

# MASTEROPPGAVE

Emnekode: SO330S

Navn: Therese Thuv (kand. 38)

---

Trolldom før trolldomsprosessenes tid.  
Saken mot Ragnhild Tregagås og  
senmiddelalderens syn på magi og trolldom.

---

Dato: 15.05.20

Totalt antall sider: 97



## FORORD

Jeg ønsker å rette en stor takk til min veileder Miriam Jensen Tveit for uvurderlig hjelp til å få dratt i land dette prosjektet. Det har vært betryggende å ha en kunnskapsrik og inspirerende støttespiller fra start til slutt, og som har loset meg trygt gjennom denne prosessen.

Til alle ved historieseksjonen på Nord universitet: jeg er takknemlig for at dere helt fra starten av villig har inkludert og støttet oss studenter på så mange måter. Det har i stor grad bidratt til lærelyst, trivsel og selvillit nok til å kunne gjennomføre et slikt prosjekt som dette. Takk til mine medstudenter gjennom disse årene, spesielt Jowan, Tobias og Jens som har vært ved min side gjennom tykt og tynt. Dere vil alltid ha en plass i hjertet mitt. Jeg vil også takke Pål, som hele tiden har vært oppmuntrende og trodd på at jeg kom til å klare dette. Takk til Thea, for å være en innsiktsfull og overmåte klok niese! Til mamma: takk for all kjærlighet.

En spesiell takk til Per Bjarne Ravnå.

Til slutt: kjære Emma Viktoria, solstrålen min; uten deg hadde ingenting vært mulig. Din tålmodighet er beundringsverdig. Når det har vært for mye kaos i hodet mitt har du stort sett bare ledd av meg og sagt «mamma, du er så rar!», og lokket fram min egen latter, uansett hvor fortvilet jeg har vært. Så heldig jeg er som har deg!

Mai 2020, Therese Thuv

# Innholdsfortegnelse

<b>FORORD .....</b>	<b>ii</b>
<b>1. Innledning.....</b>	<b>1</b>
1.1 Problemstilling.....	1
1.2 Avgrensning .....	2
1.3 Metode og framgangsmåte.....	3
1.4 Begrepsforklaringer .....	5
1.5 Kildematerialet.....	8
1.6 Litteratur og forskningsstatus .....	10
<b>2. Introduksjon av personene og kildene .....</b>	<b>14</b>
2.1 Ragnhild Tregagås og biskop Audfinn Sigurdsson .....	14
2.2 Gjennomgang av kilden .....	15
2.3 En folkehistorisk framstilling.....	18
2.4 Trolldomsprosessen i Kilkenny.....	21
2.3.1 Lady Alice Kyteler og biskop Richard Ledrede .....	21
2.4 Pave Johannes XXII.....	24
3.1 Skillet mellom magi og religion .....	25
3.3 Realitetssynet.....	32
3.4 Veien mot radikalisering.....	33
<b>4. Anklagen om trolldomsutøvelse.....</b>	<b>35</b>
4.1 Hva kildene forteller om Ragnhild.....	35
4.2 Forbannelsen .....	38
4.3 Seksualiteten .....	40
4.3.1 Den «syndige kvinne» .....	41
4.4 Sørle Sukk .....	42
4.5 Gondul .....	44
4.5.1 Frøya i den norrøne gudetroen .....	48
4.5.2 Gondul i Tåtten om Sørli eller sagaen om Hedin og Hogne .....	50
<b>5. Bakgrunnen for saksbehandlingen og dommen .....</b>	<b>54</b>
5.1 Framveksten i den kirkelige rettspraksis i Europa.....	54
5.2 Kirkens stilling i Norge.....	57
5.3 Landsloven og Sættargjorden.....	59
5.4 Kapellgeistligheten .....	62
5.5. Biskop Audfinn Sigurdsson .....	63
5.5.1 Forgjengeren: biskop Arne Sigurdsson.....	64
5.5.2 Biskop Audfinns bakgrunn .....	65

<i>5.6 Dommen</i> .....	69
<i>5.6.1 Lover som omhandlet trolldom</i> .....	69
<i>5.6.2 Saksgangen</i> .....	70
<i>5.6.3 Refleksjoner om dommen</i> .....	71
<i>5.6.4 Var biskopen drevet av medmenneskelighet?</i> .....	75
<b>6. Konklusjon</b> .....	<b>80</b>
<b>Bibliografi</b> .....	<b>83</b>
<b>Vedlegg</b> .....	<b>91</b>

# 1. Innledning

I Bergen i 1325 ble en kvinne ved navn Ragnhild Tregagås anklaget for trolldom i form av skademagi, og saken ble behandlet av de geistlige med biskop Audfinn Sigurdsson i spissen. I motsetning til dødsstraff, som var vanlig i slike saker på 1500- og 1600- tallet, ble hun dømt til faste og pilegrimsferd. Prosessen mot Ragnhild Tregagås er den første dokumenterte saken i Skandinavia som omhandler bruk av magi, og er bevart i to rettsdokumenter. Denne oppgaven er en undersøkelse av disse to kildene, og har som mål å bidra til en utvidet forståelse av holdninger til magi og trolldom i seinmiddelalderen.

I dagens samfunn finner vi elementer av trolldom og magi i filmer, litteratur og i annen underholdning, både for barn og voksne.<sup>1</sup> Den store interessen vi ser i dag, både innen forskning og populærkultur, handler hovedsakelig om forfølgelsen av antatte trolldomsutøvere i tidlig nytid, og ikke i middelalderen.<sup>2</sup> Trolldomsprosessene i denne perioden har vært gjenstand for stor oppmerksomhet innen historieforskning, i Norge så vel som i resten av Europa.<sup>3</sup> Holdningene til trolldomskunst og magiske evner i tidlig nytid skilte seg ut fra det vi vet om holdninger, straffeutmålinger og hyppigheten av disse i middelalderen. Det er forsket vesentlig mindre på tiden *før* trolldomsprosessene startet for fullt og hva som lå til grunn for den ekstreme forfølgelsen av dem som var mistenkt for å utøve forskjellige former for magi. For å forstå de senere trolldomsprosessene er det vesentlig å forstå hvordan trolldomsutøvelse ble oppfattet og møtt i middelalderen.

## 1.1 Problemstilling

Dette prosjektet er et forsøk på å gi et utvidet bilde av holdninger til magi og trolldom i middelalderen, med fokus rettet mot hendelsene vedrørende Ragnhild Tregagås i 1324-1325.

Problemstillingen for oppgaven er:

**Hva kan kilden som omhandler saken mot Ragnhild Tregagås fortelle om holdninger til utøvelse av trolldom i Norge på 1300-tallet, og om reaksjoner på slike handlinger fra kirkens representanter?**

Som videre fordypning av denne problemstillingen vil jeg innlemme følgende spørsmål:

---

<sup>1</sup> Kieckhefer 2014:1

<sup>2</sup> Tidlig nytid regnes fra omtrentlig 1500 til 1750.

<sup>3</sup> Mitchell 1997: 17

- Hvordan kan anklagen mot Ragnhild Tregagås belyse populære oppfatninger av trolldom og magi i datidens samfunn?
- Hva viser denne saken om forholdet mellom sekulær og kanonisk rettsutøvelse?
- Hvordan kan kirkens rettsutøvelse i saken belyse framveksten av de oppfatningene om magi og trolldom som var typiske for tidlig nytid?
- Hvilke europeiske rettslige og religiøse strømninger influerte anklagen, saksgangen og utfallet av saken?

En klarere forståelse av de forskjellige sidene ved denne saken fra Bergen, sett i sammenheng med den tiden den utspilte seg, kan gi et bidrag til et utvidet blikk på mekanismene som førte til de mange trolldomssakene i tidlig nytid.

## ***1.2 Avgrensning***

Tidsrammen for dette prosjektet er overgangen fra høymiddelalder til seinmiddelalderen, og da mer spesifikt året 1325, som kildematerialet stammer fra, og som omhandler hendelsene begått av Ragnhild Tregagås og biskopens behandling av disse. For å kontekstualisere hendelsene og bakgrunnen for disse har jeg i tillegg vurdert det som nødvendig å ha fokus rettet på tidsrommet før, spesielt når det gjelder lovgivning, personlig bakgrunn og hendelser i kirken som kunne ha betydning for saken som denne oppgaven setter søkelyset på. Jeg vil også trekke linjer fram mot den økte graden av trolldomsprosesser som fant sted i løpet av tidlig nytid, i tråd med problemstillingen.

Når det gjelder den geografiske avgrensningen, så ble hendelsene som Ragnhild Tregagås ble anklaget for, begått i prestegården i Fusa og behandlet av biskop Audfinn Sigurdsson i Bergen. Denne oppgaven kommer ikke til å gå inn på den geografiske tilknytningen som en faktor for de forskjellige fasettene ved kildematerialet, da det per dags dato ikke er andre tilsvarende saker i Norge fra denne tiden som man kan sammenligne med. For å få et videre perspektiv vil jeg derfor ha noe av oppmerksomheten rettet mot en hendelse i samme tidsrom, som også omfattet anklager om bruk av magi, nemlig saken mot lady Alice Kyteler i Kilkenny, Irland.

### ***1.3 Metode og framgangsmåte***

Den valgte problemstillingen for dette prosjektet fordrer en mentalitetshistorisk tilnærming. Særlig siden 1970-tallet har denne metoden bidratt til at store deler av historiedisiplinen har fått en bredere appell. Jeg vil trekke fram Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel og Jacques Le Goff, som er noen av de viktigste representantene for denne retningen, som allerede fra 1920-tallet var «den første verkelege seriøse utfordreren til tankegodset til den historiske skulen».<sup>4</sup> Det mentalitetshistoriske perspektivet utfordret den klassiske statshistoriske tilnærmingen og har derfor gjort det mulig å få innsikt i andre sider ved historien.<sup>5</sup> For å kunne oppnå hensiktsmessige og inngående studier av mentalitet langt tilbake i tid og over lengre samt kortere perioder om fenomener, tradisjoner, religion, ritualer, folkløse og så videre, er det nødvendig å støtte seg til andre fagdisipliner som sosiologi, filosofi, religionsvitenskap, sosialantropologi, juss, biologi og arkeologi – et bredt spekter som belyser mange skyggelagte områder og som i større grad kan forhindre anakronismer.<sup>6</sup> Denne tverrfagligheten er nettopp det som gjør studier i mentalitetshistorie så utfyllende og appellerende til et bredt publikum, i og med at det dykker ned i temaer som mange i dag kan relatere seg til, eller som de rett og slett finner fascinerende også på et mikroplan i tillegg til de større hendelsene i historiens lange linjer.

Når det gjelder forskning på magi og trolldom er det i stor grad den mentalitetshistoriske tilnærmingen som har åpnet opp for økt forskning og nyere innsikt. I tillegg vil jeg også nevne det kvinnehistoriske perspektivet, da dette har vært en drivkraft for store deler av mentalitetshistorisk forskning.<sup>7</sup> Med dette i tankene er det også en del utfordringer man støter på. Selve den mentalitetshistoriske metoden, i likhet med den kvinnehistoriske metoden, fikk sin begynnelse først på 1960-tallet.<sup>8</sup> I så henseende er forskningen på emnet preget av «uopptrukket mark», i den forstand at det er et relativt nytt felt og av den grunn et relativt begrenset grunnlag for sammenligning for å kartlegge likheter og ulikheter både på nasjonalt og internasjonalt plan. Forskningen på trolldom og magi, og alle fasettene ved dette temaet

---

<sup>4</sup> Melve 2010: 194 Se også Bruke, P. 1988 *Ranke the Reactionary*

<sup>5</sup> Ibid. s. 116, 193 Leopold von Ranke blir gjerne kalt «historiefagets far» (Melve 2010: 109) og basert på hans forskningsmetode ble grunnlaget for den historiske skolen lagt, med vekt på statsdannelse og politisk historie. Se også Fitzsimmons, (1980) «Ranke: History av Worship» i *The Review of Politics*, 42, s. 533-555.

<sup>6</sup> Green & Troup 1999: 92

<sup>7</sup> Melve 2010: 233-234

<sup>8</sup> Ibid. s. 234



inneholder mange variabler og ubesvarte spørsmål, noe som gjør referansegrunlaget utfordrende.

Når det gjelder forskning på holdninger og mentalitet i Norge i seinmiddelalder er en av utfordringene et manglende kildemateriale, og/eller det store arbeidet som må til for å transkribere og tolke kildene. At kildematerialet som ligger til grunn for denne oppgaven er så unikt i sitt slag understreker nettopp dette. Et annet viktig punkt å ha i tankene er det faktum at de kildene vi har fra middelalderen stammer fra et lite segment av befolkningen, med teologi og/eller filosofiutdannelse, og det er med deres perspektiv vi «ser» den gjeldende tidsperiode. Derfor vil det å komme med noen konkluderende utsagn om mentalitet og tankesett basert på det kildematerialet man har tilgjengelig, uavhengig av hvor stort eller lite det måtte være, være en felle som bør unngås. Vi må være oppmerksomme på at utsagnene fra fortiden som vi sitter med i dag, ikke nødvendigvis er representative for hele befolkningen. I tillegg er det viktig å understreke at seinmiddelalderen hadde flere samfunnssjikt. Anna Elisa Tryti påpeker at «Noen tanke- og handlingsmønstre var felles (...) men det fantes også forskjeller», og «den øverste geistlighet var en del av en internasjonal kulturkrets med latin som samlende språk».<sup>9</sup> Viktigheten av å alltid ha denne tanken som grunnlag for forskning på middelalderen kan ikke undervurderes. Av den grunn er mitt mål å undersøke hvordan denne spesifikke saken fra 1325 kan belyse disse forholdene på en utfyllende og nøyaktig måte, med de forbehold som må tas.

Jeg har med dette i tankene forsøkt å finne ut av hva det sparsommelige kildematerialet som ligger til grunn for dette prosjektet kan fortelle oss om holdninger til magi i seinmiddelalderen, samt et innblikk i de bakenforliggende faktorene til behandlingen og utfallet av denne spesifikke rettssaken. Håpet er å kunne bidra til en forståelse av hvilket forhold allmuen, kirken og de sekulære, rettslige instanser hadde til utøvelse av magi, for bedre å kunne forklare mekanismene som bidro til de velkjente trolldomsprosessene på 1500-1600-tallet.

For å kunne oppnå dette har jeg utført en grundig gjennomgang av primærkilden som er tilgjengelig. Målet var i hovedsak todelt: 1) å finne spor i dokumentet som kan vise til mentaliteten og holdningene som lå bak den kirkelige domsutøvelsen når det gjelder ritualer

---

<sup>9</sup> Tryti 1990: 11

og handlinger basert på trolldom, presentert ved biskopen i Bergen, og 2) finne hvilke aspekter ved de konkrete handlingene utført av Ragnhild Tregagås som kan fortelle noe om holdninger til og bakgrunn for utøvelse av en slik type magi i seinmiddelalderen. Jeg har også til dels benyttet meg av komparasjon som metode, i og med at jeg vil sammenligne hendelsene i forbindelse med Ragnhild Tregagås med saken mot Dame Alice Kyteler i Kilkenny, Irlands første dokumenterte trolldomsprosess som pågikk i samme periode som saken mot Ragnhild Tregagås. Hensikten med en slik sammenligning er å heve blikket for å få et videre perspektiv på synet på trolldom i seinmiddelalder. Disse to sakene har flere likhetstrekk, men samtidig er de også vidt forskjellige. Denne oppgaven vil ikke gå inn i et dypdykk på disse forskjellene, da det ikke er formålet her, men håpet er å vise til kompleksiteten i dette fenomenet og forhåpentligvis vise at videre forskning på magi i middelalderen er et fruktbart prosjekt. Om mulig kan forståelse og sammenligning av disse sakene kunne bidra til større innsikt når det gjelder endringene fra middelalderen som førte til de mange trolldomsprosessene i tidlig nytid.

#### ***1.4 Begrepsforklaringer***

En definisjon av spesifikke begrep, ord og uttrykk kan være en vanskelig oppgave å gjennomføre hvis man ønsker definisjoner som omfatter betydninger som ordene har gjennom hele den tiden disse blir brukt. Dette gjelder i særlig grad emnet trolldom og magi, av den grunn at de forskjellige uttrykkene har forskjellige alvorsgrader alt etter i hvilken periode de er brukt i, og i hvilken form, hvilken anledning og av hvem handlingene ble utført.<sup>10</sup> Derfor er en felles og stabil definisjon av hva magi egentlig er, en stadig utfordring for forskere på dette feltet. Forvirringen kan derfor være stor hvis man ikke har klart for seg hva som ligger i de forskjellige begrepene til hvilken tidsperiode. Fenomenet magi er så komplekst og «bevegelig» at det å få et definert rammeverk er, enda ikke blitt gjort på en vellykket måte. Ett formål med denne oppgaven er nettopp å kunne bidra til et videre perspektiv på kompleksiteten ved dette fenomenet. Da jeg i denne oppgaven forholder meg til overgangen mellom høy- og seinmiddelalder, og kun beveger meg utenom tidsperioden i korte trekk for å danne en kontekst, vil jeg derfor forsøke å definere de forskjellige begrepene i forhold til hvordan de ble brukt i middelalderen.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Jolly et.al. 2002:3

<sup>11</sup> Dette gjelder Europa i høy – og seinmiddelalder. *Magi* er et begrep som har sin opprinnelse i de varierende forholdene i de økonomiske, politiske, religiøse og sosiale delene av det europeiske samfunnet, og er et begrep som av flere historikere burde unngås å bli benyttet på utenomeuropeiske kulturer. Se Jolly et.al 2002:70-71

**Magi** i form av **Maleficium**: Til tross for at *maleficium* ikke blir brukt i særlig grad i oppgaven, er det viktig å få forståelsen av betydningen, siden det generelt er mye brukt i forskningslitteratur, og ikke minst fordi det brukes i kildematerialet for å beskrive handlingene utført av Ragnhild Tregagås. Uttrykket kan best oversettes til *skademagi*. Dette begrepet favner om enhver magisk handling som har intensjonen å volde skade, ulykke eller død på mennesker, dyr eller eiendommer og er derfor brukt i saksdokumentet om Tregagås-saken.<sup>12</sup> I utgangspunktet benyttes *maleficium* i forbindelse med utøvelse av magi uten en djevlepakt involvert. Dette betyr kort sagt at det er en person som selv innehar magiske krefter som kan forårsake skade, gjerne helt fra fødselen av, der Djevelen og demoner ikke har en «avtale» med den som utøver magi.<sup>13</sup> Hvis noen opplevde sykdom eller skade på enten seg selv eller husdyr, feilende avling eller lignende, kunne man skylde på en person som man mente hadde grunn til å utøve slik magi over en. Altså; man var blitt et offer for hans eller hennes utøvelse av sin iboende kraft til å utføre skade, uten innblanding av Djevelen og demoner.<sup>14</sup>

**Trolldom**: Trolldom er et uttrykk som mer eller mindre står for omtrentlig det samme som magi, men omfatter mer som begrep, da magi nærmest mer betyr den systematiserte trolldom i form av (stort sett) formler og spesifikke handlinger.<sup>15</sup> De som utfører trolldom kalles trollkvinne eller trollmann. Man kunne være innehaver av disse evnene fra fødsel av, og valgfritt bruke dem til gode eller skadelige ting. Ellers kunne man ha tilegnet seg kreftene ved hjelp av Djevelen, der man brukte denne evnen til skadelige ting. R. B. Hagen nevner tre variasjoner som begrepet *trolldom* favner om i tidlig nytid, nemlig *maleficium* (skademagi), *hvit magi* og *diabolisme*.<sup>16</sup> Denne definisjonen sammenfaller med trolldomsforståelsen i seinmiddelalderen, selv om diabolisme var et av hovedtrekkene ved trolldomsprosessene i tidlig nytid og ikke i seinmiddelalder. Men diabolisme ble mer og mer framtrædende i seinmiddelalderen, derfor mener jeg at R.B. Hagens definisjon fungerer godt også for seinmiddelalderen. Trolldom sikter til fasetter som omfavnes av det engelske uttrykket *sorcery*. På grunn av den videre betydningen vil jeg bruke dette uttrykket i oppgaven, for å vise holdningene ikke bare til handlinger av den art som Ragnhild Tregagås utførte, men til den generelle bruk av overnaturlige krefter, uavhengig av hvilke fasetter disse måtte bestå av.

---

<sup>12</sup> Næss 1982:122

<sup>13</sup> Ibid. s. 102

<sup>14</sup> Blècourt et al. 2004: 175

<sup>15</sup> Hagen 2007:10

<sup>16</sup> Ibid.

**Hvit magi/signeri:** Dette omfavner bruk av formularer, gjenstander og ritualer som brukes med utgangspunkt i gode motiver, uten å ha tilknytning til onde makter.<sup>17</sup> Utøvelsen av hvit magi i middelalderens samfunn var sannsynligvis velkjent, og det kan også tyde på at kyndige innen signeri var en akseptert del av middelalderens samfunn og til dels sett på som en nødvendighet. Dette kan være grunn nok til å påstå at folk hadde et avslappet forhold til signeri, og at det derfor ikke ble sidestilt med skadelig magi. R Kieckhefer hevder at hvit magi ble av mange ansett som en form for «naturvitenskap», da det i en tid med manglende helsevesen og medisinsk behandling ble tatt i bruk både virkningsfulle og mindre virkningsfulle remedier for å lege og lindre, og å bringe fruktbarhet for både mennesker, dyr og avlinger.<sup>18</sup>

**Diabolisme:** Diabolisme fordrer en pakt med Djevelen, der de magiske kreftene hadde sitt opphav fra Djevelen selv.<sup>19</sup> Dette var et gjeldende syn og et uttrykk som ble alminnelig i etterreformatorisk tid, da lovverket spisset definisjonen i tråd med datidens forfølgelse av såkalte «trolldomsfolk». Definisjonen av diabolisme var i middelalderen ikke så detaljert og inngående som det ble i tidlig nytid, og selve ordet diabolisme var heller ikke i bruk før den tid. Jeg vil derfor peke på at i det tidsrommet denne oppgaven setter søkelys på, var ikke diabolisme vanlig anklagegrunn slik det ble to århundrer senere, selv om definisjonen på *trolldom* favner om begrepet diabolisme. Anklagene mot Ragnhild Tregagås var blant annet at hun hadde overgitt seg til Djevelen, altså definisjonen på diabolisme. Dame Alice Kyteler ble direkte anklaget for den type diabolisme som man kjenner igjen fra hekseforfølgelsene i tidlig nytid, med hovedfokus på relasjonene til Djevelen og demoner. Anklagene var både utbroderte og perverse og i en helt annen kategori enn anklagene mot Ragnhild Tregagås. Disse to sakene har per definisjon diabolisme som anklagegrunnlag, men likevel er det store forskjeller dem imellom på hva som vektlegges av sakførerne i de overleverte kildene. Derfor er det en utfordring å skille begrepene fra seg og å vite hva som betyr hva, og til hvilken periode. Det er likevel viktig å ha kjennskap til dette begrepet for forståelsen av det helhetlige bildet som omslutter oppgaven. For å kort oppsummere begrepet diabolisme kan vi si at det fordrer en pakt med Djevelen, der utøveren har hengitt seg til ham for å gjøre hans vilje. Dermed har vedkommende snudd ryggen til Gud og blitt en kjetter.

---

<sup>17</sup> Kieckhefer 2014: 11,12

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Hagen 2007:11

**Kjetteri:** Dette er et begrep som er vesentlig for forståelsen av hvorfor såkalte «trollfolk» ble forfulgt, da dette var et av hovedpunktene i anklagene både i tidlig nytid og også i saken mot Ragnhild Tregagås. En kjetter kan defineres som en person med meninger som avviker fra vedtatte, religiøse oppfatninger, som har forlatt den kristne tro og som ikke angrer ved å endre seg og komme tilbake til den «rette» tro.<sup>20</sup> Dette begrepet var altså noe som kunne brukes på alle handlinger som ble ansett som en trussel mot den kristne tro. Kirkens domstol dømte vanligvis ikke til dødsstraff, men ble man derimot anklaget skyldig i kjetteri så var straffen døden på bålet.<sup>21</sup> I slike tilfeller fikk de verdslige myndigheter ansvaret for å eksekvere dommen. Geistligheten hadde autoritet til å etterforske en sak som omhandlet kjetteri, og komme fram til en konklusjon, men selve domsavsigelsen og henrettelsen ble myndighetenes ansvar. Grunnen til det var at det ikke var tillatt for geistlige å drepe noen, selv ikke kjettere, som var den største trusselen mot kristendommen. Det var i all hovedsak det å avsløre kjettere som var grunnlaget for at pave Gregor IX opprettet inkvisisjonen i første halvdel av 1200-tallet, som en hjelp for de lokale biskopene til å identifisere kjettere og utdele straff.<sup>22</sup> Som dette arbeidet vil vise, ser vi at både i rettssaken mot Ragnhild Tregagås som i saken mot Alice Kyteler, at spørsmålet om hvorvidt hun var skyldig i kjetteri eller ikke var en viktig del av domsgrunnlaget.

### ***1.5 Kildematerialet***

Den tilgjengelige informasjonen vi har som omhandler Ragnhild Tregagås er rettsdokumentene fra februar 1325, som beretter om kirkedomstolen behandling av saken samt dommen som ble avsagt. Disse er bevart i Diplomatarium Norvegicum bind 9, nr. 93 og 94, s. 112-114, og i Regesta Norvegica bind 4, nr. 325 s. 134 og 399 s.157.<sup>23</sup> Videre i oppgaven vil jeg henviser til disse som henholdsvis DN IX 93, DN IX 94, samt RN IV 325 og RN IV 399. Etter all sannsynlighet er de opprinnelige dokumentene gått tapt, og de vi har tilgjengelig i dag er senere avskrifter av dem. Avskriftene har en usikker datering på DN IV nr. 94, samt manglende avslutninger på begge dokumentene, der tid og sted for nedskrivningen pleier å være oppført.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Lambert 1992: 4,5

<sup>21</sup> Bagge 2004: 194-195

<sup>22</sup> Kieckhefer 2014: 190

<sup>23</sup> **DN:** Etter avskrift i Msscr. Barth. IV (E) S. 87-90 og Apogr. Arn. Magn. (Trykt med Oversettelse i Saml. t. d. n. Folks Spr. og Hist. V S. 479-82; jfr. ogs. Suhms Hist. af Danm. XII S. 365-66, Keyser, D. n. Kirkes Hist. II S. 235-36 og P. A. Munch, D. n. Folks Hist. VII S. 138-39).

**RS:** KglBiblKbh - E don var fol 1 Barth E s 87-90; AM ApogrNorv - Kbh.

<sup>24</sup> Hamre 1972: 28

Saksdokumentene som vi har fra denne hendelsen, beretter om det første tilfellet av en trolldomssak i Skandinavia fra middelalderen som vi har kjennskap til i dag.<sup>25</sup> Med det skriftlige materialet fra denne saken får vi dannet et bilde av både den anklagede og biskopen som var den offisielle anklageren, samt beveggrunnene som lå bak hendelsene og domsavsigelsen. På grunn av denne dokumentasjonen får vi i tillegg mulighet til å se etter elementer av folketro, kirkelov, verdslig domstol og enkeltpersoners innvirkning på domsavgjørelser. Ikke minst får man også et innblikk i alvorlighetsgraden som trolldom ble møtt med i denne tidsperioden.

Kilden er i sin helhet oversatt av P.A. Munch (*Samlinger til Det Norske Folks Sprog og Historie*, bind 5, s. 479-484) og i denne oppgaven er det denne oversettelsen som vil være grunnlaget for forståelsen av kildeteksten. Jeg vil også støtte meg til tolkninger av teksten fra andre historikere som har berørt emnet, samt en egen oversettelse av ord og fraser i dokumentet der det er grunn for det, og da med et forbehold om at disse tolkningene kan ha svakheter ved seg.

Både den latinske teksten og oversettelsen av den er i sin helhet tatt med som vedlegg. Når det gjelder kildemateriale på et generelt grunnlag er det gjerne slik at jo lenger bak i tid man går jo vanskeligere er det å finne kildene, og å tolke dem rett. Middelalderdokumenter ble for det meste ført i pennen på latin og fordrer god kjennskap i språket for å kunne utføre en korrekt oversettelse. I Norge er kildene fra seinmiddelalder i mindre grad transkribert og oversatt enn i tiden før og etter, og det utgjør enda en utfordring når det gjelder å analysere og å få en forståelse av datidens samfunn. En annen utfordring er det å unngå å tillegge fortidens mennesker de samme holdninger og tankesett som man selv har i et moderne samfunn og prøve å tolke kildene ut fra nåtidens forståelse.

Som tilfellet er med kildematerialet til dette prosjektet, har vi avskrifter av de opprinnelige dokumentene og ikke de opprinnelige. Dette utgjør noen momenter som man må være oppmerksom på når det gjelder tolkningen, som for eksempel; 1) det kan være detaljer som har gått tapt, 2) ord og uttrykk kan ha blitt skrevet feil av de som lagde avskriftene, 3) det kan

---

<sup>25</sup> Hagen, R.B. «*To Hurl the Spirits of Gandul*» - Pleasure, jealousy and magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325. s. 1. Magiske krefter og hendelser er riktignok omtalt i tidligere kilder som for eksempel sagamaterialet, men som en offisiell rettsak der vi finner et skriftlig bevismateriale er dette tilfellet unikt og skiller seg ut fra en tradisjonell fortellerkultur.

ha blitt gjort bevisste redigeringer av den opprinnelige teksten. I tillegg ble slike dokumenter som nevnt ført i pennen av menn med utdanning som dermed ikke var representative for befolkningen generelt. Det skal sies at kildene i dette tilfellet er juridiske dokumenter med et formål å være refererende, noe de også lever opp til. Det er minimalt med generell informasjon om den anklagede, både når det gjelder personalia, beveggrunnene for lovbruddene og eventuelle forsvarsyttringer fra henne. Kilden viser én side av saken, der tolkningen baserer seg på det vi i dag kan utlede av det den forteller. Det sier seg selv at det krever varsomhet og stor respekt for kilden for å kunne få en forståelse som yter den rettferdighet.

### ***1.6 Litteratur og forskningsstatus***

Når det gjelder den generelle forskningen på trolldomsforfølgelsen startet den med noen spede forsøk, i hovedsak av Margaret Murray som skrev om dette over en tidsperiode som strakk seg omtrentlig over perioden 1920- 1950/60. Hun bygde sin forskning på tidligere og nokså begrensede undersøkelser om trolldom og heksetro, og hun støttet opp under den populære oppfatningen om «witchcraft» som den opprinnelige og autentiske religionen som hadde sin opprinnelse i førkristen tid.<sup>26</sup> Murrays teorier om trolldom, hekser, riter og det populistiske grunnlaget for disse viste seg å være mangelfulle og ikke basert på pålitelige kilder, og måtte vike for nyere forskning av blant andre Keith Thomas, Carlo Ginzburg og Alan McFarlane.<sup>27</sup> Dette kan på mange måter beskrives som et paradigmeskifte der forskning på magi og trolldom fikk en seriøsitet og et faglig forankret grunnlag, som følge av den mentalitetshistoriske forskningen.

Denne forskningsmodellen fikk sin oppblomstring på 1960-tallet og emnet trolldom var ett av de første temaene som ble forsket på med en slik tilnæringsmetode.<sup>28</sup> Fra denne perioden av har forskningen på magi, trolldom og overtro fått en mer og mer anerkjent og etablert plass i historieforskningen, takket være seriøse forskere med solid faglig forankring.<sup>29</sup>

Nødvendigheten for å endre forskningsmodell når det gjelder slike temaer var vesentlig for å

---

<sup>26</sup> Gaskill, M. (2008: 1070)

<sup>27</sup> K. Thomas' *Religion and the Decline of Magic* (1971) og A. McFarlanes *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study* (1970) trekker inn det sosialantropologiske perspektivet, i tråd med den mentalitetshistoriske forskningen som disse er representanter for.

<sup>28</sup> SETT INN

<sup>29</sup> Hutton, R. (2017: 122-124)

se det store bildet. Emner som nettopp trolldom og, som deler av denne oppgaven retter seg mot, rettsjustis i forhold til dette (både sekulær og kirkelig) har mange flere fasetter og «løse tråder» enn den mer tradisjonelle metoden for historieforskning.<sup>30</sup>

De generelle tendensene i trolldomsforskningen har vært med et kjønnsperspektiv, der kvinnen står som hovedaktør som heks, trollkvinne og ofte i seksuelle forhold med Satan og/eller demoner. Innfallsvinkelen har med tematikken kvinneundertrykkelse å gjøre og å sette det inn i en bredere kontekst for å forstå forholdet mellom kjønnene innenfor satte historiske rammer. Dette har etter hvert blitt utvidet med også å se på kjønnsperspektivet fra en annen vinkel, nemlig på det faktum at det var mange menn som også stod på tiltalebenken for utøvelse av magi, i 20-25% av dokumenterte tilfeller.<sup>31</sup> Studier på dette vil sannsynligvis bli en del av utviklingen innen denne forskningstematikken, samt flere aspekter enn kjønnsperspektivet som av mange vil bli beskrevet som den mest dominerende innfallsvinkelen så langt. Trenden innen dagens forskning gir en pekepinn på at den tverrfaglige forskningsmetoden ikke vil minske i styrke, selv om man skal være varsom med å foregripe begivenhetene. Noe som man kan si med sikkerhet er at de siste tiårene har vært preget av en stor forskningsutvikling, med stadig nye publiseringer som belyser flere aspekter ved magi og trolldom.<sup>32</sup>

En viktig bidragsyter til forskningen på magi og trolldom er lingvisten og historikeren Norman Cohn. Hans bok *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom* vil av mange beskrives som et hovedverk i denne forskningen. Boken ble for første gang publisert i 1973, altså helt i begynnelsen av den mentalitetshistoriske metoden og kan sies å ha vært en av katalysatorene for den sterke interessen for forskning på magi, heksekunst, forfølgelse og hysteri som kjennetegner spesielt perioden tidlig nytid. Arbeidet hans er et viktig bidrag til forståelse av middelalderens holdninger og endringer av disse, og hva de hadde å si for de videre forfølgelsene, og er utvilsomt en hjørnestein i mitt arbeid når det gjelder en utvidet forståelse av emnet.

---

<sup>30</sup> Som eksempelvis «den tyske skole» som Leopold von Ranke representerte. Se P. Burke 1988: *Ranke the Reactionary* 1988

<sup>31</sup> Apps & Gow 2003:26

<sup>32</sup> Page & Rider 2019:13



En annen av hovedbidragsyterne på dette forskningsfeltet med fokus på middelalderen er Richard Kieckhefer. Kieckhefer beskriver holdningen til magi i middelalderen som en «common tradition», det vil si at det var noe som, av de fleste, ble sett som en naturlig del av livet.<sup>33</sup> Magi var tilsynelatende tilstedeværende i alle de sosiale lagene og det er ingenting som tilsier at det var begrenset til de svakeste i samfunnet, noe Kieckhefer understreker i sin forskning på temaet. I likhet med Cohn er Kieckhefers arbeid et viktig bidrag til både den internasjonale forskningen i tillegg til denne oppgaven. En av Kieckhefers utgivelser om magi i middelalderen er *Magic in the Middle Ages*, som belyser vekst og utvikling av magi i middelalderen, relatert til religion, vitenskap, filosofi, kunst, litteratur og politikk, samt de forskjellige former for magi og hvilke mennesker som drev på med dette. Sammen med hans *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, har han belyst viktige aspekter ved trolldom og magi i middelalderen.

Sophie Page er en annen historiker som bør nevnes. Hun støtter opp om Kieckhefers tanke, nemlig at magi var en «common tradition» blant folk i middelalderen. Både Page og Kieckhefer tar opp tanken om at for det gjengse middelaldermennesket var magi noe rasjonelt, en forklaring på uforklarlige ting og der grensene mellom overtro, magi og religion var flytende i tillegg til at alle samfunnslag var representert. Page har utgitt flere bøker om dette temaet, blant annet *Magic in Medieval Manuscripts* (2004).

Catherine Rider forsker på blant annet forholdet mellom magi og religion, og har i forbindelse med dette prosjektet gitt meg et verdifullt innblikk i konteksten rundt trolldomssaken mot Alice Kyteler i Kilkenny. Bøkene *Magic and Impotence in the Middle Ages* (2006) og *Magic and Religion in Medieval England* (2012) er innsiktsfulle bidrag som belyser utøvelsen av magi og kirkens holdninger til dette. Sammen med Sophie Page er Rider redaktør for *The Routledge History of Medieval Magic* (2019).

Ronald Hutton har i stor grad en antropologisk tilnærming og ser på en global kontekst når det gjelder trolldom, sjamanisme og paganisme, og gir dermed et utvidet blikk på tematikken. Boken *The Witch. A History of Fear, from Ancient Times to the Present* (2017) har vært et givende bidrag til min egen forståelse av trolldom som fenomen, da den kommer inn på

---

<sup>33</sup> Kieckhefer 2014: 56

holdninger til og reaksjoner på trolldomsutøvelse ikke bare i Europa, men på alle kontinentene.

Et stort bidrag til den moderne forskningen er Michael D. Bailey. Hans forskning på seinmiddelalderens syn på religion, overtro, magi og kjetteri har gitt resultater i form av flere bøker og artikler. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe* (2013) og *Magic: The Basics* (2018) er de seneste verkene og er verdifulle tilskudd til å forstå synet på trolldom og magi før hekseprosessene blusset opp i tidlig nytid. Når det gjelder forskning på trolldom i de skandinaviske områdene, er det flere bidragsytere. Stephen Mitchell er professor i skandinavisk historie og folkløse og er ansatt ved Harvard University, USA. Han har fordypet seg i skandinavisk middelalder og datidens holdninger til trolldom og magi, og har skaffet til veie verdifull kunnskap om tematikken. Denne oppgaven støtter seg i stor grad til Mitchells arbeid. Artikkelen *Nordic Witchcraft in Transition: Impotence, Heresy, and Diabolism in 14th-century Bergen* (1997) kommer direkte inn på hendelsene som dette prosjektet dreier seg om og er naturlig nok en bærebjelke for dette arbeidet. Her blir saken om Ragnhild Tregagås belyst, i tillegg til at han beveger seg mot mulige tolkninger på hva som skjedde med Ragnhild i ettertid. Boken *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages* (2011) er et fundament for utvidet forståelse og forskning på emnet, og det er et verk som har vært essensielt i forbindelse med denne oppgaven.

Rune Blix Hagen har utført et solid arbeid på perioden tidlig nytid, hovedsakelig rettet mot trolldomsprosessene i Finnmark. Hagens forskning har i vesentlig grad vært et viktig bakteppe for denne oppgaven, både ved å vise at forskning på trolldom og magi i Norge er både aktuelt og fruktbart, og for å skape en kontekst med tanke holdningene til tematikken i Norge i tidlig nytid. Jeg vil trekke fram boken *Dei europeiske trolldomsprosessane* (2007) som har vært nyttig for arbeidet med denne oppgaven, samt flere artikler om emnet. En av disse artiklene omhandler nettopp saken om Ragnhild Tregagås; «*To Hurl the Spirits of Gandul*» *Pleasure, Jealousy and Magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325* som er en av de få undersøkelsene som er gjort på hendelsen. Denne artikkelen er på nåværende tidspunkt under publisering.

## 2. Introduksjon av personene og kildene

I dette kapittelet skal jeg kort introdusere hovedpersonene som kildematerialet forteller om; Ragnhild Tregagås og biskop Audfinn Sigurdsson. Deretter kommer en gjennomgang av selve kilden. I tillegg vil jeg presentere den samtidige trolldomssaken i Kilkenny, Irland, av den grunn at denne saken er det nærmeste sammenligningsgrunnlaget fra denne tiden. Til slutt vil jeg trekke fram paven i dette tidsrommet, Johannes XXII, både fordi han var kirkens høyeste leder samt at han hadde sterke holdninger mot magi og trolldom.

### 2.1 *Ragnhild Tregagås og biskop Audfinn Sigurdsson*

*Ragnhild Tregagås* var ei kvinne som kom fra Fusa i Bergen, det vil si hun bodde der en uviss periode av sitt liv. Mest sannsynlig var hun født på slutten av 1200-tallet, men dette er ikke dokumentert, heller ikke dødsdatoen.<sup>34</sup> De biografiske detaljene om Ragnhild er begrenset, men det er interessant å legge merke til den informasjonen som man indirekte får og som blir mer inngående beskrevet senere i oppgaven. Det spesielle med nettopp Ragnhild Tregagås er at saken mot henne i 1325 er den første dokumenterte trolldomssaken i Skandinavia. Hun var anklaget på flere punkt, blant annet ekteskapsbrudd og incest ved at hun hadde et seksuelt forhold til sin slektning Bård, i tillegg til utøvelse av magisk rituale av skadelig art, demonisme og kjetteri. Saken mot henne ble utført av den kirkelige domstolen representert av biskopen i Bergen. Hun ble dømt skyldig, men straffen kan i utgangspunktet tydes som mild i sammenligning med de straffeutmålingene som trolldomsprosessene i tidlig nytid var kjent for.

*Biskop Audfinn Sigurdsson* er den som i likhet med Ragnhild er en viktig person i denne oppgaven. Han var den som førte rettsaken og som til syvende og sist avsa dommen. Han satt som biskop i Bergen i årene 1317-1330.<sup>35</sup> Audfinn var en velutdannet mann som hadde studert i Orléans, og som også hadde tilbragt tid ved kurien i Avignon.<sup>36</sup> Som forkjemper for bispesetets rettigheter hadde han sterke meninger og var ikke redd for å stå opp mot hverken erkebiskoper, verdslige stormenn eller andre innehavere av makt hvis han så seg nødt.<sup>37</sup> Ut fra det vi vet om ham og hans bakgrunn kan man trekke konklusjonen at han hadde

---

<sup>34</sup> Hagen, "To Hurl the Spirits of Gandul"  
Pleasure, jealousy and magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325.

<sup>35</sup> Tryti 1990: 17

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Bagge 1976:101

integritet og evner til å føre en rettsak som omhandlet anklager som rammet Ragnhild Tregagås.

## 2.2 Gjennomgang av kilden

Kilden er som nevnt to saksdokumenter som er bevart i DN IX nr. 93 og 94, og i RN IV nr. 325 og 399. Følgende del vil i detalj ta for seg hva som står i dokumentene, for å kartlegge grunnlaget for det som oppgaven ønsker å belyse. Først blir datoen satt til 13. januar 1325 samt at det er biskop Audfinn i Bergen som utsteder dette. Det sies videre at det uke etter uke hadde versert rykter fra pålitelig hold om at Ragnhild Tregagås hadde gjort seg skyldig i flere overtredelser, og at disse hadde kommet geistligheten for øre. Dette gir oss et innblikk i tidsperspektivet for hendelsene. Ragnhild får også en beskrivelse knyttet til sin person: «obtestante turbulenta natura».<sup>38</sup> Ifølge P.A. Munchs oversettelse kan det bety «ved sin urolige natur».<sup>39</sup>

Når vi ser videre i dokumentet får vi klarhet i anklagene mot henne. Det kommer fram at i tillegg til å planlegge å påføre uskyldige lidelser hadde hun også falt fra til den kjetterske overtro. Det er interessant å legge merke til at fokuset lå på de magiske handlingene og ikke på anklagen om et umoralsk forhold til sin slektning Bård. I tillegg ser vi at utøvelsen av en slik form for skademagi ble sett på som overtro (*superstitionis*).<sup>40</sup> Begrunnet i at det var mange rykter og folkesnakk om dette så de seg derfor nødt til å ta tak i saken. Derfor ble Ragnhild innkalt til å møte opp, og den 28. januar kom hun for å møte anklagene. Hun benektet alt. Følgelig innkalte biskopen og gruppen av geistlige som var med på å dømme i saken, de fem vitnene som kunne bekrefte beskyldningene mot henne, og den 5. februar gav de vitneforklaring. Grunnet alvorlighetsgraden i anklagene ble Ragnhild satt i forvaring etter sitt vitneutsagn, til vitnene skulle komme til den fastsatte tiden. Det er verdt å merke seg at hun ble satt der de som var mistenkte, men ikke beviselig skyldig, ble satt. Denne detaljen gir oss et innblikk i rettspraksisen på et mer generelt grunnlag, og inngir et inntrykk av at de ikke hadde forhåndsdomt Ragnhild før saken var tilstrekkelig behandlet.

---

<sup>38</sup> DN IX 93

<sup>39</sup> Munch 1838: 479

<sup>40</sup> Ibid.

Det vitnene sa i sine forklaringer gir oss opplysninger om både tid og sted for de påståtte handlingene, navnene på dem som ble utsatt for Ragnhilds skademagi, samt hva anklagene gikk ut på. Alle fem befant seg i spisestuen i prestegården i Fusa prestegjeld (sør for Bergen), da Ragnhild åpent erklærte hva hun hadde gjort: på bryllupsnatten til Bård og Bergljot hadde hun gjemt fem brød og fem erter i sengen deres, samt en kniv eller en annen type stikkvåpen bak hodegavlen.<sup>41</sup> Videre kom hun med en forbannelse, som vil bli gjengitt i sin helhet senere. Etter å ha hørt disse utsagnene, innkalte biskopen og sitt råd Ragnhild igjen for å besvare vitneutsagnene. Dette skulle skje den 8. februar. Ragnhild tilstod etter at sysselmannen (*ballivus*), som stilte spørsmålene, hadde «forestilled passelige trusler, ifald hun længre fortiet sagens rette sammenheng». Det sies ikke noe om hvilke trusler som ble uttalt. Dette førte til at Ragnhild tilstod følgende punkter:

- 1) At vitnene snakket sant
- 2) At mens hennes mann levde, hadde hun fire ganger hatt samleie med Bård, som hun var i slekt med i tredje og tredje ledd, det vil si tremenninger
- 3) At hun hadde forlatt Guds beskyttelse og hengitt seg til Djevelen, i den hensikt å så splid mellom Bård og Bergljot
- 4) At hun hadde uttalt en besvergelse over dem
- 5) At følgene av hennes handlinger gjorde at Bård forlot Bergljot og reiste til Hålogaland, og Ragnhild planla å reise etter ham dit så snart hun kunne.<sup>42</sup>
- 6) At hun hadde makt over Bårds liv og død på den måten at hvis han ikke føyde seg i ett og alt, så ville hennes mann søke å drepe han på grunn av hans forhold til henne
- 7) At hun, på bryllupets andre dag, ønsket å latterliggjøre brudgommen ved å komme med et gledeutbrudd over at på grunn av hennes trolldomskunster/magi (*maleficiata*), kom Bård til å bli impotent
- 8) At hun, på Bård og Bergljots bryllupsnatt hadde gjemt seg på soverommet uten ekteparets viten

---

<sup>41</sup>Ordet som brukes i dokumentet er *gladium*, akkusativformen av *gladius*, som direkte oversatt betyr sverd. (C. Miks L. B. Yann (edt.) et al. 2015:948) I betraktning av kontekst og at en vurdering av sannsynlighetsgraden av at Ragnhild hadde tilgang til et våpen så stort som et sverd er liten, forstår jeg bruken av *gladium* som en beskrivelse av et stikkvåpen på generelt grunnlag.

<sup>42</sup>P.A. Munch har her en tolkning av dokumentet som han mener er et tegn på at Ragnhild måtte være bemidlet. Han begrunner det med sin forståelse av at Bård skulle dra til Hålogaland, og hun skulle følge etter ham så snart hun kunne, idet hun hadde lovet at hun skulle vente på ham der. Dette indikerer, ifølge Munch, at hun måtte ha reist på «hereviis» (herrevis = lik slike som ble omtalt som herre, på Munch sin tid var dette en tiltaleform for de kondisjonerte i samfunnet) og dermed også være en med en viss inntekt.

- 9) Og til sist at hun i ungdommen hadde lært disse besvergelsene av en viss *Solla dicto Sukk*. (Sørle Sukk)

Dokumentet slutter etter det niende punktet, uten en form for avrundning. Dette kan derfor tyde på at det er ufullstendig bevart. Hvis det skulle være tilfelle, så har vi likevel en forståelse av de videre hendelsene på grunnlag av det neste dokumentet som omhandler denne saken, der straffen ble gjort kjent. Den følgende gjennomgangen tar for seg dokument DN IX 94 s. 114. I motsetning til det første dokumentet får vi her vite kun årstallet 1325, men ikke dag eller måned. Her er det viktig å legge merke til at det har sneket seg inn en ikke ubetydelig feil i oversettelsen fra den latinske versjonen. I dette dokumentet er årstallet som følger: MMCCCXXV, altså år 1325.<sup>43</sup> I P.A. Munch's oversettelse står det derimot 1335.<sup>44</sup> Dette er en feil som kan ha mye å si for forståelsen av alle hendelsene i forbindelse med saksgangen og domsavgjørelsen, og er av den grunn viktig å understreke det faktiske årstallet. Dn IX 94 er en tydelig oppsummering av utfallet av saken, der straffen dokumenteres og forklares. Det er nærliggende å tenke at det var av stor interesse å få det nøye dokumentert med tanke på å ha en presedens for eventuelle lignende saker som måtte oppstå. Det at kildematerialet i forbindelse med Ragnhild Tregagås-saken er så unikt, gjør det nærliggende å tenke at en grundig forklaring på prosessen samt utfallet av det hele var viktig for biskopen og geistligheten å ha som veileder i framtidige saker, skulle det oppstå slike.

I likhet med DN IX 93 ble dokumentet utstedt av biskop Audfinn. Saken ble beskrevet som «en avskyelig besvergelse» i den hensikt å så stridigheter mellom ektefellene Bård og Bergljot, og ble betegnet som en kjettersk handling.<sup>45</sup> Denne saken hadde biskopen og hans råd drøftet over tid før de kom med en avgjørelse om straff. I mellomtiden hadde Ragnhild oppholdt seg i fengsel, tydeligvis i lenker (*verum quia dicta Ragnhilda diu carceri nostro et vinculis mancipata*), og i et uvisst tidsrom.<sup>46</sup> Det var imidlertid lenge nok til at hun angret sine synder. Det berettes at hun hadde kommet på bedre tanker ved at hun i den tid hun var fengslet hadde tuktet seg selv ved vake (*vigiliis*), gråt (*fletibus*), gjentagende bønn (*continuis*

---

<sup>43</sup> DN IX 94

<sup>44</sup> P.A. Munch 1838: 483

<sup>45</sup> DN IX 93

<sup>46</sup> Dette viser at praksisen med at biskopene hadde sine egne fengsler, *carcer*, var iverksatt i Bergen, og at det dermed var kommet i gang en institusjonalisert form for fengsling. I tråd med kanonisk rett og utviklingen ellers i Europa ble fengselsstraff, tidsbegrenset eller for livstid, en stadig vanligere reaksjonsform overfor dem som ble dømt for å ha brutt noen av punktene i kristenretten. Dette viser at Norge, med utgangspunkt i Bergen som representant, var fullt på høyde med resten av Europa når det gjaldt kirkens utvikling. Se J. Sandnes (2003). Fengsel som straff i norsk middelalder. *Historisk Tidsskrift* bind 82, s. 163-172.

*orationibus*) og faste (*jejunii*), og som følge av dette avsverget sin villfarelse. Derfor bønnfalte hun om en gagnlig straff. Biskop Audfinn og hans råd av geistlige samt andre prelaters bifall la dette til grunn for en lempelig straff, i tillegg til en annen interessant opplysning: nemlig at de, av troverdige utsagn (en mulighet er at disse «troverdige utsagnene» kom fra de samme fire som vitnet imot henne, eller Bård selv), hadde fått kjennskap til at Ragnhild hadde vært «månesyk» og derfor ikke var ved sin fulle forstand da de handlingene hun stod til rette for ble gjort. Dette gav dem grunnlag for å vise barmhjertighet, og det blir fra Esekiel 18:23 der Gud sier at han ikke finner behag i en synders død, men at denne skal omvendes og forbli i live.<sup>47</sup> Hennes straffeutmåling ble todelt:

1) At hun to ganger i uken skulle faste på vann og brød (*cum pane et aqua jejunabit*) i alle hennes levedager, i tillegg til årsdagen for forbrytelsen, tre uker før St. Hans (24.juni) og 3 uker før St. Mickels dag (29. september), i adventstiden og i *Septuagesima* (9. søndag før påske). Alt dette kom i tillegg til de årlige fastedagene som var pålagt alle, noe som ville tilsi svært mange dager i løpet av ett år.<sup>48</sup>

2) Andre delen av straffen var at hun ble pålagt en syv år lang pilegrimsferd utenfor Norges grenser for å besøke hellige steder.

Dommen ble avsluttet med en advarsel om at hvis hun blir tatt i å bryte noen av disse påbudene, så ville hun bli ansett som tilbakefallen til kjetteri, og gitt over til den kongelige domstol for avstraffelse.

### **2.3 En folkehistorisk framstilling**

Jeg vil i denne forbindelse vie oppmerksomhet til det som kommer fram i *Bygdebok fra Fusa, bind 1* fra 1961 s. 627-629, som jeg anser for å være et eksempel på hvor spesiell hendelsene omkring Tregagås-saken var. Forfatteren av bygdeboken, Skaathun, har innlemmet det Olaf Hansen skrev i «*Gula Tidend*» i 1925 om Ragnhild Tregagås, som en egen bolk i bygdeboken.<sup>49</sup> Det er Hansens ord, slik de er gjengitt av Skaathun, som denne delen av analysen tar utgangspunkt i. I tillegg til informasjon om gårdsnavn og slekter, har bygdebøker gjerne fortellinger og historier som er knyttet til de forskjellige stedene. Trolig

---

<sup>47</sup> «Det er vel ikke min vilje at den urettferdige skal dø, sier Herren Gud. Nei, jeg vil at han skal vende om fra sine veier og leve.» Esekiel 18:23, Bibelselskapets oversettelse av 2011

<sup>48</sup> P.A. Munch skriver i en fotnote i sin oversettelse at antall dager som Ragnhild ble pålagt å faste, strakk seg over 109-149 dager (noen av dagene overlappet med de fastlagte fastedagene i kirkeloven som gjaldt alle), og sammenlagt med de obligatoriske fastedagene som strakk seg henimot 150 dager, så var det forsvinnende få dager igjen som hun var unnlatt fasting.

<sup>49</sup> Skaathun 1961: 627-629

baseres teksten som er innlemmet i denne bygdeboken på en tradisjonell fortelling om Tregagås- saken, som viser at de må ha gjort inntrykk i den tiden det fant sted, i og med at det har blitt bevart på folkemunne og blitt holdt levende fram til moderne tid.

Hendelsene blir i bygdeboken gjengitt som en underholdende fortelling, der den inneholder heller fargerike tillegg til saken som er blitt bevart i kildematerialet. Den nøkterne framstillingen i kildene har blitt utbrodert til en historie laget for å fange oppmerksomheten til lyttere og lesere. I denne versjonen blir Ragnhilds følelser beskrevet som «harme» da Bård skulle gifte seg med Bergljot, fordi hun fortsatt var glad i ham.<sup>50</sup> Bård på sin side hadde blitt lei av henne og ville heller gifte seg med Bergljot. Før bryllupet kom hun med ord om at hun skulle «hekse» dem, men Bård brydde seg ikke om det.<sup>51</sup> Folk bemerket at hun hadde en underlig adferd i bryllupet. Det er interessant å se at detaljene om gjenstandene hun brukte som en del av forbannelsen stemmer overens med kildematerialet: fem brød og fem erter ble lagt under sengen, og et sverd ved hodegavlen, og forbannelsen er også gjengitt så å si likt.<sup>52</sup> Det kan være flere årsaker til det, der en fristende tanke kan være at en slikt rituale ikke var fremmed for folk, og derfor lettere ble overlevert i sin rette form. Noe av det merkverdige som fortelles er Bårds reaksjon da Ragnhild kastet forbannelsen over dem. «Bård reis upp og jaga Ragnhild med ein sopling, men ho lo høgt og spitande» og neste dag, da hun gjentok forbannelsen: «... åtfærði skræmte brudlaupfolket og Bård vart sjølv so skræmd, at han baut Ragnhild ein våg ull for at ho skulde brjota trolldomen».<sup>53</sup> Hun lovte å gjøre det dersom Bård reiste med henne til Hålogaland, bort fra Bergljot.

Ragnhilds lærer i magiske kunster, *Sørle Sukk*, får også stor oppmerksomhet. Det som berettes om han, er som en «fortelling i fortellingen». Denne historien har flere tilføyelser til det som er bevart i kilden, blant annet at han var en trollmann og tambur hos «gamall-Eirik på Dovrefjell ved dei store høgtidane. Han nytta då tvo kalverumpor som trumbekolvar.»<sup>54</sup> Hans mor var ei trollkjerring på Bremanger.<sup>55</sup> Det fortelles videre at hun forvandlet sønnen sin til en svart katt for at han skulle «trolle ei grannegjenta».<sup>56</sup> Denne jenta dro på en kjelke med

---

<sup>50</sup> Skaathun 1961: 628

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> DN IX 93 og Skaathun 1961: 628

<sup>53</sup> Skaathun 1961: 628

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Bremanger er ei bygd i Sogn og Fjordane (nå nord i Vestland Fylke). Se Før Sund 1986: 7. At denne spesifikke stedsbestemmelsen er en del av historien er uviss. En mulighet er at det som fortelles om Sørle Sukk kan stamme fra en vandrehistorie dette området.

<sup>56</sup> Skaathun 1961: 628



sand, og Sørle Sukk, i katteham, satte seg på kjelken. Da hun ikke fikk han bort, slo hun til katten med en spade til han døde. Moren hans ble rasende, og det berettes at hun senere ble syk og døde. Dette er en underholdene fortelling som har fått innpass i historien om Ragnhild Tregagås, på grunn av navnet *Sørle Sukk*, som har gitt næring til en utbrodert variant. En interessant detalj videre i historien er hvordan straffutmålingen blir formidlet. Detaljene forholder seg til det som kommer fram i kilden, men tolkningen av biskop Audfinns advarsel om at Ragnhild ville bli overgitt til den verdslige domstolen hvis hun brøt påbudene om straff kommer fram i klartekst: «Braut ho lovnaden kunde hun dømast til bål og brand».<sup>57</sup> Forståelsen av forskjell mellom hvordan slike saker ble behandlet av henholdsvis den kirkelige og den sekulære domstol vises tydelig, som et udiskuterbart faktum. Til sist i bolken om Ragnhild i bygdeboken er det trykt et vers fra en gammel folkevise fra Vestlandet:

«Oc thel var Ragnild Tregagaas  
Paae Koste hun foer syn Kaas.  
Hun trolded en Quind oc hennis Dreng  
Saa falskelig fra Bord oc Seng»<sup>58</sup>

Vi har ikke årstall eller annen informasjon om dette verset, annet enn at ordlyden kan minne om hvordan tekster fra 1600-tallet ble forfattet.<sup>59</sup> Uten å gå nærmere inn på en eventuell tidsperiode for opprinnelsen av folkevisen, kan det likevel sies at dette verset representerer hvordan hendelsene om Ragnhild Tregagås har blitt overlevert opp gjennom tidene.

Verdien av teksten om Ragnhild Tregagås i bygdeboken har begrenset verdi fra et forskningsperspektiv der målet er å kartlegge de faktiske forholdene så nøyaktig som mulig. Men når det gjelder å forske på folketradisjon og hvordan hendelser er blitt oppfattet og bevart gjennom tidene er slike tekster som dette av betydning. Det er ikke vanskelig å forstå hvorfor disse hendelsene ble til en mer utbrodert historie. En rettsak som denne, med innhold av seksuell karakter, sjalusi, kjærlighet og trolldom var uten tvil noe som ble lagt merke til i samtiden og ikke minst pyntet på og fortalt videre. I vår tid er alle disse ingrediensene noe som er grunnlaget i utallige bøker og filmer fordi man vet hvor mye slike faktorer engasjerer publikum. Hvis vi tar oss den friheten å overføre dette til forholdene i middelalderen kan vi

---

<sup>57</sup> Skaathun 1961: 629

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Som eksempelvis Petter Dass sin *Nordlands Trompet* og hans mange leilighetsdikt. Se *Petter Dass Samlede Verker I*, (1997) Apenes & Heggelund (red.)

med letthet forestille oss den fascinasjonen Tregagås-saken hadde for folk, og at det var en historie som hadde det som trengtes for å overleve på folkemunne i lang tid framover. Versjonen som er gjengitt i denne bygdeboken er ikke nødvendigvis en direkte arv fra seinmiddelalderen, men den illustrerer hvordan slike hendelser fort kunne bli til en spennende fortelling. Ikke minst viser det viktigheten av å holde seg tro til det originale kildematerialet for ikke å gå i den fellen det er å forholde seg til nyere narrativ, og gå ut ifra at det er tro mot de virkelige hendelsene. En annen relevant tanke som oppstår, er at denne rettsaken kan ha vært et unikt tilfelle i sin samtid, tatt i betraktning av at både navn og hendelser (om enn utbroderte) har overlevd helt til moderne tid.

## **2.4 Trolldomsprosessen i Kilkenny**

Trolldomsprosessen i Kilkenny, Irland, er en av de mest bemerkelsesverdige trolldomssakene, av den grunn at beskyldningene og utfallet var sammenfallende med hekseprosessene i tidlig nytid, 250 år før toppunktet. M. D. Bailey omtaler denne saken treffende: «The trial of lady Alice Kyteler of Kilkenny, Ireland, is often seen as a sort of proto-witch hunt from this period.»<sup>60</sup> Derfor har den vært gjenstand for mye forskning, og sammen med en anselig mengde kildemateriale har vi i dag god kjennskap til denne hendelsen. I egenskap av å være en samtidig hendelse som saken mot Ragnhild Tregagås kan det å trekke linjer til den, bidra til å gi et økt perspektiv på problemstillingen for denne oppgaven.

### **2.3.1 Lady Alice Kyteler og biskop Richard Ledrede**

Sammenligningsgrunnlaget for dette prosjektet er saken mot *lady Alice Kyteler*. Alice Kyteler bodde i Kilkenny, Irland, og hun var i det øvre samfunnsjiktet.<sup>61</sup> Hennes to første ektemenn hadde begge avgått med døden under tilsynelatende mistenkelige omstendigheter, og hver av disse hadde etterlatt henne en betydelig formue. I 1324 ble hun i første omgang anklaget av sine stebarn å ha drept sine to første ektemenn, og etter at biskop Ledrede hadde undersøkt saken ble beskyldninger om utøvelse av magi av alvorligste art lagt til mordanklagene. Det var anklagene og utøvelse av magi som ble hovedgrunnlaget for saken mot henne som den ansvarlige for det, men sønnen hennes og resten av husstanden, til sammen 10 personer, ble

---

<sup>60</sup> Bailey 2006 :857

<sup>61</sup> Neary 1983: 343, 344

også innlemmet.<sup>62</sup> Lady Alice og sønnen klarte å flykte fra straffen mens tjenestekvinnen Petronella de Mead ble brent som skyldig i trolldomskunst, som den første i Irland.<sup>63</sup> *Biskop Richard Ledrede* var den som førte saken, i likhet med biskop Audfinn Sigurdsson som førte saken mot Ragnhild Tregagås. Ledrede hadde fått deler av sin utdanning ved pavens hoff i Avignon og var tydelig influert av strømningene som var rådende der.<sup>64</sup> Han hadde en aversjon mot alt som hadde med trolldom å gjøre og så på det som kjetteri i sin mest alvorligste form. En vesentlig del av denne hendelsen i 1324 var striden mellom biskopen og verdslige autoriteter, så på mange måter var denne saken en politisk strid og ikke bare en ren trolldomsprosess alene, noe som ikke kjennetegner tilfellet saksgangen mot Ragnhild Tregagås.

Richard Ledrede var biskop i Ossery, Irland, utnevnt av pave Johannes XXII i 1317. Man vet lite om opprinnelsen til Ledrede, annet enn at han var en fransiskanermunk fra England, født et sted mellom 1260 og 1275 og mest sannsynlig fra Somerset eller Surrey.<sup>65</sup> Det er ingen kilder som tilsier at Ledrede hadde den sosiale eller politiske innflytelsen for å bli biskop. Han hadde ikke tatt noen teologisk universitetsgrad hverken på Cambridge eller Oxford. Som munk var det likevel muligheter til å fullføre sin utdanning utenlands, og vi vet at han var ved pavens hoff i Avignon i 1317, og det var da han ble utnevnt som biskop i Ossory av paven direkte.<sup>66</sup> Ifølge Anne Neary var det hans tilstedeværelse på akkurat det rette tidspunktet som gjorde at han ble utnevnt av paven, og ikke på grunn av hans herkomst eller politiske innflytelse.<sup>67</sup> Han var på rett sted til rett tid, som et instrument for pave Johannes XXII. Paven ønsket å demonstrere sin nyvunne rett til å utnevne nye embetsinnehavere der det var behov for det, ikke bare etter dødsfall, men også etter pavens direkte inngripen som for eksempel å fjerne en prest eller biskop. På grunn av dette kunne Richard Ledrede smykke seg med tittelen «biskop».

Tydeligvis ble biskop Ledrede mislikt fra første stund av de lokale anglo-irske innbyggerne i Ossory, fra lav til høy.<sup>68</sup> Han var ikke kjent for å utvise diplomatiske evner, men heller for å

---

<sup>62</sup> Cohn 1993: 136

<sup>63</sup> Ibid. s.139

<sup>64</sup> Neary 1983: 337, 338

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid. s. 339

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Williams 1994: 21

være selvrettferdig og hardnakket, med en brennende, religiøs iver.<sup>69</sup> Det resulterte i at han fra 1329 måtte dra i eksil fra sitt embete i Ossory.<sup>70</sup> Noe av det saken mot Alice Kyteler viser i denne henseende, er holdningene som ble holdt imot biskop Ledrede. Ved ett tilfelle ble han tiltalt som «an ignorant low-born vagabond from England».<sup>71</sup> Arnold Le Poer var den som sa disse ordene direkte til biskopen. Le Poer var Kilkennys *Seneschal*, kronens juridiske representant og dermed også den med høyest rang i Kilkenny. Han var i en årelang konflikt med biskop Ledrede, noe som gjorde seg utslag blant annet i fengsling av biskopen for å hindre hans forfølgelse av Alice,<sup>72</sup> og biskopen som i sin tur la hele sitt bispedømme under interdikt.<sup>73</sup> Ledrede gjorde alt han kunne for å få igjennom sin vilje, men bruk av diplomatiske evner var tydeligvis ikke noe han kunne mestre. Denne spesifikke hendelsen var bare en av flere som hadde tilknytning til saken mot Alice Kyteler, hennes sønn William Outlaw og ti andre i hennes husstand.<sup>74</sup> Biskop Ledrede gav ikke opp til tross for støtten lady Alice fikk, og motgangen han selv fikk. Arnold le Poer, sammen med flere høyerestående personer både i Kilkenny og i Dublin, stod på Alice Kytelers og hennes sønns side i denne saken.

Det er logisk å tenke at påvirkningen han fikk fra sin tid hos pavens hoff i Avignon hadde stor påvirkningskraft på Ledredes nidkjærhet og måten han valgte å gjennomføre saksgangen.<sup>75</sup> Den som til slutt måtte bøte med livet var kammerpiken til lady Alice, Petronella De Meath, som ble brent på bålet. Det var Ledrede selv som påla at hun skulle bli pisket til hun til slutt tilstod. Ledrede hadde fått de siste delene av sin utdanning i Frankrike, der tortur var blitt lov å bruke under avhør av de som var beskyldt for å bryte den kirkelige loven. Ledrede var utvilsomt også kjent med prosessene mot Tempelridderordenen og de utrolige tilståelsene som var kommet fram (som i de fleste tilfeller var resultat av tortur).<sup>76</sup> Stemningen ved pavens hoff var i stor grad preget av disse hendelsene, i tillegg til pave Johannes XXII sin store redsel for nettopp diabolisme, og dennes sidestilling av diabolisme og kjetteri.

---

<sup>69</sup> Neary 1983: 340

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Williams 1994: 23

<sup>72</sup> Neary 1983: 345

<sup>73</sup> Ibid. s.346

<sup>74</sup> Det er interessant å merke seg at også Alice Kytelers sønn ble anklaget for diabolisme, i tråd med mønsteret på 1500- og 1600- tallet da trolldomsfølgelsen var på sitt sterkeste. Mange av de mennene som ble anklaget for trolldom hadde tilknytning til antatte hekser på en eller annen måte, ofte som deres ektefeller eller sønner. (Bailey 2001: 987)

<sup>75</sup> Neary 2004: avsn. 3

<sup>76</sup> Cohn 1973: 139

Dette gir oss et overblikk over stemningen som rådet i Kilkenny i denne perioden, og noe av grunnlaget for anklagene som stod i en særstilling på denne tiden, mer enn 200 år før trolldomsprosessene startet for fullt. Det interessante er imidlertid den kontrasten denne saken er til den tilsvarende i Bergen på samme tid. Kildematerialet er mye større og gir oss mer forståelse av de omkringliggende forholdene, men selve tematikken er den samme: beskyldninger om trolldomskunst og kjetteri. Begge sakene har også seksualitet som et tema, men på to helt forskjellige nivå. Der Ragnhild gjorde seg skyldig i ekteskapsbrudd og et forhold til en slektning, ble Alice beskyldt for å ha seksuelt samkvem med en demon fra helvete.<sup>77</sup> Dommen som falt i saken i Kilkenny førte til at et menneske ble brent på bål, mens dommen over Ragnhild i Bergen fikk et annet utfall. Denne oppgaven ikke har til hensikt å gå inn i en analytisk komparasjon av disse tilfellene, men det er hensiktsmessig å trekke inn saken mot Alice Kyteler for å få et større perspektiv på holdninger til trolldom og kirkens behandling av slike beskyldninger.

## ***2.4 Pave Johannes XXII***

En annen person som spiller en rolle i denne sammenheng er *pave Johannes XXII*. Grunnen til at det blir satt et søkelys på han er hans holdninger til trolldom, og ved å være kirkens øverste leder hadde påvirkningskraft over alle geistlige. Både biskop Audfinn Sigurdsson og biskop Richard Ledrede hadde oppholdt seg ved kurien og dermed også hatt nærkontakt med de strømningene som var i drift. Pave Johannes XXII var svært opptatt av å kjempe mot alt som kunne minne om kjetteri i form av magi.<sup>78</sup> Hans bulle *Super Illius Specula* (1326 eller 1327) kategoriserte alle former for magi som kjetteri, og utvidet synet på magi som kjetteri, slik det ble uttrykt i bullen *Accusatus* (1260) av pave Alexander IX.<sup>79</sup> Den sistnevnte klargjorde at magiske handlinger ikke kom under Inkvisisjonens jurisdiksjon unntatt av da det var kjetteri involvert.<sup>80</sup> På grunnlag av biskopenes tilknytning til paven og hans hoff, og det faktum at de var underlagt paven og forpliktet til å følge hans direktiver, må man ta i betraktning hans holdninger og den påvirkningen han kan ha hatt.

---

<sup>77</sup> Neary 2004: avsn. 3

<sup>78</sup> Rider 2012: 148

<sup>79</sup> Boreau 2006: 10,11

<sup>80</sup> Ibid.

### 3. MAGI ELLER RELIGION, ILLUSJON ELLER VIRKELIGHET?

Dette kapittelet vil komme inn på hva vi i dag forstår om forholdet til magi og religion i middelalderen, og hva som i hovedsak forandret seg fra middelalder til tidlig nytid.

*Illusjonssynet* versus *realitetssynet* spiller en vesentlig rolle for å tydeliggjøre forskjellene på disse to periodene, og også for å identifisere kjennetegn ved forskjellige holdninger til magi og trolldom. Disse to måtene å skille mellom forskjellige syn på magi og trolldom på er et utgangspunkt for bedre å forstå kilden om saken mot Ragnhild Tregagås, og også for å gjøre en hensiktsmessig sammenligning med saken fra Kilkenny.

#### 3.1 *Skillet mellom magi og religion*

Forskningen som er blitt gjort på synet på overnaturlige evner i middelalderen forut for trolldomsprosessene kan tyde på at holdningene både blant folk flest var relativt tolerant. Magi ble ansett som en naturlig del av livet, en naturlig del som ble benyttet i forbindelse med behandling av sykdom, årsaker til uforklarlige ting, og som en del av naturen.<sup>81</sup> I tillegg avviste spesielt de religiøse lederne troen på magiske krefter som banal overtro, grunnet i enfoldighet og manglende utdanning. Dermed med disse folkelige holdningene ikke sett på som en trussel mot kristendommen og ble ikke straffet med tyngde.<sup>82</sup> Men så kommer spørsmålet om hva som ble betraktet som hva. Slik vi i dag bruker uttrykket «magi» er ikke ensbetydende med at det var slik de brukte det i seinmiddelalderen. Skillelinjene mellom magi og religiøst begrunnede handlinger er diffuse og vanskelige å definere, både i middelalderen og dagens forskning på temaet. Samtidig som den populære bruken av magi stort sett ble tolerert og mer eller mindre var en del av manges hverdag, var også fordømmelsene sterke blant de som tilhørte den mer «strenge» skolen. Disse var menn med teologisk utdanning som forholdt seg til tekster fra både Det gamle testamentet og Det nye testamentet samt kirkefedre som St. Augustin.<sup>83</sup> Beveggrunnet for denne retningen blant et segment av lærde i middelalderen, var å finne en definisjon på magi for på den måten å kunne identifisere det og skille det ut fra sann tro og vitenskap, og dermed også fordømme magi på et definert grunnlag.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Kelly 2008:211

<sup>82</sup> Hagen 2007: 34,35

<sup>83</sup> Kaye 2008: 225

<sup>84</sup> *ibid.*

Joel Kaye kommer med en interessant formulering når det gjelder denne tradisjonen: «The intellectual project unifying this tradition was to define the realm of *false magic*» (uthevet av meg).<sup>85</sup> En tolkning av dette er at blant disse som strengt fordømte magiske handlinger, var tanken at magi var et fenomen som eksisterte, og som kunne være både god og sann, eller ond og falsk, og dermed ble ikke alle former for magi fordømt. Dette sammenfaller med den generelle oppfatning av magi i middelalderen, nemlig at grensene var flytende og det var ingen direkte definisjon som skilte mellom troen på det overnaturlige; den folkelige utøvelsen av magi basert på gamle tradisjoner som hadde festet seg i folks hverdagsliv, og de mer tydelige mirakler, og som derfor kan beskrives som mer glidende overganger mellom magi og religion.<sup>86</sup>

I tillegg er det verdt å nevne den interessen den religiøse eliten hadde i forhold til magi; det okkulte ble utbredt som en intellektuell studie som hevet seg over den populære holdningen til magi, og ble anvendt på flere områder i livet.<sup>87</sup> Eksempelvis ble drømmetydning mer og mer populært og sofistikert i løpet av høy- og seinmiddelalderen, der den ble mer intrikat jo høyere opp i de sosiale lagene en kom.<sup>88</sup> Studier om og kart over månesykluser, planeter, lykkebringende og skjebnesvangre dager, og forskjellige varianter av å spå framtiden på og annen okkult kunnskap (mye basert på arabisk, egyptisk og jødisk innflytelse) fikk mer og mer fotfeste, og gjorde skillelinjene på «sort» og «hvit» magi enda vanskeligere å trekke.<sup>89</sup> Mirakuløse hendelser på grunnlag av bønner til Gud via helgener, ved å besøke hellige steder eller ved bruk av religiøse symboler var i middelalderen tegn på Guds gunst, et gudfryktig liv og en from sjel. Slike mirakler kunne være helbredelse av sykdommer, gjenvinne fruktbarhet, gi blinde synet tilbake og helbrede skader forårsaket av ulykker.<sup>90</sup> Slike hendelser ble gjerne sett på som mirakler fra Gud, i og med at de hadde samme form som de miraklene som ble utført av Jesus og hans apostler.<sup>91</sup> Ved å be til helgener og å dra på pilegrimsreiser til hellige steder kunne man oppleve mirakler. De forskjellige helgenene hadde sine områder der de var utnevnte beskyttere, og alle tegn tyder på at for et menneske i middelalderen var det vanlig å

---

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Bagge 1998: 103

<sup>87</sup> Jolly 2002:20

<sup>88</sup> Kieckhefer 2014: 85-86

<sup>89</sup> Jolly 2002:57

<sup>90</sup> Bagge 1998: 105. Her nevnes det et eksempel fra *Passio Olavi* fra slutten av 1100-tallet, der forfatteren selv, erkebiskop Øystein, hadde opplevd et mirakel. Han var utsatt for en ulykke da han skulle innsisere arbeidet på Nidarosdomen og kom så vidt ifra det med livet i behold. Han ba sankt Olav om hjelp, og en stund senere var han helt frisk. Dette er ikke et av de mest iøynefallende beretninger om mirakler, og det viser at det ble sett på som en nær og virkelig del av livet.

<sup>91</sup> Matteus 8:14-17, Lukas 7:21, Apostlenes gjerninger 28: 9. Det Norske Bibelselskap 1978/85

be til helgener om hjelp, alt etter som hvilket område i livet det gjaldt.<sup>92</sup> Når overnaturlige hendelser kunne forklares ut fra et religiøst grunnlag ble det ikke betraktet som trolldom, eller i verste fall kjetteri.

Det er her skillelinjen blir vanskelig å trekke mellom det hellige og det som ble betraktet som overtro, eller direkte magi i form av både hvit magi eller maleficium. For middelaldermennesket var troen på mirakler en sannhet, noe som var et faktum og et bevis på Guds makt. Likevel, det som ble kalt for hvit magi, eller signeri, var ikke mirakler fra Gud, men evner som ble brukt til det gode. Skademagi var hvis slike krefter ble brukt til det uttrykket i seg selv betegner, nemlig å påføre skade på andre mennesker, dyr eller avlinger, men dette betydde ikke nødvendigvis at det var en djevlepakt involvert. Grensene var flytende da det ikke var en uniform definisjon. Johannes de Deo, en lærd fra første halvdel av 1200-tallet, kommenterte flere skrifter av blant andre St. Augustin og Gratian.<sup>93</sup> Følgende utsagn fra ham illustrer godt hvilke forsøk som ble gjort for å få en forståelse av «rett» og «gal» magi:

«Note that words have power, such that when words are said certain images appear from the power of the words. And it is queried whether doing this is a sin; and some say no while others hold the contrary. Solution: If one does it with a bad intention, out of revenge, or lust, or greed, or a desire for praise, it is a mortal sin. But if one should do it solely to experience the power of the words, it would not be mortal, because all knowledge is from God, as seen above in this question, in the canon *Non liceat*.»<sup>94</sup>

Dette sitatet viser hvor vanskelig det måtte være for de som stod ansvarlige for å bedømme alvorlighetsgraden av utførelse av magi, da det var utøvernes holdninger som lå til grunn for de forskjellige utfallene handlingene kunne få. I tillegg må man også ta i betraktning geografiske og kulturelle variasjoner i oppfattelsen og utøvelsen av magi og trolldom. Det var heller ikke uvanlig at formularer basert på liturgiske tekster ble tatt i bruk til forskjellige formål, alt fra å velsigne åkrer og buskap til å påvirke sjansene for et fruktbart ekteskap.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Noen eksempler som illustrerer dette, er: Sankt Gregor (ca. år 540-604), skytshelgen for forskere, studenter, skoler, korister og sangere; Sankt Nikolas (død ca. år 345), skytshelgen for barn og sjøfolk; Sankt Elisabeth av Ungarn (år 1207-1231) skytshelgen for bakere, tiggere, enker, bruder og blondemakere. Se Mulvihill, M.

*Helgener og martyrer* (2000)

<sup>93</sup> Martin 1999:36

<sup>94</sup> Kelly 2008:214. Oversatt fra Johannes de Deo: *Summa* on C. 26 q. 5 c.14, *Nec mirum* (fol. 368)

<sup>95</sup> Davies 2017: 30



Av dette kan det utledes at i mange tilfeller betraktet kirken slike handlinger generelt sett som overtro og folkelig tradisjon og ikke noe som kunne true den kristne tro. Som nevnt var mange av handlingene og ritualene som folk benyttet seg av var i mange tilfeller preget av kristendommen, for eksempel i situasjoner der de mente de trengte formularer for å beskytte seg mot onde krefter.

Forskningsarbeid som har blitt gjort har kommet med ytterligere kunnskap som underbygger det innfløkte forholdet mellom religion og troen på det vi i dag anser som trolldom. I sin bok *Religion and the Decline of Magic* fremmer Keith Thomas tanken om at de geistlige i tidlig middelalder introduserte en kristen form for tilbedelse basert på hedenskap, i form av fysiske ting og ritualer som helgenskrin, korset, bønnemessing, nattverd med vin og brød, for lettere å konvertere de såkalte «vantro» til kristendommen.<sup>96</sup> Dette innebar ikke bare det kirkelige livet, men også ritualer og praksis som var til bruk i det daglige liv, ikke til direkte tilbedelse av det guddommelige. Eksempler på dette kunne være bruk av hellig vann for å velsigne hus og hjem, avlinger og andre ting som preget hverdagen til folk flest i middelalderen.<sup>97</sup> Også prester og andre geistlige kunne derfor forsvare sin eventuelle personlige tro på overnaturlige varsler og ritualer, i og med at det hadde et tilsynelatende kristent opphav, og som dermed kunne ses på som noe guddommelig og ikke hedensk. Rent teknisk sett kan man definere dette som «kristen magi». Men det vil ikke være treffende hvis man tar i betraktning argumentasjonen til flere forskere på emnet, der det blir pekt på at geistligheten i middelalderen umulig kunne ha betraktet slike dagligdagse ritualer som noe magisk basert på hedendom. Det blir hevdet at det heller var en følelse av legitim bruk av den kristne tro for å påvirke naturkreftene, uten å benytte moderne definisjoner på hva magi er på noe som for mennesker i middelalderen ikke ville betrakte som noe hedensk.<sup>98</sup>

For å forstå dette er det essensielt å ha i tankene hvordan livet var for menneskene i middelalderen. Det var i stor grad preget av usikkerhet og frykt.<sup>99</sup> Forskjellene mellom fattig og rik var enorme. Sviktet avlingene var det ensbetydende med sult og sykdom, og var man så uheldig å ikke få barn eller at de man fikk, døde, så hadde man ingen til å ta vare på seg i alderdommen. Livet var hardt, og døden var en stadig tilstedeværende faktor i hverdagen.

---

<sup>96</sup> Thomas 1971: 39

<sup>97</sup> Ibid. s.32

<sup>98</sup> Jolly 1996:16-18, 89-90

<sup>99</sup> Knutsen 1998: 178-180

Man kunne dø når som helst, enten av ulykker eller sykdommer. Et organisert helsevesen fantes ikke og kunnskapene om sykdomsbekjempelse var minimale.<sup>100</sup> En høy spedbarnsdødelighet, mange barnesykdommer, underernæring, dårlig hygiene og smittsomme sykdommer var årsaken til en lav gjennomsnittsalder.<sup>101</sup> Med en hverdag som dette er det ikke vanskelig å forstå ønsket om beskyttelse mot krefter som var utenfor deres kontroll.

Det er hensiktsmessig å trekke fram et eksempel i dette tilfellet som visualiserer hvordan dette kunne komme direkte til uttrykk i hverdagslivet. R. Kieckhefer viser til en husholdningsmanual fra Wolfsthurn slott i Tyrol, nedskrevet i løpet av 1400-tallet av en anonym person som var involvert i driften av slottet.<sup>102</sup> Her kan vi lese om de praktiske tiltak og hensyn som måtte tas på daglig basis, alt fra dyrking av åkrer til å holde skadedyr unna matlagrene, til generelt husarbeid og hvordan man både skulle unngå samt lege sykdom blant arbeiderne. I de aller fleste forhold ble det tatt i bruk forskjellige ritualer som kommer under betegnelsen magi, eller troen på magi, men i en kristen drakt. For eksempel når det gjelder det sistnevnte punktet, forebygging og behandling av sykdommer, så finner vi flere oppskrifter på medisiner og oppfølging av sykdomsforløp, behørig fulgt opp av bønner, velsignelser og formularer.<sup>103</sup>

Dette er et klassisk eksempel på hvordan det som kan defineres som magi var en del av hverdagslivet til folk. Det var ikke noe som kvalifiserte til å bli kalt «trolldomsutøver» eller lignende, dette var inkorporert i livet til middelaldermennesket. I tilfeller der medisin ble fulgt av bønn, velsignelse, formularer og eventuelle ritualer, var det disse handlingene som tok steget ut av definisjonen på magi og inn i medisinenes verden, som sammen ble et sterkere middel enn begge elementene hver for seg. Formularene som er nedtegnet i håndboken fra Wolfsthurn slott skriver seg i all hovedsak fra liturgien, men det er også mye der som skriver seg fra tidligere tider, som for eksempel legendemateriale.<sup>104</sup> Blant annet er det formularer der som er en blanding av latin, gresk og ord uten mening som man skulle si hvis man for eksempel hadde en ond ånd inni seg som man ville gi slipp på.<sup>105</sup> Andre ting innebar hverken ord eller spesifikke religiøse handlinger; for eksempel kunne man bære en type burot

---

<sup>100</sup> Frølich, W. *Helse, sykdom og død i middelalderen*. <https://middelalder.no/oslo-i-middelalderen/dagligliv/192-helse-sykdom-og-dod-i-middelalderen>

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Kieckhefer 2014:2-8

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Kelly 2008:218

<sup>105</sup> Kieckhefer 2014:2-8

(*Artemisia*) på kroppen som en beskyttelse mot trolldom, eller smøre flaggermusblod i øynene for å sikre et godt nattsyn.<sup>106</sup> At dette var «oppskrifter» som ikke var tiltalende for alle på denne tiden er tydelig vist i diverse kommentarer skrevet i margene på manuskriptet av senere lesere, der det uttrykkelig understrekes at det er ren overtro og til og med kjettersk.<sup>107</sup> Dette står som et eksempel på middelalderens syn på magi og trolldom i hverdagslivet. Relevansen i dette eksemplet er at til tross for geografiske skillelinjer, så var verdenssynet til middelaldermennesket i det katolske Europa så å si uniformt, i og med den store innvirkningen som kirken hadde. Det var én religion de hadde å forholde seg til, paven var overhodet og utøvelsen av troen var så å si lik, med forbehold i lokale forhold, også i Norge.

### 3.2 Illusjonssynet

Illusjonssynet var den dominerende måten å betrakte magi på i middelalderen.<sup>108</sup> I forenklet form kan det forklares med at overnaturlige ting som utøvelse av magi, trolldom, forbannelser, kontakt med demoner og lignende ble sett på som noe som ikke var virkelig, men som produkter av livlig fantasi, naivitet og manglende utdanning.

*Canon Episcopi* er et av de mest kjente kirkelige skriftene fra middelalderen, og var med på å forme synet blant de geistlige på hvordan man skulle forholde seg til magi. Den ble utformet på tidlig 900-tall av Regino, den tidligere abbeden i Prüm, med erkebiskopen i Trier som oppdragsgiver.<sup>109</sup> *Canon Episcopi* ble senere en del av kirkens lovsamling, *Corpus Juris Canonici*, og ble høyt ansett.<sup>110</sup> Her kan vi lese om et fenomen som for det meste var utbredt i dagens Tyskland og Frankrike, og som hadde en opprinnelse fra førkristen tid. Det fenomenet det er snakk om, er den folkloristiske forestillingen om «natt-flyvende» kvinnelige ånder. Kort fortalt gikk det ut på at kvinner ble tatt med av ånder om nettene, og sammen med dem kunne de fly gjennom luften til forskjellige steder med forskjellige hensikter.<sup>111</sup> Tiltakene mot de menn og kvinner som utførte trolldomskunster var generelt at de skulle støtes ut av samfunnet, men om synene om kvinner som ble tatt med av onde ånder om natten ble ansett

---

<sup>106</sup> Ibid. Slike beskrivelser må ses i sammenheng med den medisinkunnskapen som var tilgjengelig i middelalderen. Autoritetene på dette området var gjerne skribenter fra antikken, der metoder som dette nevnte tilfellet var mer vanlig enn uvanlig. Her nevner Kieckhefer Plinius som en av de legekyndige fra antikken, som nevnte slike remedier beskrevet i håndboken fra Wolfsthurn slott.

<sup>107</sup> Kieckhefer 2014: 2-8

<sup>108</sup> Hagen 2007:34-35

<sup>109</sup> Cohn 1993:167

<sup>110</sup> Behringer 2004:31

<sup>111</sup> Cohn 1993:165

som illusjoner.<sup>112</sup> Demoner var involvert i dette, men som slike som prøvde å bruke drømmeverdenen til å forføre kristne vekk fra troen, og ikke ved bruk av virkelige, fysiske handlinger.<sup>113</sup> Føringene som ble lagt i *canon Episcopi* på hvordan de geistlige skulle forholde seg til dette formet synet på trolldom og magi gjennom hele middelalderen.<sup>114</sup> Senere skrifter kommer med flere detaljer om dette fenomenet, og viser at det var et utbredt tankesett blant folk også etter at *canon Episcopi* hadde adressert emnet. De flyvende åndene og de kvinnene som ble tatt med av disse var følgere av gudinnen Diana (et av mange navn, som f.eks. Oriente, Abundia, Satia m.fl.).<sup>115</sup> Det er verdt å merke seg at utgangspunktet for denne spesifikke troen var at disse flyvende skapningene som tok kvinner med seg på sine nattlige ferder var gode, og ikke onde, og det samme var da tilfellet med de kvinnene som ble tatt med. De ble gjerne kalt for *bonae res*, fritt oversatt til «gode ting».<sup>116</sup> Fellesnevneren for de forskjellige forestillingene om flyvende, nattlige skapninger er først og fremst at disse var kvinnelige, dernest at de kunne komme seg inn i hus gjennom lukkede dører og forsyne seg av gaver gitt av husets eiere i form av mat og drikke, for så å gi velsignelser til gjengjeld som for eksempel gode avlinger. De forskjellige navnene som er gitt deres «gudinner» peker på dette, som for eksempel *Abundia*, som er avledet av latin og sikter til overflod, rikelige mengder, rikdom og fruktbarhet.<sup>117</sup> Slike forestillinger var rotfestet blant store deler av middelalderens kristne, og derfor ble dette også viet oppmerksomhet av geistligheten og nevnt direkte i *canon Episcopi*.<sup>118</sup> Det er i denne forbindelsen at middelalderens illusjonssyn blir tydeliggjort.

---

<sup>112</sup> Rider 2012:73

<sup>113</sup> Cohn 1993:173

<sup>114</sup> Hagen 2007: 35

<sup>115</sup> Rider 2012:74

<sup>116</sup> Ibid. s. 74-75

<sup>117</sup> Kraggerud 2015:36

<sup>118</sup> Et utdrag av *canon Episcopi* som belyser dette: "Wherefore the priests throughout their churches should preach with all insistence to the people that they may know this to be in every way false, and that such phantasms are sent by the devil who deludes them in dreams. Thus Satan himself, who transforms himself into an angel of light, when he has captured the mind of a miserable woman and has subjected her to himself by infidelity and incredulity, immediately changes himself into the likeness of different personages and deluding the mind which he holds captive and exhibiting things, both joyful and sorrowful, and persons, both known and unknown, and leads her faithless mind through devious ways. And while the spirit alone endures this, she thinks these things happen not in the spirit but in the body.» - Lea, H. C. (1939) *Materials Toward a History of Witchcraft*.

### 3.3 Realitetssynet

Fra midten av 1400-tallet og 300 år fram i tid ble Europa preget av en bølge av trolldomsforfølgelse, med toppunktet i perioden mellom 1560 og 1640.<sup>119</sup> Det var i stor grad i kjølvannet av reformasjonen i første halvdel av 1500-tallet som formet synet på magi som noe som var en realitet, ikke en illusjon, og som i alle former var avhengig av kontakt med Djevelen.<sup>120</sup> Ifølge reformatorene var miraklenes tid forbi, og man kunne ikke påvirke eller tvinge guddommen til å utføre menneskets vilje ved magi og trolldom.<sup>121</sup> Derfor var alle slike handlinger kjetterske, og krevde streng straff. En gradvis endring mot denne holdningen kan synes etter at Inkvisisjonen ble etablert og hvor blant andre Waldensere i Frankrike og Tyskland etter hvert ble forfulgt med grunnlag i demonisme.<sup>122</sup> Da ble utøvelse av magiske kunster satt i sammenheng med kjetteri, og dette var en holdningsendring som kom til syne etter bare et par tiår. I 1184 ble det utstedt en bulle, *Ad abolendam*, som var århundrets første forsøk på å få bukt med kjetteri vinklet mot utøvelse av magi. (referanse!! Kieckhefer) Det skal skytes inn at bullen som ble utstedt av pave Alexander i 1250 tydeliggjorde at magi ikke var under inkvisisjonens jurisdiksjon, med unntak av hvis det var kjetteri involvert. Det er verd å merke seg at en pådriver for å unngå tortur og å begrense synet på magi som kjetteri var faktisk den pavelige inkvisisjonen, det til tross for blant annet bullen fra pave Johannes XXII i ... som kategoriserte alle former for magi som kjetteri.<sup>123</sup>

Majoriteten av trolldomsprosessene var mot kvinner, noe som kan skyldes synet på kvinners seksualitet blandet med troen på at fysisk kontakt med demoner var reelt. Dette var noe både Martin Luther og Jean Calvin agiterte for, idet de hadde begge en forestilling om at ugifte kvinner lett kunne få sine sterke lyster tilfredsstilt hos demoner, og at kvinnen måtte få sine drifter kontrollert i ekteskapet og bli tuktet av sin mann, for å unngå å komme i Satans vold.<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> Hutton 2017:180 I Norge var det en intensivert bølge av trolldomsprosesser i 1660- og 1670- årene, i likhet med Sverige og Skottland. Se Hagen 2007:38

<sup>120</sup> Bagge 1998: 104

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Waldensere var en bevegelse som hadde sin opprinnelse i Lyon i siste halvdel av 1100-tallet. Sekten, som stort sett bestod av ulærde, fremmet en tilværelse der materielle goder ble forkastet og forkynnelse ble fremmet. De kom i konflikt med kirken idet kirken hadde monopol på forkynnelse, og så at fler og fler ble Waldensere. (se Lambert 1992: 62,62) I tillegg kritiserte Waldenserne de geistlige for deres hang til rikdom og hevdet derfor at de ikke hadde rett til å døpe, ta imot skriftemål, ordinere prester m.m. (se Cohn, N. 1993:51,52)

<sup>123</sup> Fuglestad 1999: 368-370

<sup>124</sup> Hagen 2007: 32

### 3.4 *Veien mot radikaliserings*

I løpet av 1300-tallet ser vi en gradvis endring fra illusjonssynet mot realitetssynet. Illusjonssynet måtte vike plass for et mer og mer økende radikaliserings av synet på demoners direkte innvirkning i «det onde» i verden.<sup>125</sup> Et eksempel på dette er forfølgelsen av Tempelridderne, en hendelse som stadig dukker opp i trolldomsforskningen. Tempelridderne var en av middelalderens største og mest innflytelsesrike organisasjon som på kort tid ble oppløst på en brutal og effektiv måte, der deler av anklagene dreide seg om demonisme.<sup>126</sup> Denne gruppen var en militær munkeorden grunnlagt for å beskytte de sanne troende på sine pilegrimsreiser til Jerusalem.<sup>127</sup> Grunnlaget for å vie denne organisasjonens endelikt har med det begynnende realitetssynet på trolldomsutøvelse som begynte å utvikle seg i løpet av seinmiddelalderen, og spesielt siden oppløsningen av munkeordenen skjedde i levetiden til de personene som denne oppgaven dreier seg om. Tydelige likhetstrekk finner vi i holdningene hos pave Johannes XXII og biskop Richard Ledrede, og i den sistnevntes nidkjære forfølgelse av Alice Kyteler.

Som uttrykk for takknemlighet gav konger i forskjellige land i Europa landområder til Tempelridderordenen, og i tillegg overtok de landområder som ble erobret i Det Hellige Land og som de profiterte fra. Pavene hegnert i tur og orden om Tempelridderne, med kanskje det største uttrykket for dette i bullen *Omne datum optimum* som pave Alexander III utstedte i 1163, der ordenen ikke lenger skulle være underordnet noen annen makt, hverken kirkelig eller sekulær, annen enn under paven alene.<sup>128</sup> På denne måten ble Tempelridderne både rik og mektig. For kong Filip IV av Frankrike, var en så stor autonom organisasjon med store rikdommer en bekymring og i 1307 igangsatte kongen en kjetterforfølgelse av tempelridderne med pavens samtykke, om enn motvillig fra dennes side.<sup>129</sup> Forfølgelsen var intens og kortvarig i forhold til trolldomsprosessene som vi kjenner til fra tidlig nytid, men anklagepunktene er svært like i disse to situasjonene.<sup>130</sup> Tempelridderne fikk status som

---

<sup>125</sup> Davies 2017: 65

<sup>126</sup> Davies 2017: 74

<sup>127</sup> Nicholson 1994: 3

<sup>128</sup> Cohn 2000: 82

<sup>129</sup> Davies 2017: 74 og Alver 1971:18

<sup>130</sup> Beskyldninger om handlinger av slik alvorlig art som vi kjenner til fra overgangen til tidlig nytid og videre framover i tid var likevel ikke av nyere art. I antikken, nærmere bestemt de første århundrene av kristendommens grunnleggelse før keiser Konstantin innførte denne «nye» religionen som den offisielle i keiserdømmet, ble de kristne anklaget for handlinger som har store likhetstrekk med anklagene mot både tempelridderne, Dame Alice Kyteler og mistenkte hekser i tidlig nytid. (Cohn 2000:1-6) Minucius Felix kom med beskrivelser der han nevnte en rekke grusomheter: nye medlemmer måtte knivstikke et barn til døde og sammen drakk forsamlingen barnets blod, at de hengav seg til seksuelle orgier, tilba genitaliene til presten for forsamlingen og tilba hodet til et esel

kjettere på grunn av sin utøvelse av demonisme og andre handlinger i opposisjon til den katolske kirkens lære, og på det grunnlaget ble forfølgelsen av dem legitimert.<sup>131</sup> Dermed gikk en organisasjon som var viet til Guds arbeid til grunne, der anklager om blant annet djeveldyrkelse lå til grunn for rettferdiggjørelsen av utstrakt bruk av tortur og henrettelser, ofte i form av å bli brent på bål som kjettere. Det er en gjennomgående oppfatning at anklagene som lå til grunn for elimineringen var grunnløse, og at motivet var av økonomisk art og frykt for ordenens økende makt i størsteparten av Europa.<sup>132</sup>

Forfølgelsene av tempelridderordenen er sammenfallende med utgangspunktet for anklagene mot Dame Alice Kyteler, der stebarna ønsket å få sin arv. Anklagene var derfor forsterket ved mordanklage og mistanker om utøvelse av magi. Det sistnevnte punktet ble hovedfokuset da biskop Ledrede tok saken, men utgangspunktet for saken var ønsket om å få farsarv. Med disse eksemplene i tankene kan vi få bekreftet det som tidligere forskning har vist, nemlig at i seinmiddelalderen endret synet på magi seg fra en mer overbærende holdning og mildere straffer til en sterkere motstand og anklager av mer kompleks og alvorligere art. Omgang med Djevelen, obskøne riter og homoseksuelle handlinger var et gjentakende trekk.<sup>133</sup> Dermed fulgte også en utvikling av straffefølgelsen til hardere former som vi kan kjenne igjen i trolldomsprosessene i tidlig nytid, da heksefølgelsene foregikk for alvor.

Som en oppsummering kan vi si at middelalderens syn på magi stod i mange tilfeller i kontrast til tidlig nytid. Forskningen som er blitt gjort på synet på overnaturlige evner i middelalderen forut for trolldomsprosessene kan tyde på at holdningene både blant folk flest var relativt tolerant. Magi ble ansett som en naturlig del av livet, en naturlig del som ble benyttet i forbindelse med behandling av sykdom, og som årsaksforklaringer til tilsynelatende uforklarlige ting.<sup>134</sup> I tillegg ble troen på magiske krefter avvist som banal overtro, grunnet i enfoldighet og manglende utdanning. Dermed med disse folkelige holdningene ikke sett på som en trussel mot kristendommen og ble ikke straffet med tyngde. Det var likevel unntak fra regelen, og tendensen mot et endret syn ble tydeligere mot seinmiddelalderen.

---

for å nevne noe. Han begrunnet sannheten i anklagene med at denne religionen hemmeligholdt seg fra offentligheten, og derfor hadde onde handlinger å skjule. (Minucius Felix, *Octavius*, kap. ix og x) Felix var ikke den eneste som kom med slike beskrivelser, og at slike holdninger var allment kjent forstår vi blant annet av Tertullians skriv der han søker å motbevise disse anklagene framstilt av Felix og andre. (Tertullian, *Apologeticum*, kap. xvi)

<sup>131</sup> Mitchell 2011: 199

<sup>132</sup> Goetzmann 2016: 217-218

<sup>133</sup> Mitchell 2011:124

<sup>134</sup> I denne forbindelse er det snakk om *hvit magi/signeri* (se *begrepsforklaringer*), som kjennetegnes av en medfødt evne til å ta i bruk naturens krefter til det gode for andre. Dette var tydeligvis en inkorporert del av hverdagslivet til folk flest, og ikke noe som ble sett på som farlig trolldomskunst.

## 4. Anklagen om trolldomsutøvelse

Dette kapittelet inneholder en gjennomgang av Ragnhild Tregagås' bakgrunn og en dekonstruksjon av enkeltkomponenter i anklagens innhold. Etter å ha sett på den informasjonen vi har om Ragnhild Tregagås, kommer kapittelet videre inn på detaljene i forbannelsen. Analysen vil rette søkelys på seksualiteten, synet på kvinnen, en eventuell samisk tilknytning og betydningen av navnet *Gondul*.

### 4.1 Hva kildene forteller om Ragnhild

I mars 1325 ble Ragnhild Tregagås stilt for kirkeretten i Bergen på grunnlag av anklager og egne tilståelser i forbindelse med forbannelsen som hun hadde kastet over Bård. Anklagene mot Ragnhild besto punktvis i at hun hadde forkastet Gud, blitt en kjetter, begått ekteskapsbrudd og brukt magi for å bevare sitt seksuelle forhold til Bård, med hvem hun var i slekt med.<sup>135</sup>

Ifølge DN 93 kom hun fra Fusa i Bergen, og i tillegg til den opplysningen sier forfatteren av *Bygdebok fra Fusa* at «Ragnhild var visseleg frå *Ragnhildstveit* i Hålandsdalen, og truleg er namnet gården har no, etter henne».<sup>136</sup> Hålandsdalen er et stedsnavn som fortsatt eksisterer i dagens Fusa kommune. Når det gjelder gårdsnavnet *Ragnhildstveit* stemmer navnet rent tidsmessig, ut fra et toponymisk perspektiv, da bruken av ordet *-tveit* som stedsnavn stammer fra det første årtusen e.Kr.<sup>137</sup> Etter å ha nevnt de andre gårdene som kom til mellom 1590-1645 sier bygdeboken om Ragnhildstveit at «det budde folk der før 1519» som den eneste i sitt slag av de nevnte gårdene.<sup>138</sup> Forfatter kommer ikke inn på begrunnelsen for å hevde dette, da gården i sakfallslisten fra 1519 ikke blir nevnt blant noen av de fem gårdene i Hålandsdalen.<sup>139</sup> Om mulig var den innlemmet i en av de andre gårdene på den tiden, noe som kan være en forklaring på hvorfor den ikke ble skrevet opp som et selvstendig bruk. Eventuelt kan den ha vært en av mange ødegårder etter Svartedauden.<sup>140</sup> Men vi kan med rimelig sikkerhet si at det fantes en gård i Hålandsdalen i Fusa med navnet Ragnhildstveit, i tidlig

---

<sup>135</sup> Mitchell 2011: 169,170

<sup>136</sup> Skaathun 1961: 627

<sup>137</sup> <https://snl.no/Tveit> (lest: 09.05.2020)

<sup>138</sup> Skaathun 1961: 52

<sup>139</sup> Ibid. s.51

<sup>140</sup> Larsen 1980: 194. Her nevnes det en jordebok fra ca. 1590 for bispestolen i Bergen for Fana prestegjeld, som viser at fra ca. 1520-1590 økte antallet gårder sterkt. Mange av disse var gårder som var i drift i høymiddelalder, men som hadde blitt lagt øde i seinmiddelalderen. Hvis man tar utgangspunkt i at denne jordeboken kan være representativ for forholdene i Fusa prestegjeld, så kan det være rom for å antyde at gården Ragnhildstveit var en ødegård der driften ble gjenopptatt på et senere tidspunkt.



nytid, med mulig opprinnelse fra tidligere århundrer hvis man støtter seg til både toponymien i navnet samt bygdeboken som sier at gården var bebodd før 1519. Selv om det blir fremmet tanken om at Ragnhild Tregagås kom fra nettopp denne gården, er det ingen håndfaste kilder som kan bekrefte det.

Kildematerialet nevner i detalj hvem som offisielt stod fram som vitner; «*Asbernum de Lundarviik, Ketillum de Haferskor, Hallonem sub Monte Asbernum et Halvardum de Skialbreid*», oversatt til moderne norsk som Asbjørn av Lundarvik, Kjetil av Haferskor, Halle under berget, Asbjørn og Halvard av Skjelbreid.<sup>141</sup> Disse var oppført som øyevitner til Ragnhilds offentliggjøring av de magiske ritualene og forbannelsen over Bård. Beveggrunnene til at de stilte opp som vitner mot Ragnhild vites ikke utover det faktum at Ragnhilds handlinger var ulovlige, og til skade for deres venner Bård og Bergljot, som disse fire vitnene var bryllupsgjester hos.

Man kan teoretisere om at anklagene også hadde rot i generell misnøye med Ragnhild som person. Tilnavnet hennes, *Tregagås*, hentyder nemlig med stor sannsynlighet til en vanskelig kvinne som forårsaker problemer.<sup>142</sup> Den direkte ordlyden som vi kan se i saksdokumentet beskriver henne som «... Ragnilda dicta Treghagaas, ... obtestante turbulenta nature ...», der P.A. Munch har oversatt dette med «sin urolige naturs tilskyndelser».<sup>143</sup> Det kan diskuteres om denne oversettelse yter den opprinnelige teksten rettferdighet. Ut fra de latinske ordvalgene får man et inntrykk av en mer utfyllende beskrivelse av Ragnhilds natur. Hvis vi tar i betraktning de forskjellige fasettene som *turbulenta* innehar får vi et enda bedre innblikk i hvordan Ragnhild ble betraktet. Ifølge *A Latin Dictionary* betyr *turbulentus* «Full of trouble or commotion» og «restless, agitated, confused, disturbed, boisterous, stormy, tempestuous», noe som gir et utvidet syn på hvordan Ragnhild ble betraktet av sine samtidige.<sup>144</sup> Av den grunn vil jeg tilføre dokumentets ordvalg om Ragnhild ytterligere dybde enn P.A. Munch, og tilføye at hun i tillegg til å ha en «urolig natur» ble hun også ansett for å være både gjenstridig, sta, urolig og opprørsk. Dette kan bidra til mer dybde i forståelsen av Ragnhild som person, og/eller hvordan både de som kom med anklagene samt biskopen og resten av kirkens representanter som behandlet saken, oppfattet henne.

---

<sup>141</sup> DN IX 93

<sup>142</sup> [https://nbl.snl.no/Ragnhild\\_Tregagås](https://nbl.snl.no/Ragnhild_Tregagås)

<sup>143</sup> Munch 1838: 479

<sup>144</sup> Lewis, C.T. & Short, C., 1879: *Turbulentus*. *Turbulenta* er entall nominativsform av *turbulentus*.

Om Ragnhild fikk dette tilnavnet etter hun ble anklaget for bruk av magi samt ekteskapsbrudd, eller om det hadde vært en beskrivelse av henne som person forut for dette vites ikke, det kan man kun gjøre seg opp sine egne tanker om. En interessant parallell ser vi i en sak fra 1478 i Sverige. Der ble en kvinne, også ved navn Ragnhild, beskyldt for kjetteri på det grunnlag at både hun og hennes datter angivelig hadde hatt seksuelt samkvem med samme mann.<sup>145</sup> Tilnavnet hennes var *Grågås*, og ifølge S. Mitchell var denne Ragnhild kjent for å være «troublesome», plagsom.<sup>146</sup> Det kan tyde på at dette tilnavnet ikke var uvanlig.

Kildene gir ikke ytterligere informasjon om Ragnhild eller hendelsene hun ble anklaget for. Det kan være tegn på at hun var bemidlet, noe P.A. Munch også nevner i en fotnote til oversettelsen av saksdokumentene. I forbindelse med at Ragnhild tilskynder Bård til å reise til Hålogaland, sies det at hun selv skulle reise og ta imot ham der. Munch tolket dette som at Ragnhild skulle reise på «hereviis», altså ikke til fots, men ved raskere skyss, muligvis hest eller båt.<sup>147</sup> Det at de skulle til Hålogaland kunne innebære at Ragnhild hadde eiendommer der. Mitchell argumenterer for muligheten for at Ragnhild var i et høyere sjikt av samfunnet, idet han peker på biskop Audfinns behandling av saken.<sup>148</sup> Det er ordvalget til biskopen som vekker interesse, da han omtalte de mennene som vitnet mot Ragnhild, som *discretos viros*, «forstandige menn», noe Mitchell peker på var uvanlig at biskop Audfinn brukte i forbindelse med private klagemål.<sup>149</sup> Det er flere bevarte saksdokumenter som kan underbygge Mitchells tanke.<sup>150</sup> I tillegg til Mitchell nevner også Hagen at det er rimelig å tro at hun hadde en høyere status.<sup>151</sup> Bruken av uttrykket *discretos viros* kan altså være en indikasjon på at Ragnhild hadde en høyere sosial status, men på den andre siden kan det også være et tegn på at denne saken var viktigere på grunn av dens natur, og at det derfor var viktig å understreke troverdigheten til vitnene.

Hun framstår også som en sterk og myndig kvinne, idet det virker som om Bård ikke tok til motmæle og istedenfor gjorde det Ragnhild ønsket. Det kan tolkes dithen at hun hadde en

---

<sup>145</sup> Mitchell 2011: 146

<sup>146</sup> Mitchell 2011: 146

<sup>147</sup> Munch 1838: 482

<sup>148</sup> Mitchell 1997 *Nordic Witchcraft in Transition: Impotence, Heresy, and Diabolism in 14th-century Bergen*

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Et eksempel på en sak av privat anliggende, og som er representativ, er domsbrevet som omhandler saken om Eirik og Domhild, trykt i DN V nr. 72, og i RN IV s. 137, nr. 333 og 334, som omhandler en ekteskadelig tvist dem imellom. Som Mitchell nevner, bruker ikke Audfinn her slike formuleringer som i Tregagås-saken.

<sup>151</sup> Hagen, R.B. *To Hurl the Spirits of Gandul. Pleasure, jealousy and magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325.*

stilling i samfunnet som gav henne autoritet til å ha en befalende holdning. Det er imidlertid for lite å støtte seg til i kildematerialet for å kunne komme med noe mer håndfast om hennes sosiale status.

## **4.2 Forbannelsen**

B. G. Alver nevner i sin bok *Heksetro og trolddom* at før heksebegrepet ble dannet i tidlig nytid hadde mennesker hatt et ambivalent forhold til utøvere av trolddom.<sup>152</sup> Det ble sett på som noe som ikke bare var destruktivt, men som også kunne brukes til positive ting.<sup>153</sup> Hvis dette synet var rådende i Bergen og hos biskop Audfinn så ville det om mulig ha hatt innvirkning på detaljene i saken, og hvordan anklagen ble behandlet, som var av helt annen art og mer uskyldig enn hva Dame Alice Kyteler ble beskyldt for. Som nevnt hadde Ragnhild et seksuelt forhold til sin slektning Bård, en incestuøs handling som kirken fordømte sterkt. Problemene startet for alvor da Bård skulle inngå ekteskap med Bergljot. For å bevare forholdet dem imellom var Ragnhild villig til å gå til ytterligheter, nemlig magiske ritualer.<sup>154</sup>

Ragnhilds bruk av magi for å skade forholdet mellom Bård og Bergljot innebar at hun gjemte brød og erter i brudesengen og et sverd nær hodet til ekteparet på bryllupsnatten. Hun gjemte seg i rommet og uttalte en forbannelse over de nygifte og i tråd med ritualet spyttet hun på den som hun forbannet. For at magien skulle få sin fulle kraft måtte hun etterpå deklarerer for folk at Bård kom nå til å bli like potent som «dette beltet jeg har rullet sammen i min hånd».<sup>155</sup> Hodne har identifisert sjalusi som et avgjørende motiv i mange tilfeller der enkelte gjorde seg skyldig i den formen for magi som var destruktiv, slik Ragnhild Tregagås gjorde.<sup>156</sup> Disse tre komponentene var hovedingrediensene i forbannelsen. Selve det fysiske som å gjemme gjenstander nær ofrene for forbannelsen, uttale selve forbannelsen og deretter spytte på objektet for forbannelsen for å forsegle magien er gjentakende trekk ved kjærlighetsmagi.<sup>157</sup> Det var kraftige virkemidler Ragnhild brukte. Erter ble ofte forbundet med sykdom, i denne spesifikke forbannelsen impotens, og brødet symboliserte næring, i form av å styrke forbannelsens kraft.<sup>158</sup> Et sverd/kniv har flere betydninger; rettferdighet og

---

<sup>152</sup> Alver 1971: 20

<sup>153</sup> Se kapittel 3.1

<sup>154</sup> Mitchell 2011: 72

<sup>155</sup> Mitchell 2011: 57

<sup>156</sup> Hodne 1999: 79

<sup>157</sup> Mitchell 2011: 72, se også Mitchell 1997: 85

<sup>158</sup> Tryti 1990: 13

dom, men også adskillelse og død.<sup>159</sup> At hun spyttet etter at forbannelsen var betraktet som et bindemiddel for at forbannelsen skulle ha kraft.<sup>160</sup> Forbannelsen som ble uttalt over Bård og Bergljot var det direkte ønsket fra Ragnhild:<sup>161</sup>

<p><i>Ritt ek i fra mer gondols ondu.</i>  <i>Æin þer i bak biti</i>  <i>annar ibriost þer biti</i>  <i>þridi snui uppa þik</i>  <i>hæimt oc ofund,</i>  <i>oc sidan þesse ord</i>  <i>ero lesen skall spyta uppa þan er till syngzst.</i></p>	<p><i>Jeg slenger ifra meg Gondols onde</i>  <i>Én biter deg i ryggen</i>  <i>En annen biter deg i brystet</i>  <i>Den tredje påfører deg</i>  <i>Hat og avind</i>  <i>Og etter disse ord er opplest skal det spyttes</i>  <i>på ham så det blir oppfylt.</i></p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Det som var avgjørende for slik magi var *offentliggjøringen* for at den skulle tre i kraft, og dermed også en risiko for utøveren.<sup>162</sup> I dette tilfellet uttalte Ragnhild offentlig sin glede over at hun hadde sørget for at Bård ble impotent. Hun illustrerte dette ved et belte, surret sammen som hun holdt i hånden. Man kan ane symbolikken i det faktum at hun hadde ham i sin hule hånd, på samme måte som hun hadde det sammenrullede beltet i hånden og dermed kontroll over det. Frukthet var en avgjørende faktor for et vellykket ekteskap og ved å spolere mannens potens sørget man for at ekteskapet feilet sin misjon.<sup>163</sup>

A.E. Tryti viser til at Ragnhilds utøvelse av magi er et eksempel på samtidens syn på slike krefter: «Hun (Ragnhild) mener seg å kunne utøve en egen form for makt som hviler på hennes egen og sine samtidiges tiltro til at utenomverdslige makter kan påkalles for å gripe inn i menneskers livssituasjon.»<sup>164</sup> På 1500-tallet og framover, når det gjaldt utøvelse av trolldom av seksuell art, var fokuset på at de skyldige hadde gjort seg skyldig i seksuelle handlinger med demoner, eller Djevelen selv, og deltagelse i orgier.<sup>165</sup> Dette var av så alvorlig art at det ble hardt slått ned på, ofte i form av henrettelse på bålet. I seinmiddelalderen var det overvekt av kjærlighetsmagi som dreide seg om seksualitet og kjærlighet, men i et

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> DN IX 93, Munch 1838: 481

<sup>162</sup> Mitchell 2011: 72

<sup>163</sup> Hodne 1999: 61

<sup>164</sup> Tryti 1990: 13

<sup>165</sup> Alver 1971: 42,43

trekantdrama, uten innslag av pervers demonisme.<sup>166</sup> Et unntak fra dette ser vi i saken mot Dame Alice Kyteler, der punktene var mange og av demonisk form for magi. Hun og hennes antatte sammensvorne var anklaget for å fornekte Kristus og kirken, kutte opp levende dyr for å påkalle demonen The Son of Art, at de brygget miksturer av innvoller fra dyr, klær fra døde og udøpte guttebarn m.m., brygg som skulle kunne få folk til å elske, hate, drepe og plage kristne, og anklagen som gikk direkte på Alice alene var at hun hadde samleier med en demon.<sup>167</sup> I tillegg ble hun anklaget for å ha brukt sine trolldomskunster for å drepe sine ektemenn for å berøve stebarna deres rikdom. Dette sammenligningsgrunnlaget er en betraktelig kontrast til magien som Ragnhild utøvde, og et grunnlag for forståelsen av forskjellen mellom utfallet av de to sakene.

### 4.3 *Seksualiteten*

Anklagen mot Ragnhild dreide seg også om at hun hadde gjort seg skyldig i ekteskapsbrudd ved at hun som en gift kvinne, fire ganger hadde seksuell omgang med sin slektning Bård, altså et incestuøst forhold. Dette er verdt å se nærmere på, mye fordi i vår moderne tidsalder vurderes seksuelle relasjoner med slektninger som mer sjokkerende enn det å gjøre forsøk på å splitte et forhold på grunnlag av sjalusi. Dagens syn på handlinger basert på magiske ritualer samt forbannelser har liten vekt og blir betegnet som overtro, mens incest er av alvorlig art. Her ser vi et utmerket eksempel på holdningsendringer over tid, samt utfordringen med å forstå handlingene til mennesker som levde i tidligere tider hvis man skal basere forskning på våre egne syn, og dermed være subjektiv i forskning kontra objektiv. For å kunne forstå middelalderens syn på det vi kaller incest må man vite hva som ble definert som dette i middelalderen. Norman Cohn belyser det slik: «Perhaps incest is to be understood in terms of a medieval law which extended the forbidden degrees to include cousins six times removed».<sup>168</sup>

Middelaldersk lov forbød ekteskap mellom slektninger nærmere enn seks ledd, det vil si personer med felles tipp-tipp-oldeforeldre, noe som var en vanskelig lov å overholde. Folketallet i Norge i middelalderen før svartedauden var i utgangspunktet lite. Beregninger gjort av Kåre Lunden anslår at folketallet lå på rundt 500 000 og selv om det er vanskelig å si

---

<sup>166</sup> Mitchell 2011: 129

<sup>167</sup> Cohn 1993: 137

<sup>168</sup> Cohn 1993: 151

noe sikkert om dette er det en godt begrunnet teori.<sup>169</sup> Samfunnene var små, byene var som kjent fåtallig og Bergen, med det største innbyggertallet i høymiddelalderen og som hadde ikke mer enn omkring 5000 til 10 000 innbyggere, gjorde at det å overholde forbudet mot å gifte seg med slektninger lengre unna enn 6. ledd var en utfordring.<sup>170</sup> Av den grunn ble det sendt mange anmodninger om unntak fra regelen, noe som gjerne også ble innvilget.

Når det gjelder slektskapet mellom Ragnhild og Bård, forteller kilden at det var «quem tertio et tertio gradu in consanguinitatis linea contingebat», altså i tredje og tredje ledd, noe som tilsier at de var tremenninger.<sup>171</sup> Før vi ser videre på hovedanklagen er det et interessant spørsmål som dukker opp i punktet om ekteskapsbrudd og et incestuøst forhold; hvorfor ble ikke Bård anklaget for det samme? Det er Ragnhild som er fokuset der det er hun som er beskyldt for handlingene, mens hennes tremenning ikke har en større funksjon enn som en statist, eller mer som et offer, i det hele. Synet på kvinner i middelalderen kan være en årsak til dette.

### ***4.3.1 Den «syndige kvinne»***

Med kristendommens inntog ble også synet på både seksualitet og kvinnen endret. Kirken tillot kun seksuelle forhold innenfor ekteskapet i motsetning til århundrene før, der det å ha friller ble sett på som en vanlig praksis.<sup>172</sup> Læren om syndefallet, der Eva forledet Adam til å spise av den forbudte frukten, var en av grunnene til at kvinner ble betraktet som svakere enn menn ikke bare når det gjaldt intellekt og fornuft, men også når det gjaldt å kontrollere sine lyster, begjær og umoralske nysgjerrighet.<sup>173</sup> Kvinnen var forførereren som ledet menn ut i synd og menn ble stadig advart mot å la seg friste. Passasjer i bibelen ble brukt for å understreke kvinnens underlegne stilling i forhold til mannen, blant annet apostelen Paulus' ord om hvordan kvinner skulle forholde seg i menigheten: «... i alle kristne menigheter skal kvinnene tie i menighetssamlingene. Det er ikke tillatt for dem å tale, de skal underordne seg, slik også loven sier. Hvis det er noe de vil lære, så la dem spørre sine menn hjemme. For det sømmer seg ikke for en kvinne å tale i menigheten.»<sup>174</sup> Synet på at kvinner var underlegne menn

---

<sup>169</sup> Moseng et. al. 2007: 234

<sup>170</sup> Moseng et. al. 2007: 252

<sup>171</sup> DN IX 93

<sup>172</sup> Holtan 1996: 82-84

<sup>173</sup> McChrystal 1993: 491

<sup>174</sup> 1. Korinter 14: 33-35, Det Norske Bibelselskap 1978/85

eskalerte til store høyder i perioden etter reformasjonen på 1500-tallet, der fremtredende personer fremmet disse tankene sammen med overbevisningen om kvinners tilbøyeligheter til å gå Djevelens ærend.<sup>175</sup> Av den grunn er det rimelig å tenke at kvinnen i mange tilfeller ble sett på som den «skyldige» i seksuelle overtredelser. Dette kan være en årsak til at Ragnhild ble sett på som overtrederen i beskyldningene og at Bård var blitt gjenstand for hennes overveldende begjær, og dermed en uskyldig part.

En annen årsak til at det kun er Ragnhild som blir nevnt som anklaget i dette dokumentet kan skyldes at en eventuell anklage mot Bård ble behandlet for seg og dermed fikk sitt eget saksdokument som har gått tapt i tidens løp. Grunnlaget for det ville ha vært i hvilken alvorlighetsgrad forholdet og handlingene til Ragnhild og Bård ble betraktet som av de geistlige som behandlet slike saker. Det faktum at Bård var ugift mens Ragnhild var gift kan også være formildende for Bårds sak. I tillegg er det tydelig at det som tok all oppmerksomheten til de geistlige, med biskopen som i front, var de kjetterske handlingene i form av trolldom. Kjetteriet var tydelig av mer alvorlig art enn det faktum at det hadde blitt begått ekteskapsbrudd og et incestuøst forhold, dog mellom slektninger som muligens hadde fått tillatelse til å gifte seg hadde de formelt anmodet om det. Dette er imidlertid noe man ikke kan få full klarhet i, men som likevel kan være verdt et videre studie for å kartlegge flere detaljer om denne saken, samt holdninger og holdningsendringer til seksualitet og kjønn i middelalderen.

#### 4.4 *Sørle Sukk*

Om Ragnhilds kyndighet i kjærlighetsmagi sies det at hun lærte denne besvergelsen i sin ungdom fra en som het *Solla dicto Sukk*.<sup>176</sup> Under spørsmålet om holdninger til trolldomsutøvelse er det derfor relevant å diskutere hvem denne figuren kan ha vært, og hva som var opprinnelsen til besvergelsen, som ble sitert i saksdokumentet, her særlig referansen *Gondul*.<sup>177</sup> I DN IX 93 kommer det fram at Ragnhild ble opplært i magiske kunster av en *Sørle Sukk* da hun var yngre: «... huiusmondi incantationes haereticasin juvendute a Solla dicto Sukk, quas in hoc casu practicavit.»<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Blant disse var Martin Luther og Jean Calvin. Se punkt 3.3, «Realitetssynet».

<sup>176</sup> DN IX 93

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Ibid.

I bygdeboken for Fusa, Hålandsdal og Strandvik, bind 1 er det en egen bolk om Sørle Sukk, som tydelig stammer fra en muntlig fortellertradisjon.<sup>179</sup> Denne historien, som er helt uten grunnlag i kildematerialet fra rettssaken og som med all sannsynlighet har blitt til som ren underholdning, kan imidlertid kaste lys på hvordan navnet Sørle Sukk har blitt oppfattet i fortellertradisjonen. I forhold til Ragnhild og de andre impliserte i hendelsene framstilles han som en karakter ut fra en fantasifortelling og som en kontrast til virkelige mennesker. Kanskje har Sørle Sukk i folkefortellingen blitt oppfattet som et symbol på trolldomskunster, heller enn en ekte person.

Når det gjelder selve navnet Sørle Sukk er det ikke noe spesifikt ved det som tilsier at det skal ha en samisk tilknytning. *Sørle* eller *Sorlie* var et navn som tydeligvis var et relativt normalt navn i middelalderen, da for eksempel erkebiskopen i Nidaros fra 1253 til 1254 het Sørle.<sup>180</sup> Betydningen av egennavnet kan ikke sies med sikkerhet, men verbet *sorle* er et såkalt lydord, et ord som etterligner den/de lydene den skal betegne. *Sorle* ble fra gammelt av brukt om for eksempel vann, som risler og renner med svakt klukkende, mumlende lyd, og om stemmer som lød jevnt og dempet.<sup>181</sup> Sammen med *Sukk*, som for oss i dag er et mer gjenkjennelig ord enn Sørle, gir det et bilde av en person, eller en kraft, som hvisker, mumler, snakker med en jevn og mumlende strøm, noe mystisk og hemmelighetsfullt.

R. B. Hagen fremmer tanken om at Sørle Sukk var av samisk opprinnelse og at Ragnhild fikk opplæring i samisk trolldom.<sup>182</sup> Hennes tilknytning til Hålogaland er en begrunnelse for det, noe som er en interessant vinkling.<sup>183</sup> Det må tas i betraktning at Hålogaland var et langstrakt område, og det blir ikke spesifisert i kilden hvor i Hålogaland Ragnhild hadde en tilknytning til. Ifølge A. R. Nielssen strakte Hålogaland seg fra Helgeland i sør og så langt nord som til dagens Midt-Troms i vikingetid og middelalder, og var bebodd i hovedsak av *håløygene*, den norrøne befolkningen.<sup>184</sup> Men det var kontakt med den samiske befolkningen via handel og også samkvem, noe Hagen viser til i forbindelse med en mulig forklaring på en forbindelse

---

<sup>179</sup> Se punkt 2.3: En folkehistorisk framstilling

<sup>180</sup> <https://snl.no/S%C3%B8rle> (lest: 07.12.19)

<sup>181</sup> <https://www.naob.no/ordbok/sorle> (lest: 07.12.19)

<sup>182</sup> Hagen, "To Hurl the Spirits of Gandul"

*Pleasure, jealousy and magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325.*

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Nielssen 1995: 42,43



mellom Ragnhild og samisk ganding.<sup>185</sup> Det er en spennende tanke, men det er ikke noe dokumentasjon som kan støtte opp om den, noe Hagen også selv understreker.<sup>186</sup>

Det er enkelte trekk ved selve ritualet Ragnhild utførte som kan ha likhetstrekk med samisk ganding som kan bidra til tanken om samisk innflytelse.<sup>187</sup> I tillegg til Hagens forskning på trolldomsprosessene i Finnmark i tidlig nytid har også historiker Ellen Alm forsket på trolldomsprosesser, med søkelys på Midt-Norge. Hun nevner at kjennetegnet på samisk trolldom var vind- og værmagi, ganding, spådomskunst og runebommespilling.<sup>188</sup>

Dokumenterte eksempler på dette er flertallige fra tidlig nytid av, der Alm viser til den fattige Finn-Kirsten som var den siste som ble brent i Trondheim i 1674. Hun var anklaget for å ha kastet forbannelser (gand) og besvergelses når hun ikke fikk det hun ba om da hun gikk fra dør til dør og tigget, og deretter skulle visstnok ulykker ha skjedd som følge av forbannelsene hun hadde kastet.<sup>189</sup> Dette har likhetstrekk med anklagene mot Ragnhild Tregagås, som tok i bruk forbannelse for å bringe ulykke over Bård og Bergljot.

Om dette er grunnlag nok for å trekke en slutning om samisk påvirkning i Ragnhilds tilfelle, er imidlertid tvilsomt. Folkelig tradisjon når det gjaldt utøvelse av kjærlighetsmagi og ritualene forbundet med dette har i stor grad likhet med det vi vet om Ragnhilds bruk av ritualene, og dermed kan man likeså godt si at Sørle Sukk *ikke* var samisk, men heller en som på generelt grunnlag var kjent med tradisjonelle former for trolldomskunster og villig til å lære sine kunnskaper bort.

#### **4.5 Gondul**

Det er to innfallsvinkler på hvordan vi kan oppfatte *gondul*, slik det blir framstilt i kilden. Enten 1) som en ånd/kraft Ragnhild selv innehar, eller 2) som en ånd/kraft som Ragnhild søker hjelp fra. Else Mundal argumenterer for det første punktet i foredraget som er utgitt som artikkel i «*Sjelsforestillingerne i middelalderens verden*».<sup>190</sup> Her belyser Mundal synet på og bruken av «ånd» i forskjellige varianter i middelalderen. I forbindelse med saken mot om Ragnhild retter hun oppmerksomheten på første del av forbannelsen som Ragnhild kaster over Bård, på handlingen der hun spytter på ham i etterkant, og hva dette kan bety ut ifra datidens

---

<sup>185</sup> Hagen, "To Hurl the Spirits of Gandul"

*Pleasure, jealousy and magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325.*

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> *Gondul* har en fonetisk likhet med *gand*, ordet som brukes om den samiske formen for trolldom

<sup>188</sup> Tveter 2016 *Heksejakten mot samene* Artikkel i forskning.no, publisert 30.10.2016

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Mundal 1997

syn på «ånd» i betydning av å volde skade.<sup>191</sup> I norrøn kontekst nevnes det at vonde tanker og sjelskraften kan gjøre skade, gjerne kun ved bruk av blikket, som eksempelet fra *Laxdæla saga* viser.<sup>192</sup> Mundal sammenligner det synet med forbannelsen Ragnhild kom med, som jeg her gjengir ordrett fra Mundals oversettelse;

*Eg kastar fra meg gandens ande*

*Ein bite deg i ryggen*

*Ein annan bite deg i brystet*

*Den tredje snu mot deg hat og avindssjuka.*<sup>193</sup>

Det som tas utgangspunkt i, er den «ande» som nevnes. Mundal tolker dette som en sjelskraft som har som formål å skade, og som kan bli sendt ut både ved tanke, pust og blikk. I sammenheng med at Ragnhild spyttet på Bård som en del av det magiske ritualet, blir dette tolket som at denne onde ånden som ble sendt ut, ble knyttet til pusten mer enn til tanken.<sup>194</sup> Mundal setter denne handlingen i sammenheng med det fysiske den/de ble sendt ut for å gjøre: å bite i ryggen og bite i brystet. Ut ifra dette åpner hun for muligheten at kraften ikler seg en ham av et dyr.<sup>195</sup> Denne forståelsen baseres på det norrøne sagamaterialet om hvordan «ond» (ånd) blir brukt, nemlig at man er ved bevissthet og fortsatt er seg selv, samtidig som det sendes ut en sjelsånd som volder skade på forskjellig vis. Som et eksempel på denne teorien henvises det til guden Odin og hans to ravner *Hugin* og *Munin* («tanke» og «minne»), der ravnene skal, ifølge Mundal, være Odins «ond» som sendes ut, og her trekkes sammenligningen til Ragnhild Tregagås som sender ut sin «ond» for å skade sitt objekt, mens hun selv er ved bevissthet.<sup>196</sup>

---

<sup>191</sup> Mundal 1997: 17,18.

<sup>192</sup> *Ibid.* I kapittel 38 i sagaen leser vi om en mann ved navn Stigandi, en sterk og fryktet mann som var lyst fredløs, og som hadde kraft til å sende ut mye ondskap bare ved å kaste et blikk. Den eneste måten de som var ute etter å drepe han hadde til å beskytte seg, var å kaste en sekk over hodet hans, noe som var den «vanlige» framgangsmåten når noen med slike evner skulle bli tatt. Sagaen forteller at gjennom en glippe i sekken kunne Stigandi likevel skimte grønt, frodig gress på ei slette bortenfor, og brått kom det noe som lignet en virvelvind over sletten og etterlot den opprevet og ødelagt, og aldri vokste det noe mer der. ([https://www.sagadb.org/laxdaela\\_saga.en](https://www.sagadb.org/laxdaela_saga.en)) E. Mundal viser til dette eksempelet når hun skriver om «ånd» som blir sendt ut ved blikket og manifesterer seg i den formen avsender trenger den til å bli.

<sup>193</sup> Mundal 1997: 17. Jeg vil påpeke at denne oversettelsen av forbannelsen må tilskrives Mundal selv, da det ikke har en tilhørende referanse.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> Mundal 1997: 18,19

En svakhet ved denne tilnærmingen til forbannelsen som Ragnhild kom med, er selve oversettelsen av formularet som her blir tatt utgangspunkt i. Det som Mundal tar utgangspunkt i, er:

«Eg kastar fra meg gandens ande»

*Ganden*, som her i verbet *å gande*, er et norrønt ord som tolkes som en utsendt sjel/ånd/bevissthet eller en hjelpeånd.<sup>197</sup> Dette underbygges også av blant andre Nils Lid, som i tillegg til å kommentere grunnbetydningen av uttrykket, også peker på utfordringen ved å komme med en eksakt definisjon av betydningen.<sup>198</sup> Ut ifra den etymologiske betydningen er det ikke ulogisk å tenke at det sikter til Ragnhilds egen kraft som hun sender ut fra seg selv. Men skal man forholde seg til kilden vi har, nemlig rettsdokumentet der den uttalte forbannelsen står nedskrevet, så ser vi en nyanseforskjell: «Rik ek i fra mer gondols ondu» der P.A. Munch tolker dette til «Jeg slenger fra mig Ganduls aander».<sup>199</sup> Med utgangspunkt i at Munch, og senere forskere som S.A. Mitchell og R.B. Hagen, tolker dette uttrykket som et *egennavn*, stiller forståelsen seg i et noe annet lys.<sup>200</sup> Fra å være noe egenartet fra Ragnhilds egen kraft, der hun sender ut en «ond» for å utføre sin vilje, kan fokuset endres til at det er en, eller noe, utenforstående med et egennavn, *Gondul*. Ut ifra det vi vet så langt kan vi se at det er et visst hold i Else Mundals tolkning av forbannelsen Ragnhild Tregagås kom med, når man tar i betraktning den grunnleggende betydningen av verbet *å gande*. Spørsmålet er om det er den rette tolkningen av selve formuleringen. Var det snakk om Ragnhilds iboende kraft, eller var det en påkallelse til en «Gondul»? Diskusjonen er hensiktsmessig, men også utfordrende, noe som også Mundal viser ved å ikke trekke noen bastante konklusjoner. Det er likevel interessant å se at det er flere ting som tyder på at forbannelsen er påvirket av norrøne tradisjoner.

Dette tar oss videre til navnet *Gondul*. *Gondul*, som er sentralt i forbannelsen Ragnhild uttaler, er ikke automatisk tilknyttet samisk *gand* selv om det fonetisk sett har en likhet. Navnet har sin opprinnelse fra det norrøne som har sin opprinnelse i den nord-germanske språkstammen, og ikke den finsk-ugriske som samiske språk kommer fra.<sup>201</sup> Navnet kan ha betydning i forbindelse med fruktbarhet. En fotnote i P.A. Munchs oversettelse av

---

<sup>197</sup> Alm, E. «Hva er egentlig «ganding»?» <https://forskning.no/forskeren-forteller-historie-overtro/forskeren-forteller-hva-er-egentlig-ganding/290500> (lest: 04.12.2019)

<sup>198</sup> Lid, N. (1950:37-38)

<sup>199</sup> Munch 1838: 481

<sup>200</sup> Mitchell 1997: 19 og Hagen «*To Hurl the Spirits of Gandul*» *Pleasure, jealousy and magic: The Witchcraft Trial of Ragnhild Tregagaas in 1325*.

<sup>201</sup> <https://snl.no/taxonomy/505> (lest: 11.12.19)

dokumentene som omhandler denne saken, viser til at bruken av uttrykket «Gandul» på Island betegner «virga virilis», eller det mannlige kjønnsorgan.<sup>202</sup> Denne betydningen er en tydelig kobling til Ragnhilds ønske om å ramme brudeparets kjønnsliv. *Gondul* er i norrøn mytologi en valkyrie som nevnes i Edda-diktet *Voluspå* og i *Tåtten om Sørli eller sagaen om Hedin og Høgne*. Diktet *Voluspå* nevner *Gondul* sammen med andre valkyrier:

<p><i>Sá hon valkyrjur vítt of komnar, görvar at riða til Goðþjóðar; Skuld helt skildi, en Skögul önnur, Gunnr, Hildr, <b>Göndul</b> ok Geirskögul.<sup>203</sup></i></p>	<p><i>Eg såg Valkyrjene, reiduge rundt meg, reiduge til å rida til gudane sin heim. Skuld heldt ein skjold og Skogel ein annan, Gunn, Hild, <b>Gondel</b>, og Geirskogel.<sup>204</sup></i></p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

En valkyrie var i norrøn mytologi en mektig skapning som var Odins hjelper. Valkyriene skulle velge ut hvilke av de falne som var verdige til å bli brakt til Valhall. De tidligste framstillingene av disse var blodtørstige vesener som spiste lik på slagmarken, men etter hvert ble de til stridsklede kvinner på hesterygg som førte de døde til Valhall og ønsket dem velkommen med et beger mjød.<sup>205</sup> I helte-diktningen spilte de forskjellige roller, helt fra kjemper med overmenneskelig styrke til kvinner som bød på sin kjærlighet, med det fellestrekket at de alltid kom til syne når de skulle rådgi og hjelpe krigeren/kongen. Valkyriene var gode hjelpere til de som holdt seg til Odin. De støttet og hjalp dem i krig, og når krigerne falt så tok de mot dem i Valhall som sine ektemenn.<sup>206</sup> For en som var kjent med den norrøne troen var valkyriene noen som var gode å ha på sin side. Sterke kvinneskikkelser som kunne påvirke utfallet for menn i krig, om de døde fikk komme til Valhall eller ende opp i dødsriket. For kvinner i den kristne middelalderen var nok slike historier fascinerende, slik de fortsatt er for oss i dag.

<sup>202</sup> Munch 1838: 481

<sup>203</sup> Jónsson 1932: *Voluspå* strofe 30

<sup>204</sup> [https://heimskringla.no/wiki/Volusp%C3%A5\\_\(Moderne\\_nynorsk\)](https://heimskringla.no/wiki/Volusp%C3%A5_(Moderne_nynorsk)) strofe 30

<sup>205</sup> Davidson 1982: 40

<sup>206</sup> Davidson 1982: 41

Det er mange tråder som kan nøstes sammen til et bilde i forbindelse med Ragnhild Tregagås' bruk av navnet *Gondul* i sin forbannelse, og derfor skal jeg følgelig gå dypere inn i det. Det er detaljer som kan belyse at bruken av nettopp dette navnet langt fra var tilfeldig, og at det har sin opprinnelse fra førkristen tro.

#### ***4.5.1 Frøya i den norrøne gudetroen***

Som kjent var samfunnet i overgangen høy- til seinmiddelalder sterkt preget av kristendommens tilværelse på så å si alle områder i livet. Fra fødsel til død var man avhengig av kirken, og kirken sto da også for store deler av datidens samfunnsstruktur. Men som denne oppgaven peker på, så var fortsatt de folkelige tradisjonene fra gammelt av svært sterke, og gav seg utslag i hverdagens gjøremål på forskjellige plan. Gamle seder og skikker har en tendens til å være svært seiglivede, noe vi kan kjenne igjen i flere forhold i dag.

På 1300-tallet var samfunnet som sagt kristent, fra fødsel til død og alle i ukens dager. Kong Olav Haraldsson innførte kristendommen som lovfestet religion omkring 1020-tallet, ved tinget på Moster der kristenrettsbolker ble vedtatt i de gamle landskapslovene.<sup>207</sup> Men å sette et årstall for når et land blir kristnet, eller konvertert til hvilken som helst religion for den saks skyld, kan sies å være en begrenset forståelse av hvor omfattende en slik prosess er. Et land som helhet vil måtte bruke opptil flere generasjoner for å endre trosoppfatninger.<sup>208</sup> Det er ingen betegnelser på hvor lang tid det i praksis tok før folk betegnet seg som oppriktige kristne, eller hvor mange som fortsatt holdt seg til de gamle gudene over det ganske land i tiden etter kristningen. Det er heller ingen tvil om at den gamle gudstroen måtte vike plass for kristendommen, men at det skjedde like raskt som den offisielle kristningen av landet er lite trolig.<sup>209</sup> En ytterligere faktor gjorde kristningsprosessen noe flytende. Under styret til pave Gregor I den Store (590-604) ble det utsendt mange misjonerende munkene.<sup>210</sup> Instruksene disse fikk for å lykkes på best mulig måte, var å ikke rive ned hedenske templer og steder for tilbedelse, men omgjøre disse til kirker til tilbedelse av den sanne Gud.<sup>211</sup> Hedenske fester og tradisjoner skulle ikke forbys, men «kristnes» ved å gi disse en kristen betydning.<sup>212</sup> Med

---

<sup>207</sup> Henriksen 1993: 9,10

<sup>208</sup> Kieckhefer 2014: 44

<sup>209</sup> Mitchell 2011: 43

<sup>210</sup> <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/gregor1> (lest: 10.12.19)

<sup>211</sup> Kieckhefer 2014: 44

<sup>212</sup> *Ibid.*

tiden ble dette strammet inn, men grunnlaget for videreføringen av hedenske skikker og trosoppfatninger og blandingen med kristendommens ritualer og tro var lagt.

Med forsiktighet vil jeg derfor påstå at det ikke usannsynlig å mene at muligheten for at middelaldersamfunnet på Ragnhild Tregagås sin tid var nærmere hedensk tro og skikker enn hva man i utgangspunktet kan tenke. I teorien hadde Norge offisielt vært et kristent land i 300 år, men hvordan det var i praksis er ikke en sak som med letthet kan dokumenteres. Det var nok variasjoner blant folk på den tiden som nå, i hvordan man betraktet og forholdt seg til det religiøse liv.<sup>213</sup> Men det vi har av tilgjengelig materiale som kan belyse akkurat dette, viser at det var langt ifra kjemisk fritt for gammel tro, men at det heller var rester fra den gamle troen blandet med det kristne. Hensikten med å ha en viss innsikt i dette har med opprinnelsen og betydningen av navnet Gondul, hva slags skikkelse dette navnet kan hentyde til, og hvorfor navnet ble brukt i forbannelsen som Ragnhild Tregagås brukte. Derfor er det nødvendig å se nærmere på den norrøne gudetroen for å få svar.

Den norrøne gudetroen var, i likhet med kristendommen da denne fikk fotfeste, en stor del av menneskenes hverdag og livsførsel. Det var en polyteistisk religion der det var guder for så å si alle forhold i livet, og ofringer til gudene var en viktig skikk, slik det er i omtrent alle religioner både før og nå.<sup>214</sup> I denne oppgaven er det gudinnen *Frøya* som har relevans. I norrøn mytologi var *Frøya* en av de mest kjente gudene. Hun var gudinnen for erotikk, kjærlighet og fruktbarhet, men også for død og seid, og dyp kunnskap om livet og døden.<sup>215</sup> I tillegg var hun den vakreste av alle gudene. *Frøya* var en vane, en annen gudeætt enn *Æsene*, og vanene var kjent for å være vellystige, promiskuøse og opptatt av nytelse. De var derfor guder for områder som har med fruktbarhet å gjøre, som såing, høsting, fiske, i tillegg til skatter og rikdommer.<sup>216</sup> I likhet med mange av de norrøne gudene gikk *Frøya* under flere navn. Ett av disse er *Gjevjon*, som betyr «giveren av gode gaver», noe som underbygger hennes tilknytning til fruktbarhet og rikdom.<sup>217</sup> I tillegg var vaneætta kjent for å være vel bevandret i seid, eller trolldomskunster. Trolldommen de brukte ble kalt for *galdring*.<sup>218</sup>

---

<sup>213</sup> Jeg vil understreke at dagens sekulære samfunn i store deler av Europa ikke kan sammenlignes med åndslivet i middelalderen, da religionen var en ufravikelig del av verdensbildet på den tiden. Det som menes med denne sammenligningen er at det var en varierende grad av kristen religiøsitet, men overhodet ikke fraværende.

<sup>214</sup> Andréén, 2005:108

<sup>215</sup> B. M. Näsström har skrevet utførlig om *Frøya* i *Frøya, Den store gudinnen i Norden*. (1998)

<sup>216</sup> Näsström 1998: 72

<sup>217</sup> Ibid. s. 96

<sup>218</sup> Ibid. s. 72

Spesielt Frøya hadde ord på seg for å være den som var best til å galdre, noe som stemmer overens med hennes posisjon som gudinne for seid. I Ynglingesaga sies det:

*Njörð ok Frey setti Óðinn blótgoða, ok váru þeir Díar með Ásum. Dóttir Njarðar var Freyja, hon var blótgyðja, ok hon kendi fyrst með Ásum seið, sem Vönum var títt.*<sup>219</sup>

*Oden satte Njård og Frøi til hovgoder, og var de nu diar hos æserne. Njårds datter var Frøia; hun var blotgydje; hun lærte først æserne seið, som var i brug hos vanerne.*<sup>220</sup>

Ei gydje kan best sies å bety prestinne, så ei *blotgydje* er ei som leder og utfører bloting, eller ofringen.<sup>221</sup> Frøya var altså ei blotgydje, noe som forteller om hennes kraft og posisjon som en kyndig i trolldom. Selv om lite materiale er bevart om Frøya, er det liten tvil om at hun har vært gjenstand for stor anerkjennelse og dyrkelse helt til kristendommen ble innført. Hun tilhørte nemlig en av de guddommene de nye kristne tok sterkest avstand fra. Norrøne fruktbarhetsguddommer kom i denne posisjonen på grunn av den diametrale motsatte innstillingen til seksuallivet enn den kristne kirken.<sup>222</sup>

Så langt kan vi trekke linjer fra gudinnen Frøya i norrøn mytologi, til omstendighetene i forbindelse med det Ragnhild ble tiltalt for. For det første var gudinnen Frøya en fruktbarhetsgudinne, og kan derfor linkes til situasjonen som førte til at Ragnhild tok i bruk magi; et trekantdrama med seksualitet i hovedfokus med det kjødelige, sanselige og det seksuelle som Frøya var representant for. For det andre var Frøya gudinnen for seid, trolldomskunst. Begge disse faktorene har sammenheng med det som skjedde mellom Ragnhild og Bård. Men disse to faktorene alene er langt fra nok til å trekke noen konklusjoner. Derfor vil jeg vende oppmerksomheten tilbake til ordlyden i forbannelsen, mer spesifikt bruken av navnet *Gondul*.

#### ***4.5.2 Gondul i Tåtten om Sørli eller sagaen om Hedin og Hogne***

Frøya er en sentral skikkelse i *Tåtten om Sørli eller sagaen om Hedin og Hogne* der hun bruker navnet Gondul om seg selv.<sup>223</sup> Gondul spiller i denne sagaen en rolle som kan belyse mer om forbannelsen i Tregagås-saken, og et resymé av den er derfor hensiktsmessig.

<sup>219</sup> Haggson & Linder 1870: *Ynglinga saga* strofe 4

<sup>220</sup> Storm 1900: *Kongesagaer: Ynglingesaga* strofe 4

<sup>221</sup> Näsström 1998: 95

<sup>222</sup> Steinsland 2005: 156

<sup>223</sup> Näsström 1998: 24. Sagaen er bevart i det islandske håndskriftet *Flateyjarbok*, nedskrevet på 1300-tallet.

Starten på sagaen er fortellingen om hvordan Frøya får Brisngamen, det enestående smykket som hun ble viden kjent for. Dette ervervet hun seg ved å ligge med de fire dvergene som lagde smykket, noe som understreker Frøya som en som er kjødelig og seksuell av seg, og som elsker rikdom og vakre ting. Odin, som hadde Frøya som sin frille, ble sint for dette og ved hjelp av Loke fikk han tatt smykket fra Frøya mens hun sov. Den eneste muligheten hun hadde for å få det tilbake, var ved at hun fikk to mektige konger, hver med tjue konger under seg, til å kjempe mot hverandre til de faller, for så å våkne opp til liv og gjøre det samme igjen, og slik skulle de gjøre til evig tid.<sup>224</sup>

Sagaen kommer videre inn på Sørle, en konge over Opplandene i Norge, og om hvordan han kjempet mot og drepte kong Halvdan i Danmark. På vei hjem traff han på Hogne, kong Halvdans sønn, og tilbød han forlik, selvdømme og fosterbrorskap. Hogne avviste dette, og de kjempet hardt og lenge. Da de skjønnte hvor lik de var i styrke, sluttet de fred. Kong Sørle var den av de som lever kortest, og da han døde, kjempet Hogne seg til alle Sørles områder, og endte opp med å få tjue konger skattepliktige til seg. Den kongen som var hans like, var Hedin. Frøya hadde nå sin sjanse til å møte Odins krav, og møtte «tilfeldigvis» Hedin. Hun hadde en skikkelse av å være storvokst og svært vakker, Hedin fikk henne i tale og hun kalte seg ved navnet *Göndul* (sic): «Hann spurði hana at nafni, en hún nefndist Göndul.»<sup>225</sup>

Det viste seg straks at Gondul ikke var særskilt imponert over Hedins store bragder, og fortalte ham i stedet om kong Høgni og hans storhet som konge.<sup>226</sup> Hedin ville treffe Høgni for å måle krefter, og satte ut på den lange reisen. Resultatet var at de ble imponerte over hverandre og sverget fosterbrorskap. Dette var ikke planen til Gondul, og hun sørget igjen for å møte Hedin i samme skikkelse som før, men enda vakrere. Denne gangen hadde hun med drikke og lot ham forsyne seg, og slik ble han forhekset til å gjøre noe han aldri ellers ville ha gjort: han drepte dronningen, kong Hognes kone, og røvet med seg datteren deres, Hild. Etter dette gikk han tilbake til Gondul og fortalte om det han hadde gjort, og hun var tilfreds med det. Så lot hun ham drikke igjen, og idet han sovnet av, kom hun med en forbannelse:

---

<sup>224</sup> <https://www.norsesaga.no/soslashrli-ta778tt.html> (lest: 11.12.19)

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Jeg vil videre bruke *Göndul* som navnets skrivemåte.



En er hann var sofnaðr, fór hún undan höfði honum ok mælti: *Nú vígi ek þik undir öll þau atkvæði ok skildaga, sem Óðinn fyrir mælti, ok ykkir Högna báða ok allt lið ykkart.*<sup>227</sup>

Da han hadde sovnet, gled hun unna hodet hans og sa: *Nå binder jeg deg med dom og trollord som Odin har lagt på dere; både du og Hogni og alle krigerne deres.*<sup>228</sup>

Da Hedin våknet, syntes han at Gondul så både svart og stor ut, som en kontrast til den forlokkende kvinnen hun tidligere gav seg til kjenne som. Enden på det hele ble en konfrontasjon mellom Høgne og Hedin og deres menn, der de kjempet med stort raseri og slo hverandre ned for fote. I tråd med det Odin krevde av Frøya, stod de opp og begynte å kjempe igjen, etter de var blitt hugget i hjel. Slik skulle de altså fortsette i all tid framover, og slik fikk Frøya utført det Odin krevde for at hun skulle få Brisingamen tilbake.<sup>229</sup> Skjebnen til de to kongene og krigerne var beseglet, helt til de ble befridd for sine lidelser av en kristen hirdmann til Olav Tryggvason, som drepte dem.

Hvis vi trekker linjene fra denne sagaen til forbannelsen som Ragnhild Tregagås bruker, så ser vi tydelig den koblingen som er den mest fremtredende: navnet Gondul. Det er hun selv som gir seg dette navnet, og det kan være logisk å tenke at hun tar på seg rollen som valkyrie, i og med at hun skal egge til krig og død. Uansett så er Gondul det navnet hun identifiserer seg med, og det er det navnet som brukes i Ragnhilds forbannelse.

Frøya-Gondul viser seg mektig i trolldomskunster, ved at hun får Hedin til å gjøre det hun ønsker ved bruk av en trolldomsdrick. Dette virker helt etter hennes plan, og hun møter kravene til Odin og får Brisingamen tilbake. Det er verdt å merke seg at hun ikke tar i bruk trolldom ved sitt første møte med Hedin, og det viser seg også å ikke gå etter planen. Det er først når hun tar i bruk sine magiske kunster at det går slik hun ønsker. I tillegg viser innledningen på sagaen Frøyas promiskuitet, og understreker hennes rolle som gudinne for fruktbarhet, rikdom, kjærlighet og nytelse. Dette er faktorer som gjør at nettopp Frøya er den mest naturlige guddommen å bruke i forbindelse med trolldom som har med kjærlighet/kjønnslivet å gjøre, som i Ragnhilds tilfelle.

<sup>227</sup> <https://www.norsesaga.no/soslashrli-ta778tt.html>

<sup>228</sup> Ibid

<sup>229</sup> Näsström 1998: 24-26

En vesentlig side ved denne sagaen er Frøya-Gonduls makt over menn. Her får hun to mektige konger og deres hirder til å utføre det hun vil de skal gjøre, og de ender opp med en fryktelig skjebne. Dette er noe som er essensielt i magi, (og kanskje især kjærlighetsmagi) nemlig det å få kontroll over ett eller flere mennesker. Ikke minst det at en *kvinne* skulle kunne få kontroll over en mann var uhørt og en trussel i datidens kristne samfunn, da hierarkiet i samfunnet var enda mer rigid enn før: mannen var ubestridt den øverste, kvinnen kunne ikke måle seg med mannens stilling og verdi. Ragnhilds forbannelse gikk også ut på at hun skulle hindre Bårds potens og ikke bare så splid mellom det nygifte paret. At selve manndommen skulle tøyles av en kvinne var vel så langt det gikk an å komme for en kvinne til å kontrollere en mann.

En annen likhet med Ragnhilds forbannelse er ikke bare Gondul, men også navnet *Sörli* (sic).<sup>230</sup> Det er interessant at begge disse navnene som vi finner i saksdokumentene om Ragnhild Tregagås er å finne i denne sagaen. Slik det kommer fram i sagaen er det ikke noe spesifikt som skulle tilsi at kong Sorle hadde en form for kjennskap til trolldomskunster eller at han var en som lærte slike ting bort, slik som Sørle Sukk blir omtalt som, men det er likevel et interessant sammentreff som burde nevnes. Siden dette er en gammel fornaldersaga er det nærliggende å tro at den var kjent på folkemunne. Kanskje forbannelsen som Ragnhild kom med hadde en direkte tilknytning til denne sagaen? Om ikke ordlyden i forbannelsen er sammenfallende med handlingen i sagaen, noe den tydelig ikke er, så kan den ha vært inspirert av den til å ta i bruk navnene.

Nå skal det sies at i rettsdokumentene blir Sørle Sukk omtalt som en person, og ikke som en fantasifull skikkelse slik som i historien som er bevart i *Soga for Fusa, Hålandsdalen og Strandvik* forteller om.<sup>231</sup> Men tatt i betraktning selve betydningen av navnet, som jeg har vært inne på tidligere, og at navnet dukker opp i en saga der navnet Gondul også dukker opp, kan være en indikator på at Sørle Sukk kunne være et tilnavn på en person. Uansett hvordan det forholder seg, så er det likheter mellom forbannelsen Ragnhild benyttet seg av når det gjelder betydningen av navnene som ble tatt i bruk, spesielt navnet Gondul. De tingene Frøya representerer, samt hendelsene i sagaen som her er koblet til nevnte forbannelse, er en indikator på norrøn innflytelse. Det kan være mer å hente i sagamaterialet om Frøya og bruken av navnet Gondul for å finne en kobling mellom magi og trolldom i den kristne

---

<sup>230</sup> Jeg vil videre bruke *Sørle* som navnets skrivemåte.

<sup>231</sup> Se punkt 2.3 «En folkehistorisk framstilling»

middelalder og den norrøne gudetroen, men denne oppgaven gir ikke rom for en videre undersøkelse. Et framtidig arbeid med denne siden av trolldomsutøvelse i middelalderen vil være et givende prosjekt for ytterligere å belyse tematikken.

## **5. Bakgrunnen for saksbehandlingen og dommen**

For å kunne forstå bakgrunnen for saksgangen og domsavsigelsen i forbindelse med Ragnhild Tregagås er det nødvendig å få innsikt i de omkringliggende faktorene; hvordan det religiøse og sekulære klimaet var både i Europa og i Norge når det gjaldt lovgivning. Dette kapittelet vil derfor kaste lys over det som er nødvendig for å få en hensiktsmessig og utfyllende forståelse av grunnlaget for behandlingen av saken mot Ragnhild, og hvilket utfall det fikk. Første del av kapittelet vil ta for seg det generelle forholdet mellom den kirkelige og sekulære makt i Europa, andre del kommer inn på disse forholdene i Norge og tredje del fokuserer på biskop Audfinn Sigurdson som den ansvarlige for saksprosessen.

### ***5.1 Framveksten i den kirkelige rettspraksis i Europa***

Høymiddelalderen var preget av endringer i Europa på mange områder; handel og økonomi økte, som igjen førte til endringer i sosiale forhold.<sup>232</sup> Religiøsiteten endret seg til en rasjonell teologi, der de geistlige skulle distansere seg fra å spille på folks følelser og heller bruke argumentasjon som appellerte til fornuften, en tilnærming som var influert av dominikanerne med Thomas Aquinas i spissen.<sup>233</sup> I overgangen til seinmiddelalderen var det i tillegg også interne stridigheter i kirken, der biskopene i mange tilfeller stod i opposisjon til pavenes økte skattepålegg og detaljstyring.<sup>234</sup>

I forbindelse med de store samfunnsendringene innen folkevekst, byvekst, etablering av utdannelseinstitusjoner, og nye former for politisk makt ved inngangen til høymiddelalderen på 1000-1100- tallet ble det et økt behov for lover og regler.<sup>235</sup> Nettopp i denne perioden ble en vesentlig del av den gamle romerretten gjenoppdaget. *Digesta*, en samling av juridiske retningslinjer inndelt i 50 bøker skrevet av Justinian I i det 6. århundret e.Kr. hadde gått tapt da det Vestromerske riket kollapset.<sup>236</sup> Interessen for romerretten ble derfor fornyet både ved

---

<sup>232</sup> Tryti 1990: 18

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Bull et al. 1923: 233

<sup>235</sup> Landro 2010: 150

<sup>236</sup> Tveit 2007: 14,16 og Tveit 2016: 27-29

gjenoppdagelsen av *Digesta* og ved det europeiske samfunnets behov for et bedre system for lov og rett. På dette grunnlaget ble det igangsatt en spesialisering innenfor det juridiske området samt ny lovgivning i utstrakt grad.<sup>237</sup>

Kristenretten ble også preget av det nye søkelyset på Romerretten og den endringen det førte med seg i den sekulære jurisdiksjonen.<sup>238</sup> Der tidligere kristenretter tok for seg ufullstendige utvalg av temaer som ble behandlet med til tider motstridende straffeutmålinger ble det nå gjort en revisjon av disse og samlet i én kanonisk rett som skulle favne over alle sider ved det kristne liv. Et uniformt lovverk som de geistlige skulle forholde seg til når det gjaldt å regulere det kristne samfunn ville også gjenspeile kirkens autoritet innenfor lov og rett. På midten av 1100-tallet ble verket *Decretum* skrevet av Gratian, som underviste i teologi. *Decretum* ble raskt spredt og viden kjent i hele Europa på bare noen få år og ble grunnlaget for den profesjonaliserte utdannelsen innen kanonisk rett.<sup>239</sup> Selv om det var et skille mellom sekulær og kirkelig lov og rett, i hovedsak representert ved verkene *Digesta* og *Decretum*, var dette skillet ikke skarpt. Utøvelsen i kristenrett og romerrett hadde en gjensidig påvirkning, der kristenretten var den mest oppdaterte av dem, og lærde innen kristenrett og lærde innen romerrett siterte hverandres skrifter og fra dagens ståsted kan man med rette kalle det et felles lovverk for den kristne verden. Dette var også en faktor som bidro til den stadige knivingen mellom konge og kirke her til lands om hvilke saker som skulle til hvilken domstol og dermed hvem som skulle få innkreve bøtene.

Når det kom til selve rettsprosedyren innen kanonisk rett ble det en stor endring i høymiddelalderen i forbindelse med profesjonaliseringen av utøvende rett. Tidligere i middelalderen var det vanlig å benytte *gudsdom* (eller *ordal*, etter det latinske *ordalium*) som rettsavgjørelse. Gudsdømme innebar å se etter guddommelige tegn som kunne bevise skyld eller uskyld gjerne ved at den anklagede gikk igjennom en risikofylt prøve. Grunnlaget for å benytte gudsdømme tidligere i middelalderen var i stor grad fundert på seder og skikker da det var større åpenhet for slikt før endringene på 1100-tallet. Kristenretten var en uniform helhet som var modernisert og i større grad tuftet på bibelen, pavens og kirkefedrenes lære samt influert av romerretten. Gudsdømme måtte derfor vike til fordel for en dialektisk metode for å komme fram til en rettsavgjørelse.

---

<sup>237</sup> Landro 2010: 150

<sup>238</sup> Peters 2008: 7

<sup>239</sup> Sandnes 2003: 165

Som en følge av et utbedret rettsapparat var kirkens makt og konsolidering blitt styrket mer og mer løpet av 1100- og 1200-tallet, til det nådde sitt toppunkt rundt år 1300. Kirken hadde vært frigjort fra verdslige inngrep og kongemakten generelt, byråkratiet var godt utviklet slik at kirkens oppgaver og interesser ble ivaretatt. I tillegg til den institusjonelle rollen kirken hadde var den også en kulturell formskaper som bant Europa sammen som en del av organisasjonen, ved det felles latinske språket og den lærde kulturen. Disse to hovedfaktorene var begrenset til eliten, men ble formidlet til allmuen via erkebispedømmer til kirkeprovinser og videre til bispedømmer og mindre fraksjoner som prestegjeld og så videre. I tillegg var middelalderen preget av de mange ordener innen klosterlivet.<sup>240</sup> Naturlig nok var det store regionale og kulturelle forskjeller blant de ulike områdene underlagt den katolske kirke som hadde innvirkning på tro og levnet, men overordnet dannet likevel kirken et fellesskap utover de verdslige samfunn. Likevel kan man ikke hevde at det alene var et fredelig og samkjørt fellesskap basert på den felles religionen. Det var ofte spenninger geistlige imellom både på lokalt plan og i større målestokk, der også sekulære makter nærte sterk misnøye mot forskjellige paver.<sup>241</sup> Et eksempel på det er maktkampen mellom kong Filip IV av Frankrike og pave Bonifacius VIII, som endte i 1303 med pavens dødsfall etter å ha blitt angrepet av menn i kong Filips tjeneste.<sup>242</sup> Et annet eksempel er anklagene mot lady Alice Kyteler, der en maktkamp på et mer lokalt plan kommer til uttrykk. Denne saken gir et innblikk i den bitre maktkampen mellom Biskop Ledrede og lady Kytelers allierte, som hadde høye stillinger i den kongelige administrasjonen.<sup>243</sup>

Det var heller ikke bare kirken som kunne komme med anklager om kjetteri, men også verdslige maktpersoner, slik tilfellet var med kong Filip IV og pave Bonifacius VIII der paven ble truet med rettsak basert på kongens anklager om kjetteri.<sup>244</sup> Det var tydelige konflikter mellom det sekulære og det kirkelige, og pavens stilling stod svekket etter Bonifacius VIII dødsfall. Da Johannes XXII ble innsatt i 1316 hadde han derfor som mål å styrke pavens stilling og reorganisere kurien, noe som han lyktes med i løpet av sine år som pave.<sup>245</sup> Noe av det første han gjorde etter sin innsettelse, var å arrestere biskopen av Cahors, på grunnlag av mistanke om forsøk på forgiftning og utøvelse av *maleficium*, og etter lange avhør ble han

---

<sup>240</sup> Både Dominikanerordenen og Fransiskanerordenen ble grunnlagt i løpet av 1200-tallet. Se Lambert 1992: 96-97

<sup>241</sup> Lambert 1992: 172- 175

<sup>242</sup> Ibid. s. 173

<sup>243</sup> Neary 1983: 345

<sup>244</sup> Lambert 1992: 180

<sup>245</sup> Ibid. s. 173

dømt til døden og brent.<sup>246</sup> I tillegg til flere geistlige, anklaget Pave Johannes XXII også mange av sine politiske motstandere for bruk av magiske kunster og diabolisme.<sup>247</sup> Med pave Johannes XXII ble det et økt søkelys på, og motstand mot slike handlinger med et radikalt tilsnitt. *Super Illius Specula*, utstedt av paven i 1326, definerte all utøvelse av magi som kjetteri.<sup>248</sup> Dette var en tydelig indikator på hvilken holdning som paven ønsket skulle være rådende i alle områder som var underlagt pavestolens innflytelse, som tilfellet med biskop Ledredes behandling av saken mot Alice Kyteler er et godt eksempel på.

Som jeg kort har vist til var det sterke strømninger i det kristne Europa i tiden fram mot 1325, da Tregagås-saken ble behandlet. Det var også konflikter på nasjonalt plan, som neste del av kapittelet skal komme inn på.

## **5.2 Kirkens stilling i Norge**

Dokumentmaterialet fra seinmiddelalderen som vi har i Norge viser at kontakten utad mot resten av Europa var stor.<sup>249</sup> På grunn av en slik utstrakt kommunikasjon mellom de norske biskopene og kurien var det dermed også påvirkning fra kontinentet, nettopp med tanke på økte skattepålegg fra paven samt det at erkebiskopene fikk økt makt, noe som gikk ut over biskopenes makt og inntekter. Kjernen i striden mellom kongedømmet i Norge og kirken var i hovedsak kirkens juridiske område, og det er en utfordring å avgjøre hvem som var den sterkeste parten i konflikten.<sup>250</sup>

Vi kan si at rettshåndhevelse var det sterkeste uttrykket for makt i Norge i middelalderen. Datidens mennesker måtte forholde seg til to sterke organisasjoner som vokste fram side om side og som hadde hver sin domstol for å frikjenne eller å utdele straff, nemlig kongemakten og kirken.<sup>251</sup> Dette var preget av et noenlunde fungerende samspill mellom disse to institusjonene der kongemakten hadde jurisdiksjon over de sekulære områdene og kirken de åndelige og moralske områdene. Det må ikke anses som et klart skille og et dynamisk samarbeid mellom disse to samfunnsorganisasjonene, da det er mer komplekst enn som så.

---

<sup>246</sup> Cohn 1993: 130

<sup>247</sup> Ibid. s. 130-131

<sup>248</sup> Cohn 1993: 112

<sup>249</sup> Det er et rikholdig materiale av diplomer fra middelalderen bevart i *Diplomatarium Norvegicum*, der en stor del av disse diplomene gjelder kirken og dens anliggender, blant annet kontakten med pavestolen. Det er godt og vel 250 slike svarbrev fra paver, fra slutten av 1100-tallet. En fullstendig oversikt over dette materialet er bevart i *Regesta Norvegica*. Se RS bind II: Gunnes 1989: 5,6

<sup>250</sup> Tryti 1990: 35

<sup>251</sup> Imsen 2000:135, og Seip 1942: 8,9

Grensen mellom verdslig og kristen domsutøvelse var uklare og flytende der spørsmålene om hva som kom under kristenrett og ikke var diskuterbare. Likevel kan man se et grunnlag for at sammen gav kongemakten og kirken en utfyllende form for samfunnsregulering. Dette var to rådende makter i samfunnet med hver sine sosiale funksjoner og hvert sitt disiplineringsapparat, og ved at disse to samarbeidet, ble begge styrket.<sup>252</sup>

I Norge ble kirkestrukturen satt ved grunnleggelsen av erkebispesetet i Nidaros i 1154, og underlagt seg skulle det ha fem bispedømmer: Nidaros, Bergen, Stavanger, Oslo og Hamar.<sup>253</sup> Videre skulle det ha seks på de vestlige øyene i havet: to på Island, og ett hver på Grønland, Færøyene, Orknøyene og Sudrøyene (Hebridene).<sup>254</sup> Slik ble Norge i større grad underlagt pavens kontroll i og med at dette var en etablert organisering av kirkens kontroll over sine interesser. I forbindelse med rettssaken mot Ragnhild Tregagås nevnes det at domkapitlet i Bergen var med på utmålingen av straffen sammen med biskop Audfinn Sigurdsson, som var den som saken ble framstilt for.<sup>255</sup> Den kanoniske retten var blitt etablert som et felleskirkelig lovverk som regulerte kirkens områder for lov og rett og utøvelse av straff for lovbrudd innen kirkeretten.<sup>256</sup> Denne utviklingen styrket erkebiskopene og biskopene, der biskop Audfinn og hans forgjenger og bror biskop Arne Sigurdsson inneholdt sine embeter på høyden av kirkens maktutøvelse.<sup>257</sup> Men innad i kirkeorganisasjonen var det endringer: i denne perioden økte pavestolen sin styring over lokale kirkelige instansene, noe erkebiskopene og i størst grad de vanlige biskopene opplevde følgene av. Makten deres ble redusert og detaljstyrt av pavestolen der blant annet personalpolitikken ble berørt. Nå var det paven som skulle innsette biskoper og utnevne egne kandidater. I tillegg ble de økonomiske kravene fra pavestolen økt, noe som gikk på bekostning av de forskjellige bispedømmene. Dette økte i omfang fra omkring 1350, men starten på det var signifikant også tidligere på 1300-tallet.<sup>258</sup>

Om de lavere sjiktene i samfunnet ble preget av *hvem* som sto bak de økonomiske kravene kan vurderes som lite sannsynlig. Det måtte uansett betales bøter ved synder mot kirkeretten og hvem de betalte til var ikke av særlig betydning. Nye prester, biskoper og andre geistlige ble innsatt slik det alltid hadde blitt gjort og hvem som avgjorde det hele kan heller ikke sies

---

<sup>252</sup> Ibid. s. 39

<sup>253</sup> Moseng et. al. 2007: 120

<sup>254</sup> Moseng et. al. 2007: 120

<sup>255</sup> DN IX 94

<sup>256</sup> Imsen 2012: 178

<sup>257</sup> [https://nbl.snl.no/Arne\\_Sigurdsson](https://nbl.snl.no/Arne_Sigurdsson)

<sup>258</sup> Imsen 2012: 180-181

hadde noen praktisk betydning for folk. Det var i det øvre sjiktet disse faktorene spilte en rolle, i og med at både makt og økonomi i de forskjellige bispedømmene ble mer og mer detaljstyrt av paven via erkebiskopen, noe som gav grobunn for misnøye og motstand fra biskopene.

Kort tid etter etableringen av erkebispesetet i Nidaros i 1154, utspilte det seg et av de mest markante hendelsene i norsk middelalderhistorie, nemlig borgerkrigstiden og især perioden der kong Sverre og erkebiskopene Øystein og Eirik var i konflikt (omkring 1178 til Sverres død i 1202). Striden mellom disse bunnet i maktfordelingen mellom konge og kirken, der situasjonen tilspisset seg slik at erkebiskop Øystein fant det for godt å dra til England i eksil i årene 1180-1183, og hans etterfølger, erkebiskop Eirik, dro til erkebiskop Absalon i Lund i 1190.<sup>259</sup> Pave Celestin III støttet Eirik i å lyse kong Sverre i bann og bannlyste samtidig biskopene som hadde kronet Sverre.<sup>260</sup> Dette eksempelet viser både en indre strid i tillegg til den sterke ytre motstanden fra kongemakten som kirkeorganisasjonen møtte, og hvordan kirken på sin side gav tilsvar. Dette understreker motsetningsforholdet mellom disse to samfunnsinstitusjonene som påvirket den videre rettsutøvelsen i landet, og som la grunnlaget for hvordan biskop Audfinn behandlet saken mot Ragnhild Tregagås.

### ***5.3 Landsloven og Sættargjerden***

I 1274-1276 ble Landsloven ferdigstilt av kong Magnus, med tilnavnet Lagabøter (lovgiver), den ble godkjent på lagtingene og videreførte dermed rikssamlingen av Norge til en rettslig enhet.<sup>261</sup> Et felles lovverk for hele samfunnet kan uomtvistelig kalles en sterk faktor for å styrke et samfunnsfelleskap, og det er derfor hensiktsmessig å se hvilke endringer dette innebar for rettspraksis i middelaldersamfunnet.

En vesentlig endring var det skiftede fokuset fra *kollektiv* skyld til innføringen av det *subjektive* skyldbegrepet.<sup>262</sup> Spørsmålet om skyld og straff beveget seg bort fra ætten/det kollektivet den skyldige parten var en del av til den personen som var årsaken til en rettstvist. Ved en slik endring i lovgivningen fjernet de sekulære myndighetene seg mer fra de tidlige tradisjonene fra ættesamfunnet der erstatning for skade var i fokus og ikke nødvendigvis

---

<sup>259</sup> Gunnes 1996: 246, 250-253

<sup>260</sup> Moseng et.al. 2007: 133

<sup>261</sup> Horn 2009: 93

<sup>262</sup> Moseng et.al. 2007: 202-203



straff, og nærmet seg den kirkelige lovgivningen der den skyldige måtte avlegge bot. På sett og vis kan man si at dette beveget seg mot et samarbeid mellom disse to rettsinstansene i samfunnet. Kirken hadde lenge stått imot de tradisjonelle mønstrene innen lov og straff der det kollektive skulle stå til ansvar, og at det da ville innebære at uskyldige måtte straffes for noe andre hadde gjort. Å vektlegge det enkeltes individs ansvar var som å rive opp de gamle maktstrukturene som var tuftet på slektskap. Slike slektskap kan betegnes som små maktsamfunn som minsket kongemaktens effektivitet og innflytelse. I tillegg ble retten til blodhevn avskaffet, noe som ytterligere beveget seg mot kirkens lære. Slike faktorer bidro til at konge og kirke hadde et visst mål av samarbeid seg imellom innen lov og rett, men det krevdes likevel en form for «avtale» om jurisdiksjonsområdene til hver av maktutøverne. I tilfellet med saken mot Ragnhild Tregagås kan vi se et slikt samarbeid. Biskop Audfinn brukte *ballivus*, sysselmannen, til å spørre ut Ragnhild «med passelige trusler», og i domsavsigelsen ble det tydeliggjort at hvis Ragnhild brøt botsøvelsene hun ble pålagt, skulle hun bli overlatt til de verdslige myndighetene.<sup>263</sup>

Opptakten til Landsloven 1274 innebar et møte mellom kong Magnus og Erkebiskop Jon på Frostating i 1269, der de skulle diskutere saken om et felles lovverk for hele riket.<sup>264</sup> I denne forbindelse ble starten for fastleggelsen av hvilke forskjellige områder som henholdsvis kongemakten og kirken skulle utøve juridisk makt. Fram mot ferdigstillingen av Landsloven hadde erkebiskopen utformet en nyere kristenrett som baserte seg på kanoniske tekster som var blitt til i siste halvdel av 1200-tallet.<sup>265</sup> I likhet med kong Magnus sitt reviderte arbeid av de gjeldende landskapslovene, så erkebiskop Jon nytten i en revidert kirkerett som skulle dekke kongeriket som en del av kong Magnus' nye lov.<sup>266</sup> Dette var likevel ikke ensbetydende med at det var en harmonisk og konfliktfri fastsettelse av Landsloven.<sup>267</sup> Spenningene mellom konge og kirke var til stede idet kristenretten var et av de store temaene som var oppe til diskusjon; hvilke lover skulle få plass, og hvem skulle utforme dem. Konflikten ble ikke løst, og utfallet av diskusjonen var klart og konsist, hvertfall i teorien: kronen skulle dømme i alle sekulære saken, mens kirken skulle ta seg av de handlingene som

---

<sup>263</sup> DN IX 94

<sup>264</sup> Mitchell 2011: 155

<sup>265</sup> Robbestad 1976: 74

<sup>266</sup> Rindal (u.å.: 9) Ifølge Rindal er det tilstrekkelig grunnlag for å si at den eldste kristenretten kom til i Norge allerede rundt 1020-tallet. Det pekes på kilder fra overgangen 1100-1200-tallet inneholder en grunnfestet tanke om at lovene kom fra Olav den helliges tid. Dette synet deles også av Knut Robbestad (1976: 155-159). Som eksempel på alderen til kristenretten i de respektive landskapslovene, er den fra Frostatingsloven, nedskrevet rundt 1170, og Gulatingsloven fra omtrentlig samme periode. Se Rindal u.å.:10

<sup>267</sup> Ibid. s 204

kom under kristenrett. Med andre ord ble ikke kristenretten en del av landsloven, men i stedet ble det to separate instanser.<sup>268</sup> Samarbeidet mellom disse instansene ble understreket av Magnus Lagabøters forord til sine lovsamlinger, der han sidestiller verdslig og kirkelige domstoler og vektlegger den støtten de skulle utvise hverandre. Denne formuleringen kan tolkes som et forsøk fra kong Magnus om å glatte over skillet mellom kongelig og kirkelig jurisdiksjon.<sup>269</sup>

Til tross for uenighetene mellom kong Magnus og biskop Jon kom de med tiden til et forlik om fordelingen mellom konge- og kirkemakt. *Sættargjerden* som kom til i Tunsberg (Tønsberg) i 1277, skulle bli den klareste og mest konkrete grensesettingen mellom disse to maktinstitusjonene i norsk middelalder.<sup>270</sup> Dette forliket var til en klar fordel for kirken. Dens posisjon i samfunnet ble styrket ved at kongen frasa seg retten til å dømme i saker som angikk tro og moral, og i alle saker der geistlige ble saksøkt av lekmenn skulle kirkens egne dommere avgjøre sakene.<sup>271</sup> De fikk økte inntekter på grunn av utvidede bøterettigheter, og i tillegg fikk de økt skattefrihet: erkebiskopene kunne bevilge 100 menn fritak for skatt, og hver biskop 40 menn, noe som økte den militære styrken til kirken.<sup>272</sup> *Sættargjerden* styrket den allerede sterke samfunnsmakten som kirken allerede hadde, og gjorde også at flere i den verdslige delen av datidens maktapparat kunne føle seg truet.

Det viste seg at *Sættargjerden* fikk en kortvarig levetid. Bare noen få år etter, ved Eirik Magnusson innsettelse som konge i 1280, ble det raskt klart at kongemakten ikke anerkjente kirkens nylig tilegnede fordeler og økte makt.<sup>273</sup> Igjen var det duket for uenighet og flytende grenser når det gjaldt jurisdiksjonen. Både kirken og kongemakten hadde sine sanksjoner de kunne bruke: kirken kunne lyse i bann, og kongen kunne landsforvise. Begge disse «våpnene» ble tatt i bruk i striden som fulgte. Erkebiskop Jon bannlyste to baroner fra formynderstyret, og formynderstyret i sin tur landsforviste erkebiskopen og to andre biskoper.<sup>274</sup>

---

<sup>268</sup> Landsloven hadde en kristendomsbolk, men denne var av mer definisjonsmessig og praktisk art, som vedkjennelsen av tro, fordeling av makt mellom de to instansene, tronfølge og eder. Se Rindal u.å.: 10

<sup>269</sup> Robbestad 1976: 205

<sup>270</sup> Seip 1942: 100

<sup>271</sup> Ibid. s. 106

<sup>272</sup> Ibid.

<sup>273</sup> Eirik Magnusson var enda ikke myndig da han ble innsatt som konge, og hadde derfor et formynderstyre til han nådde myndig alder.

<sup>274</sup> Bagge 2008: 221

Uansett hvordan det forholdt seg, var det uten tvil kongemakten som gikk seirende ut av konflikten om Sættargjerden. Formynderskapet til kong Eirik, Magnus Lagabøtes sønn, tok kontroll ved dennes kroning i 1280 og satte Sættargjerden til side.<sup>275</sup> Konflikten fortsatte helt til det ble et forlik i striden i 1290, der det kirken fikk beholde av sine økte privilegier fra forliket med kong Magnus Lagabøte var skattefriheten.<sup>276</sup> Gammel praksis ble igjen satt i hevd ved at jurisdiksjonen ble et samarbeid mellom kirke og kongemakt, der linjene var flytende og gjerne i form av overlapping. Det var imidlertid ikke på alle områder dette var gjeldende, som vi ser i tilfellet med Tregagås-saken. Det var et tydelig brudd på kristen moral, da anklagen omhandlet et utenomekteskapelig forhold og skademagi, som biskopen beskrev som kjetteri.<sup>277</sup> Det kan som nevnt tyde på et samarbeid mellom de to rettsinstansene, da biskopen ikke var redd for å henvise til den sekulære domstolen hvis det skulle være nødvendig. Domsbrevet kommer inn på en detalj som er verdt å merke seg når det gjelder samarbeid med de sekulære myndigheter. Denne saken ble behandlet av den kirkelige domstol, representert ved biskop Audfinn, men som nevnt ble Ragnhild forhørt av *ballivus*, sysselmannen, en stilling som var en del av de verdslige myndigheter. Dette er et interessant punkt som kan fortelle om forholdet mellom den kirkelige og den verdslige domstol. Det fordrer en egen studie på hvorvidt dette var en gjentakende praksis, men det er et interessant punkt å merke seg med tanke på maktkampen mellom konge og kirke i denne perioden. Dokumenter som kommer med slike detaljer kan åpne for en bredere forståelse av etablert kunnskap.

#### **5.4 Kapellgeistligheten**

I løpet av siste halvdel av 1200-tallet ble det bygd ut en kongelig kapellgeistlighet, med spesifikke administrasjonsoppgaver.<sup>278</sup> Konflikten mellom kongen og kirken, nærmere bestemt kong Håkon 5 Magnusson og episkopatet, og episkopatets mer og mer uavhengige stilling i forhold til kongemakten, var en ledende faktor til en velutviklet organisasjon som på sett og vis kan beskrives som en konkurrent til den etablerte religiøse maktstrukturen. Kongemakten følte et behov for en kontrollerbar geistlighet i sin nærhet, og rekrutterte disse ved betydelige inntekter og embeter innad i organisasjonen. Dens øverste geistlige leder

---

<sup>275</sup> Seip 1942: 143

<sup>276</sup> Ibid. s. 149

<sup>277</sup> DV IX 93 s. 114

<sup>278</sup> Bagge 1976: kapittel III

hadde tittelen *kapellmagister* og hadde biskops rang.<sup>279</sup> Det er ingen overraskelse at episkopatet så på dette som en trussel mot sin egen makt, og det med rette. Ifølge S. Bagge var det tydeligvis et felles ønske mellom kongen og kapellmagisteren om at de fleste kapellene skulle ha tilnærmet like rettigheter som et eget bispedømme, og dermed stå uavhengig fra biskopene.<sup>280</sup> Dette førte til både tapte innflytelse samt inntekter for biskopene, samtidig som kongen fikk styrket sin egen makt.<sup>281</sup>

Dette ble en vedvarende strid, spesielt fra 1308, da det via pavelig hold ble opprettet 14 kongelige kapeller.<sup>282</sup> For biskopene var det en stadig kamp å bevare sin autoritet i et samfunn som var i endring, mye på grunn av at flere organisasjoner, lik kapellgeistligheten, vokste fram. De måtte kjempe på flere fronter, idet de hadde fått innskrenket sin myndighet fra paven, flere klosterbevegelser hadde oppstått og også kapellgeistligheten.<sup>283</sup> Alle disse var faktorer som hadde innvirkning på maktbalansen i samfunnet, og som en følge av det; utøvelse av makt og myndighet i forskjellige situasjoner. Til tross for dette opphørte ikke samarbeidet mellom kongen og bispemakten, selv om det fortsatt ulmet til stridigheter mellom de to geistlighetene. Biskopene var fortsatt en del av kongens råd, som senere ble riksrådet. Disse forholdene både i Europa og i Norge gir en forståelse av hvor tilspisset forholdet mellom verdslig og åndelig makt da saken mot Ragnhild Tregagås ble behandlet av biskop Audfinn i 1325.<sup>284</sup>

### **5.5. Biskop Audfinn Sigurdsson**

A. E. Tryti beskriver perioden høymiddelalder til seinmiddelalder som en brytningstid i Europa, der sekulære myndigheter på den ene siden og kirkemakten på den andre jobbet for å organisere folks hverdagsliv og å danne lojalitetsbånd.<sup>285</sup> Som nevnt var dette i aller høyeste grad tilfelle i Norge også, der landet var preget av sterke personligheter både kirkelig og sekulært.<sup>286</sup>

---

<sup>279</sup> Moseng et.al (1999/2007: 224)

<sup>280</sup> Bagge 1976: 105

<sup>281</sup> Ibid. s.102

<sup>282</sup> Ibid. s. 65

<sup>283</sup> Ibid. s. 111

<sup>284</sup> Oftestad et.al. 1993: 60,61

<sup>285</sup> Tryti 1990: 38

<sup>286</sup> Fladby 1964: 91-93

### **5.5.1 Forjengeren: biskop Arne Sigurdsson**

For å forstå Audfinns tid som biskop, samt hans form for utøvelse av sitt embete, er det hensiktsmessig å se på hvem som hadde embetet som biskop før ham. Hans bror, Arne Sigurdsson, var biskop i årene 1305-1314 og i likhet med sin etterfølger var han biskop i en tid da kirken var på sitt mest innflytelsesrike i Norge.<sup>287</sup> Før sitt embete som biskop var han kannik.<sup>288</sup>

Arnes tid som biskop var preget av en sterk hånd, der fokuset i hovedsak gikk ut på å styrke bispedømmets makt innen jurisdiksjon, med en sterk hierarkisk disiplin. Større kontroll på dette området førte til større inntekter. Arne var tydeligvis en sterk organisator da vi kan se av kildematerialet at organisasjonsoppbyggingen i bispedømmet ble styrket i hans tid som biskop, og dermed styrket virksomheten innen både det religiøse livet, domsutøvelse og økonomi.<sup>289</sup> Dette vitner om biskopens utdannelse, som han hadde tilegnet seg i Orléans i Frankrike.<sup>290</sup> Som datidens hovedsete for rettsstudier ble Arne Sigurdssons teologiske kompetanse med stor sannsynlighet utvidet med kunnskap innen rettspraksis, i tillegg til innflytelsen fra den rasjonelle og fornuftbaserte teologien som var rådende.<sup>291</sup>

Det er mange dokumenter bevart fra bispedømmet i denne tiden, og Arnes korrespondanse samt saksdokumenter har gjort at enkelte historikere beskriver biskopen som stivsinnet og hardnakket.<sup>292</sup> Årsakene til en slik karakteristikk er grunnlagt på stridighetene han hadde med både erkebiskopen og kapellgeistligheten, der tematikken var blant annet økt beskatning av bispedømmet.<sup>293</sup> Han kjempet sterkt imot den økte makten som erkebiskopen fikk delegert fra paven, som et ledd i pavestolens ønske om mer kontroll.<sup>294</sup>

Arne styrket som nevnt sitt eget bispedømmes kjernestruktur og et stort apparat ble dannet for å effektivisere både den kirkelige jurisdiksjon og økonomi. Den hierarkiske strukturen ble også understreket, i likhet med pavens overordnede styrking av det kirkelige hierarkiet. I tillegg til stridighetene med erkebiskopen og kapellgeistligheten innstrammet Arne kravet om

---

<sup>287</sup> Bull et al. 1923: 232

<sup>288</sup> Ibid.

<sup>289</sup> Oftestad et.al. 1993: 60

<sup>290</sup> Juvkam 1970: 58,59

<sup>291</sup> Tryti 1990: 16

<sup>292</sup> Bagge, 1976: 101

<sup>293</sup> Bull et al. 1923: 233

<sup>294</sup> Ibid.

sølibat for de geistlige, mye for at kontrollen over disse skulle komme under kirken og ikke til ætten og den nære familien.<sup>295</sup> Han strammet inn både tiendeskatt og generelle avgifter til kirken, noe som naturlig nok allmuen fikk føle virkningene av. Handlingene hans kan som nevnt vitne om en stivsinnset person, men også en som var strategisk og praktisk orientert.<sup>296</sup>

### **5.5.2 Biskop Audfinns bakgrunn**

Audfinn Sigurdsson etterfulgte sin bror Arne som biskop i 1314 og hadde embetet som biskop i Bergen til sin død 24. april 1330.<sup>297</sup> Audfinn hadde, i likhet med Arne, en internasjonal skolering både innen juridiksjon og administrasjon, i og med at han hadde vært både ved kurien og med stor sannsynlighet også hadde sin utdanning fra Orléans.<sup>298</sup> Den rasjonelle teologien hadde sin påvirkning også på Audfinn. Dermed har vi et godt grunnlag for å mene at Audfinn var kvalifisert, ikke bare i form av sitt embete som biskop, men også med grunnlag i en formell utdanning, til å utføre en rettssak i tråd med gjeldende føringer for saksgangen. I tillegg vet vi at Audfinn samarbeidet med sin bror under Arnes tid som biskop der han blant annet ble sendt til kurien i Avignon i 1308 som sin brors representant.<sup>299</sup> Dermed måtte han ha fått sett på nært hold hva det ville si å være biskop i en tid med konflikter både med kongemakt og innad i kirken, før han selv fikk en slik stilling.<sup>300</sup>

Kravene som ble stilt til utdanning av geistlige i seinmiddelalder var ikke store. For mange i den lavere geistlighet var det langt fra flertallet som hadde mer utdanning enn lese- og skriveferdigheter og en grunnleggende forståelse av teologien.<sup>301</sup> Lenger opp i det geistlige hierarkiet var det vanligere med en viss form for utdanning, men det var ikke alle forunt å få en utdanning i utlandet.<sup>302</sup> I lys av dette forstår vi at begge Sigurdssønnene stod i en privilegert stilling både når det gjaldt mulighetene for å få en god utdanning, noe som var forunt de få, og i kraft av sin utdanning også var godt rustet til å fremme kirkens interesser.

---

<sup>295</sup> Tryti 1990: 34, Bull et al. 1923: 232

<sup>296</sup> En side ved biskop Arne som viser seg annerledes og kan gi et nyansert syn på ham som person kommer fram i to privatbrev som er blitt bevart, som han skrev til biskop Tord på Grønland og biskop Arne av Skálholdt. (Bull et. al. 1923: 233) På grunnlag av disse beskrives han av Edvard Bull som «... en vennsæl og vennekjær mann.» (Bull et. al. 1923: 233)

<sup>297</sup> Bagge 1976: 101

<sup>298</sup> Tryti 1990: 17

<sup>299</sup> RN III nr. 546 s. 174, DN X 10 s.15. Se også Bagge, 1976: 93, fotnote

<sup>300</sup> Juvkam 1970: 58

<sup>301</sup> Oftestad et.al. 1993: 59

<sup>302</sup> Ibid.

I 1308 ble Audfinn sendt til kurien som representant for sin bror, noe som underbygger samarbeidet dem imellom. I tillegg møtte både han og biskop Arne som fullmektige for Bergens domkapittel på kirkemøtet i Vienne 1311–1312, noe som viser den utstrakte kontakten mellom de geistlige over landegrensene, særlig i tilknytning til kurien.<sup>303</sup> Her fikk de kjennskap til forfølgelsen av Tempelridderorganisasjonen på nært hold, i og med at innkallelsen til dette kirkemøtet i hovedsak var på grunnlag av anklagene mot denne ordenen.<sup>304</sup> Disse anklagene var av svært alvorlig karakter som innebar diabolisme og kjetteri.<sup>305</sup> Dette kan være relevant å ha i mente når det gjelder Audfinns grunnlag for å behandle saker som den mot Ragnhild Tregagås, der det ble sagt om Ragnhild at hun hadde hengitt sin sjel til Djevelen og gjort seg skyldig i kjetteri.<sup>306</sup>

Audfinn Sigurdsson videreførte sin brors styreform som biskop med et søkelys på å gjennomføre og opprettholde en sterk hierarkisk disiplin, idet han fortsatte å arbeide for å styrke interessene til bispesetet og respekten for embetet.<sup>307</sup> Dette var ikke en unik vei å gå for geistligheten i den aktuelle perioden, da innstramningene skjedde fra øverste hold (paven) og ut til alle deler av den katolske verden.<sup>308</sup> Biskop Arnes innføring av sølibatet og Audfinns opprettholdelse av det var et tiltak for å konsolidere bispemakten, da det var nødvendig å se innad i sine egne rekker for å sikre at de geistlige lettere kunne være lojale mot kirken og ikke familien.

Audfinn var heller ikke redd for å ta til orde mot stormenn når han mente at det var legitimt, enten det var snakk om høytstående verdslige eller erkebiskoper.<sup>309</sup> Dette førte til uoverensstemmelser, blant annet med den kongelige kapellgeistlighet representert ved kapellmagisteren Finn Halldorsson. Biskopene, representert ved Audfinn, så det som viktig å stå i et godt forhold til kongemakten.<sup>310</sup> Likevel er det tydelig at det var to sterke motpoler i hver leir: biskop Audfinn og Finn Halldorsson. Halldorsson hadde vært kapellmagister siden 1308, som innebar at han var leder for organisasjonen av de fjorten kongelige kapeller som ble opprettet dette året.<sup>311</sup> Før den tid hadde han mest sannsynlig hatt en høy stilling som

---

<sup>303</sup> Juvkam 1970: 58

<sup>304</sup> DN VII nr. 47 s. 43.

<sup>305</sup> Lambert 1992: 180

<sup>306</sup> DN IX 93

<sup>307</sup> Juvkam 1970: 58

<sup>308</sup> Bagge 1970:46

<sup>309</sup> RS IV s. 263 nr. 709 og 710

<sup>310</sup> DN VII 86 s. 99 og DN VII 87 s. 100

<sup>311</sup> Bagge 1976: 65

geistlig. Uten å gå i nærmere detalj på hva uenighetene mellom disse bestod i, bortsett fra en maktkamp mellom biskopene og kongen, kan det nevnes at det også gjaldt detaljspørsmål om praksis som hadde med økonomiske spørsmål, individuelle rettigheter og tolkning av privilegier.<sup>312</sup> Konflikten mellom biskop Audfinn og kapellmagisteren var en forlengelse av konflikten mellom Audfinns forgjenger, hans bror biskop Arne, og samme kapellmagister.<sup>313</sup> Det er tydelig at det var en dragkamp mellom biskopene og kapellgeistligheten. Sverre Bagge kommer med en beskrivelse av disse brødrene i *Den kongelige kapellgeistlighet 1150-1319*: «...de to Bergensbiskopene Arne (1305-1314) og Audfinn (1314-1330) var begge stridbare prelater, som ikke forsømte noen anledning til å gå til angrep på denne kongelige organisasjonen som var et konstant irritasjonsmoment for dem.»<sup>314</sup> Denne beskrivelsen forteller både om Sigurdsønnenes måte å handle på, og også om det betente forholdet mellom biskopene og kapellgeistligheten. Man kan selvfølgelig sette spørsmålstegn slike karakteristikk som denne, men det er ikke urimelig å trekke en slutning lik den Bagge gjør, på grunnlag av det vi vet om Arne og Audfinn.<sup>315</sup> Denne kunnskapen gir også en ekstra dimensjon til det å forstå saken om Ragnhild Tregagås, og behandlingen av denne.

Biskop Audfinn stod heller ikke tilbake for å tale imot verdslige stormenn som Erling Vidkunsson. Vidkunsson var i sin tid en av Norges absolutt rikeste og mest innflytelsesrike mann, spesielt da han som drottsete hadde den høyeste stilling en som verdslig kunne ha i nasjonen.<sup>316</sup> I 1324 var det behov for å ruste opp landets forsvar, etter angrep fra russere i Hålogaland, og Erling Vidkunsson så seg nødt til å be kirken om de nødvendige økonomiske

---

<sup>312</sup> Sverre Bagge belyser dette inngående i *Den kongelige kapellgeistlighet 1150-1319* (1976) der han inndeler disse konfliktenes i tre hovedpunkter: 1. Striden om tolkningen av privilegiet, 2. Striden om Allehelgenskirkenes sognerettigheter og 3. Striden om enkeltrettigheter og sognegrenser.

<sup>313</sup> Bagge 1976:110,111

<sup>314</sup> Bagge 1976: 101

<sup>315</sup> Ett av de dokumenterte tilfellene er bevart i DN der biskopen kommer med et klagemål mot kapellgeistligheten med Finn Halldorsson i spissen:

«Biskop *Audfinn* af Bergen beklager sig over de mange Indgreb i Sognepresternes Rettigheder, hvori Provst *Finn Halldorssön* ved Apostelkirken og hans Geistlighed gjøre sig skyldige, og paalægger ham under Trusel om Straf at udlevere *Thord Bratts Lig*, som han har bemægtiget sig, til Sognepresten ved lille Christkirke.» (DN VII 85 s. 97) Dette brevet ble skrevet 25. februar 1320 og bevitner én side ved konfliktenes natur. To brev forfattet av biskop Audfinn i etterkant av denne uoverensstemmelsen gir et innblikk i ringvirkningene som slike uenigheter førte til. Det ene er stilet til kong Magnus (DN VII nr. 86 s. 99), og det andre til hertuginne Ingebjørg, datter av kong Håkon 5. og dronning Eufemia (DN VII 87 s. 100) I disse to brevene benekter biskopen at han har forbrutt seg mot kapellgeistligheten rettigheter, og ber om at det ikke må festes lit til usanne rykter om noe slikt. Som dette eksempelet viser, var det viktig å beholde et noenlunde godt forhold til kongemakten til tross for stridigheter med kapellgeistligheten. Det må også nevnes at det ser ut til at det etter 1320 ikke var store stridigheter mellom episkopatet og kapellgeistligheten når man tar det tilgjengelige kildematerialet i betraktning.

<sup>316</sup> <https://www.naob.no/ordbok/drottsete> (lest: 14.03.2020)



midler.<sup>317</sup> Det var ikke stor oppslutning om den anmodningen, og biskop Audfinn blir omtalt som hans «skarpeste modstander».<sup>318</sup>

Audfinn målte også krefter med erkebiskop Eiliv av Nidaros og vek ikke tilbake for å appellere til paven mot denne, som vi ser fra saken som omhandlet erkebiskopens innsettelse av sin egen kannik i Dale kirke, som var i biskop Audfinns bispedømme.<sup>319</sup> Kort fortalt var bakgrunnen den at erkebiskopen påpekte i et brev til Audfinn d. 10. oktober 1329 at stillingen var stått ledig så lenge at disposisjonsretten var gått tilbake til erkestolen. Audfinns reaksjon var krass og kontant, da han i sitt svar sa at erkebiskopen hadde urettmessig overdratt kirken til sin kannik, og at Audfinn ikke kunne akseptere et slikt inngrep i sine rettigheter. Videre sa han utslørt at han om nødvendig vil verge rettighetene med bannstraffer, og ville også føre sin sak fram for paven.<sup>320</sup> Dette eksempelet viser igjen at biskop Audfinn ikke var redd for å si imot personer med større myndighet enn seg selv hvis han mente hans rettigheter som biskop ble krenket.

Når vi har et godt grunnlag for å si at begge Sigurdssønnene var sterke personligheter som hadde friksjoner med både sekulære og geistlige maktpersoner, så vil jeg også peke på at det var ikke ene og alene Bergen bispedømme som opplevde uroligheter. Kverneland har i sin masteroppgave blant annet satt søkelys på Stavanger bispedømme, der det var tydelige uenigheter mellom hertug Håkon og Stavanger domkapittel på den ene siden, og biskopen i Stavanger, Arne, på den andre siden, noe som man kan se av et verne- og privilegiebrev fra hertugen til domkapittelet i 1292.<sup>321</sup> Anton Wilhelm Brøgger karakteriserer dette som et trussel fra hertugen mot biskopen, mye på grunn av hertugens ordvalg, som uten skygge av tvil er på domkapitlets side når det gjelder å verne om rettigheter.<sup>322</sup> Denne tvisten antok store dimensjoner der Arne tok i bruk midler som ikke talte til hans fordel hverken i datiden eller for ettertiden.<sup>323</sup> Det sies videre om dette: «Striden sluttet visstnok først ved hans død og endte saavidt det kan skjønnes med kannikpartiets seier.»<sup>324</sup> Dette eksemplet støtter opp om vår forståelse av hvilke strømninger som var i tiden da saken mot Ragnhild Tregagås skulle behandles av biskop Audfinn. Samlet sett vitner den rikholdige dokumentasjonen om biskop

---

<sup>317</sup> Keyser 1858: 229

<sup>318</sup> Ibid.

<sup>319</sup> RN 699 s. 260

<sup>320</sup> RN s. 236 nr 709

<sup>321</sup> Kverneland 2018: 27 Se også RS II s. 374 nr. 1055

<sup>322</sup> Brøgger 1915: 76

<sup>323</sup> Bull et al. 1923: 230

<sup>324</sup> Ibid.

Audfinns bakgrunn og utøvelse av myndighet, at Ragnhild Tregagås sin sak ble behandlet av en av datidens mest markante skikkelser både når det gjaldt autoritet og juridisk kunnskap på det religiøse området.

## **5.6 Dommen**

Før Landsloven (1274) ble et felles lovverk for Norge, var det de fire landskapslovene som ble holdt i hevd og som la grunnlaget for lovsamlingen til kong Magnus Lagabøter. Ut fra disse lovene kan vi i dag ha et grunnlag for å danne oss et bilde av hvor utbredt troen på trolldom og magi var i tiden før Landsloven.

### **5.6.1 Lover som omhandlet trolldom**

I Gulatingsloven (som dekket Vestlandsområdet) var det strenge straffer for de som drev med trolldom. I kapittel 28 står det at de som drev med «galdresong og trolldom» skulle bli landsforvist.<sup>325</sup> Mer spesifikt sies det om kvinner som ble beskyldt for å være «troll-kjerring og mann-eta»: disse skulle bli ført ut på sjøen og bli hugget i ryggen med sverd.<sup>326</sup> Hvis ei kvinne nektet for all skyld, til tross for vitnemål mot seg, skulle hun få gudsdom ved å ha hånden i kokende vann. Hvis hun kom uskadet fra det skulle hun frikjennes.<sup>327</sup> I Borgartingsloven (for området Viken/Oslofjorden) kapittel 31 står det at slike som anklages for trolldom kunne få gudsdom ved jernbyrd (enten holde eller gå på glødende jern). Var man skadefri var uskylden bevist, og hvis ikke så fikk den skyldige «femtargrid», fem dagers frist før man ble fredløs.<sup>328</sup> Eidsivatingsloven (innlandsområdet fra Viken og mot Gudbrandsdalen) har en kortere lovtekst, «Um troll kono», der det står at hvis ei (troll)kvinne ble funnet skyldig i å «ri» en mann, hans kone eller hans husfolk ble hun erklært fredløs, hvis hun ikke hadde midler til å betale boten som krevdes.<sup>329</sup> Frostatingsloven (for Trøndelag) dømte de som drev på med trolldom og «ute-sittere», slike som satt ute om nettene for å vekke opp ånder, til å være fredløse.<sup>330</sup>

Disse forskjellige lovene som omhandlet utøvelse av trolldom, ble inkorporert i Mannhelgebolken i Landsloven. I kapittel fire, *Om nyere ubotamaal*, sies det «... ligesaa for

---

<sup>325</sup> Robberstad: 42,

<sup>326</sup> Gulatingsloven kapittel 28. Robberstad 1981:43

<sup>327</sup> Ibid.

<sup>328</sup> Borgartingsloven kapittel 31

<sup>329</sup> Eidsivatingsloven kapittel 46

<sup>330</sup> Mitchell 2011: 155

mord og for trolldom og for alskens spaadomsfærd og for udesidden for at opvække troll og dermed fremme hedenskap;»), disse hadde gjort seg skyldige i *ubotamål*, det vil si synder som det ikke kunne gjøres bot for.<sup>331</sup> I erkebiskop Jons kristenrett blir en som driver med trolldomskunster likestilt med en «banemand», en morder, og erkebispnen skulle overta alt hans gods.<sup>332</sup> Både tradisjonen fra landskapslovene og Landsloven skulle tilsi en streng rettsutøvelse når det gjaldt alle former for magi og trolldom.

Et slikt omfattende rettsgrunnlag skulle i teorien tyde på at det var flertallige saker som dreide seg om trolldomsanklager, men det er kun saken om Ragnhild Tregagås som er bevart og som kan si oss noe om rettspraksisen på dette området. Det er en mulighet for at det har vært flere lignende saker som Tregagås, og at all dokumentasjon om disse har blitt tapt i tidens løp. Samtidig kan det også gi grobunn for tanken om at slike saker var i et slikt mindretall at det ikke var mange rettsdokumenter å bevare.

### **5.6.2 Saksgangen**

Som denne oppgaven har kommet inn på når det gjelder biskop Audfinn Sigurdsson, er det tydelig at han var en sterk leder med både teologisk og juridisk utdanning. Saken mot Ragnhild viser en strukturert og grundig behandling etter rettslige prinsipper. Han innkalte først Ragnhild og lot henne få anledning til å forklare seg. Grunnlaget for å føre saken videre var solid; det var vitnemål fra fem øyenvitner som alle ble omtalt som «discretos viros»; forstandige menn.<sup>333</sup>

Før det ble avsagt en dom ble Ragnhild satt i forvaring. I denne forbindelse er det verdt å merke seg to faktorer: 1) Hun ble satt i forvaring på det grunnlag at det var en *sterk mistanke* til at anklagene mot henne stemte, til tross for at hun benektet alt, og 2) at hun ble satt i forvaring der de som var mistenkt, men ikke dømt, ble satt. Det at hun ble satt i forvaring grunnet en sterk mistanke til at hun var skyldig viste at de ikke kunne ta sjansen på at hun skulle rømme og unnsnippe straff, eventuelt også med tanke på å beskytte samfunnet. Samtidig viser det også at hun ikke ble ansett som skyldig før det var bevist.

---

<sup>331</sup> Taranger 1915: 46 (Landsloven kap. 4.3)

<sup>332</sup> Paus 1752: 156/440 (Jons kristenrett kap. 58)

<sup>333</sup> DN IX 93

I samråd med domkapitlet og sine kanniker avsa biskopen dommen over henne. Dommen var todelt, der den ene delen var fasting og andre delen en pilegrimsferd. Biskopen advarte Ragnhild om at hvis hun ikke overholdt de forskjellige aspektene i straffen hun ble pålagt, så ville hun bli overlatt til den verdslige domstolen. Implisitt skjønner man at det var snakk om å få hardere straff, da kirken ikke kunne påføre fysisk avstraffelse, men etterlot det til den verdslige domstolen.<sup>334</sup>

Spørsmålet man kan stille seg er hvorfor ikke Ragnhild ble overlatt til den verdslige domstolen, og slapp unna med livet i behold, når hun tydelig ble anklaget for både trolddom og kjetteri.<sup>335</sup> Saken mot Alice Kyteler hadde et helt annet utfall, da det endte med henrettelse av en av Alices tjenestekvinner. Hvis ikke Alice selv hadde klart å flykte, er det stor sannsynlighet for at hun hadde fått samme skjebne. Tilfellet med Alice Kyteler var preget av en stor konflikt mellom kirkelig og sekulær makt som med stor sannsynlighet har hatt innvirkning på sakens natur.<sup>336</sup> Kildematerialet til Tregagås-saken gir ingen indikasjoner i den retningen. Generelt kan man si at det var stridigheter mellom kirke og stat i Norge også, men det er ikke noe som kommer fram i saken mot Ragnhild, slik det gjorde på en så personlig plan som i Kyteler-saken. Kildematerialet i Kyteler-saken er også vesentlig større enn til Tregagås-saken. Det vi vet om Ragnhild Tregagås begrenser seg til kilden som er grunnlaget for denne undersøkelsen, og er derfor lite å ta utgangspunkt i. Tidligere i oppgaven har jeg pekt på muligheten for at Ragnhild kunne ha en høyere sosial status, med begrunnelse i R. B. Hagens og S. Mitchells arbeid. Jeg vil med dette perspektivet vurdere hva kilden kan fortelle om rettsaken og dommen.

### **5.6.3 Refleksjoner om dommen**

Hvis det var slik at Ragnhild var en bemidlet kvinne, er det en forklaring på hvorfor denne saken i det store og det hele kom opp for biskopen. For det første er det mer sannsynlig at disse ryktene kom biskopen for øre hvis de levde i det høyere sjiktet i samfunnet. Hvis det kun var snakk og sladder blant «den vanlige mann» er det ikke sikkert at det var så lett for å nå fram til biskopen, som den høyeste kirkelige autoritet i Bergen.<sup>337</sup> Og hvis slikt nådde

---

<sup>334</sup> Levack 2016: 82

<sup>335</sup> I DN IX 93 finner vi uttrykket *maleficata*, i DN IX 94, *maleficii* og i begge kildene finner vi også *hereticæ*

<sup>336</sup> Williams 1994: 20

<sup>337</sup> Mitchell 1997. *Nordic Witchcraft in Transition: Impotence, Heresy, and Diabolism in 14th-century Bergen*»

fram, var ikke det ensbetydende med at det ble tatt særskilt affære. Det at saken ble tatt hånd om av biskopen selv, kan ha betydning for vår forståelse av Ragnhilds sosiale posisjon. Saksdokumentene viser også hvordan hun ble ivaretatt mellom første rettsmøte (28. januar 1325), hvor hun benektet all skyld, til det neste der de fire vitnene møtte opp (5. februar 1325).<sup>338</sup> Det at hun ble satt i forvaring som mistenkt, men ikke skyldig, med en synsvinkel på Ragnhild som en bemidlet person kunne en slik behandling kunne muligvis bety både personlig trygghet og også respekt for hennes stand, i og med at det gav hennes eget vitnemål om uskyld en viss grad av troverdighet.

Ragnhild måtte likevel bli fengslet.<sup>339</sup> Da hun hadde oppnådd den ønskede grad av ydmykhet og anger, fikk hun høre dommen bli avsagt. Det er ingenting i dokumentene som gir indikasjon om at hun hadde fått særbehandling av noe slag mens hun var fengslet, heller ikke da hun sto foran biskopen og de andre prelatene. Det ble også øvd «passende trusler» ovenfor henne, av *ballivus*, sysselmannen.<sup>340</sup> Vi vet ikke av hvilken art disse truslene var, men slik det kommer fram i kilden har vi ingen plausibel grunn til å anta at det ble gjort bruk av fysisk makt.

Da er det mer å trekke ut av selve dommen. Ragnhild slapp unna med livet i behold, noe som man ikke kan regne som en selvfølge. Som nevnt i forbindelse med Kyteler-saken måtte en av de anklagede bøte med livet på bålet mens Alice selv måtte rømme landet. I dette tilfellet var Alice Kytelers sosiale posisjon overhodet ikke noe som var til beskyttelse. Uten nærmere sammenligning for øvrig så viser dette tilfellet at det er mange variabler å ta hensyn til, der mange av disse har gått tapt i tidens løp. Det kan være flere årsaker til at Ragnhild ikke fikk dødsstraff, som det allerede har blitt noe diskutert. Med det perspektivet at hun inneholdt en viss sosial status kan det være plausibelt at hun slapp unna på grunn av det.

En annen faktor er det at det ble tatt hensyn til hennes mentale tilstand da forbrytelse ble begått. Det var flere pålitelige vitner, ifølge domsbrevet, som bevitnet at hun var «månesyk» på det gitte tidspunktet. Dette er en indikasjon på at Ragnhild hadde venner, eller hvertfall

---

<sup>338</sup> DN IX 93

<sup>339</sup> DN IX 94: Det er ingen eksakt dato på domsbrevet, slik det er (omtrentlig) på provsbrevet. Det er derfor vanskelig å si noe om hvor lenge Ragnhild var fengslet, annet enn at hun mest sannsynlig ble sluppet fri i løpet av 1325.

<sup>340</sup> DN IX 93, Munch 1838: 481

bekjente, som inneholdt tilstrekkelig troverdighet til at det ble lagt vekt på i forbindelse med utmåling av straff, som i sin tur tyder på en høyere posisjon i samfunnet.

Det som muligvis sier mer om hennes midler, er hva dommen gikk ut på. Den var på mange måter svært streng, selv om hun beholdt livet: hun skulle faste flere ganger hver uke, i tillegg til alle de «vanlige» fastedagene som var pålagt alle.<sup>341</sup> Domsbrevet nevner spesifikt faste på brød og vann; *pane et aqua*. Hun ville da ha vært fullstendig avhengig av næringsrik mat de dagene hun ikke trengte å faste for å få det hun trengte for å ikke sulte. Det kan være fristende å hevde at biskop Audfinn måtte ha visst at hun hadde midler til å sørge for det, idet han gav en så streng botsøvelse, men det vil være et svakt grunnlag for å antyde noe om hun var bemidlet eller ikke. Da er det mer å trekke ut fra opplysningen om at hun ble sendt på en syvårs lang pilegrimsferd ut av Norges grenser. Ut fra denne ene opplysningen er det nærliggende å tenke at Ragnhild må ha hatt tilgang til midler av ett eller annet slag som kunne gjøre en slik lang reise mulig. Hvordan dommen ble mottatt sies det ingenting om. Ut fra de opplysningene vi får fra kildene er det enkelte faktorer som kan tyde på at Ragnhild var en bemidlet kvinne, men å konkludere med det på grunnlag av dommen hun fikk, og saksgangen generelt, vil i praksis ikke være annet enn en gjetning.

Biskop Audfinns syn på alvorlighetsgraden av kjetteri i form av magi kan også ha betydning for dommen som ble gitt. Tar man i betraktning hvordan pave Johannes XXII betraktet den formen for kjetteri var det er stor kontrast. Bullen *Super illius specula* ble sendt ut i 1316, der han offisielt sidestilte trolldom med kjetteri.<sup>342</sup> Paven var tydelig i sin motstand og hadde i 1325 allerede anklaget flere geistlige og verdslige ledere for kjetteri i form av trolldom og diabolisme.<sup>343</sup> En forklaring på denne kontrasten kan forstås i lys av hva A. Neary skriver: «The early origins of medieval witchcraft can be traced to to the intellectual developments which were taking place in early fourteenth-century France, and which had not yet penetrated beyond the educated circles of the papal court at Avignon and the royal court of Philip the Fair of France.»<sup>344</sup>

---

<sup>341</sup> P.A.Munch skriver i fotnote til oversettelsen av domsbrevet at i tillegg til de henimot 150 fastlagte fastedager i året, ble Ragnhild idømt 109 eller 149 er i tillegg. Noen av disse sammenfalt med de som gjaldt for alle.

<sup>342</sup> Neary 1983: 335

<sup>343</sup> Bailey 2006: 597, 598

<sup>344</sup> Neary 1983:334

Biskop Ledrede var tydelig influert av disse tankene, slik det ble tydeliggjort i forbindelse med de detaljerte anklagene om diabolisme mot Alice Kyteler og hennes husstand, der anklagene hadde flere likhetstrekk med dem som rammet Tempelridderne.<sup>345</sup> Det kan tydes slik at biskop Audfinn ikke hadde hatt anledning til å bli påvirket av disse strømningene fra kurien i Avignon, men ut fra det tilgjengelige kildematerialet som vi har om hans virke som biskop vet vi at det ikke var tilfelle. I tillegg til sin utdanning i Frankrike var han innkalt til konsiliet i Vienne i 1311-1312 for å diskutere hendelsene omkring forfølgelsen av Tempelridderne, som hadde vært en markant hendelse i Europa. I motsetning til biskop Ledrede ser det ikke ut til at han lot seg påvirke av de mer radikaliserede holdningene som var rådende i Frankrike. Dette kan tyde på at han var under påvirkning av *illusjonssynet* gjennom *Canon Episcopi*, som dominerte middelalderens forståelse av magi.<sup>346</sup> *Canon Episcopi* bagatelliserte ikke utøvelse av magi, og tiltakene mot de som utøvde slike kunster var generelt at de skulle støtes ut av samfunnet. Dette kan være en årsak til at biskopen førte saken mot Ragnhild, istedenfor å avfeie den. Likevel var den overordnede holdningen at troen på magi bunnet i overtro og naivitet.

I den forbindelse er det verdt å legge merke til at ordene «hereticæ» og «superstitionis» står sammen i DN IX 93. P.A. Munch oversetter det som «... den kjætterske Overtroes (afveie)»<sup>347</sup> At biskop Audfinn omtalte handlingene som Ragnhild ble anklaget for, som kjættersk overtro, er en indikasjon på at han forholdt seg til *Canon Episcopi* og det tradisjonelle synet på magi, enn til det mer radikale synet som pave Johannes XXII og biskop Ledrede var representanter for. Dette kan være en forklaring dommen Ragnhild fikk, der hun ble dømt til botsøvelser istedenfor å bli overgitt til den sekulære domstolen hvor straffen kunne bli dødsdom.

Dette er ikke en oppgave som går i dybden på generell rettspraksis i middelalderen, men jeg vurderer det ikke som en forhastet slutning å trekke når jeg legger til grunn biskop Audfinns juridiske bakgrunn og kyndighet i slike saker som en mulig forklaring på den detaljerte beskrivelsen av saksgangen, der det er få ankepunkter – om noen – å sette fingeren på.

---

<sup>345</sup> Ibid. s. 336

<sup>346</sup> Hagen 2007: 35, se også kap. 3.2 *Illusjonssynet*.

<sup>347</sup> Munch 1838: 479

#### 5.6.4 *Var biskopen drevet av medmenneskelighet?*

En plausibel tanke for å belyse spriket mellom dødsstraffene som blir fastlagt i lovtekstene, både fra landskapslovene og Magnus Lagabøters Landslov, og det faktum at Ragnhilds liv ble spart, kan være forholdet mellom mosaisk lovgivning versus illusjonssynet fra Canon Episcopi. Det gamle testamentet (GT) krevde utvetydig dødsstraff over de som drev med spådomskunst: «En trollkvinne skal du ikke la leve».<sup>348</sup> Illusjonssynet på sin side så på slikt som et produkt av uvitenhet og naivitet.<sup>349</sup> Ut ifra dette kan det være en mulighet for at biskop Audfinn lot tradisjonen fra Canon Episcopi samt Det nye testamentets søkelys på barmhjertighet «trumfe» den mosaiske lovgivningen som var rådende i lovverket.<sup>350</sup>

Med referansepunkter til tidlig nytids harde forfølgelse av såkalte «trollfolk» der alle former for magisk virksomhet, eller bare rykter om slikt kunne føre til dødsdommer, er dommen som ble gitt over Ragnhild Tregagås en kontrast til de etterfølgende århundrer. Det er fristende å trekke en parallell til lagmannen i Nord-Norge på 1600-tallet, Mandrup Pederssøn Schønnebøl, som i årene 1647-1680 gjorde en del bemerkelsesverdige domsavsigelser over trolldomsanklagede i Finnmark.<sup>351</sup> Jeg skal ikke begi meg ut på en inngående sammenligning mellom disse to, men det er noen fasetter ved disse som kan være interessante for mer forskning.

På lik linje med at dommen over Ragnhild Tregagås var mildere enn de straffene vi i dag kjenner til som kjennetegnet anklager om magiske kunster i tidlig nytid, var domsavsigelsene som Mandrup Schønnebøl avsa over trolldomsanklagede bemerkelsesverdige. De aller fleste ble erklært uskyldige, som for eksempel i Vardø sommeren 1663, der fire kvinner og seks pikebarn som satt fengslet i «trollkvinnefengselshullet» på Vardøhus festning, ble frikjent og slapp dødsstraff.<sup>352</sup> Han var opptatt av lovens bokstav og ikke minst korrekt bevisførsel. Han trakk frem en lov fra 1547 som slo fast at personer som var dømt som tyver, forrædere,

---

<sup>348</sup> 2. Mosebok 22: 18. 1978/85. Se også 5. Mosebok 18: 9-14

<sup>349</sup> Her må det understrekes at det var et skille mellom forskjellige grader av magi og trolldom. Ikke alt ble tolerert.

<sup>350</sup> Sunde 2005: 61

<sup>351</sup> Hagen 2-2015: 14 Se også *Norske kongebrev*, bd. II, sak 1670:171, der det vitnes om at Schønnebøl fikk stadfestelse på embetet 8. juli 1670. Han hadde søkt om slik stadfestelse den 24. mai 1670 med bekreftelse på de inntekter som lå til lagstolen. Det at denne stadfestelsen kom såpass sent, tyder på at det var av formell art og ikke praktisk, da han utførte sitt embete fra 1647.

<sup>352</sup> Hagen 2-2015: 157-158 NB: Som Hagen peker på i sin artikkel i *Heimen*, ble ei av jentene dømt til et opphold ved tukthuset i Bergen. Det er uvisst om hun faktisk ble sendt dit.



trollkarer eller trollkvinner, ikke sto til troende.<sup>353</sup> Bevis og tilståelser som var kommet fram under tortur avviste Schönnebøl som ugyldige. På grunnlag av sin rettspraksis blir Schönnebøl i dag ansett som en av de mest markante lagmenn, og ifølge Aage T. Falkanger var han ikke bare en dyktig jurist, men også en humanist.<sup>354</sup>

På lik linje med dette var dommen biskop Audfinn Sigurdsson avsa over Ragnhild mild, i forhold til hva som kjennetegnet tilsvarende saker 250 år senere, og også sammenlignet med straffen som «trollfolk» skulle ilegges ifølge Landsloven fra 1274. Ut ifra det kildematerialet viser om saken, foregikk det i ordnede former, med tilstrekkelig bevisførsel og tilbørlig behandling av den anklagede. Dommen ble avsagt av biskopen, men i samråd med sine kanniker og «sine brødres råd», og var dermed ikke en eneveldig dom. Biskop Audfinn var også høyt skolert innen jus, noe både hans skolegang og tidligere erfaringer tilsier. Men er det tilstrekkelig med informasjon om saken til å hevde at det var et medmenneskelig aspekt i dommen som ble avsagt om Ragnhild?

For å bevare linjene til tidligere nevnte Manderup Schönnebøl, så er det en egen studie i seg selv for å vurdere om han med rette kan kalles en humanist eller ei, eller om biskop Audfinn også hadde en tilbøyelighet i den retningen. Men tanken om at de som har makt over å dømme rett og galt, mellom liv og død, blir drevet av en medmenneskelig undertone er tiltalende. Det kan av den grunn være lett å tillegge enkelte slike motiver fordi det er noe man ønsker skal være tilfelle, noe man må være oppmerksom på, idet det kan tilsløre de faktiske forhold. Likevel, når det gjelder både Schönnebøl og biskop Audfinn, uansett hvilke beveggrunner disse hadde så førte det hvertfall til noe godt for dem som hadde sine liv i deres hender.

Når det gjelder spørsmålet om biskop Audfinn var drevet av medmenneskelighet og ikke ene og alene av kirkeretten, er dennes utsagn om «lunaticam» i domsavsigelsen et interessant punkt når det gjelder tolkning av biskopens mulige beveggrunner for sin avgjørelse.<sup>355</sup> Betydningen av *lunaticam*, det latinske grunnformen som oversettes som månesyke, betyr gal, manisk, påvirket av månefasene.<sup>356</sup> Biskopen og hans råd hadde fått høre av troverdige vitner

---

<sup>353</sup> Hagen 2015: 151, 152

<sup>354</sup> Falkanger 2-2014: 16,17

<sup>355</sup> DN IX 94

<sup>356</sup> «.. non mentis suæ compotem ut *lunaticam* existisse»: «... hun var månesyk og derfor ikke ved sin fulde Fornuft» (P.A. Munchs oversettelse) *Lunaticam*, som det står i kilden, er en bøyningsform (hunnkjønn entall i

at Ragnhild Tregagås hadde vært «månesyk» da de hendelsene hun stod tiltalt for, inntraff. Dette ble vektlagt som en formildende omstendighet ved straffeutmåling. En parallell kan trekkes til våre dager, da det til en viss grad kan sammenlignes med «å være utilregnelig i gjerningsøyeblikket» ifølge straffeloven.<sup>357</sup> I denne sammenhengen er det tydelig at det menes at Ragnhild ikke var fullstendig herre over sine egne handlinger, og dermed også en grunn til at de gav henne en mer lempelig straff. Dette må også ses i sammenheng med hennes reaksjon på det å bli konfrontert med og anklaget for hennes forbrytelse; hun hadde vist tydelig anger ved bønn og faste og bønnfalte om en mildere straff. Landsloven var tydelig på straffeutmåling i trolldomssaker (noe som i utgangspunktet var underlagt kristenretten), der det var snakk om *ubotamål*; som innebar at forbryteren mistet lovens beskyttelse, fikk formuen konfiskert og kunne fritt bli drept.<sup>358</sup> Hvis vi går ut ifra at Ragnhild var klar over dette vil det også være en forklaring på at hun viste så stor anger. Ble hun overgitt til den sekulære retten var det liten sjanse for å få mildnet straffen, med Landsloven tatt i betraktning.<sup>359</sup> At det ble tatt hensyn til at hun var «månesyk», noe som ble begrunnet med at det var flere som kunne vitne på det, gir et inntrykk av en dommer som så etter formildende omstendigheter, i tråd med kristne verdier som kirken skulle verne om. Kilden sier videre at på grunnlag av dette, ønsket de (biskopen og hans råd, samt andre prelaters bifall) å vise «*misericordiam*», nåde.<sup>360</sup> Dette ble understreket ved et sitat fra profeten Esekiel, kap. 18 v. 23:

«Det er vel ikke min vilje at den ugudelige skal dø? sier Herren Gud. Nei, jeg vil at han skal vende om fra sin ferd og leve.»<sup>361</sup>

Her blir det igjen understreket et barmhjertig ståsted, med en uttalelse fra Gud selv som dommer, og som kan ha flere funksjoner ved å bli nevnt i denne spesifikke saken. Det ene er barmhjertighet, et nådens grunnlag som skulle være rettesnor for Guds representanter på jorden. Det kan være at biskop Audfinn følte medlidenhet med denne kvinnen som med all sannsynlighet var fortvilet og i en sørgelig tilstand.<sup>362</sup> Det andre er en understreking av at

---

akkusativ) av *lunaticus*. (Cappellens ordbok, 4.utg. 1998: 379. Se også *Harpers' Latin Dictionary: A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon Edited by E. A. Andrews Harper and Brothers* New York (1879)

<sup>357</sup> Norges Lover; Straffeloven §20, *Om tilregnelighet*

<sup>358</sup> Kjus 2011: 81

<sup>359</sup> Mitchell 2017: 43-44

<sup>360</sup> DN IX 94

<sup>361</sup> Esekiel 18:23. Det Norske Bibelselskap, utgave 1978/85.

<sup>362</sup> Flint 1991: 85

kirkens makt til å dømme kom direkte fra Gud, derfor ble Skriften brukt i domsavsigelsen. Det tredje kan være som en forsikring mot klager som skulle komme i ettertid av domsavgjørelsen. Med vitner som kunne bekrefte Ragnhilds «månesyke» samt et direkte sitat fra Bibelen som grunnlag for en straff som ikke innebar tap av liv eller lemmer, kan det virke som om biskopen hadde alt som trengtes for å stå imot eventuelle etterspill.

Det som kan være en relevant sak å sammenligne med i denne forbindelse, er saken mot *falske Margrete* som i år 1300 utgav seg for å være den norske prinsessen Margrethe Eiriksdatter. Ifølge Lars Hamre var biskop Audfinn en av hovedaktørene for å få «falske Margrete» dømt og brent som bedrager.<sup>363</sup> Anne Irene Riisøy trekker en parallell til saken om Ragnhild Tregagås, der hun peker på kontrasten mellom disse, hvor Ragnhild blir erklært ikke tilregnelig da hun begikk handlingene som hun stod anklaget for, mens det ikke var tilfelle i saken om «falske Margrete».<sup>364</sup> Disse sakene er interessante å merke seg, i den hensikt å få et klarere bilde av beveggrunnene til biskopens domsavgjørelser. I saken mot «falske Margrete» var det vidtrekkende hensyn å ta stilling til: den rørte ved kronens interesser, siden prinsesse Margrete var blitt anerkjent som arving til den norske krone, og ikke bare et bedrageri på generell grunn.<sup>365</sup> Et slikt bedrageri ble betraktet som høyforræderi, noe som krevde den strengeste straffen.<sup>366</sup> Ettertiden viser at selv om «falske Margrete» ikke ble anerkjent av myndighetene, så trodde allmuen på henne, og Nordnes (retterstedet) ble et pilegrimsmål, til tross for biskop Audfinn og andre prelater forgjeves forsøkte å stoppe det.<sup>367</sup> Dette tyder på at hendelsen skapte store reaksjoner i samtiden, og ved en streng straff kunne det dermed bli en måte å kontrollere samfunnet på og bevare roen og lojaliteten til både kirken og kronen.

Uansett hva beveggrunnene til biskop Audfinn var i forbindelse med «falske Margrete», så er det en kontrast til utfallet av saken mot Ragnhild Tregagås. Begge overtredelsene hadde i utgangspunktet døden som straff, men Ragnhild slapp med livet i behold. Som det har blitt pekt på, omfattet den første saken i all hovedsak kronen og dermed det sekulære, som ikke kom under kirkens juridiske område, men Audfinn var som nevnt en av de som stod i spissen for å argumentere for at hun måtte straffes med døden. Jeg skal ikke gå nærmere inn på hvilke mulige beveggrunner som lå til grunn for at Audfinn var så engasjert i denne saken, slik

---

<sup>363</sup> Hamre 1992: 15

<sup>364</sup> Riisøy, A.I. (:102)

<sup>365</sup> Riisøy, A.I. (:102)

<sup>366</sup> Ibid.

<sup>367</sup> Riisøy, A.I. (:102)

Hamre viser til.<sup>368</sup> Kort sagt kan man hevde at den umiddelbare tanken som kan dukke opp som en forklaring på forskjellen, er graden av innvirkning på samfunnet ikke bare i Bergen, men i landet ellers; «Falske Margrete» utfordret kronen, mens Ragnhild Tregagås lovbrudd var av langt mindre alvorlig art nasjonalt sett. Dette kan være en årsak til biskopens sprikende holdninger til straff i disse to sakene.

Saken om Ragnhild Tregagås også i særstilling og vi har til dags dato ingen tilsvarende eksempler å måle opp mot. Det kan med noe grad av troverdighet hevdes at biskop Audfinn ble beveget av medmenneskelighet i denne anledningen, slik det også kan hevdes at Mandrup Schønnebøl ble i de trolldomssakene han behandlet, selv om det ikke var hovedgrunnen til dommen. Til syvende og sist er det vanskelig å konkludere med noe uten å ha gått enda mer i dybden og i et videre spenn av saker som ble behandlet av biskopen. Det er nærliggende å gjøre vurderinger på om dommen i det hele tatt var barmhjertig; fasting mesteparten av året resten av livet, samt syv år på vandring utenfor sitt eget land – det var ikke en enkel botsøvelse. Det kan synes å være en implisitt dødsdom, satt på spissen.

---

<sup>368</sup> Hamre, L. (1992:152-153)

## 6. Konklusjon

Denne oppgaven har hatt som mål å belyse hva rettssaken mot Ragnhild Tregagås i Bergen i 1325 kan fortelle om holdninger til utøvelse av trolldom og magi i Norge på 1300-tallet, samt reaksjoner på dette blant de geistlige, representert ved biskop Audfinn Sigurdsson. Ønsket har vært å kunne bidra til forskningen på mekanismene som førte til de store trolldomsprosessene i tidlig nytid. Det bevarte kildematerialet som omhandler saken er nøkterne saksdokumenter skrevet for å dokumentere saksprosessen, ikke for å skildre hvordan folk generelt forholdt seg til trolldom og magi, eller hvilke strømninger som var rådende blant de geistlige. Jeg har derfor med varsomhet forsøkt å kartlegge hvilke spor i kildene som kan bidra til å utvide vår forståelse om holdninger til trolldom i denne tidsrammen.

En stor del av oppgaven har dreid seg om ordlyden i forbannelsen som Ragnhild kastet over brudeparet Bård og Bergljot. Analysen av de forskjellige momentene som den inneholder har gitt en forståelse av det populære aspektet, og opprinnelsen til formuleringen av forbannelsen. Det at navnet *Gondul* ble brukt har åpnet for refleksjoner. Oppgaven har vist at denne bruken gjenspeiler en forbindelse med den førkristne kulturen, til tross for at den kristne troen hadde vært rådende i Norge i over 300 år. Undersøkelsene av teksten brakte meg i en heller overraskende retning, der tilknytningen til gudinnen Frøya viste seg som en troverdig forklaring på ordlyden i forbannelsen. Denne koblingen til den norrøne gudetroen antyder muligheten for at muntlige ritualer fra førkristen tid fortsatt hang igjen i folks bevissthet, og at det var en viktig del av forbannelsens kraft. Det er begrenset hvor mye man kan konkludere med ut fra et så begrenset utgangspunkt som dette, men undersøkelsen har likevel gitt et innblikk i at den førkristne arven var i live i 1325. En utvidet studie på dette kan gi ytterligere kunnskap om forholdet mellom norrøn gudetro, folklore og religiøs praksis, så vel som forskjellige former for trolldomsutøvelse i Norge. Arbeidet mitt med forbannelsen som Ragnhild kastet, har åpnet opp for videre studier på det området, der også framstillingen av dette i folkefortellinger vil kunne bidra til interessante vinklinger.

Hvem kvinnen bak navnet Ragnhild Tregagås har vært en del av denne oppgaven. Kildene gir ikke mye informasjon, men drøftingen har åpnet for å forstå Ragnhild som en bemidlet person. Det at saken ble behandlet av biskopen selv, at hun slapp dødsstraff og en tilknytning til Hålogaland som åpner for tanken om eierskap av eiendommer der, er faktorer som kan tilsi

en høyere sosial posisjon. Dette vil kunne utfordre tankene om biskop Audfinns påvirkning av illusjonssynet og er en spennende vei å gå for videre forskning.

Denne saken har også gitt et innblikk i forholdet mellom den sekulære og den kirkelige rettsutøvelsen på begynnelsen av 1300-tallet. Straff for trolldomskunster kom under sekulær jurisdiksjon som tydelig har kommet fram i landskapslovene, og videre inkorporert i landsloven. Samtidig ble trolldom også behandlet i kristenretten, noe som er et eksempel på striden om jurisdiksjon mellom konge og kirken. Undersøkelsen har vist at det kan tyde på et fungerende samarbeid mellom sekulær og den kirkelig rettspraksis, da biskop Audfinn benyttet sysselmanen til å utspørre og komme med trusler mot Ragnhild for å få henne til å tilstå. Audfinn var også villig til å overgi henne til den verdslige domstolen, skulle hun komme til å bryte botsøvelsene hun ble pålagt. Forholdet mellom kirke og stat var anstrengt, og biskop Audfinn var en del av maktkampen, men interessant nok tyder dette tilfellet på at det var en konfliktfri situasjon, og heller et samarbeid mellom sekulær og kirkelig jurisdiksjon.

Det kan være problematisk å la en enkelt person stå som representant for en hel gruppe, slik rollen som biskop Audfinn har i denne saken. I den forbindelse har det vært nyttig å speile ham opp mot biskop Richard Ledrede, som var den ansvarlige for saken mot Alice Kyteler i Kilkenny. Begge prelatene lå under den samme kanoniske lovgivningen og de stod begge under samme pave. Likevel var behandlingen og utfallet av de to sakene svært forskjellige. I tillegg har kjennskapen til pave Johannes XXII og hans sterke motstand mot utøvelse av magi vært en ledetråd i hvordan biskop Audfinns behandling av saken kan vise når det gjelder kirkens holdninger til slike anklager som Ragnhild ble utsatt for her til lands. Ut fra mine undersøkelser vil jeg hevde at biskop Audfinn hadde en sterkere påvirkning av illusjonssynet i tråd med *Canon Episcopi*, enn fra pavestolen selv. Dette til tross for at Audfinn selv på nært hold så forfølgelsen av Tempelridderne i 1311-12 samt bullen *Super Illius Specula* (1316) der paven eksplisitt definerte alle former for magi som kjetterske handlinger. I 1325 var derfor strømmingene i Europa influert av frykt for og motstand mot trolldom, som ble karakterisert som kjetteri. Tendensene ble mer radikaliserende, noe vi ser kom til uttrykk i Kyteler-saken, der lady Alice først ble beskyldt for mord, men etter hvert ble anklagene om demonisme hovedfokuset. Det interessante i denne forbindelse er at i rettsdokumentet i saken mot Ragnhild blir hennes handlinger beskrevet både som overtroiske og kjetterske. Kjetteri var den mest alvorlige formen for synd, mens overtro ikke var annet

enn tro på noe som ikke var virkelig, i en mer «uskyldig» sammenheng slik tanken er i *Canon Episcopi*. Med et enda bredere sammenligningsgrunnlag fra andre saker utenfor Norges grenser i samme tidsrom, vil være et fruktbart prosjekt for å se om Audfinn var representativ for en generell holdning til trolldom og kjetteri blant geistlige.

Biskop Audfinn lot Ragnhild slippe unna dødsstraff, selv om hun tilstod alle anklagene. Det at han henviste til Esekiel 18: 23, der det sies at Gud heller ønsker at syndere skal vende om istedenfor å dø, og at han nevner *lunaticum* som en formildende omstendighet, har blitt tatt i betraktning og jeg har vurdert det som et mulig tegn på medynk. I den forbindelse valgte jeg å trekke en linje til Manderup Schjønnebøl, som på 1600-tallet sørget for at flere som var dømt til døden for trolldom, ble satt fri. Relevansen i en slik sammenligning er å kunne identifisere både forskjeller og likheter mellom periodene middelalder og tidlig nytid for bedre å kunne forstå grunnlaget for de forskjellige tilnæringsmåtene til trolldomsanklager. En komparativ studie på disse to myndighetspersoners tilnærming til trolldomsanklager vil kunne være et fruktbart prosjekt for en utvidet forståelse av hvordan synet på magi og trolldom ble oppfattet og behandlet i de forskjellige periodene.

Saken mot Ragnhild Tregagås åpner også for muligheten til å forske på alvorlighetsgraden av brudd på seksualmoral kontra utøvelse av trolldom. Et sammenlignende perspektiv med rettsaker fra århundrene etter kan være et verdifullt bidrag til å kartlegge endringer innen både rettspraksis og holdninger til kjønn, seksualmoral og trolldomsutøvelse.

Arbeidet med saken om Ragnhild Tregagås viser hvor mye man kan trekke ut av et begrenset kildemateriale. Disse to dokumentene har kastet lys over flere aspekter når det gjelder trolldom i middelalderen, men også gitt grunnlag for enda flere problemstillinger som vil være fruktbare prosjekter for framtidig forskning. Ragnhild Tregagås og biskop Audfinn Sigurdsson har fortsatt mye å fortelle oss.

## Bibliografi

### KILDER:

Diplomatarium Norvegicum, bind 9 nr. 93 s.112. Etter Avskr. i Msscr. Barth. IV (E) S. 87-90 og Apogr. Arn. Magn. Trykt med oversettelse i P. A. Munch, D. n. Folks Hist. VII s. 479-482.

Diplomatarium Norvegicum, bind 9 nr. 94 s. 114. Etter Avskr. i Msscr. Barth. IV (E) S. 90-92 og Apogr. Arn. Magn. Trykt med oversettelse i P. A. Munch, D. n. Folks Hist. VII s. 482-484.

Tilgjengelig digitalt:

[https://www.dokpro.uio.no/perl/middelalder/diplom\\_vise\\_tekst.prl?b=8268&s=n&str=](https://www.dokpro.uio.no/perl/middelalder/diplom_vise_tekst.prl?b=8268&s=n&str=)

[https://www.dokpro.uio.no/perl/middelalder/diplom\\_vise\\_tekst.prl?b=8269&s=n](https://www.dokpro.uio.no/perl/middelalder/diplom_vise_tekst.prl?b=8269&s=n)

Trykt utgave:

*Diplomatarium Norvegicum: Oldbreve til Kundskap om Norges indre og ydre Forhold, Sprog, Slægter, Sæder, Lovgivning og Rettergang i Middelalderen: Saml. 9.* (1878)

Diplomatarium Norvegicum Christiania: P. T. Mallings Forlagshandel, 1847-2011

Frostatingslova, red. og oversatt av Jan Ragnar Hagland and Jørn Sandnes (Oslo: Det norske samlaget, 1994).

Gulatingslovi, red. and oversatt av Knut Robberstad (Oslo: Norske samlaget, 1981 [1969]).

Magnus Lagabøters Landslov, oversatt av Absalon Taranger (Oslo: Universitetsforlaget, 1979 [1915]).



## LITTERATUR:

- Alver, Bente Gullveig. (1971) *Heksetro og trolldom. Et studie i norsk heksevæsen*.  
Kristiansand: Universitetsforlaget
- Andrén, Anders. (2005) Behind 'Heathendom': Archaeological Studies of Old Norse  
Religion. *Scottish Archaeological Journal*, vol. 27, nr. 2, s. 105–138.
- Apps, L., & Gow, Andrew. (2003) *Male witches in early modern Europe*. Manchester; New  
York: Manchester University Press.
- Bagge, Sverre. (1976) *Den Kongelige Kapellgeistlighet 1150-1319*. Universitetsforlaget.  
Norge: Nye Intertrykk a/s
- Bagge, Sverre & Bjørge, Narve. (1978) *Regesta Norvegica bind II*. Oslo: Norsk historisk  
kjeldeskrift-institutt
- Bagge, Sverre, (1993) *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-  
1300*. Universitetsforlaget / Aschehoug
- Bagge, Sverre. (2008) «Salvo semper regio iure». Kampen om Sættargjorden 1277-1290.  
*Historisk Tidsskrift* Bind 82, s. 201-224
- Bagge, Sverre. (2010) *From Viking Stronghold to Christian Kingdom. State Formation in  
Norway, c.900-1350*. University of Copenhagen. Museum Tusulanum Press
- Bailey, Michael D. (2006) Origins of the Witch Hunt. I Golden, Richard M. (red.)  
*Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. Bind 3, s. 856-860. Santa  
Barbara: ABC-CLIO
- Bailey, Michael D. (2006) Pope John XXII. I Golden, Richard M. (red.) *Encyclopedia of  
Witchcraft: The Western Tradition*. Bind 3, s. 597- 598 Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Barcham, Manuhua. Hindess, Barry & Larmour, Peter. (2012) *Corruption: Expanding the  
Focus*. Canberra: ANU press (Australian National University)
- Behringer, Wolfgang. (2004). *Witches and Witch-Hunts –A Global History*. New Hampshire:  
Polity Press ltd
- Bergesen, Rognald Heiseldal. (2013) Middelalderens bibliotek på Trondenes. *Collegium  
Medievale. Interdisciplinary Journal of Medieval Research*. Vol. 23

- Blècourt, Willem de & Davies, Owen. (red.) (2004) *Witchcraft Continued. Popular Magic in Modern Europe*. Manchester: Manchester University Press
- Burke, Peter. (1988) Ranke the Reactionary. *Syracuse Scholar*. Vol. 9, nr. 1 s. 1-7
- Brøgger, A. W. (1915) *Stavangers historie i middelalderen*. Stavanger: Dreyerforlag og boktrykkeri
- Cohn, Norman. (1973, revidert utgave 1993) *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Davidson, H. R. Ellis. (1982) *Scandinavian Mythology*. 2. utg. The Hamlyn Publishing Group Ltd.
- Davies, Owen et.al. (2017) *The Oxford Illustrated History of Witchcraft & Magic*. Oxford: Oxford University Press.
- Fladby, Rolf. (1964) Oppløsningen av den Norsk-Svenske Unionen i 1343. *Historisk Tidsskrift nummer 2*. Red: Mannsåker, Dagfinn. Universitetsforlaget
- Fuglestad, Finn. (1999) *Fra Svartedauden til Wienerkongressen - Den vesterlandske kulturkretsens historie 1347-1815 i et globalt sammenliknende perspektiv*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag
- Førsund, Finn B. (1986) *Kystbygdene i Sogn og Fjordane*. Kystlæremiddelprosjektet, Kystmuseet i Sogn og Fjordane
- Gabrielsen, Trond. (2010) «Gand – trolldom i samisk tid» *Sáogat*, nr. 128, s. 15.
- Garnett, George & Ullmann, Walter. (1972) 2. utg. 2003. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. Routledge, London og NY. (2005 Taylor & Francis e-Library: lest mars 2019)
- Gaskill, M. (2008). The Pursuit of Reality: Recent Research into the History of Witchcraft. *The Historical Journal*, s. 1069-1088. Vol. 51, nr. 4
- Goetzmann, William N. (2016) *Money Changes Everything: How Finance Made Civilization Possible*. Princeton & Oxford: Princeton University Press
- Green, Anna & Troup, Kathleen. (1999) Annales – Braudel. *The houses of history. A critical reader in twentieth century in history and theory* s. 87-110. Manchester: Manchester University Press
- Gunnes, Erik. (1989) *Regesta Norvegica bind I*. Bergen: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt

- Haaland, Hilde Elisabeth (1998) *Kirkens fordømmelse og det verdslige samfunnets normer: holdninger til og forståelsen av magisk virksomhet og magikere i norrøn middelalder*. Hovedoppgave, Universitetet i Oslo
- Hagen, Rune B. (1984) Historien om mentaliteterna. *Häftan for Kritiska Studien*, 1, s.6-24
- Hagen, Rune B. (2003) *Hekser. Fra forfølgelse til fortryllelse*. Finland: Humanist forlag.
- Hagen, Rune B. (2007) 2.utg. *Dei europeiske trolldomsprosessane*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Hagen, Rune B. (2015) «Ingen udediske mennesker skal stå til troende». Lagmannsdømming i nordnorske trolldomssaker 1647-1680. *Heimen* vol. 52, nr. 2
- Haggson, H. A. & Linder, N. (1870) *Heimskringla eda Sögur Noregs konunga Snorra Sturlusonar*. Bind 1. Uppsala: W. Schultz
- Hamre, Lars. (1992) To bergenske kyrkjehøvdingar, bispebrørne Arne og Audfinn. *Festskrift til Grethe Authen Blom*. Red: Supphellen, Steinar. Trondheim: Tapir
- Hamre, Lars. (1972) *Innføring i diplomatikk. Førelsesningar*. Universitetsforlaget
- Henriksen, Vera. (1993) Fra kristning til reformasjon. I Eidsvik, Bernt I. & Garstein, O. & Henriksen, Vera & Langslet, Lars Roar & Nilsen, Else-Britt, & Tande, Claes. (red.) *Den katolske kirke i Norge*. Oslo: Aschehoug & Co
- Hodne, Ørnulf. (1994) *Kjærlighetsmagi. Folketro om forelskelse, erotikk og ekteskap*. Gjøvik: J.W. Cappellens Forlag.
- Hodne, Ørnulf. (1999) *Norsk folketro*. Oslo: J.W. Cappellens Forlag
- Holtan, Inger. (1996) *Ekteskap, frillelevnad og hor i norsk høgmellomalder*. Oslo: Universitetsforlaget
- Horn, Anna C. (2009) «Kapitteltitler og funksjonalitet i Magnus Lagabøtes Landslov» *Arkiv för nordisk filologi*. Vol 124 s. 89-127
- Horsley, Richard A. Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion. *History of Religion*. Vol.19 nr.1 s. 71-95
- Hutton, Ronald. (2017) *The Witch. A History of Fear, From Ancient Times To the Present*. New Haven og London: Yale University Press
- Imsen, Steinar. (1993) *Europa 1300-1550*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jolly, Karen. (1996) *Popular Magic in Late Saxon England*. Chapel Hill, NC (sjekk!)
- Jolly, Karen. Peters, Edward & Raudvere, Catharina. (2002) *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. The Middle Ages*. London: The Athlone Press
- Juvkam, Per. (1970) *Björgvin bispestol. Byen og bispedømmene*. Kristiansund: Universitetsforlaget/ Norges allmennvitenskapelige forlag

- Kelly, Henry Ansgar. (2008) Canon Law and Chaucer on Licit and Illicit Magic. I Karras, Ruth Mazo & Kaye, Joel & Matter, Ann E (Red.). *Law and the Illicit in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Philadelphia
- Kieckhefer, Richard. (2014) *Magic in the Middle Ages*. (2.utg.) Canto Classics edition. England: Cambridge University Press
- Knutsen, Gunnar W. (1998) *Trolldomsprosessene på Østlandet – en kulturhistorisk undersøkelse* Oslo: Tingbokprosjektet
- Kraggerud, Roggen & Tosterud. (2015) *Latinsk ordbok. Latin- norsk*. Cappelen Damm A.S.
- Kverneland, Guro Rafoss. (2018) *Sættargjerden, reformbevegelsen og kirkens frihet. En analyse av indrekirkelig konflikt og kongemaktens innblanding, Norge ca. 1290-1300*. Masteroppgave i historie: Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU)
- Lambert, Malcolm. (1977) *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. (2. utg.) Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishers
- Landro, Torgeir. (2010) *Kristenrett og kyrkjerett. Borgartingskristenretten i eit komparativt perspektiv*. Doktorgradsavhandling. Universitetet i Bergen
- Larsen, Jacob T. (1980) *Fana Bygdebok. Fra de eldste tider til 1665. Bind 1*. Bergen: Fana Bygdeboknemd
- Lea, Henry C. (1939) *Materials Toward a History of Witchcraft*. University of Pennsylvania Press
- Levack, Brian P. (2016) *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Edinburgh: Pearson/Longman
- Lewis, Charlton T. & Short, Charles. (1879) *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press
- Lid, Nils. (1950) *Trolldom. Nordiske studiar*. Oslo: Cammermeyers Boghandel
- Martín, Antonio Pérez. (1999) *Espanoles en el Alma Mater Studiorum. Profesores hispanos en Bolonia (de fines del siglo XII a 1799)*. Spania: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones
- McChrystal, Deirdre Keenan. (1993) “Redeeming Eve.” *English Literary Renaissance*, vol. 23, nr. 3, s. 490–508.
- Melve, Leidulf. (2010) *HISTORIE. Historieskriving frå antikken til i dag*. Oslo: Dreyers forlag.
- Mitchell, Stephen A. (1997a) Blåkulla and its Antecedents: Transvection and Conventicles in Nordic Witchcraft. *Alvissmál – Forsuchen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens* nr. 7 s.81-100

- Mitchell, Stephen A. (1997) Nordic Witchcraft in Transition: Impotence, Heresy, and Diabolism in 14th-century Bergen. *Scandia* vol. 63 nr. 1
- Mitchell, Stephen A. (2011) *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Moseng, Ole Georg & Opsahl, Erik & Pettersen, Gunnar I. & Sandmo, Erling. (2007) *Norsk historie I; 750- 1537*. Oslo: Universitetsforlaget
- Mulvihill, Margaret. (2000) *The Treasury of Saints & Martyrs*. London: Marshall Editions
- Munch, Peter Andreas. (1838) *Samlinger til Det Norske Folks Sprog og Historie. Femte bind*. Christiania: Et Samfund
- Näsström, Britt- Mari. (1998) *Frøya Den store gudinnen i Norden*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Neary, Anne. (1983) The Origins and Character of the Kilkenny Witchcraft Case of 1324. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archeology, Culture, History, Literature*. Vol. 83C, s. 333-350.
- Nicholson, Helen. (1994) Saints or Sinners? The Knights Templar in Medieval Europe. *History Today* vol. 44 nr. 12
- Nielsen, Alf Ragnar. (1995) Nord-Norge under Rikssamlinga. *Ottar* nr. 208 s. 39-47
- Næss, Hans Eivind. (1982a) *Trolldomsprosessene i Norge på 1500-1600-tallet. En retts- og sosialhistorisk undersøkelse*. Universitetsforlaget
- Næss, Hans Eivind. (1982) *Med bål og brann – trolldomsprosessene i Norge*. Universitetsforlaget. Norge: Industritrykk a/s
- Oftestad, Bernt T., Rasmussen, Tarald & Schumacher, Jan. (1993) 2. utg. *Norsk kirkehistorie*. Oslo: Universitetsforlaget
- Page, Sophie & Rider, Catherine. (2019) *The Routledge History of Medieval Magic*. Oxon & New York: Routledge
- Peters, Edward M. (2008). Introduction: The Recording of Law and the Illicit in Eleventh- and Twelfth- Century Europe. I Karras, Ruth Mazo & Kaye, Joel & Matter, Ann E (Red.). *Law and the Illicit in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Philadelphia
- Rider, Catherine. (2012) *Magic and Religion in Medieval England*. Cornwall: Reaktion Books Ltd
- Riisøy, Anne Irene. (2009) *Sexuality, Law and Legal Practice and the Reformation in Norway*. Nederland: Koninklijke Brill NV
- Rindal, Magnus. (u.å.) Skriftlege kjelder til kunnskap om nordisk mellomalder. *KULT's skriftserie* nr. 38. Universitetet i Oslo.

- Sandnes, Jørn. (2003). Fengsel som straff i norsk middelalder. *Historisk Tidsskrift* bind 82, s. 163-172. Universitetsforlaget
- Steinsland, Gro. (2005) *Norrøn Religion. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax Forlag
- Storm, Gustav (Sturlason, Snorre?) (1900) *Kongesagaer. Nationalutgave*. (2. utg.) Kristiania: J.M. Stenersen & Co
- Seip, Jens Arup. (1942) *Sættargjerden i Tunsberg og kirkens jurisdiksjon*. Det Norske Videnskaps-akademi i Oslo. Oslo: A. W. Brøggers bogtrykkeri.
- Sunde, Jan Øyrehagen (2005) *Speculum legale: rettsspegelen : ein introduksjon til den norske rettskulturen si historie i eit europeisk perspektiv*. Fagbokforlaget
- Thomas, Keith. (1971) *Religion and the Decline of Magic*. London: (sjekk!)
- Tveit, Miriam. (2007) *Non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio. Ekteskapslovgivningen i sen romersk og tidlig germansk rett*. Masteroppgave, Universitetet i Tromsø
- Tveit, Miriam. (2015) Integrasjon gjennom lovgivning? Rettsresepsjon i Hålogaland 1100-1500. *Heimen* vol. 52, nr. 2
- Tveit, Miriam. (2016) *In Search of Legal Transmission. Inheritance and Compensation for Homicide in Medieval Secular Law*. Doktorgradsavhandling. Universitetet i Tromsø
- Weakland, John E. (1972) «John XXII before his pontificate, 1244-1316: Jacques Duèse and his family», *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 10 s. 161-185.
- Williams, Bernadette. (1994) «The Sorcery Trial of Alice Kyteler». *Features*. Vol. 2, nr. 4, Medieval History (pre-1500)

#### INTERNETTRESSURSER:

- Alm, Ellen. «Hva er egentlig «ganding»?» i forskning.no: <https://forskning.no/forskeren-forteller-historie-overtro/forskeren-forteller-hva-er-egentlig-ganding/290500> (lest: 04.12.2019)
- Catholic-Hierarchy <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsigurds.html> (lest: 15.08.2018)
- Den hellige pave Gregor I den Store (540-604) <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/gregor1> (lest: 10.12.19)
- Det Norske Akademi for språk og litteratur. <https://naob.no/>
- Digitalarkivet. [https://www.dokpro.uio.no/dipl\\_norv/RN-forord/RNI-Forord.html](https://www.dokpro.uio.no/dipl_norv/RN-forord/RNI-Forord.html) (lest: 10.04.2020)

Frølich, Wenche. *Helse, sykdom og død i Middelalderen*. <https://middelalder.no/oslo-i-middelalderen/dagligliv/192-helse-sykdom-og-dod-i-middelalderen> (lest: 18.11.2019)

Hagen, Rune B. (2011) Norsk biografisk leksikon. [https://nbl.snl.no/Ragnhild\\_Tregag%C3%A5s](https://nbl.snl.no/Ragnhild_Tregag%C3%A5s) (lest: oktober 2018)

Magerøy, Hallvard & Næss, Ellen Marie. (2020, 2. januar). Frøya. I Store norske leksikon. <https://snl.no/Fr%C3%B8ya> (lest: 04.04.2020)

Magnus Lagabøtes landslov [https://jusleksikon.no/wiki/Magnus\\_Lagab%C3%B8tes\\_landslov](https://jusleksikon.no/wiki/Magnus_Lagab%C3%B8tes_landslov) (lest: 01.11. 2018)

Pedersen, Unn & Sigurdsson, Jon Vidar. «Landet blir kristnet». Norgeshistorie.no <https://www.norgeshistorie.no/vikingtid/0813-landet-blir-kristnet.html> (lest: 10.12. 2019)

Trolldom. (2019, 12. juli). Store norske leksikon. <https://snl.no/trolldom> (lest: 19.04.2018)

Tryti, Anna Elisa. (2009, 13. februar). Andulfinus Audfinn Sigurdsson. I Norsk biografisk leksikon. [https://nbl.snl.no/Andulfinus\\_Audfinn\\_Sigurdsson](https://nbl.snl.no/Andulfinus_Audfinn_Sigurdsson) (lest: 10.03.2019)

Tveter, Nina E. (2016) *Heksejakten mot samene* Artikkel i forskning.no, publisert 30.10.2016 <https://forskning.no/2016/10/heksejakten-mot-samene/produsert-og-finansiert-av/ntnu>

# Vedlegg

Appendix 1

The Latin text from the printed edition

No: 93

8th February 1325. Place: Bergen.

De quadam lapsa in heresim Ragnilda Tregagaas.

In nomine domini amen. Nos Audfinnus dei gratia episcopus Bergensis notum facimus universis quod sub anno domini m.o ccc.o xx.o quinto immediate post octavam epiphanie de septimana in septimanam fama publica validusque clamor discretorum nostris auribus deferebant quod Ragnilda dicta Treghagaas, erroris cecitate depressa divini cultus obstestante turbulent(i)a nature, proch dolor peregrina non solum in innocentium vite existimationisque labefactionem miserabiliter

b.IX s.113

sit molita verum eciam ad ipsius creatoris contumeliam in heretice supersticionis invium detestabilius est prolapsa. Nos igitur predictum clamorem salva conscientia quadam connivencia captata sub dissimulationis pallio penitus indiscussum pertransire non audentes de fratrum nostrorum consilio ad inquisitionem descendimus super illo prout postulat ordo juris, Primo itaque dictam Ragnildam ream citari fecimus ut in festo beate Agnetis secundo compareret que de statuto comparens super articulis de quibus fuerat infamata totam inficiabatur veritatem, hoc videntes discretos viros videlicet Asbernum de Lundarviik Ketillum de Haferskor, Hallonem sub Monte Asbernum et Halvardum de Skialbreid coram quibus fuerat pridem confessata ad diem Martis proximum post purificationem beate virginis comparituros citavimus, sed ipsam suspicionum presumptionumque podio quasi impositi sceleris obnoxiam secure custodie addiximus qua suspecti set nondum convicti mancipantur testesque supradicti in personis propriis prefixo termino venientes et tanquam legitime admissi sacrosanctis evangeliis corporaliter tactis deposuere iurati quod anno domini millesimo .ccc.o xxiiij. tercio Nonas Novembris in hyemali refectorio presbyteri de Fusum se presentes audivisse quod sepedicta Ragnilda sponte a nullo interrogata fatebatur articulos qui sequuntur. Scilicet quod prima nocte nuptiarum in thorum Barderi et Bergliote deposuerat quinque panes totidemque pisa una cum hoc gladium ad eorum caput reposuit cum incantatione detestabili que subdetur a prefato postmodum die in diem Veneris proximum Ragnildam citavimus pro veritate de illo negotio lucidius \*eruentam, que determinato die in consistorio nostro comparens modicis comminationibus super questionibus a balliuo prehabitis si facti seriem diucius subiceret per confessionem articulos detegebat infrascriptos, primo quod omnes articuli depositi per testes prenominatos veri erant, secundo quod ipsa Ragnilda vivo marito suo se Bardero quatuor vicibus carnaliter copulaverat, quem tertio et tertio gradu in consanguinitatis linea contingebat, Item quod divine protectioni abrenunciavit et se dyabolo commendavit, Ad hoc ut inter Barderum Berghliotam dissensionum et



rancorum zizania seminaret, Item quod super excitatione dyaboli ad perficienda predicta verba que subintrant cum incantatione pestilenti recitavit

*Ritt ek i fra mer gondols ondu. æin þer i bak biti annar i  
briost þer biti þridi snui uppa þik hæimt oc ofund, oc sidan þesse ord  
ero lesen skall spyta uppa þan er till syngzst.*

Item quod occasione persuasionum Ragnilde Barderus Bergliota repudiata Halogiam sit profectus seque fide intermedia constrictam ad eundem ibidem prestolantem cum primo posset suum iter maturare. Item super verbis que orsa fuerat

b.IX s.114

quod in Bardero vite necisque teneret potestatem talem interpretationemsubjunxit quod nisi ipsius voluntati per singula consentiret legitimus maritus Ragnilde pro incestu et adulterio secum commissis Barderum vita privaret, Item quod secundo die nupciarum sponsum subsannando in hec verba prorupit, arridet \*meus mens quod genitalia Barderi ut maleficiata non plus valerent ad coitum quam zona ad manum meam revoluta. Item quod prima nocte nupciarum se absconderet sponso et sponsa ignorantibus infra thalamum juxta thorum in quo dormiebant, Item interrogata respondit quod hujusmodi incantationes hereticas in juventute a Solla dicto Sukk didicit quas in hoc casu practicavit.

---