjon hvor en offiser kalt «Svarte-Kaas» for av gårde med den. Hvor denne figuren siden ble av vites ikke.

Peter Blom, prest i Valle fra 1864-1880, har skrevet en bok hvor han gjengir et sagn fra Setesdal om opphavet til figuren *Hernoss*: Ved Rike var det en haug som het Fagerbak, og her bodde det en tusse. Tussen skal en gang ha lagt ut flere fine objekter på haugen, men en dag kom en mann fra nrområdet og tok dem med seg hjem. Dette mislikte tusen sterkt, og etter trusler fra tusen ga mannen tilbake de fleste tingene, bortsett fra en

kobberhest og en «Herrenæse». Så lenge disse objektene var i mannens eie, skulle det gå ham godt. Kobberhesten ble på et tidspunkt likevel solgt, og fra da av gikk det nedover med gården og familien. Da Svarte-Kaas for av gårde med *Hernoss*, gikk det riktig galt.³³⁸ Den samme fortellingen er også gjengitt av Skar i *Gamalt or Setesdal*.³³⁹ Hvorvidt Rike faktisk ble rammet av dårlige tider etter at *Hernoss* forsvant er ikke sikkert, men gården ble rammet av ras både i 1672 og 1673, som førte til at gårdens skyld ble satt til 4 huder i 1675, ned fra 7 i 1668, noe som er en betraktelig nedgang.³⁴⁰ I

³³⁶ Gjellebøl 1896: 416 & Skar 1 1997: 315

³³⁷ 1759-1762 ifølge Rikard Berge i *Husgudar i Noreg* (1920) s. 17

³³⁸ Blom 1896: 135-136.

³³⁹ Skar 1 1997: 426-427

³⁴⁰ Ryningen 1987: 146, 149

matrikkelutkastet fra 1723 ser en at situasjonen fortsatt er lik.³⁴¹ Er det kanskje denne hendelsen som har gitt opphav til fortellingen om velstandsfallet? Var det rundt denne perioden at Hernoss forsvant fra gården? Det blir dessverre bare med spekulasjoner, men det er likevel et fascinerende tankeeksperiment.

Det fortelles også at det eksisterte en kult rundt denne figuren.³⁴² I *Faksar og kyrkjerestar* spekulerer Bø og Berg i at Hernoss i realiteten var en gammel prosesjonsstang brukt av den katolske kirke, og ikke en avgud.³⁴³ Emil Birkeli hevder derimot at Hernoss må ha vært en gammel kultstøtte som opprinnelig har tilhørt en gravplass, noe som støttes av sagntradisjonen om vetten på haugen.³⁴⁴

Den nest eldste beskrivelsen av Hernoss er å finne i et skrift omtalt som *Fragmenter af en ældgammel beskrivelse over Sætterdalen i Chistiansands stift*. Teksten ble funnet av sogneprest P. L. Lund og innsendt til Topografisk Arkiv i København i 1811, men selve teksten er trolig eldre enn dette; Leonhard Jansen (som lagde en avskrift av originalen i 1986) daterer den til ca. 1720. Presten P. Lund selv antyder at teksten kan være særdeles gammel, ettersom dokumentets ukjente originalforfatter skriver at det på hans tid fortsatt levde gamle menn som hevder de kunne huske hvordan pesten hadde herjet i bygdene deres i sin barndom. Svartedaudens herjinger tok slutt i Norge ca. 1350, så det er trolig snakk om en senere pest det refereres til.³⁴⁵ Tross usikkerhet rundt dokumentets datering er denne ca. 40 sider lange teksten særdeles interessante grunnet de beskrivelser vi får av Setedalen, dets folk og dets kultur. I *Fragmenter* har P. L. Lund ført inn flere kommentarer, inkludert en kommentar angående Hernoss:

«Saadanne houger³⁴⁶ antræffes og i Sætersdal; af hvilke en er mig bekiendt strax ved Gaarden Riige i Walle-Sogn. Sammesteds skal engang være fundet et lidet Afguds-Billede af støbt Messing, som man endog har kaldet Hermes».³⁴⁷

³⁴¹ Matrikkelforarbeid 1723 nr. 125 s. 20.

³⁴² Berge 1920: 17

³⁴³ Bø og Berg 1959: 30

³⁴⁴ Birkeli 1932: 85. Denne kultstøtten skal ha vært knyttet til fedrekult. Denne hypotesen drøftes senere.

³⁴⁵ I Norge var det flere utbrudd av pest og pandemi i perioden 1349-1654. En person som husket denne siste pandemiomgangen ville vært rundt 80 år i 1720, ca. det tidspunktet Jansen tror *Fragmenter* stammer fra.

³⁴⁶ Her refereres det til gamle gravhauger.

³⁴⁷ Fra *Fragmenter af en ældgammel beskrivelse av Sætterdalen i Chistiansands stift*. Originalen ligger i København. Jeg har benyttet meg av Leonhard Jansens avskrift fra 1989, som befinner seg ved Statsarkivet i Kristiansand.

Det er rimelig å anta at *Hermes* og *Hernoss* refererer til samme avgudsfigur, ettersom begge skal stamme fra gården Rike. Det er likevel merkelig at beskrivelsene av figurens utseende varierer i de ulike kildene; Gjellebøl og flere med han omtaler Hernoss som en trefigur, mens P. L. Lund i *Fragmenter* beskriver en messingfigur. *Fragmenter* beskriver avgudsbildet som lite, og Gjellebøl hevder at hodet satt på en stake. Er det mulig at messingfiguren ble plassert på en stake og at detaljene ble glemt etter at Hernoss forsvant, slik at en endte opp med å beskrive også Hernoss som en trefigur? En fellesnevner i alle beskrivelsene av Hernoss er dens tilknytting til (grav)hauger. Sagnet om mannen som fikk Hernoss av tussene er ikke nevnt i *Fragmenter*, og er kanskje er yngre utbrodering. En noe tilsvarende fortelling kjennes fra Vinje i Telemark, hvor en bonde skal ha fått en magisk vannkanne av en tusse, senere omtalt som *Høgtveithjorten*. Denne ble plassert over høgsetet og brukt særlig rundt juletider, og en trodde det ville bety ulykke om denne figuren ville forsvinne. *Tussene* er et av mange navn på underjordiske vesener i norsk folketro, og ofring til tussene knyttes ofte sammen med forfedredyrking, noe kombinasjonen av tussegaver og gravhaugen på Rike hinter om.³⁴⁸

At de to eldste kildene til Hernoss skiller seg såpass mye, kan indikere at Lund og Gjellebøl har brukt ulike kilder, selv om teksten ble utgitt med bare ti års mellomrom. Hvem som først skrev ned informasjonen om Hernoss er usikkert; Gjellebøls tekst er fra 1800, mens Lund først sendte inn *Fragmenter* i 1811. Lund var prest i Valle fra 1794, og kan dermed ha hørt om Hernoss før Gjellebøls tekst kom ut. Det virker dermed trolig at Lund og Gjellebøl ikke har brukt samme kilder, til det er deres beskrivelser av figurene for ulike. Den ukjente originalforfatteren av *Fragmenter* nevner ikke Hernoss. Dette kan kanskje skyldes at han ikke visst om noen slik figur, eller at fortellingen om Hernoss oppstod på et senere tidspunkt.

Hva navnet *Hernoss* angår, finnes det flere ulike tolkninger. Olav Bø og Arne Berg legger vekt på Johannes Skars skriveform; *herrenos*, og tolker det dit hen at en at det er snakke om at figuren hadde en stor, merkbar nese, som figuren tok sitt navn etter.³⁴⁹ Rikard Berge trekker linjene tilbake til vikingtiden og ser en forbindelse til Frøya; førsteleddet *hern* skal ha vært et navn til Frøya (norrøne guder gikk under mange navn), og *hnoss* var et klenodie/særlig kostbar ting.³⁵⁰ Denne teorien avvises av Bø og Berg. Magnus Brostrup Landstad (som kaller figuren Hernås/Herjanås) knytter navnet til Odin; Herjan var et av de mange kjenningene

³⁴⁸ Sivertsen 2000: 110-111. Selv om det ifølge tradisjonen var tussene som kom med hjorten, er den tolket som en kirkelig gjenstand.

³⁴⁹ Bø & Berg 1959: 22

³⁵⁰ Berge 1920: 100-101

(kallenavn) på denne gud, og navnet kan dermed indikere et hedensk opphav.³⁵¹ Emil Birkeli skriver i *Høgsættet* at Hernoss trolig bare er et personnavn. Dette stemmer overens med hans tolkning av figuren som en fedrestøtte³⁵² brukt i den lokale fedrekulten. Ettersom Hernoss skal ha stått på en gravhaug før den ble fjernet, kan en tenke seg at Birkeli ser en forbindelse mellom navnet på trefiguren, og navnet på personen som var gravlagt i haugen.³⁵³

Fragmenter, utgitt noen år etter Gjellebøys beskrivelse, skriver om *Hermes*. Professor L. Dietrichson (1834-1917) mente at det ikke var urimelig å anta at *Hernoss* var en trykkfeil eller misforståelse av *Hermes*.³⁵⁴ Denne påstanden holder nok ikke vann når en vet at *Hernoss* er det begrepet som først ble brukt av Gjellebøl ca. 1800 for å beskrive figuren. Ordet *Hermes* kan gi assosiasjoner til den greske guden med samme navn, som fungerte som gudenes budbringer, og som ellers var guden for veier, reiser og gjestfrihet. På gården like ved der *Hernoss* var det et godt trafikkert veikryss, og der var også en skysstasjon der rundt 1850.³⁵⁵ Hvor lenge det hadde vært skysstasjon der er usikkert, men det er ikke usannsynlig at det hadde vært minst et par tiår, også i den perioden da *Fragmenter* ble skrevet. Prestene og de skriftlærde på denne tiden var utdannede mennesker som var godt kjent med klassisk mytologi, og en kan ikke se bort ifra at P. Lund, som sendte inn teksten til København, så fellesskapet mellom denne treguden som hadde holdt til ved denne trafikkerte området, og den greske guden Hermes. Dessverre vet vi ikke om det var Lund selv som ga figuren navnet *Hermes*, som tidligere nevnt var Gjellebøl ført ute med sin tekst som omtaler figuren som *Hernoss*, men hvem som har forstått navnet rett er lar seg ikke avgjøre. En skrivefeil, slik Dietrichson påstår, er usannsynlig. Lund og Gjellebøys beskrivelser av figuren skiller seg for drastisk til å tro at Lund har jobbet med samme kilde som Gjellebøl. Det er nok mer trolig at begge har jobbet ut ifra muntlig overlevert informasjon, og at de to har tolket/stavet ordet ulikt. Navnet *Hernoss* kan altså ikke gi noen entydige indikasjoner på figurens opphav.

³⁵¹ Landstad 1926: 101

³⁵² Kultobjekt brukt i forbindelse med dyrking av forfedre.

³⁵³ Birkeli 1933: 85

³⁵⁴ Dietrichson 1878: 53

³⁵⁵ Ryningen 1987: 151

Fakse-Odde/Røyslandsfiguren:

Rundt 1918 ble det funnet en liten steinfigur i en åker ved Odden på Røysland i Setesdal. Figuren er en liten stein med både øyne, nese og munn, og befinner seg i dag på Setesdalsmuseet. På tross av at steinfiguren ikke ligner på de to tidligere nevnte faksene, har den fått tilnavnet Odde-Faksen, etter stedet den ble funnet. At den fikk tilnavnet fakse, skyldes nok at Setesdølene på denne tid var kjent med den andre trefigurene kalt fakse, hvorav en av dem hadde holdt til ikke lang fra der hvor denne steinfiguren ble funnet.

Denne figuren ble, som de andre faksene, regnet som en avgudsfigur

fra hedensk tid. I *Agder Tidend* nr. 246 fra 1921 fortelles det at denne steinguden hadde vært husgud på Røysland, men i frykt for at presten eller andre geistlige skulle oppdage den hadde den blitt skjult i åkeren og trolig blitt glemt. Etter at den ble funnet ble den kjøpt av lensmannen for 10 kr. Som et argument for at steinguden er av hedensk opprinnelse vises det til at Rygnestad-faksen holdt til like ved, og at Setesdal i seg selv var et sted hvor gamle skikker og trosformer holdt seg i lang tid.³⁵⁶ Baard Kolltveit skrev i *Sunnhordlendingen* nr. 43. fra 1921 at figuren ble innsmurt med fett slik som faksene også ble.³⁵⁷ Utover dette vet vi ikke hva slags form eventuell dyrking av denne steinguden kan ha tatt. Dyrkingen må, om figuren er genuin, ha tatt en annen form enn trefaksene. Der de andre faksene fikk plassert store ølboller på hodet, tilsier Røyslandsfigurens form at dette ikke kan ha vært tilfellet her. Ofring av øl og drikke er også lite sannsynlig; der det fortelles at en av faksene hadde fått så mye øl at den råtnet innvendig, ville naturligvis all veske ofret til denne steinfiguren bare ha rent



FIGUR 16 STEINFIGUREN FRA RØYSLAND; "FAKSE ODDE". FOTO TILSENDT AV LEONHARD JANSEN, SETESDALSMUSEET.

³⁵⁶ *Agder Tidend* nr. 246. Mandag 7. november 1921, s 1.

³⁵⁷ Kolltveit 1921: 1

bort. Figurens flate underside kan tyde på at den skal ha stått på en plattform, ikke ulikt det Roslandsguden, som vi straks skal se på, kan ha gjort.

Det fremmes i samme avisartikkel også en påstand om at steinfiguren kan være et gammelt helgenbilde fra en kirke, uten at det bygges videre på dette. Dette er ikke umulig, men likevel lite trolig. Mange eldre steinkirker har brukt ansikter og rundskulpturer som utsmykning (se bare på Nidarosdomen), og dette gjelder også kirker i Agder. To gode eksempel på dette er mannshodene over sørportalene fra Fjære og Øyestad kirke. Fjære-hodet er muligens eldre enn kirken (som er fra 1150-tallet), og kan ha tilhørt enn eldre figur som er gått tapt. Figuren



FIGUR 17 STEINHODET I FJÆRE KIRKE. FOTO: PRIVAT



FIGUR 18 BISPEHODE FRA ØYESTAD KIRKE. FOTO: PRIVAT

kan muligens stamme fra førkristen tid, og

representere en ukjent avgud.³⁵⁸ Mannshodet fra Øyestad kirke (trolig bygget rundt 1250),³⁵⁹ som ligger ved Rykene, ikke langt fra fjære, er et godt eksempel på et bispehode. Da det aldri har eksistert noen steinkirke i Setesdal, er det lite trolig at figuren stammer fra en lokal helgenfigur; I Setesdal er kirkene bygget av tre. Om en sammenligner Fakse-Odde med andre ansikter og figurer fra kirker, ser en fort at det er store estetiske forskjeller, og en kan spørre seg om denne ville fått noen plass i en kirke, på tross av at figurens noe slitte utseende kanskje kan forklares med at det har ligget lang tid i jorden. Figurens utseende gir heller ingen

³⁵⁸ *Fjære kirke* 1940: 28.

Figurens opphav er fortsatt et mysterium. Den kan ha kommet fra en eldre steinkirke som stod på samme sted, men jeg har hørt at figuren var et gammelt avgudshode som stammet fra en hedensk kultplass fra samme område som kirken nå står. Det finnes en rekke gravhauger i umiddelbar nærhet til kirken, som tyder på at området var viktig også før kirken ble bygget. Fjære kan ha vært et viktig religiøst sted før kristen tid, noe som kan forklare hvorfor kirken ble bygget nettopp der. I overgangsfasen mellom hedendommen og kristendommen kan det være at folket ikke klarte å gi helt slipp på sin gamle tro, og beholdt dermed hodet. Det er ellers interessant å se hvor ulike steinhodene fra Fjære og Øyestad er; de to kirkene er omtrent like gamle (bare hundre år skiller dem), og det er under 8 km avstand mellom de to.

³⁵⁹ Amlid 1995: 1

indikasjoner på at en tidligere her stått i en kirke, for å så ha blitt hugget ut og løsrevet. Sannsynligheten for at det er en rest av en gammel katolsk helgenfigur er dermed liten.



FIGUR 19 ROSSLANDSGUDEN. FOTO: JARLE VINES

Leonhard B. Jansen og Alfred Ryningen har stilt seg tvilende til tolkningene av steinfiguren som et avgudsbilde, og regner med at det var finneren av steinen som selv formet den og ga den et ansikt, slik at den kunne selges til interesserte samlere som en lokal husgud. Da steinen ble funnet skal slike rykter ha gått i dalen.³⁶⁰ Omtrent ti år tidligere ble et annet steinhode, *Rosslandsguden*, funnet først på 1700-tallet ved Rossland i Sokndal, solgt til Dalane folkemuseum. Det er altså liten tvil om at en kunne tjene penger på slike figurer.³⁶¹ Interessant nok gikk det på begynnelsen av 1900 tallet rykter om at Rosslandsguden var en moderne forfalskning, slik ryktene også sier om

Røyslandsfiguren. Dette ble gjort for å skape forvirring rundt steinfiguren. I dag regner en med at figuren er genuin, og stammer fra forhistorisk tid.³⁶² I motsetning til Rosslandsguden er det ikke blitt foretatt noen videre undersøkelsen av Røyslandsfiguren, og en kan dermed ikke uttale seg noe om figurens alder. Røyslandsfiguren er betydelig mindre forseggjort enn Rosslandsguden. Betyr dette at det er en mindre erfaren person som har laget figuren, kanskje i den hensikt å selge den? Kanskje. Men det faktum at den ble funnet ikke langt fra området hvor vi kjenner til andre menneskelignende figurer nyanserer dette bildet. Uten videre undersøkelser av stenen vil nok den nok forbli et mysterium, men en kan ikke utelukke at Røyslandsfiguren er genuin.

Utover de omtalte faksene og Hernoss fra Setesdal, omtaler skar også tre andre avgudsfigurer i *Gamalt or Setesdal*. Den første av disse var en figur fra Fyresdal, omtalt som et «mannlik». Om denne figuren skriver Skar følgende:

³⁶⁰ Jansen & Ryningen 1994: 96.

³⁶¹ Bakka 2004: 3

³⁶² Lokalhistoriewiki.no 2016 & Dalanefolkemuseum.no

«Jon Bjønnes fortåld`ette fai sin, at der va `n avgud å `n gar i Fyrdsal; de va a mannslik av tre. Drengjen vill` eigòn øy` `an å la hit ti hoggestabben me `an. Han fekk gjev` `an a hogg i halsen; men d`reiv mannen `an o` hendann`å fesla å plåstra `an. Da battna sári.»³⁶³.

Utover denne korte fortellingen vet vi lite om figuren, bortsett fra at den lignet på et menneske, og det knyttet seg visse overtroiske oppfatninger rundt denne. Det er ikke umulig at figuren lignet på faksene, som også har blitt omtalt som «mannslik».

En mer fascinerende og utfyllende beskrivelse gir Skar av den såkalte «Ramnen i Tveitebø». Om figuren fra Tveitebø i Valle skriver skar: «Dei ha `n «ramn`e» dei gjåre slik vyrna, i Tveitebø. Han var i Hoptu (hoftuft), i Noriga, `pi loptè (loftet)».³⁶⁴ *Ramnen* var utskjæret i tre, og var svart. Den stod på en mørk plass på loftet i tredje etasje, og om dens utseende skriver Skar at «de va a likning av da vonde».³⁶⁵ Selv om figuren ble kalt *Ramnen*, skal den altså ikke ha sett ut som en fugl, og en kan også her tenke seg at den kan ha lignet på faksene. Navnet Hoftuft har gitt assosiasjoner til de gamle norrøne hovene (religiøse kultsteder), og har derav antydnet at Hoftuftet var bygget på en gammel norrøn hovplass. I en avisartikkel i *Agder Tidend* fra 1926 stiller Gunnar Rysstad ser kritisk til denne tolkningen av navnet, og hevder til at navnet Hoftoft først fikk sin endelige form i 1723. Om dette er rett tolkning er ikke sikkert, ut av Rysstads kilde (O. Ryghs Norske Gaardnavne, b. 8, s. 219) virker det som om betegnelser «hov» går langt tilbake i tiden, selv om skriftformen har endret seg over tid. Rysstad tolker derimot *Ramnen* til å henvise til en faktisk fuglelignende figur, i motsetning til hva en får vite hos Skar. Rysstad hevder at det her er snakk om Odin-dyrkelse, og at *Ramnen* er en ligning av en av Odins ravner. Også Rysstad tror at det kan ha eksistert et hov på Tveitebø, men baserer dette på sin teori om Odindyrkelse, og ikke navnet *Hoftuft*.³⁶⁶ Rysstads teori er interessant, men det er kanskje tvilsomt om hans tolkning holder vann. Det fremkommer tydelig hos Skar at navnet *Ramnen* ikke kom av figurens utseende, og av de ulike faksenes tilnavn har en gode eksempler på at figurer gjerne ble oppkalt etter stedet de ble oppbevart på (Fakse-Brokke på gården Brokke, og Fakse-Rygnestad på Rygnestad). At figuren fra Tveitebø fikk navnet sitt etter loftet det stod på, Ramneloftet, virker dermed som det mest trolige, og tanker om Odindyrkelse faller bort.

³⁶³ Skar 1 1997: 512

³⁶⁴ Skar 1 1997: 513

³⁶⁵ Skar 1 1997: 513 & Ryningen 1987: 171

³⁶⁶ Rysstad 1926: 4

I motsetning til figuren fra Fyresdal får vi vite at det eksisterte en kult rundt *Rammen*; til denne ble det ofret kjøtt, og til gjengjeld trodde bøndene på gården at de ble beskyttet mot det vonde, især Åsgårdsreia.³⁶⁷ Det kan se ut som om gårdsfolket har tatt ordtaket «med ondt skal ond fordrives» bokstavelig. I tiårene etter 1800 kom det nye eiere til, og disse trodde ikke på *Rammen*. Loftet som figuren stod på ble fjernet rundt 1814, og hvor figuren senere ble av vet vi ikke.

Den tredje figuren er det såkalte «Stååle-bildet» som bare kjennes fra en kort vise:

«Sjå på `an Ståli
Ko kallegt `an glor;
Han e gjår utav tre,
Han e revunne lik,»³⁶⁸

Denne Ståle kan, basert på konteksten visen står i, ha vært Ståle Takli, etter sagntradisjonen en av bare 4 mennesker som overlevde svartedauden i Bykle.³⁶⁹ Emil Birkeli har tolket verset og tradisjonen om Ståle på følgende vis; Ståle var en rydningsmann, den første som bygget gård og drev med jordbruk i sitt område. Etter sin død ble han dyrket som rudkall,³⁷⁰ og rester av stuen han bygget skal ha overlevd i lang tid.³⁷¹ Ifølge skar ble det også sagt at Ståle «Gjeng der heimat».³⁷² Hvem som lagde trefiguren sies det ingenting om, til det er informasjonen for begrenset. Beskrivelsen av utseende gir assosiasjoner til Faksene, og verset om figuren som glor tolkes av Birkeli i den retning av at figuren hadde øyne av bly som skinte i mørket. At figuren var «revunne lik» er blitt tolket som at figuren bare ble tatt frem ved spesielle anledninger, og eller ble holdt skjult.³⁷³ Av alle trefigurene fra Setesdal som her er nevnt, er Ståle-bildet det en vet minst om, og blir dermed den figuren fra Setesdal som det er minst grunnlag for å konkludere med at faktisk eksisterte.

Ett siste «mannslik» kan ha eksistert ved Årdal i Bygland, og Skar gjengir en beretning om at noen bønder skulle ha fått en figur av tussene en julaften en gang, som de så tok til seg. Vi får

³⁶⁷ Skar 1 1997: 513

³⁶⁸ Skar 2 1997: 15

³⁶⁹ Skar 2 1997: 15. I *Fragmenter* gjengis et stev som angir en Biøn Byklum som den eneste gjenlevende etter svartedaudens herjing i området. Dette eldre stevet strider dermed med Ståle-visens påstand om at det var Ståle som var eneste overlevende.

³⁷⁰ Personen som først ryddet en gård, og som senere fikk en overnaturlig status på gården.

³⁷¹ Birkeli 1932: 85

³⁷² Skar 2 1997: 15

³⁷³ Birkeli 1932: 85

ikke informasjon om noen kult knyttet til denne, ei heller informasjon om utseende, bortsett fra at den lignet et menneske. Informasjonen knyttet til denne figuren er svært sparsom, og gir lite rom for videre spekulasjon og drøfting.³⁷⁴

4.0 Flere kultbilder fra Agder

«Husgudene» på Randvig

På Randvig gård i Høvåg fantes det frem til 1800-tallet to figurer som tidvis ble omtalt som husguder. Figurene skal ha blitt funnet drivende i land fra havet, eller blitt funnet fra et skipsvrak, og siden kommet i en viss Markus Christensens (1802-1892) eie. De to figurene, en mann og kvinne, er utskårne i tre og malt. Gjerulf Noddeland skriver i småskrift nr.3 fra Høvåg museums- og historielag at figurene var gallionsfigurer fra et Nederlandsk skip som over tid fikk et mystisk rykte på seg. Noen skal ha trodd rett ut at de var avgudsfigurer.³⁷⁵ I småskrift nr. 7 fra Høvåg museums- og historielag (1947/1991) får vi noe mer informasjon om figurene; de to figurene er ca. 60 cm høye, og kunne ut fra draktenes utseende kanskje stamme fra 1500-tallet, og kommet til Randvig etter et skipsforlis på 1600-tallet. Etter Markus Christensens død ble figurene solgt på auksjon.³⁷⁶ Figurene befinner seg i dag i Lillesand rådhus.



FIGUR 20 "HUSGUDENE" PÅ RANDVIG.

Det er nok heller tvilsomt om «husgudene» på Randvig faktisk er/var gamle husguder, til det er det for mye som taler imot. Tradisjonene rundt disse to figurene skiller seg betraktelig fra de vi har om andre kultbilder fra Agder og Telemark. For det første får vi informasjon om figurenes opphav som, basert på figurenes utseende og Randvigs nærhet til havet, ikke virker usannsynlig, selv om en ikke med sikkerhet kan si at de kom fra et skipsvrak. Likevel, en slik opphavstradisjon er noe vi ikke har om andre avgudsfigurer unntagen Hernoss i Setesdal. For det andre kan en basert på klærne til figurene anta at de stammer fra 1500-1600 tallet, og

³⁷⁴ Skar 1 1997: 480

³⁷⁵ Noddeland 1978: 16

³⁷⁶ Halvorsen 1947/1991: 26

dermed ikke kan være levninger etter gamle hedenske husguder. For det tredje fortelles det at figurene var plassert fult synlige i gavlen på stabburet til Markus.³⁷⁷

Til sammen peker all denne informasjonen i retning av at den forklaringen som selv gis i fortellingen om figurene stemmer; de var gamle gallionsfigurer som folket på Randvig gård synes var staselige og dermed tok til pynt og pryd på stabburet sitt. Om figurene virkelig var husguder ville man forventet at Markus og folket på gården holdt både figurene og eventuell dyrkelse av disse skjult, slik som det eksempelvis ble gjort i Setesdal med faksene. Ingen gudfryktig prest ville akseptert at avgudsfigurer åpent ble dyrket og utstilt på en gård i sitt område. At vi får informasjon om figurenes trolige opphav indikerer også at figurene er for nye til å være gamle hedenske gudebilder; faksene i Setesdal og andre avgudsfigurer som er nevnt har ingen opphavstradisjon knyttet til seg, til det er de trolig for gamle. Figurene er likevel unike i den forstand at de er de eneste (for meg) kjente figurene fra nyere tid som har blitt tolket som avgudsfigurer, og som fortsatt eksisterer den dag i dag. At de fortsatt eksisterer, kan i seg selv kanskje brukes som bevis på at de ikke var husguder. I Telemark (og også i Agder) ble avgudsfigurene ødelagt av prester, mens de i Setesdal ble ødelagt av bøndene selv når all dyrkelse av og nytte knyttet til figurene var borte.

Gunvald fra Gyland

På en gård i Rygg, Gyland (Flekkefjord kommune) skal Per Tollakson (1736-1824) ha oppbevart «eit-kvart» (trolig en figur) kalt Gunvald, som naboene var redde for.³⁷⁸ Utover denne sparsommelige informasjonen, først innsendt til Norsk Folkeminnesamling i 1953,³⁷⁹ vet vi ingenting om figuren. Det er ingenting som tyder på at det eksisterte en kult rundt dette bildet, men at naboene fryktet den tyder på at den har vært skremmende på et vis, enten grunnet utseende, eller en overtroisk frykt som grunner på en religiøs ærefrykt. Det har blitt foreslått at dette kan ha vært et helgenbilde, men informasjonen er for sparsommelig til at en kan konkludere med noe. Gunvald er ikke er kjent helgennavn, og siden navnet Gunvald var vanlig i området kan en tolke det som et egennavn. Om dette peker i retning av at figuren er avbildet etter en ekte person, og kan tyde på fedrekult, blir ren spekulasjon. Hva som skjedde med figuren etter Pers død er ukjent.

³⁷⁷ Halvorsen 1947/1991: 26

³⁷⁸ Nuland 1973: 511

³⁷⁹ Bø & Berg 1959: 18

5. Konklusjon

I denne oppgaven har jeg sett nærmere på følgende spørsmål: *Hvilke trekk av avgudsdyrkelse overlevde til tidlig nytid og ut på 1800-tallet i Agder og Telemark; på hvilke måter kom denne kultusen til uttrykk, og hvordan kan den forklares?*

Problemstillingen er tredelt, men da første og andre ledd er nært knyttet sammen vil jeg behandle disse to under ett, før jeg så tar for meg siste ledd. Jeg definerte i kapitel 1.2 avgudsdyrkelse som «dyrking av, og ofring til, fysiske objekter av en utpreget ikke-kristen karakter». Brorparten av denne oppgaven er viet til undersøkelse og drøfting av kultbildene som ble dyrket i Agder og Telemark frem til 1700 og 1800-tallet, og særlig oppmerksomhet er viet til faksene fra Setesdal og Åmli. Som nevnt innledningsvis i oppgaven finnes det i hovedsak to ulike oppfatninger av hva disse figurene var; de som mente at figurene var hedenske levninger (Emil Birkeli var den mest fremtredende av disse), og de som mente at det kun var snakk om katolske kirkerester, slik Olav Bø og Arne Berg hevdet i 1959. Tidligere historikere har i stor grad vært preget av en manglende vilje til å gå i dialog med tidligere forskningsarbeid og tekster som fremmer teorier som ikke samsvarer med sine egne oppfatninger. Dette er en svakhet jeg har forsøkt å unngå i denne oppgaven. Det har også vært en uheldig tendens til å se på faksene og kultfigurene som isolerte fenomener, i stedet for å se på dem i lys av den samtidige dyrkingen av hellige trær og gravhauger. Særlig for dem som har argumenterte *mot* at faksene var hedenske avgudsfigurer har dette fått utslag i deres konklusjoner. Jeg har altså, etter egen oppfatning, "angrepet" emnet med ett nytt og bredere perspektiv enn det tidligere historikere har gjort.

Dermed, for å gjenta spørsmålet jeg stilte innledningsvis i kapitel 3.2: Hva var disse faksene og kultbildene fra Agder og Telemark? Var de lavere, ukjente guddommer, slik biskop Anton Christian Bang hevdet? Eller var de kanskje levningene etter gamle høysetestolper? Kan de ha vært representasjoner av avdøde forfedre, brukt som en del av en lokal forfedrekult, slik Emil Birkeli hevdet? Var de avbildninger av lokale bygdekjemper, disse storkarene fra innlandsbygdene som ble både fryktet og elsket i livet, og siden respektert i døden? Eller var de gamle katolske kirkerester, helgenbilder og utsmykninger fjernet fra kirker etter reformasjonen og gitt nytt liv i bøndernes hjem? Gjennom arbeidet med denne oppgaven, og etter å ha satt de ulike siders teorier og argumenter opp mot hverandre, mener jeg at informasjonen vi har, spesielt om faksene i Setesdal, men også flere av de andre kultbildene jeg har omtalt, peker sterkest i retning av at figurene er hedenske levninger, trolig en del av den gamle fedrekulten, og jeg vil dermed omtale disse som avgudsfigurer.

Hvorfor mener jeg så dette? Selv om det knytter seg usikkerhet til figurenes opphav (dessverre er de fleste kultbildene borte), og det er mulig at noen av dem faktisk stammer fra gamle kirker, mener jeg at kulten som eksisterte rundt disse figurene peker i retning av hedenskap, og ikke kristendom. Ved å se nærmere på hvordan helgener ble dyrket i katolsk tid, og ved å sammenligne det med den kulten faksene og andre trefigurer fikk i Agder og Telemark, er det tydelig at likhetene mellom kultbildene og helgendyrkning er tilnærmet ikke-tilstedeværende. Helgener ble ikke dyrket slik faksene ble, med offergaver i form av mat, drikke, fett og klær. De ble heller ikke satt i høysetet ved høytider, ei heller ble de fraktet til fjells når bøndene dro dit opp om sommeren. Helgener ble dyrket med bønn, og offergaver bestod som oftest av donasjoner til kirker viet til de ulike helgener.

Olav Bø og Arne Berg har gjort et godt og grundig arbeid med sin hypotese om at kultbildene er kirkerester, men det er problematisk at de ikke har gått i dialog med andre som har jobbet med emnet, og heller ikke åpner opp for alternative forklaringer. De to var kjent med Birkelis bøker, men vier kun en setning til hans teori. Ingenting gjøres for å avkrefte andre teorier. Oppfatningen av kultbildene som restene etter gamle stavkirker er ikke uproblematisk, da det ikke eksisterer noen konsensus om hva stavkirkemaskene faktisk representerer. Det er flere som har pekt på et mulig hedensk opphav for disse figurene, mens andre peker på tradisjonen med grotesker som ellers fantes i Europa på den tid. En lignende debatt om kirkemasker og figurer har også foregått i England. Ronald Hutton undersøkte påstander om at flere kirkemasker egentlig var hedenske avgudsbilder, men hevdet at dette, i de fleste tilfeller, ikke stemte. Hutton måtte likevel medgå at det i noen få, svært sjeldne enkelttilfeller, trolig stemte at kirkefigurer representerte hedenske guder. At dette også kan ha skjedd i Norge, kan den enøyde figuren fra Hegge stavkirke være en indikasjon på.

I min drøfting av de tre helgenene fra Telemark er det kun Nikulsbildet som uten tvil er et helgenbilde, og det er også dette bildet som ligger nærmest tradisjonell helgenkult. Likevel er det også her en rekke praksiser og indikasjoner som peker på hedensk påvirkning, og det er ikke utenkelig at Nikulsbildet har overtatt rollen til et eldre, hedensk gudebilde. Oppfatningen av Telemarkingens Tolleff Salemann som en bondehelgen stiller jeg meg også sterkt tvilende til. Det er svært lite som tyder på at Tolleff var en helgen, og den informasjonen som finnes åpner opp for en tolkning av Tolleff som en rudkall; gårdens første rydningsmann som av familien i ettertiden ble gitt en opphøyd status og fikk karakter av verneånd, som det gjaldt å stå på god fot med. I motsetning til hva en ville forvente av en helgen har vi ingen informasjon som tilsier at Tolleff levde et gudfryktig liv til forbilde for andre. Tvert imot var

det Tolleff selv som krevde å bli dyrket, ifølge kildene. Også figuren Gudmund/Torbjørn fra Vrådal i Telemark er mer preget av hedenske skikker enn katolske praksiser, og var trolig svært lik faksene, både i utseende og den kulten som eksisterte rundt bildet. Ofringen av mat og drikke, samt plasseringen av figuren i høysetet strider mot katolsk og kristen skikk.

Bø og Berg baserer for det meste sine argumenter på beskrivelsene av kultbildenes utseende, som kan minne om de figurene vi finner i stavkirker i dag. Kulten som oppstod rundt disse bildene hevder de kom som et resultat av reformasjonen, hvor den gamle katolske tro ble forbudt, samtidig som den nye protestantismen enda ikke hadde fått skikkelig grep om befolkningen. Når stavkirkene ble revet kan bøndene ha tatt med seg figurene, av Bø og Berg tenkt som helgenfigurer, hjem og dyrket dem videre i det skjulte, på linje med det som hadde vært vanlig i katolsk tid. Over tid skal bøndene ha glemt figurenes kirkelige opphav og i stadig større grad blandet dem sammen med den øvrige folketroen. I overgangstiden mellom katolisisme og protestantisme skal de urgamle religiøse forestillingene, som folketroen representerte, ha fått en oppblomstring, og dette skal ifølge de to forklare kulten rundt trefigurene.

Hadde faksene vært de eneste kultbildene vi kjente til fra Agder og Telemark kunne kanskje dette vært en tilfredsstillende forklaring. Men det er altså ikke tilfelle, noe Austenå-faksen, Gudmund/Torbjørn, Hernoss og Ramnen er eksempler på. At to figurer fra Setesdal ble dyrket på identiske måte kan kanskje bortforklares som en tilfeldighet, men når vi har en rekke andre kultbilder fordelt ut over Agder og Telemark, som også ble dyrket på tilsvarende måter, mener jeg at deres argumenter ikke holder. Jeg tror det er mer sannsynlig at *det hele tiden har eksistert en kultus knyttet til figurene*, og at denne kultus hadde opphav i hedenskapens tid. Bø og Berg argumenter ikke godt nok, slik jeg ser det, for at så mange bønder og gårder fordelt rundt omkring i Agder og Telemark bare spontant skulle bestemme seg for å dyrke trefigurer etter reformasjonen. Likheten i dyrking av figurene peker i retning av at alle disse bøndene hadde et felles referansepunkt, en felles tradisjon, som de trakk på i dyrkingen av figurene. At denne tradisjonen skulle være den generelle folketroen kan etter min mening ikke forklare likheten i dyrkingen disse figurene fikk. Selv om det ikke kan utelukkes at noen av figurene faktisk kom fra gamle stavkirker, endrer ikke dette kultens utpregede hedenske karakter. Jeg vil altså argumentere for at dyrkingen av faksene og flere av de andre kultbildene hadde pågått kontinuerlig siden hedensk tid, og overlevde frem til 1700 og 1800-tallet i en svekket og avbleket form.

Anton Christian Bangs påstander om at faksene representerte ukjente guder som ble dyrket med ond samvittighet stemmer nok ikke. Emil Birkelis påstander om at en ikke oppbevarte de store og mektige gudene i privathjem taler imot dette. Jeg har tidligere påpekt at bøndene som dyrket faksene og kultbildene trolig så på seg selv som like kristne som sine naboer, men hadde en *dobbel religiøs mentalitet*, hvor restene av den gamle hedenske tro kunne leve videre siden den fylte et tomrom ikke kristendommen selv dekket. Det er ellers svært lite sannsynlig at noen avgudsdyrkelse kunne overlevd 800 år med kristendom uten at ting ble glemt eller forandret i løpet av denne perioden. Informasjonen om faksene og *Rammen* på Tveitebø tyder på at det foregikk en sammenblanding med den øvrige folketro og fruktbarhetskultus i perioden før kulten døde ut. Det er også et poeng at informasjonen vi har om kultbildene stammer fra perioden etter at kulten rundt disse hadde dødd ut, og dem som selv kunne huske noe av kulten opplevde bare dennes forfallsperiode, like før figurene ble ødelagt. Mye kan ha endret seg opp gjennom århundrene.

Birkelis teori om at faksene og andre kultbilder var levninger etter en gammel hedensk fedrekult står seg godt, selv om også Birkeli i for liten grad åpner opp for alternative tolkninger og baserer sine argumenter på særdeles brede generaliseringer. At fedrekulten var levende i Agder og Setesdal frem til 1800-tallet er det derimot større enighet om, noe tradisjonen med hellige trær og ofringer til gravhauger viser. I gravhaugen lå gårdens døde forfedre, og i hedensk tro betød ikke døden at de gravlagte familiemedlemmenes bånd til de levende ble kuttet. Fra sagalitteraturen og senere folketro har vi flere eksempler på at en i norrøn tro, og også langt ut på 1800-tallet, kunne se for seg at de døde levde videre i haugen, og at de også kunne påvirke livet til de gjenlevende på gården. Da gjaldt det å stå på god fot med disse avdøde forfedrene, og dette sørget en for ved å gi offergaver i form av mat, drikke og i noen tilfeller blod. Slik ofring kjenner vi til ikke bare fra Setesdal, men Agder generelt, inkludert i mer sentrale områder. De avdøde forfedrene, og da spesielt gårdens første rydningsmann (omtalt som rudkallen), ble oppfattet som en lykkebringer eller skytsånd for gården og familien. Trær som vokste på slike gravhauger måtte ikke røres, da dette kunne forstyrre freden til de døde. Over tid ble også trær regnet som hellige, trolig som et resultat av at en hadde glemt at det var haugen, eller forfedrene som lå der, som i utgangspunktet var kultens fokus. Denne forfedrekulten kunne også komme til uttrykk i form av trefigurer, slik som figurene jeg har omtalt i denne oppgaven. Denne tolkningen støttes av kilder som omtaler avgudsbilder på gravhauger i Setesdal, slik som figuren Hernoss fra Rike samt informasjonen om avgudsbilder på gravhauger omtalt i *Fragmenter*. Jeg vil følgelig legge meg nært opp til

Birkelis tolkning faksene og tilsvarende kultbilder som en del av en hedenske fedrekult; kultbildene var en del av samme tradisjon som de hellige trær og gravhaugene, men i en mer utviklet og organisert form. Informasjonen vi har om den dyrkingen de ulike kultbildene fikk peker hele tiden i retning av det familiære og nære; det ble ofret til figurene for å bedre gårdens og familiens velstand, samt i håpet om et godt år for mennesker og buskap. Dyrking av hellige trær og gravhauger var trolig i de fleste tilfeller også utrykke for dette, selv om det i noen tilfeller kan ha eksisterte andre forestillinger, særlig knyttet til hellige trær.

Noen av figurene jeg har omtalt i denne teksten er trolig *ikke* avgudsfigurer, og andre har nok aldri eksistert. Førstnevnte er trolig tilfellet med de såkalte «Husgudene» på Randvig. Sistnevnte er nok tilfellet med Aasulv Landes påstander om fakser i Åmli. Hans argumenter bygger på svake, ikke vitenskapelige kilder og misoppfatninger av verket til Olav Bø og Arne Berg. Det er mer sannsynlig at faksen på Austenå kan ha eksistert (som jo i dag er en del av Åmli), men om denne faksen har vi bare én eneste kilde, først utgitt i perioden 1916-1918. Det kan dermed ikke utelukkes at informasjonen om denne er påvirket av bøkene til Skar, som ble utgitt i de foregående årene (1903-1916).

Så til siste ledd i problemstillingen. Jeg har allerede forklart hvorfor noen kunne ønske beholde deler av den gamle tro, men *hvordan* kunne avgudsdyrkelsen overleve så lenge i Agder og Telemark?

En av de viktigste, og mest gjentatte, påstandene som skulle tale imot at faksene og andre kultbilder var hedenske levninger, var den lange avstanden i tid fra hedenskapens dager og frem til 1800-tallet. Kultbilder *kunne* ikke være fra hedensk tid, hevdet de, for 800-års kristendom hadde gjort dette umulig. Dette mener jeg at vi har klare indikasjoner på er feil, slik referansene til hedenske levninger fra England og Frankrike, samt kapitelet om hellige trær, gravhauger og andre hedenske levninger viser. Når en da kan peke på tydelige hedenske levninger, kan en gå tilbake til Birkeli, Bang og de tidligere historikernes påstander med nye "briller" og oppvurdere disses argumenter.

Årsaken til at slik avgudsdyrkelse kunne overleve kan forklares med geografisk isolasjon og en medfølgende konservativ mentalitet, at bøndene fortsatte med dyrkingen av figurene i det skjulte, og ved at kristendommen i begynnelsen kjempet mot den offentlige kulten (blot, hedenske templer, dyrkingen av de mektige gudene som Tor og Odin) mens den private kulten knyttet til folkets hjem og gårder kunne gå under radaren. Slik kunne fedrekulten i noen få tilfeller, da spesielt i isolerte daler, overleve frem til 1700 og 1800-tallet. På tross av

at tidligere historikere har argumentert mot at hedenskap kunne overleve i 800 år er dyrkingen av hellige trær, gravhauger og mulig levninger av solkult klare indikatorer på at dette er en feilaktig oppfatning. Geografien og kulturen har hele tiden lagt til rette for at rester av avgudsdyrkelse kunne overleve i de isolerte innlandsområdene i Agder og Telemark. Selv om Norge offisielt ble kristnet rundt år 1020, overlevde den gamle hedenske gravskikken i innlandsområder, særlig i Setesdal, frem til slutten av det samme århundret. Det er svært trolig at kystområdene ble kristnet lenge før de mer isolerte innlandsbygdene, som i lengre tid beholdt den gamle norrøne tro.

Selv om kristendommen trolig var godt etablert på 1100 og 1200-tallet, var det i hovedsak den «høyere» religion kirken først ville bekjempe, det Ljungberg kaller den lavere religion, fedrekulten, troen på vetter, troll og underjordiske, levde videre i beste velgående. De ulike lovverkene fra 1100 og 1200-tallet, hvor det til stadighet kommer forbud mot hedenske skikker, underbygge dette. Så sent som i 1274 var slike praksiser fortsatt ansett som et problem som måtte forbys i lovverk. Ikke lenge etter, i 1349, kom svartedauden til landet. Agder ble særlig hardt rammet, og i denne katastrofetiden, uten prester eller annen kirkelig hjelp, er det godt mulig, om ikke sannsynlig, at noen bønder i desperasjon vendte seg til de gamle makter. Sagn om menneskeofring under svartedauden i Norge, Sverige og Danmark kan være et eksempel på en slik hedensk oppblomstring. De var da også i disse landene det bare noen århundrer tidligere, som en del av den norrøne religion, hadde vært tradisjon for menneskeofring i katastrofetider, slik som ved pestutbrudd. Vedvarende dyrking av kultbilder kan være et annet, og mindre radikalt, eksempel. Der Olav Bø og Arne Berg snakket om en hedensk oppblomstring etter reformasjonen, vil jeg fremme påstanden om en tilsvarende, og viktigere, hedensk oppblomstring under svartedauden. Sagnfiguren Mugg fra Setesdal, som kan ha levd under svartedauden, er første navngitte figur fra dalen som skal ha hatt avgudsbilder. Veien tilbake til den gamle hedenske tro var betydelig kortere i 1349 enn den var i 1536.

Selv om rikssamlingen var fullbyrdet på 1200-tallet hadde ikke kongemakten like stor myndighet i alle områder; store områder i Telemark betalte ikke skatt før i 1270-årene, og innlandsområdene i Agder har nok også lenge vært utenfor statens effektive kontroll. At bøndene i disse områdene var sterkt selvstendige og lite villige til å underkaste seg staten viser opprørene i kjølvannet av reformasjonen med all tydelighet. I Råbyggelaget fortsatte slike problemer til ut på 1600-tallet. I disse områdene hang også den gamle «vikingtidsmentaliteten» lenge igjen, hvor kniven satt løst i sliret og vold var hverdagskost.

Noen reformasjon ville heller ikke folket ha, og selv om fortellingene om prestedrap ikke kan bekreftes er det liten tvil om at de som skulle fremme den nye tro ikke ble godt mottatt. En sitter dermed igjen med et inntrykk av et folk og en kultur som i liten grad ville påtvinges endringer utenfra, enten dette nå handlet om nye skatter eller en ny tro. Jeg ser ingen grunn til at situasjonen var stort annerledes i århundrene før reformasjonen, og at hedenske levninger i form av avgudsbilder kunne overleve all den tid bør dermed ikke fremstå like umulig som noen historikere vil ha det til. At den gamle troen ikke var død selv ut på 1600-tallet viser *Ældre norske sprogminster* tydelig, ved nesten hver gård i det indre Agder trodde fortsatt bøndene at gravhaugene var bebodd av «vetter». Fernand Braudel skrev at mentaliteten, som også omfatter religiøse forestillinger, bare endres svært sakte, og over lang tid. Empirien og kildene brukt i denne oppgaven viser uten tvil at dette var tilfelle i Setesdal og deler av Telemark. Informasjonen vi har om faksene og kultbildene sier også at disse figurene ble dyrket i det skjulte, og om presten kom på besøk ble figurene skjult. Dette har bidratt til at figurene, og særlig kulten knyttet til disse, forble skjult i lang tid.

Det er lite som tyder på at folkene på gårdene hvor kultbildene befant seg oppfattet seg som mindre kristne enn andre, og her kommer Sundbergs teori om en *dobbel religiøs deltakelse* inn. Det er i utgangspunktet ikke slik at deltakelse i én religion går på bekostning av andre religiøse forestillinger en person eller folkegruppe kan ha. Dette er tilfellet med folkegrupper i Kongo, blant Lakota-Indianerne i USA, og det har trolig også vært tilfellet flere steder i Norge, blant annet i Agder og Telemark. Som en gårds og familierettet kult kunne dyrkingen av trefigurer overleve kristningen, fordi denne kulten fylte et tomrom kristendommen ikke kunne dekke. At ofringen til kultbilder, trær og gravhauger overlevde kan trolig også forklares med den sosiale funksjonen dette hadde. Freud skrev i 1913 om ofringens sentrale rolle i de gamle førkristelige religioner, og han fremmer ofringens sosiale funksjon; de deltakende parter knyttes sammen, og ved å gi gaver forpliktes også guddommene, eller de avdøde forfedre som kultbildene trolig representerte, til å gi noe tilbake til sine tilbedere. Assmann har pekt på at gudebilder var sentrale i de fleste religioner før jødedommen og kristendommen. Troen var ikke først og fremst en indre, personlig sak, men noe som skjedde i et institusjonalisert, kultisk rammeverk, og de synliggjorde gudene i form av avgudsfigurer var sentrum for denne kult. Også Svein Hovet har trukket fram viktigheten av det synlige i religionen, det må ha vært noe spesielt i det å kunne stille med og ta vare på en synlig guddom, i motsetning til den usynlige kristne Gud. Etter en mulig svanesang for den gamle tro etter reformasjonen, satte forfallet virkelig inn på 1700 og 1800-tallet. Det gikk med

faksene og kultbildene slik det gikk med de hellige trærne; de råtnet, forfalt og ble til slutt glemt eller hugget i stykker av yngre generasjoner som ikke delte de eldres tro på og frykt for de gamle makter. Det er fra denne perioden mesteparten av informasjonen om kultbildene ble samlet inn. Med pietismens framvekst på 1700-tallet, veiutbygging og økt skolegang for de unge døde de siste restene av avgudsdyrkingen ut på 1700 og 1800-tallet. Når kultbildene og de gamle trærne til sist ble ødelagt var det helst bare de eldste på gårdene som klaget sin nød, og i årene rundt 1850 var kultbildenes tid endelig over.

I mine undersøkelser har jeg ikke rukket å se gjennom alle aktuelle kilder til faksefigurer eller kultbilder, til det har tiden vært for knapp. Jeg kan ikke se bort fra at det i ulike bygdebøker og annet materiale finnes mer informasjon som kunne vært av interesse for denne oppgaven, og det er sannsynligvis rom for videre undersøkelser rundt kultbilder fra Agder og Telemark samt resten av landets fylker som jeg jeg ikke har undersøkt.

Litteraturliste:

Aamlid, P. (1995). *Kirker i Øyestad – kirken i Norge 1000 år*. Øyestad: Øyestad menighet.

Aanby, A. T. (Red.). (2009). *Åmly kyrkje – Frå mellomalder til vår tid*. U.S: Åmli boknemd.

Anker, L. & Havran, J. (2005). *Kirker i Norge: Middelalder i tre, stavkirker (bd. 4)*. Oslo: Arfo

Assmann, J. (2011). What`s wrong with images? I Ellenbogen, J. & Tugendhaft, A (Red.). *Idol Anxiety* (s. 19-31). Stanford: Stanford university press

Bakka, Å. A. (2004. 7. januar). Heyerdahl fascinert av Rosslandsguden. *Agder*, s. 3.

Bakkane, E. (1948/1982). *Gjennom fossane* (2. utg). Oslo: Det Norske Samlaget

Bang, A, Chr. (1890). *Kirkehistoriske smaastykker*. Kristiania: Forlaget af ALB. Cammermeyer.

Birkeli, E. (1932). *Høgsætet*. Stavanger: Dreyers Grafiske Anstal

Birkeli, E. (1943). *Fedrekult*. Oslo: Dreyers forlag

Birkeli E. (1944). *Huskult og hinsidighetstro*. Oslo: A, W, Brøggers boktrykkeri A/S

Blokhus, J. (2015, 8. juni). Same-tida i Setesdal. *Fædrelandsvennen*. S. 24-25.

Kristian F. Olsen

Blom, P. (1896). *Beskrivelse over Valle prestegjeld i Setesdalen med dets prehistorie og sagn*. Gjøvik: Oplændingens trykkeri

Braudel, F. (1980). *On History*. (Matthews, S, Overs.). London: Weidenfeld and Nicholson. (Opprinnelig utgitt 1969).

Bø, O. (1991) *Setesdal – frå utkantbygder til kraftisentrum*

Bø, O & Berg, A. (1959). *Faksar og kyrkerestar*. Oslo: Norsk folkemuseum

Bø, O. & Hodne, Ø. (1974). *Norsk natur i folketru og segn*. Oslo: Det Norske samlaget

Dalane Folkemuseum. (8. mars 2016). Rosslandsguden. Hentet fra:

<https://www.dalanefolkemuseum.no/utstilling/rosslandsguden/>

Davidson, H. R. E. (1988). *Myths and symbols in pagan Europe*. Manchester: Manchester university press

Davidson, H. R. E. (1984). *Nordisk mytologi*. U.S: Den Norske bokklubben

Daae, L. (1870). *Norske bygdesagn*. Christiania: Cappelen

Daae, L. (1879). *Norges helgener*. Christiania: Forlagt af ALB. CAMMERMEYER

Det Norske Akademis Ordbok. (u.å). Høysetestolpe. Hentet fra:

<https://www.naob.no/ordbok/h%C3%B8ysetesstolpe>

Dietrichson, L. (1878). *Den Norske Træskjærerkunst*. Christiania: P.T. Mallings Boghandel

Dybdahl, A. (1999). *Helgener I tiden*. Trondheim: TAPIR forlag

Ellingsen, T. (1990). *Kirkeordinansen av 1537*. U.S: Verbum (andaktsbokselskapet)

Fadlan, I, A. (2012). *Ibn Fadlan and the Land Of Darkness – Arab Travellers in the Far North*. (Lunde, P. & Stone, C, Overs). (Reisebeskrivelsen eksisterte i lang tid bare i en fragmentarisk form, første noegenlunde fullstendige utgave kom ikke før I 1923).

Feilberg, H. F. (1918/1979). *Nissens historie*. U.S: Foreningen Danmarks Folkeminder

Freud, S. (1913/2013). *Totem og tabu*. U.S: Vidarforlaget AS

Friis, P. C. (1881) *Samlede skrifiter*. Kristiania: Trykt hos A. W. Brøgger

Gade, F. G. (Red.). (1925). *Norsk magasin for lægevidenskaben*. Oslo: Steenske boktrykkeri Johannes Bjørnstad.

Kristian F. Olsen

Gaarder, T. (Red.). (1935). *Naturen*. København: P. Haase & Søn

Geary, P. J. (1994). *Living with the dead in the middle ages*. Ithaca og London: Cornell University Press

Giljem N. & Rasmussen, T. (2002). *Tankeliv i den lutherske stat*. U.S: Aschehoug

Gjerden, K. (1993) *Bykle kultursøge*. Kristiansand: Bykle Kommune

Grønvik, O. (1985). *Runene på Eggjasteinen*. U.S: Universitetsforlaget AS

Guerber, H. A. (2017/1909). *Tales of Norse Mythology*. New York: Barnes and Noble

Halvorsen, Lars (1947/1991): Randvig gård. *Småskrift nr. 7 fra Høvåg museums- og historielag*. Høvåg.

Hannaas, T. (1923). *Professor Knud Leems Norske Maalsamlingar fra 1740 – aari*. Christiania: Kjeldeskriftfondet

Hannaas, T. (1911). *Ældre norske Sprogminer . 2 : Ordsamling fra Robyggjelaget fraa slutten av 1600-tallet*. Kristiania: Grøndahl & Søn

Hansen, R. (2017. 16. juli). *Slipp ikke hedenskapen inn i stavkirken!*. NRK.

<https://www.nrk.no/vestfoldogtelemark/vil-vise-fram-eldgammelt-kultritual-i-stavkirken-1.13577746>

Henriksveen, H. (Red.). (1986). *Kirker i Telemark*. Stathelle: Flora forlag A/S

Helland, Amund. (1904). *Topografisk-statistisk beskrivelse over Nedenes amt (første del.)*. Kristiania: Forlaget AF H. ASCHEOUGH & CO

Holck, P. (1993). *Merkedager og gamle skikker*. Gjøvik: J. W. Cappelens Forlag a.s

Hope, U, & Berntsen, P. (1999). *Kulturminner i Tinn*. Rjukan: Per Berntsen

Hovet, S. (1965). Fakse Brokke – ein husgud frå Setesdal. *Jol i Setesdal*, 4, 28-30

Hubert, H. & Mauss, M. (1898/1964). *Sacrifice: its nature and function*. London: Cohen & West

Hutton, R. (1997). *The pagan religions of the ancient British isles*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell

Hutton, R. (2013). *Pagan Britain*. Yale: Yale University press

Jansen, L. (1989). *Hylestad kyrkje 150 år: 1839-1989*. Hylestad: Hylestad sokneråd

Kristian F. Olsen

Jansen, L. B. & Ryningen, A. (1994). *Valle kommune*. 7-8 B 7: kultursøge. Valle Kommune.

Jansen, L. B. & Ryningen, A. (1994). *Valle kommune 7 – kultursøge*. Valle kommune

Johansen, Ø. K. (2000). *Bronse og makt*. Oslo: Andresen & Butenschøn AS

Jones, P. & Pennick, N. (1995). *A history of pagan Europe*. London & New York: Routledge

Kelly, J. (2005). *The great mortality*. (1. utg). New York: Harper Collins

Keyser, R. & Munch, P. A. (1848). *Norges gamle love – indtil 1387*. (2. bind). Christiania: Trykt hos Chr. Grøndahl

Kjennerud, I. R., Grøn, FR. & Kobro, I. (1936). *Medisinens historie i Norge*. Oslo: Grøndahls & søns forlag.

Koht, H. (1926). *Norsk bondereising*. Oslo: H. Aschehough & Co

Kolltveit, B. (1921. 3. desember). *Sunnhordlendingen*, s.1.

Knutson, Å. (1987). *Vette-eika på Mollestad*. Birkeland: Birkeland Kommune

Krag, C. (1995). *Vikingtid og rikssamling 800-1130*. Oslo: H. Aschehough & Co.

Lande, A. (2009). *Kyrkja i Åmli mellom 1700 og 1907*. . I Aanby, T. A. (red). *Åmli Kyrkje: frå mellomaldaren til vår tid*. (s. 75-157). Åmli: Åmli boknemd.

Lande, A. (1996). *Kvifor var trusskiftet så langsamt i setesdal? Jol i Setesdal* (34. årg).

Landstad, M. B. (1926). *Mytiske sagn fra Telemarken*. Oslo: Norsk folkeminnelag

Larsen, J. A. (1981). *Førhistoria i Valle kommune, Setesdal*. Universitetet i Oslo: Oldsaksamlingen

Lokalhistoriewiki.no. (25. januar 2016). *Roslandsguden*. Hentet fra: <https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Roslandsguden>

Lund, J. M. (1785). *Forsøg til Beskrivelse over Øvre-Tellemarken i Norge*. København: Trykt hos Joh. Rud. Thiele

Låg, T. (1999). *Agders historie 800-1350*. Kristiansand: Agder historielag

Midttun, O. & Skodvin, M. (Red.). (1953). *Syn og segn*. Oslo: Det Norske samlaget

Midttun, O. (Red.). (1942). *Syn og segn*. Oslo: Det Norske Samlaget.

Mitchell, S. A. (2009). Odin, Magic and a Swedish trial from 1484. *Scandinavian studies: publication of the Society for the Advancement of Scandinavian Study*. 81. (3). 263-286. Hentet fra: https://www.academia.edu/1964090/Odin_Magic_and_a_Swedish_Trial_from_1484

Mortensson, I. & Olrik, A. (1905). Spor af soldyrkelse i Norge. I Kristensen, M. & Olrik, A. *Danske studier*. (s. 115-120). København: Det Shubtheske Forlag.

Møretrø, H. (2010). *Den tidlige helgenkulten i Norge som elitens maktlegitimeringsmiddel*. (Mastergradsavhandling). Hentet fra: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23278/endelig2.pdf?sequence=1>

Näsström, M. B. (2001) *Blot*. U.S: Pax Forlag

Nielsen, Y. (1880). *Reisebreve og folkelivs-studier*. Kristiania: P.T. Mallings boghandels forlag

Nedenæs Amtstidende. (1908, 22. januar). Guden Faxe – billedyrkelse i det 19de aarhundrede

Nenseter, B. K & Halvor, T. (1994). *På kirkevandring i Aust-Agder*. Kilde:Arendal trykkeri/Graficom AS

Noddeland, Gjerulf (1978), Gnr. 27, Randvig, *Småskrift nr. 3 fra Høvåg museums- og historielag*. Høvåg

Nuland, L. F. (1973). *Bygdebok for Gyland*. Flekkefjord: Eide forlag

Nygaard, L. (2009. 6. september). Vi sov nakne og redde. Hentet fra: <https://forskning.no/historie/vi-sov-nakne-og-redde/902543>

Næss, E. M. (2018. 18. desember). Ask og Embla. Hentet fra: https://snl.no/Ask_og_Embla

Olavsson, T. (1914). *Æødre Eidsivatings lov*. Kristiania: P. Solbers boktrykkeri

Olsen, M. (Red.). (1911). *Maal og minne*. Kristiania: Bymaals-lagets Forlag

Olsen, M. (Red.). (1936). *Maal og minne*. Oslo: Bymaals-lagets forlag

Olrik, J. (1923). *Fejekost*. København: Det Schønbergske forlag

Paasche, F. (1987). *Njåls saga*. Oslo: Aschehoug

Palm, T. (1948). *Trädskult – studier i germansk religionshistoria*: Lund: Håkan Ohlssons boktryckeri

Kristian F. Olsen

Pontoppidan, E. (1737/1923). *Sandhet til gudfryktighet*. Oslo: Det Norske Lutherske indremisjonsselskap

Rian, Ø. (Red.). (2014). *Telemarks historie – før 1814*. U.S: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS

Robberstad, K. (1937). *Gulatingsslovi*. Oslo: Johansen & Nielsen

Rudjord, K. (1998). *Vesle varke Tovdal kyrkje*. Åmli: Åmli historielag & Åmli mållag.

Ryningen, A. (1985). *Valle kommune. 1-2 : Gars- og ættesoge hylestad*. Valle:Valle Kommune

Ryningen, A. (1987). *Valle kommune 4 – gards og ættesoge Valle*. Valle: Valle kommune

Ryningen, A. (1987). *Valle kommune 5 – gards og ættesoge Valle*. Valle: Valle kommune

Rysstad, G. (1926, 28. desember). Gudehov i Valle? *Agder Tidend*. S. 4.

Røthe, G. (2020). *Magi og mirakle – fra vikingtid til middelalder*: Trondheim: Museumsforlaget

Råbyggelaget eksaminasjonsprotokoll, 1723. Digitalisert utgave. Hentet fra:

<https://media.digitalarkivet.no/view/39166/20?fbclid=IwAR1Su3lFt2UoEcrSLMzx0icJIwgSjbYNaBagfP0zy5wvHF1tPeM1wCeLaUo> (Spør Sødal om korrekt referanseføring)

Sandnes, J. (1990). *Kniven, ølet og æren*. Oslo: Universitetsforlaget

Schwach, C. N. (1921) *Thelemarkiske Optegnelser*. Risør: Forlagt av Erik Gunnleivson

Setesdalswiki. (2020. 18. januar). Hylestadportalane. Hentet fra:

<https://www.setesdalswiki.no/wiki/Hylestadportalane>

Setesdalswiki. (2020, 20. nov). Postvegen. Hentet fra:

<https://www.setesdalswiki.no/wiki/Postvegen>

Sivertsen, B. (2000). *For noen troll – vesener og uvesener i folketroen*. U.S: Andresen & Butenschønn

Skar, J. (1997). *Gamalt or Setesdal (bd. 1)*. U.S: Lokalthistorisk forlag

Skjevraak, M. (1954). Folkeminna våre og folkeminnegransking. I Fiskaa, H. M. & Myckland, H. F. *Norges bebyggelse: sørlig seksjon – fylkesbindet for Aust-Agder, Vest-Agder og Rogaland fylker* (s.84-94). (u.s). A/S Norsk faglitteratur

Skogstrand, L. (2015, 25. november). Njord-Nerthus og fruktbarhetskultus. Hentet fra: <https://www.norghistorie.no/romertid/0512-njord-nerthus-og-fruktbarhetskultus.html>

Slettan, B. (1998). *Agders historie 1840-1920*. Kristiansand: Agder Historielag

Solberg, B. (2000). *Jernalderen i Norge*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag a.s.

Statistisk sentralbyrå. *Historisk statistikk- 3.1 hjemmehørende folkemengde*. Hentet 13.04 fra: https://www.ssb.no/a/kortnavn/hist_tab/3-1.html

Steinsland, G. (2005). *Norrøn religion*. Oslo: Pax Forlag A/S

Storaker, Th. Joh. (1921). *Tiden i den norske folketro*. Kristiania: Norsk folkeminnelag

Storaker, Th. Joh & Lid, N. (1941). *Sagn og gaader*. Oslo: Norsk folkeminnelag

Storm, G. (1881). *Samlede skrifter*. Kristiania: A. W Brøgger

Storm, G. & Hertzberg, E. (1895). *Norges gamle love – femte bind*. Christiania: Grøndahl & Søn

Stylegar, F. A. (2009. 24. februar). Horg, hov og kirke. Hentet fra: <http://arkeologi.blogspot.com/2009/02/horg-hov-og-kirke.html>

Stylegar, F. A. (2010. 13. mars). Tremannen. Hentet fra: <http://arkeologi.blogspot.com/2010/03/tremannen.html>

Stylegard, F. A. (2016. 3. september). Helligtreet. Hentet fra: <https://arkeologi.blogspot.com/2016/09/helligtreet.html>

Sødal, T. (2008). *Til skræk og Exempel*. Kristiansand: Portal forlag

Taranger, A. (1915). *Magnus Lagabøtes landslov*. Kristiania: Cammermeyers boghandel

Telnes, B. (1991). *Bergverksdrift og bondeopprør: Vest-Telemark 1538-1549*. (Mastergradsavhandling). Universitetet i Oslo: Oslo

Ustvedt, Y. (1985). *Svartedauden*. U.S: Gyldendal Norske Forlag

Ustvedt, Y. (2002). *Trankebar – nordmenn i de gamle tropekolonier*. U.S: Capellen

Valle bondekvinnelag. (1988). *Sæbgygjen syng – Gamle og nye dikt frå øvre Setesdal*. Mysen: Johs. Grefslie trykkeri A.S

Vang, A. (1850) *Gamla riglo aa Rispo*. Christiania:

Venås, K. & Skjekkeland. M. (2021. 27. januar). *Dialekter i Setesdal*. Hentet fra: https://snl.no/dialekter_i_Setesdal

Vollen, R. (2003). *Bygland gard og ætt – bind 2*. Bygland:

With, T. (1997). *Cornelius Tacitus – Agricola og Germania*. Oslo: H. Aschehoug & co.

Woll, J. (1918). *Nedenessagn*. Risør: Forlagt av Erik Gunleikson

Bilder/illustrasjoner

Figur 1: Doepler, E. (1905). *Nerthus*. (Maleri). Wikimedia:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Nerthus_by_Emil_Doepler.jpg

Figur 2: Egedius, H. (1899). Kong Olav i Tors hov. Wikimedia:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Olav_Tryggvasons_saga_-_Olav_i_Tors_hov_-_H._Egedius.jpg

Figur 3: Flotobudugden. Foto: Privat

Figur 4: Øyvågslidfigurene. Foto: Privat

Figur 5: Magnússon, F. (1847). *Yggdrasil*. (Illustrasjon). Wikimedia:

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b9/Yggdrasil.jpg>

Figur 6: Bjørgum, O. *Fakse Brokke*. Hentet fra: <http://2fojj5bdzo736mcp62k4ij61-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2018/10/6Ijh2KYBTAOmF51MvOHGFQ.jpg>

Figur 7: Bjørgum. O. *Fakse Rygnestad*.

Figur 8: *Ingolf tager Island i besiddelse*. Hentet fra:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ingolf_by_Raadsig.jpg

Figur 9: Thyssen, M. (2004). *Solvogn*. (Bilde). Wikimedia:

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ca/Solvogn.jpg>

Figur 10: John Charles Dollman (1909). *The wolves pursuing Sol and Mani*. Wikimedia:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/51/The_Wolves_Pursuing_Sol_and_Man_i.jpg/640px-The_Wolves_Pursuing_Sol_and_Man_i.jpg

Figur 11: Mannsfigurer fra toppen av stavene i Gol stavkirke. Tegnet av Nicolay Nicolaysen (1817-1911). Hentet fra:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/31/Gol_stavkirke%2C_masker.jpg

Figur 12: Blad, E. J. (2007). Figur fra Hegge stavkirke. Hentet fra:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/55/Hegge_stavkirke%2C_maske_p%C3%A5_stav_-_1.jpg/529px-Hegge_stavkirke%2C_maske_p%C3%A5_stav_-_1.jpg

Figur 13: Thune, N. A. (2011). Masker fra takstolen i Mære kirke. Hentet fra:
https://kunsthistorie.com/w/images/7/7a/M%C3%A6re_kirke_masker.jpg

Figur 14: Hauglid, K. (2014). Figurer fra Værnes kirke. Hentet fra:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/42/V%C3%A6rnes_kirke_Bjelkehoder_i_%C3%B8stre_og_eldste_del_Hauglid.jpg

Figur 15: Skjematisk rekonstruksjon av Hernos. Hentet fra Emil Birkelis *Høgsættet* (1933). s. 84.

Figur 16: Bilde av steinfiguren fra Røysland. Tilsendt av Leonhard B. Jansen, leder av Setesdalsmuseet.

Figur 17: Steinhodet i Fjære Kirke. Foto: privat

Figur 18: Bispehode fra Øyestad Kirke. Foto: privat

Figur 19: Vines, K. (2010). Roslandsguden. (Foto). Hentet fra:
<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/68/Roslandsguden2.JPG/400px-Roslandsguden2.JPG>

Figur 20: Fotografi tatt av Lillesandsposten. Hentet fra Halvorsen, L. (1947/1991) Randvig gård. *Småskrift nr. 7 fra Høvåg museums- og historielag*. Høvåg, s. 20

Tillegg 1: Fakse Brokke av Folke J. Uppstad:

*Av dei mange minne vore soge gjøymer
han Fakse Brokke me alli gløymer.
So gjæv en gude me minnast må
for han rådd' og åtte so vidt han såg.*

*Hatten ha' han av hoggjen steine
og holl og hjarta av tyri feite.
På håge heiinn dei tok han ut
for der laut ver' malm i ein norske Gud.*

*Han fagna kjempa som vann i leiken
og beste hesten som drog i kneiken.
Han elska jenta si vene song
og si signing sendt` han dei mang` ei gong.*

*So mang' ei gong han i svoli lydde
fyst jentunn tralla og gutann kytte.
I drykkjelag og i gjestebod
då stod fakse granska si lov og dom.*

*Hans makt og visdom tok alli ende
it han ha` saup inni skallen fenge.
Han trolla månen til barr' eit rit
og skjønunn rapa hass visa veg.*

*Fyst song og sangverk i tunet ringla
og kjempunn seg ut i leiken svinga
han stod i svoli og glåpe på
um der var noken som rymde frå.*

So mang' ei gong let han stormen tute

*I høgste sæte laut Fakse vere
it dei ha brædt han i saup og tjøre
Da la' han ut av sin visdom stor
Og Strengt han straffa eit brote ord.*

*og straffa dei for den nye trune.
Han laut dei syne at Gud han va'
so gjæv ei kjemp' han i fjorden la.*

*Han kunne hugen til jente vende
og hat i staden for kjærleik tenne.
Og dei som trassa hass vise rå'
dei jaga Fakse so lang i frå.*

*Og mang ein gute si møy laut misse
og mang ei brur laut med tårir flytje.
Han straffa dei bå' i stort og småtte
for han rådd' og åtte so vidt han såg.*

*Den tyngste lagna fekk han av adde
dei toke han til ein hogge-stabbe.
Og mang' ein dag i den varme vår
låg Fakse blødde av djupe sår.*

*Til Skryme-li'i dei Fakse flutte
i millom tusser og troll han budde.*

*Der låg han drøymde sin mare-draum
til dei brend' an upp i ein fiskeflaum.*

*Du gamle Fakse me fyr deg græte
so tung ein lagnad var du kje være.
Men me vona reingong du heimte kjem*

for ho sviv kring Lø'fjødde di tyre-sjel.

*Um meingong heim du til Brokke vender
me vil deg fagne med vene-heder.
Og setje deg att i høgsæte inn
og so skal du få atte hatten din.³⁸⁰*

Tillegg 2: Kart over kultbilder, bondehelgner og steinfigurer omtalt i oppgaven, MERK: Dette kartet er ment som et hjelpemiddel til leseren, og alle punktene er ikke like nøyaktige. Kartet skal gi leseren en omtrentlig oversikt over figurenes oppholdssted.

Det er heller ikke gjort noe skille mellom figurer som fortsatt eksisterer i dag, figurer som eksisterte på 1700/1800-tallet, eller figurer som har ligget i jorden siden vikingtid og først ble gjenfunnet i forrige århundre.

Kartoversikt

Punkt 1: Fakse-Rygnestad (Rygnestad, Valle, Agder)

Punkt 2: Fakse-Brokke (Brokke, Valle, Agder)

Punkt 3: "Mannsluk" fra Fyresdal (Fyresdal, Telemark)

Punkt 4: "Ravnen/Rammen" (Tveitbl, Valle, Agder)

Punkt 5: Den hellige Tollef Salemann (Tessungdalen, Tinn, Telemark)

Punkt 6: Nikulsbildet (Eidsborg, Tokke, Telemark)

Punkt 7: Fakse I Åmli? (Åmli, Agder)

Punkt 8: Hernoss (Rike, Valle, Agder)

Punkt 9: Ståle-bildet (Bykle, Agder)

Punkt 10: "Gudmund/Torbjørn" (Vrådal, kvitseid, Telemark)

Punkt 11: "Gunvald" (Gyland, Flekkefjord, Agder)

Punkt 12: Odde-faksen (Røysland, Valle, Agder)

Punkt 13: Rosselandsguden (Sokndal kommune, Rogaland)

Punkt 14: Austenå-faksen (Tovdal, Åmli, Agder)

Punkt 15: Husgud omtalt i "Telemarks historie – før 1814" (Lårdal, Tokke, Telemark)

³⁸⁰ Valle bondekvinneleg 1988: 101-103

Kristian F. Olsen

Punkt 16: Flotobuguden (Flotobu, Vinje, Telemark)

Punkt 17: Øyvågslifigurene (Øyvågslid, Vinje, Telemark)

Punkt 18: "Husgudene" fra Høvåg (Randvig, Lillesand, Agder)

Punkt 19: Avgudshøyde, Sankt Andreas (Hamre, Øvre Eiker, Viken)

