

SCRIPTA ISLANDICA

ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS

ÅRSBOK 66/2015

REDIGERAD AV

LASSE MÅRTENSSON OCH VETURLIÐI ÓSKARSSON

under medverkan av

Pernille Hermann (Århus)

Else Mundal (Bergen)

Guðrún Nordal (Reykjavík)

Heimir Pálsson (Uppsala)

Henrik Williams (Uppsala)

UPPSALA, SWEDEN

Publicerad med stöd från Vetenskapsrådet.

© Författarna och Scripta Islandica 2015

ISSN 0582-3234

Sättning: Ord och sats Marco Bianchi

urn:nbn:se:uu:diva-260648

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-260648>

Innehåll

LISE GJEDSSØ BERTELSEN, Sigurd Fafnersbane sagnet som fortalt på Ramsundsristningen	5
ANNE-SOFIE GRÄSLUND, Kvinnorepresentationen på de senvikingatida runstenarna med utgångspunkt i Sigurdsristningarna	33
TERRY GUNNELL, Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions	55
TOMMY KUUSELA, "Den som rider på Freyfaxi ska dö". Freyfaxis död och rituellt nedstörtning av hästar för stup	77
LARS LÖNNROTH, Sigurður Nordals brev till Nanna	101
JAN ALEXANDER VAN NAHL, The Skilled Narrator. Myth and Scholarship in the Prose Edda	123
WILLIAM SAYERS, Generational Models for the Friendship of Egill and Arinbjörn (<i>Egils saga Skallagrímssonar</i>)	143
OLOF SUNDQVIST, The Pre-Christian Cult of Dead Royalty in Old Norse Sources: Medieval Speculations or Ancient Traditions? . . .	177

Recensioner

LARS LÖNNROTH, rec. av <i>Minni</i> and <i>Muninn</i> : Memory in Medieval Nordic Culture, red. Pernille Herrmann, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir	213
OLOF SUNDQVIST, rec. av Mikael Males: Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter	219
PER-AXEL WIKTORSSON, rec. av The Power of the Book. Medial Approaches to Medieval Nordic Legal Manuscripts, red. Lena Rohrbach	225
KIRSTEN WOLF, rev. of Lasse Mårtensson. Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda	234

Isländska sällskapet

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI, Berättelse om verksamheten under 2014	241
Författarna i denna årgång	243

Sigurd Fafnersbane sagnet som fortalt på Ramsundsristningen

LISE GJEDSSØ BERTELSEN

Kort introduktion til Ramsundsristningen samt til Sigurd Fafnersbane

Sö 101 Ramsundsristningen, Jäder, Södermanland i Sverige er 4,6 m bred, 1,9 m høj, hugget på fast klippe, udsmykket i klassisk Ringerikestil jf. senere (fig. 1, 2 og 3) og ud fra stilistiske grunde dateret til ca. 1025 AD.¹

Sagnet om Sigurd Fafnersbane havde som genre udgangspunkt i en gammel germansk mundtlig tradition, der senere i vikingernes verden tillige blev billedtradition og senere igen også nedskrevet; hans liv er således skildret i for eksempel den Ældre Eddas heltekvad og i Vølsungesagaen. Sigurd blev født efter sin far kong Sigmund i Franklands død og voksede op hos kong Hjalprek i Danmark. I sit voksenliv udførte Sigurd to helt enestående bedrifter.²

¹ Praktiske informationer om billed- og billedruneristninger er hentet fra Samnordisk runtextdatabas, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet samt fra de store corpusværker Danmarks Runeindskrifter (Jacobsen og Moltke 1941–1942), Sveriges run- inskrifter, som påbegyndtes i 1800-tallets slutning, og som består af separate bind for hvert landskab samt Norges Innskrifter med de yngre Runer, bind 1–3 (Olsen 1941–1954).

² Den 25. april 2013 afholdt Isländska sällskapet ved Uppsala universitet sit årsmøde. Det blev afsluttet med et seminarium med fællestitlen “Sigurd drakdödaren i text och bilder”. Arrangementet var tilrettelagt af professor Veturlíði Óskarsson samt seniorforsker Marco Bianchi, og oplægsholdere var docent, fil.dr. Agneta Ney, professor ema. Anne-Sofie Gräslund og Marie Curie Research Fellow Lise Gjedssø Bertelsen, alle Uppsala universitet. Den 11. marts 2014 holdt de sidste tre af disse kollegaer sammenhængende forelæsninger på Harvard University, Cambridge, Massachusetts, USA under fællestitlen: “Three talks on heroic deeds and female presence at Swedish monuments”. Dette arrangement var tilrettelagt af professor Stephen Mitchell, Harvard University, Folklore and Mythology; Germanic Langs. & Lits. Agneta Neys artikel “Bland ormar och drakar. En jämförande studie av Ramsundsristningen och Gökstenen” i *Scripta Islandica*, Isländska sällskapets

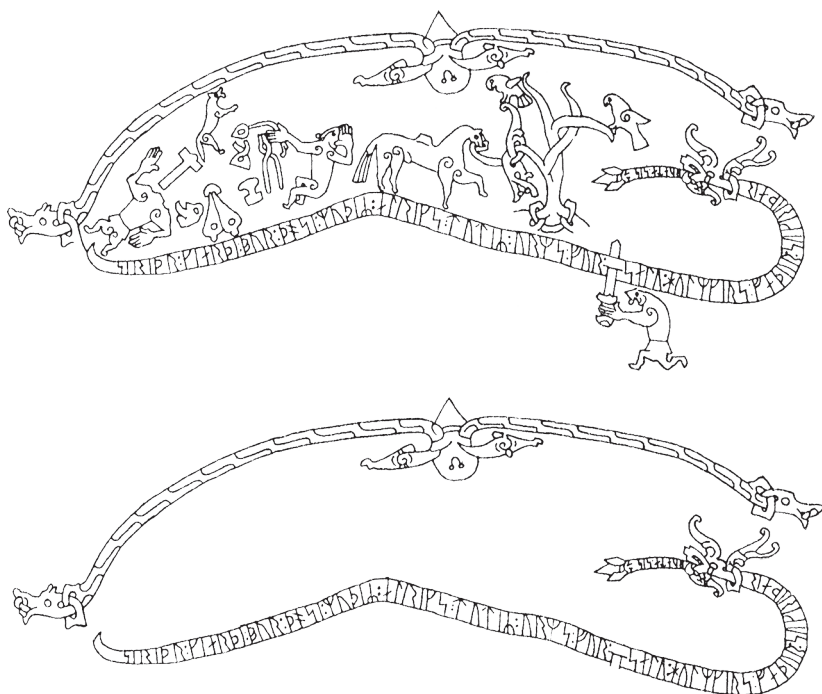


Fig. 1. Sö 101 Ramsundsristningen. Øverst: tegning ved Kirstin Nørgaard Pedersen i *Gotfredsen og Frederiksen 1988*, s. 222. Nederst: fokus på ristningens ramme, der er opbygget af tre slanger; mindre justeringer af tegningen i forhold til den oven over (jf. teksten) ved Lise Gjedssø Bertelsen 2015.

Den første store bedrift var at dræbe ormen/slangen/dragen Fafner (deraf tilnavnet Fafnersbane) og dermed erhverve en stor guldskat, som imidlertid rummede evig forbandelse og død for sin ejer. Forud for drabet på Fafner var gået at Loke på en rejse sammen med Odin og Høner havde dræbt en odder. Denne viste sig imidlertid at være jægeren Ottar i odderham, søn af Hreidmar og bror til Fafner og Regin. Da Hreidmar opdagede ugerningen, forlangte han som bod odderbælgen fuldstændig dækket med guld, hvilket Loke skaffede ved at stjæle det fra dværgen Andvare. Hreidmar fik guldets, men snød herefter sine to sønner, Fafner og Regin, for deres andel deraf. Derfor dræbte Fafner sin far, stjal skatten

årsbok 64/2013 (2014, 17–37) samt min og Anne-Sofie Gräslunds artikler i denne årbog kan derfor med fordel læses i sammenhæng.

og snød dermed sin bror Regin for dennes andel og fortrak omskabt til en orm/slange/drage ud på den frygtindgydende Gnitahede, hvor han lå og rugede over skatten. Regin formåede herefter ikke selv at håndhæve sin ret til sin del af guldets over for Fafner og æggede i stedet sin fostersøn Sigurd til på sine vegne at gå imod ormen. Med sværdet Gram, som Regin havde smedet sammen af Sigurds fars knækkede sværd, dræbte Sigurd ormen, men fandt derpå ud af, at Regin nu stræbte ham efter livet. Derpå dræbte Sigurd Regin og førte guldskatten med sig hjem på hesten Grane. Men Andvareskatten vil aldrig bringe sin ejer lykke, og Sigurd må senere betale med sit liv for at eje den. Det er denne Sigurds første store bedrift drabet på Fafner, som er aktuel i forbindelse med det store billede på Ramsundsristningen.

Den anden af Sigurds store bedrifter var, da han senere på vegne af en anden helt Gunnar, som han til lejligheden havde byttet skikkelse med, forcerede et veritabelt flammehav, som omgav valkyrien Brynhilds borg. Gunnar ønskede at fri til Brynhild, men han formåede ikke selv at ride igennem flammerne for at gøre dette; Sigurd derimod var i stand hertil på Gunnars vegne. Derpå blev Gunnar gift med Brynhild, men da hun erfarede, at det ikke havde været Gunnar selv, som var redet igennem flammerne ind til hende for at fri, foranstaltede hun Sigurd myrdet. Hans liv endte i tragedie, hvilket var fuldt forudsigeligt, eftersom han da var ejer af Andvaregulds skatten med forbandelse indbygget i sig. Flammeridtet ind til Brynhild, Sigurds anden store bedrift, er ikke en del af det store billede på Ramsundsristningen.

At nærme sig forståelsen af, hvad Ramsundsristningens billede var skabt til at berette

Som billedmotiv gengivet i monumentalt format og designet i sen vikingetids kunst møder vi først Sigurdmotivet på fire bevarede fragmenter af korsplader på Isle of Man, henholdsvis i Jurby, Malew, Andreas og fra Ramsey nu i Maughold (Kermode 1994, s. 170 ff.). Blindheim nævner foruden de fire fra Isle of Man mange eksempler på Sigurdmotivet i Norge og Sverige (1972–1973, s. 4 (oversigtskort) og 21 ff. (katalog)) samt ét i Danmark: det romanske relief på den midtjyske Låsby kirkes sydportals østre karm (1972–1973, s. 34, katalognummer 24 og 1973, s. 16). Sidstnævnte eksempel har Lise Gotfredsen imidlertid senere over-

bevisende tilbagevist og reformuleret som visende en Miles pugnans, Guds kristne stridsmand, i tre situationer (1989, s. 131 ff. og 1991, s. 117).

Formålet med artiklen her er at foretage en grundig ikonografisk analyse af Sö 101 Ramsundsristningen for derved bedst muligt at kunne nærme sig forståelsen af, hvad dette elegante billede var skabt til at berette. Ikonografi betyder billedbeskrivelse og er en kunsthistorisk disciplin, som beskæftiger sig med kunstværkers stile, motiver og symbolik for at kunne identificere for eksempel religiøse eller mytologiske figurer og scener.

Sö 101 Ramsundsristningen er som tidligere nævnt udsmykket i klassisk Ringerikestil, der var den mellemste af sen vikingetids stile. Med sen vikingetids kunst, dvs. Mammen-, Ringerike- og Urnesstil, befinder vi os i vikingernes verden i tidsrummet ca. 950–1135 AD. Stilene forekommer i monumentalt format som for eksempel på træpaneler og billedruneristninger, såvel som i miniature format som for eksempel på våben og smykker, og de ses på mange forskellige materialer, hvilket til sammen bidrog til en stor geografisk udbredelse. Den ældste af stilene er Mammenstilen, som var den fremherskende mode i 900-tallets anden halvdel (Bertelsen 2002, s. 19 ff. og 61 f.). Den mellemste stil er Ringerikestilen, som var den dominerende mode i 1000-tallets første halvdel (Bertelsen 2002, s. 24 ff. og 62 ff.). Yngst er Urnesstilen, som var fremherskende mode i 1000-tallets anden halvdel og løbende ind i 1100-tallets anden fjerdedel (Bertelsen 2002, 27 ff. og 65 ff.). Men stilene kan også forekomme to eller endog alle tre sammen på en og samme genstand eller monument, når vi vel at mærke er kommet langt nok op i tid. Et glimrende eksempel på sidstnævnte, hvor også den romanske kunst er repræsenteret, er for eksempel et stokkehåndtag/motivstykke/designkatalog af hjortetak fra ca. 1100 AD fra Klim nær Fjerritslev, Nordvestjylland³ (Bertelsen 2002, s. 69; Liebgott 1978, s. 10 ff.; Vellev 1981, s. 62, fig. 55). Nordvestkysten af Danmark var del af søvejen til for eksempel Dublin velkendt for sit store antal motivstykker. Sen vikingetids kunst var skandinavisk design med overvejende kristent indhold. Den blev afløst af den romanske kunst, der var europæisk kunst med kristent indhold. Derfor optræder sen vikingetids kunst og den romanske kunst ofte sammen, for selvom der er tale om forskellige stilearter, trak de ideologisk på samme hammel, de gik kristendommens ærinde.

For at nærme sig forståelse af Ramsundsristningens store billede er det nødvendigt, foruden at se det i rette kontekst og i relation til sin runetekst,

³ Danmarks Nationalmuseum inv.nr. D 604/1978.

at kunne skelne imellem de tre velkendte ikonografiske analytiske værktøjer: begreberne stil, motiv og billedstruktur.

Ved stil forstås designet, der kendetegner udførelsen af en kunstners eller kunstepokes værker og arbejder i samtlige deres udførelser. Sen vikingetids kunst var som nævnt skandinavisk design med overvejende kristent indhold. Sen vikingetids kunst havde forudsætning i den tidlige vikingetids kunst. Men fornyelser og fremmede træk ikke mindst fra det insulære vesten er tydelige og blev optaget ubesværet (Bertelsen 2003b, s. 23). Stile kan være populære i kortere eller længere perioder. Så 101 Ramsundsristningen er udført i Ringerikestil, der var fremherskende i 1000-tallets første halvdel, og eftersom den store klipperistning er udført i klassisk Ringerikestil, daterer den sig efter al sandsynlighed til ca. 1025 AD.

Med motiv forstås her en figur, hvis udførelse afstikkes af stilen (Bertelsen 2002, s. 17 og 2006, s. 34 ff.). Ramsundsristningens billede – inden for den omgivende ramme – er sammensat af et antal nøje udvalgte scener i fremadskridende fortælling fra sagnet om Sigurd og ormen/slangen/dragen Fafner. Dette fænomen at sammensætte flere scener til ét billede er en raffineret teknik, som forøger billedets dramatik. Men et sådant billede stiller så til gengæld store krav til betragterens indsigt i den bagved liggende beretning og måden at formidle den visuelt for at kunne aflæse billedet korrekt. Teknikken med at sammensætte flere scener til ét billede var velkendt i sen vikingetids kunst, hvor for eksempel Så 327 Gökstenen (Ney 2014, s. 23 ff.) og N 68 Dynnastenen i Norge (Bertelsen 2005, s. 33 ff.) er udmærkede repræsentanter herpå.

Ved billedets struktur forstås den information, vi får ved at iagttage både motivernes indbyrdes placering i et eller flere billedfelt/-er og motivernes differentierede gengivelsesmåder. Et motivs status i sit billedfelt var på den tid afhængig af, hvor og hvorledes i billedfeltet det blev gengivet og i forhold til hvad. En placering i billedfeltet centralt, øverst og/eller i midtaksen giver høj status, hvorimod en placering perifert eller nederst giver lavere status. Alt det guddommelige i kristen kunst befinder sig i den lodrette midterakse, livsnerven i denne kunst. Midtaksecentrering er et ekko af selve kristendommens struktur og er karakteristisk for det kristne billedes struktur, fordi kristendommen er en monoteistisk religion, der sætter den eneste ene i midtaksen. Dette gælder også for billeder som eksempelvis på Så 101 Ramsundsberget og Så 327 Gökstenen,⁴ men her

⁴ Så 327 Gökstenen anses ofte som en fri kopi af Så 101 Ramsundsristningen (for eksempel Blindheim 1973, s. 15), men det er uvist.

bør det tillige tages i betragtning, at der i disse tilfælde er tale om mange scener i en fremadskridende fortælling, hvilket er ganske kompliceret. En figur gengivet set lige forfra har højere status end én gengivet i profil eller i fugleperspektiv, fordi frontalitet betyder autoritet, og fordi et frontalt vist motiv ikke nøjes med at lade sig betragte, men kommunikerer tilbage til beskueren. En figur vist i profil lader sig derimod blot betragte og kommunikerer ikke tilbage til beskueren, men en figur set i profil har til gengæld ofte en vigtig retningsgivende funktion.

Et motiv, som “sprænger rammens lov”, hvilket vil sige, at det er placeret uden for eller delvist uden for et billedfelts ramme eller rækkende ud over denne, har høj status, jf. DR 42 den store Jellingsten, hvor Kristusfiguren på side C er stenens eneste motiv med så høj en status, at Kristus rækker sine hænder favnende ud foran rammen.⁵ Det motiv, som på Sö 101 Ramsundsristningen får lov til at “sprænge rammens lov”, er billedets “signatur”, som viser Sigurds enestående bedrift: drabet på Fafner, der gav ham tilnavnet Fafnersbane. Et så fornemt motiv ville dog almindeligvis ikke ses nederst i billedfeltet, men at dette er tilfældet her har sin helt egen forklaring, jf. senere.

Om Ramsundsristningens ramme

Billedfeltets ovale, bønneformede og horisontalt arrangerede ramme dannes af i alt tre slanger: to øverst og én nederst. De øverste slangers hoveder ses i profil vendende udefter. Deres kroppe er udsmykket med tovsnoningsmønsteret⁶ et i tiden velkendt og yndet symbol på styrke, og

⁵ I Bertelsen og Gotfredsen 1998, s. 13 skrev vi, at kun Kristi hænder på den store Jellingstens side C rækker ud foran rammen, hvilket er korrekt. Men vi skrev også, hvilket dengang var den dominerende opfattelse, at DR 42 Jellings Kristus ikke havde nagler i håndfladerne. Dette skulle vise sig ikke at være korrekt, hvilket jeg opdagede, da jeg i 2002 lånte Ludvig Stubbe-Teglbjærts gamle gnidebilleder af stenens tre sider til udstillingen “Vikingetidens kunst. En udstilling om kunsten i vikingernes verden og efterverden ca. 800–1250” på Kongernes Jelling. På gnidebillede af DR 42 C = Kristusiden er især naglen i Kristi venstre håndflade endnu synlig (Stubbe-Teglbjærg 2009, s.121).

⁶ Et snoet tov er stærkere end et enkelt tov. Tovsnoningsmønsteret danner ofte afgrænsning, virker beskyttende og er æstetisk smukt. Det var uhyre populært i hele sen vikingetids kunst for eksempel på billedrunesten, og i den romanske kunst for eksempel på døbefonte, portaler, tympana, alterfrontaler og kapitæler (Gotfredsen og Frederiksen 2003, s. 59 ff.). DR 42 den store Jellingsten opviser tovsnoningsmønsteret som del af indramningen af siderne B og C (Bertelsen 2015, s. 59, fig. 2a; Bertelsen & Gotfredsen 1998, s. 13).

slangerne afsluttes hver bagest i et ben med fod. På overgangen mellem hver slanges krop og ben ses en spiral, symbolet på bevægelse her som så ofte i forbindelse med et led (= ledspiral). Disse to slanger sammenholdes i midten, en anelse forskudt til højre set fra betragteren, af enten et irsk kobbel (en almindelig kringleformet lukkeanordning i tidens kunst i Skandinavien såvel som i Irland (deraf navnet)) eller som foreslået af Hans Christiansson af en maske, der vender på hovedet (1959, s. 137). Sidstnævnte tolkning tager afsæt i de to cirkler forbundet med en u-formet linje, så de ligner to øjne og en næse. Hvorvidt disse træk er tilstrækkelige til at legitimere figuren som en omvendt maske er sandsynligt omend vanskeligt definitivt at fastslå.

Men hvad taler henholdsvis for og henholdsvis imod Hans Christianssons tolkning af figuren mellem Ramsundsristningens to øvre rammeslanger som en maske?

To runde øjne forbundet med en u-formet næse er velkendte detaljer af maskemotiver på sen vikingetids kunsts billedrunesten,⁷ men på disse er maskemotiverne tillige udstyret med for eksempel ører (menneskeører eller dyreører), mund, skæg samt akantusudsmykning (Bertelsen 2003a, s. 17 ff.). Det mulige maskemotiv på Ramsundsristningen ses en face og øverst i billedfeltets midte imellem to slanger. Disse træk stemmer overens med maskemotivets almindeligvis fornemme gengivelsesmåde og placering samt motivkonstellation i kristen ikonografi i sen vikingetids og romansk kunst (Bertelsen 2003, s. 35). Men hvorledes så med det forhold, at Sö 101 Ramsundsristningens mulige maske er vist på hovedet? Tja, så har den jo kunnet ses retvendt fra toppen af klippen, således som de personer, der ses på et gammelt foto af ristningen, gør det (Ney 2014, s. 19, fig. 1). Og på DR 314 Lundstenen 1, også kaldet Lundagårdstenen, side C ses maskemotivet i midtaksen, en face imellem to profilsete, affronterede firbenede dyr; motivkonstellationen er anbragt drejet 90 grader (Bertelsen 2003a, s. 23, fig. 8b).⁸ Lundstenen 1's maske bærer krone på hovedet, og vi erindres om, at tidens romanske Kristus er den sejrende konge, der ikke dør, og som bærer enten korsglorie eller konge-

⁷ For eksempel: DR 66 Århusstenen 3, Sö 112 Kolunda, Sö 167 Landshammar og Sö 367 Släbro.

⁸ DR 314 Lundstenen 1 står i dag på Lunds universitetsbibliotek i Skåne. Også fra for eksempel Book of Kells, folio 2v fra 750 AD kender vi til den lige forfra sete Kristus (ansigt og overkrop), som tydelig har magt over to profilsete slanger, en på hver side (Meehan 1999, s. 32, fig. 12).

krone⁹ i modsætning til den senere gotiske tids Jesus, der er det lidende menneske, som netop dør, og som bærer tornekrone, jf. Kristi to naturer. At Sö 101 Ramsundsristningens maskemotiv er vendt på hovedet er ikke et ukendt fænomen i sen vikingetids kunst og romansk kunst. Paralleller kendes for eksempel fra nogle af tidens hængesmykker med kristne motiver (Bertelsen 2002, s. 30; Lindahl 1982, s. 39). Forklaringen herpå er, at et motiv vendt på hovedet på et hængesmykke bliver retvendt, når bæreren af smykket løfter det op og ser på det, hvorved bæreren nu kan "se Vorherre i øjnene". Men hvorledes det skal forstås med hensyn til Ramsundsristningens mulige omvendte maske er uvist.

Maskemotivet på den sene vikingetids billedrunesten vurderes af nogle forskere som et hedensk motiv (Price 2002, s. 172 ff.; Sawyer 2000, s. 129), af andre som et kristent motiv i hvert fald i mange tilfælde (Bertelsen 2003a, s. 35; Hultgård 1992, s. 84 ff.). Men for at kunne nærme sig en bedømmelse af hvorvidt maskemotivet på tidens billedrunesten formidler et førkristent eller et kristent budskab, er værktøjerne stil, motiv, billedstruktur og motivkonstellationer samt indsigt i, hvorledes et kristent budskab raffineret lader sig udtrykke med varierende ikonografi i tiden, absolut nødvendige (Bertelsen 2010, s. 138 ff.; Gräslund 2014, s. 22 ff.). Med 1000-tallets begyndelse er vi langt inde i kristen tid, og placeret øverst, i midtaksen, set en face, med tydelig magt over rammens to øverste slanger og set i forhold til, hvorledes hovedfeltets scener er håndteret på speciel vis jf. senere, gør, at det sandsynlige maskemotiv på Sö 101 efter min mening skal tolkes som et kristent motiv. Motivsammensætningen maske mellem to dyr er velkendt i sen vikingetid-tidlig middelalder. På for eksempel den jyske Vindblæs kirkes romanske tympanon over præstedøren ses buen over billedfeltet udsmykket med en en face set retvendt maske i midten med en drage i adorantposition på hver side, og i billedfeltet nedenunder ses livstræet i midten med et tæmmet, tilbedende dyr på hver side (Hjort 1989, s. 110, fig. 6).

For Sö 101 Ramsundsristningens nederste slanges vedkommende gælder at dette chthoniske væsen foruden at være del af indramningen tillige er runeslange samt aktiv medspiller i den store fortælling inden for rammen, runeslangen er selveste Fafner. Runeslangens elegante hoved i stilsikker karakteristisk klassisk Ringerikestil er vist i profil og ser ind i

⁹ Lund stenen 1's maske med kongekrone/Kristus på stenens side C leder frem til Kristus-figuren fra Åbykrucifikset, Danmark fra 1000-tallets slutning, nu i Danmarks Nationalmuseum (Grinder-Hansen 2002, s. 7).



Fig. 2. Sö 101 Ramsundsristningen. Detalje af Kirstin Nørgaard Pedersens tegning i Gotfredsen og Frederiksen 1988, s. 222 (jf. fig. 1 øverst) med justering i form af åbning i rammen og kontrastoptegning ved Lise Gjedssø Bertelsen 2015.

fortællingen. Hovedet er typisk udstyret med en overdådig nakketop af akantusblade, mandelformet øje med spidsen pegende fremad, samt åbent gab med både tand i underkæben og krogformet underkæbe.¹⁰ Runeslangen Fafner rækker sin lange tunge, der afsluttes tredelt, ud af gabet og ind i fortællingen. På tungen ses den sidste del af runeteksten vendt på hovedet jf. maskemotivet, der også var vendt på hovedet i midten af øverste ramme. Lige siden DR 41 den lille Jellingsten side B har slangen, der rummer store kaos- såvel som kosmoskræfter i sig, båret runeteksterne på billedrunestenene i sin krop, hvilket er indlysende, eftersom netop dette dyr symboliserer klogskab, visdom, styrke og evigt liv (skifter ham) (Matthiesen, Bertelsen og Trudsø, 2009).

Ramsundsristningens ramme fremstod efter min opfattelse oprindelig således, at der var en åbning i begge sider (fig. 1 nederst, 2 og 3). Åbningen til højre set fra betragteren er tydelig imellem den øvre slanges hoved og den nedre slange/runeslange/Fafners hoved. Åbningen til venstre set fra betragteren imellem den anden øvre slanges nakkekringle og den nedre slange/Fafners spidse hale fremstår derimod *i dag* på grund af opmaling i nyere tid aflukket (fig. 1 øverst), hvilket jeg som nævnt *ikke* mener var tilfældet i sen vikingetid. Men hvorledes skal det nu forstås?

Det er den oprindelige lille huggede linje imellem øvre slanges nakkekringle og nedre slange/Fafners hale (fig. 1 øverst), der er årsag til ovennævnte problematik vedrørende rammens venstre side. Den korte

¹⁰ Krogformet underkæbe kan træffes hele sen vikingetids kunst igennem på profilsete slanger og firbenede dyrs hoveder som for eksempel på Hä Järvsö Prästgård (Jansson 1952, s. 99, fig. 2).

huggede linje er interessant, eftersom den leder os til diskussionen om billedruneristningernes bemaling. Sen vikingetids billedruneristninger som for eksempel Ramsundsristningen skulle kunne ses i landskabet på nært hold såvel som på afstand på alle tider af året, ingen tvivl om det. Derfor må en bemaling af ristningen med klare og tydelige farver i sin tid have været vigtig og nødvendig, men der er naturligvis ingen rester af bemaling længere til stede på Ramsundsristningen efter næsten 1000 år ude i vind og vejr.

Vi kender til adskillige originale farverester på tidens billedruneristninger og udskårne træpaneler i de tilfælde, hvor der har været tale om særlig gunstige bevaringsforhold som for eksempel ved senere indmuring i kirker. Oprindelige farvespor er bevaret både i form af mønjerød eller sort farve i nogle ristningslinjer og som bemaling med flere farver som for eksempel sort, hvid og rød over hele udsmykningsflader (Åhlén 2010, s. 99).¹¹ Farver i huggede fordybninger klarede sig selvfølgelig bedre og længere end farver på flader. Men under alle omstændigheder må farver have været meget vigtige virkemidler på ristningerne – udsmykninger skulle jo kunne ses. På fig. 2 har jeg (her dog kun med hvide og grå farver) illustreret fladebemaling på den aktuelle del af Ramsundsristningens venstre ramme, således som jeg mener, at den oprindelig må have set ud.

For at ristningslinjerne skal fremtræde tydeligere for den moderne iagttager, trækker man i nutidens Sverige *samtlig*e erkendte huggede linjer i billedruneristninger op med mønjerød farve, og derfor er den lille huggede linje nu også optrukket. Men denne måde at tydeliggøre billedruneristninger på i dag – altså ved at fylde mønjerød farve i *alle* erkendte huggelinjer – finder jeg må afvige noget fra den måde, hvorpå vikingerne selv må have gjort. For det er velkendt inden for alle faggrupper, som arbejder med billedruneristningerne, at der forekommer fejl på flere af dem, men med vikingetidens fladedækkende bemalingsteknik, hvis primære opgave var at tydeliggøre billeder og tekster, fulgte en meget bekvem sekundær gevinst: netop den, at man let kunne male fejl i billeder såvel som stavfejl mindre iøjnefaldende eller næsten helt væk. Den lille huggede linje på Ramsundsristningen var efter al sandsynlighed

¹¹ I pjecen "Come Along to the Rune Kingdom!" Runriket Täby-Vallentuna 2009 ses et glimrende forslag til, hvorledes en billedrunestens originale bemaling kan have taget sig ud for tekstens, motivernes og baggrundsfeltets vedkommende (Vänehem og Mergel 2009). Hørningplanken, fragment af et hammerbånd fra en stavkirke, Jylland, Danmark, havde sine originale farver bevaret både på dyr og baggrund herfor. Hørningplanken er dendrokronologisk dateret til ca. 1070 (Grinder-Hansen 2002, s. 9).

ikke andet end en anomali (måske en del af det indledende overordnede omrids til billedet?), som sandsynligvis blot blev forbigået eller malet bort med grå farve. Men ved i dag at fremhæve den lille streg, som ikke giver ikonografisk mening, med rød farve maler man i stedet for fejlen frem og fratager den øvre slanges nakkekringle sin elegante facon og Fafners hale sin spidse afslutning.

Inden for Ramsundsristningens ramme visualiseres udelukkende specielt udvalgte afsnit af sagaen om Sigurd Fafnersbane, hvilket er noget af det væsentligste at bemærke sig for tolkningen af billedet. Åbningerne i rammens to sider forstår jeg som en mulig let og elegant antydning af, at vi udemærket ved, at Sigurdsagaen havde handling både før såvel som efter det, de udvalgte scener inden for rammen viser, men at det udelukkende er de viste scener, vi skal koncentrere os om her. Billedscenerne visualiserer således ikke hele sagaen om Sigurd, men kun en speciel del deraf, jf. senere.

På Sö 327 Gökstenen, der geografisk og tidsmæssigt set er tæt på Sö 101 Ramsundsristningen, var rammen oprindelig lukket med en øvre (rune) slange (hvis hoved ses i fugleperspektiv til venstre for beskueren) og en nedre (rune)slange/Fafner (hvis hoved ses i profil til højre for beskueren) samt en lille forbindende slange i højre side, men stenen er i dag delvis beskadiget. Begge store slangers hoveder vender ind i billedfeltet. Når jeg har sat parentes om ordet rune to gange i foregående sætning, skyldes det, at Gökstenens indskrift ikke kan tydes, selvom der har været gjort forsøg derpå (Ney 2014, s. 31 ff.).

Også Gökstenens Sigurd dræber slangen/Fafner nedefra og er placeret uden for rammen. Men på de lidt yngre billedrunesten U 1163 Drävlestenen, U 1175 i Stora Ramsjö samt Gs 9 Årsunda kyrka hegner runeslangen/Fafner billedfeltet, men nu jager Sigurd sit sværd igennem slangen fra den øverste plads inde i selve billedfeltet dog stadigvæk nedefra, men nu båret oppe af det kristne livstræskors eller livstræsringkors, hvilket er en uhyre interessant udvikling at notere sig jf. senere. Af de to udskårne fyrretræsplanker fra kirkeportal fra den nu nedrevne Hylestad stavkirke, Aust-Agder i Norge fra 1100-tallet er portalen til højre set fra beskueren udsmykket med tre scener placeret i hver sin rondel, i den øverste rondel sidder Sigurd og stikke sværdet nedefra op i Fafner, som ses over rondellen (Blindheim 1972–1973, s. 23 fig. 1b). Og de måske lidt yngre fyrretræsportaler fra henholdsvis Vegusdal kirke, Augst-Agder, Lardal, Vestfold, Mæl kirke og Nesland kirke, sidstnævnte begge Telemark, alle Norge, har scenerne indsat i romanske rondeller (Blindheim 1972–1973, s. 21 ff.).

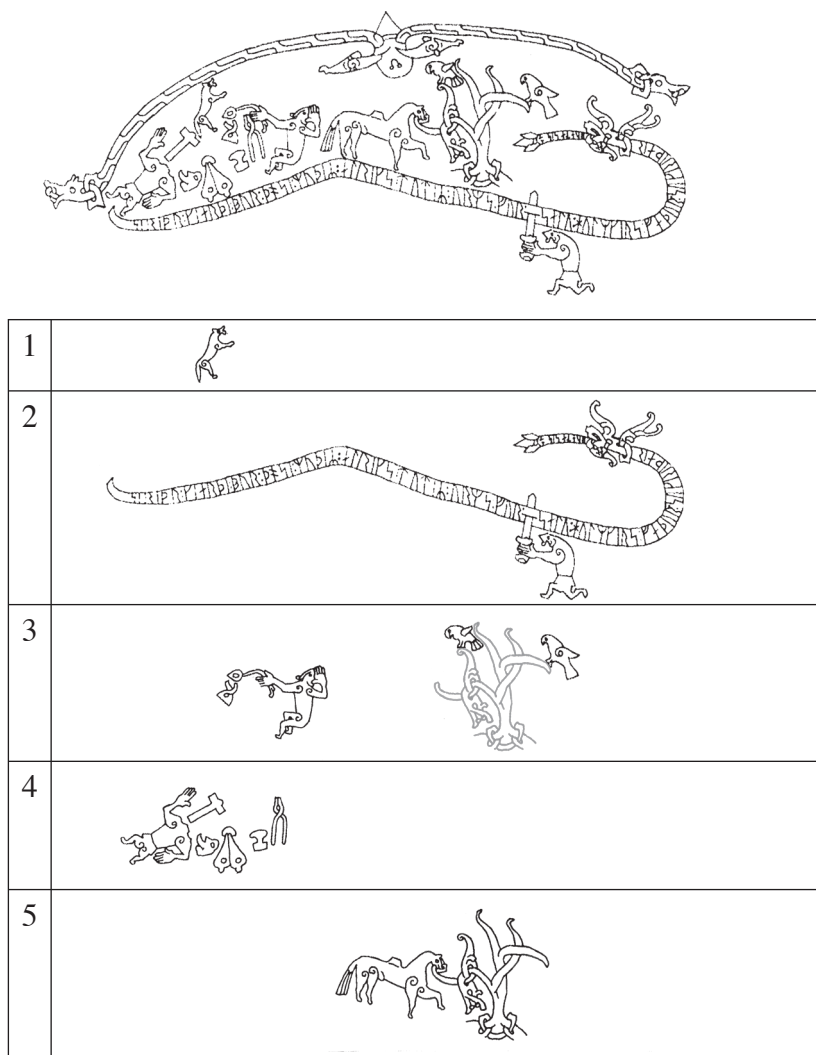


Fig. 3. Sö 101 Ramsundsristingen. Øverst: tegning ved Kirstin Nørgaard Pedersen i Gotfredsen og Frederiksen 1988, s. 222; med mindre justeringer ved Lise Gjedssø Bertelsen 2015 jf. fig. 1. Nederst: hovedfeltets sceners aflæsningsrækkefølge fra 1 til 5 ifølge Lise Gjedssø Bertelsen 2015.

Om Ramsundsristningens tekst

Runeteksten, der for størsteparten er horisontalt orienteret (et hint til kristne manuskriptforlæg, således som det allerede var tilfældet på DR 42 A, B og C den store Jellingsten), læses fra venstre mod højre set fra beskueren, det vil sige fra Fafners hale, gennem dens krop og med afslutning på dens tunge, som slangen rækker ind i fortællingen. De to ord på Fafners tunge vender dermed på hovedet (et hint til den mulige maske oven over, som ligeledes vender på hovedet).

Den fulde tekst lyder: "Sigrid gjorde denne bro, mor til Alrik, datter af Orm, for Holmgeirs sjæl, far til Sigrød, sin mand". Sigrid definerer sig således genealogisk gennem sit familieskab med fire mænd: sin søn, far, svigerfar og mand (Mitchell 2013, s. 294).

En velstående kvinde Sigrid med høj social og økonomisk status har således foranstaltet både opførelse af en bro, hvis fæster stadigvæk den dag i dag tydelig kan ses neden for klippen, samt hugning af det store billede på klippen. At bygge bro for afdøde ansås i tiden som en Gud velbehagelig gerning, som lettede vejen for de levende til den kristne kirke og forhåbentlig lettede vejen for den døde til det kristne paradis; med opførelse af sådanne broer aner vi begyndelsen til den senere tids afladslære.

Og i teksten lader hun fortælle, at det hele er gjort for Holmgeirs sjæl og, at Holmgeir var far til Sigrød. Men hvorvidt Holmgeir var Sigrids afdøde ægtemand eller hendes afdøde svigerfar, altså om Sigrid lod monumenterne opføre for sin ægtefælle eller sin svigerfar, det er der delte meninger om i fagkredse som påpeget af Ney (2014, s. 28 f.). At en kvinde lod rejse sten/gøre ristning og gøre bro efter sin afdøde mand var et kendt fænomen i tiden, men at rejse sten og gøre bro efter sin svigerfar var usædvanligt, om end naturligvis muligt.

På to billedrunesten Sö 106 Kjula ås og U 617 Bro kyrka (kirke) får vi yderligere indsigt i denne betydningsfulde og ressourcestærke families slægtsforhold, og de tre ristninger må have været familien til stor ære. Sö 106 Kjula ås, U 617 Bro kyrka samt Sö 101 Ramsundsristningen har alle elegante billedruneristninger udsmykket i stilsikker klassisk Ringerikestil og er dermed stort set fra samme tid.

Sö 106 Kjula ås stenens tekst fortæller blandt andet, at det var Alrik, Sigrids søn, som lod stenen rejse efter sin far Spjot. Runeslangens profilsete hoved med smuk overdådig akantusnakketop øverst er vist på hovedet således, at det vender op mod himlen (som det var tilfældet med Sö 101's

maske). Billedets højstatusmotiv er det kristne livstræsringkors (Bertelsen 2015, 55 ff.), hvis levende stiliserede rødder nederst i billedfeltet bryder rammens lov (på Sö 101 Ramsundsristningens var det Sigurds drab på Fafner). Og som så ofte i tidens kunst er vi her endnu engang vidne til, hvorledes motiverne slange, livets træ/Arbor vitae og Kristi kors er intimt forbundne, de deler identitet (Bertelsen 2002, s. 18 og 28 f.; 2015, s. 58, fig. 1).

Også U 617 Bro kyrka har det kristne livstræsringkors som sit højstatusmotiv, placeret i midtaksen, højt på billedfladen og set lige forfra. Korset er fuldstændig omsluttet, hegnet, værnet og båret oppe af et ubrudt indre runeband, der igen er placeret under en runeportal. Teksten beretter blandt andet, at Holmgeirs datter, Ginnlaug, som var søster til Sigrød, lod gøre sten og bro efter sin mand.

Om Ramsundsristningens store fortælling

Legenden om helten Sigurd, som dræbte slangen Fafner, har lange rødder tilbage til folkevandringstidens kaotiske verden, men er i litterære kilder især kendt fra de noget senere islandske kilder: den Ældre Edda og Vølsungesagaen fra det 13. århundrede, og midt imellem har vi så sen vikingetids kunsts udsmykninger på korsplader på Isle of Man samt i Norge og Sverige.

Hovedfeltets visuelle beretning på Sö 101 Ramsundsristningen tager efter min mening sit afsæt ved odderen øverst til venstre i hovedfeltet (fig. 3, 1). Det er logisk, fordi både runetekstens og det latinske alfabets læseretning (som runeteksten her efterligner) forløber fra venstre mod højre. Denne måde at arrangere en runetekst på, dvs. vandret som om man skrev med latinske bogstaver i et kristent illumineret manuskript, var blevet introduceret allerede på de tre sider af DR 42 den store Jellingsten fra ca. 970 AD. Her forløber runeteksten vandret fra øverst i venstre hjørne på side A og ned ad denne side, videre nederst på side B og side C. Liepe mener, at odderen på Sö 101 Ramsundsristningen er anbragt "på fel plats" i kompositionen (1989, s. 6), hvilket næppe er tilfældet i så uhyre velafbalanceret og elegant en komposition. Det er vigtigt at huske på, at ting ser ud, som de gør, alt efter hvilken funktion de havde i deres samtid. Og det er vigtigt at have i erindring, at hvis noget umiddelbart forekommer os vanskeligt at forstå i et næsten 1000 år gammelt billede,



Fig. 4. Den store fortælling i ristningens hovedfelt begynder med odderen Ottar (fig. 1 øverst og fig. 3, 1).

så er det sandsynligvis os, der ikke straks forstår, os som er langt væk i tid fra selve kunstværket.

Det firbenede dyr med den tydelige odderhale er efter min mening pars pro toto for den del af sagnet, som går forud og er selve baggrunden for samt optakten til kerneberetningen om Sigurd Fafnersbane, som den her manifesterer sig visuelt.¹² Fortællingen, som odderen er pars pro toto for, er beretningen om, at Hreidmar havde tre sønner: Ottar der havde den evne, at han kunne omskabe sig til en odder, Fafner der kunne forvandle sig til en slange/orm/drage, samt Regin dværg af vækst men en duelig smed. Ottar var dygtig til at fiske, og forklædt som odder fangede han ofte laks ved Andvarefossen.

En dag kom Odin, Høner og Loke til denne fos, hvor Ottar netop havde fanget en laks og sad på åbrinken og åd fisken. Loke dræbte Ottar i den tro, at det drejede sig om en odder, og efter således tilsyneladende at være tilsmilet af jagtlykken pelsede de tre dyret. Om aftenen kom de til Hreidmars hus for at overnatte og fremviste odderhammen. Hreidmar, der forfærdet i odderbælgen genkendte sin søn, blev rasende, pågreb de tre og pålagde dem som straf for drabet på sønnen, at de skulle betale bod til Ottars slægt i form af at dække odderbælgen med guld. Den listige Loke

¹² Det er vigtigt at bemærke, at billedberetningen på korspladefragmentet fra Ramsey, nu i Maughold, Isle of Man, også tager sin begyndelse med samme pars pro toto blot i en mere detaljeret udgave, eftersom vi her ser Ottar i odderham spise en laks (Kolstrup 1995, s. 90, fig. 85). Korspladens læseretning for de sammenstillede illustrerede scener er nedefra og opfeft. Korspladen er udsmykket i tidlig Ringerike stil og synes dermed sandsynligvis at være en anelse ældre end Sö 101 Ramsundsristningen. Også Sö 327 Gökstenens hovedfortælling beynder efter min mening med odderen som pars pro toto for optakten til Sigurd Fafnersbane beretningen (Blindheim 1972–1973, s. 27, fig. 6–7). Stednavnesammenfaldet (Ram-) imellem korspladen fra Ramsey (nu Maughold) på Isle of Man samt Sö 101 Ramsundsbyrjet og U 1175 Stora Ramsjö forekommer mig interessant. Ramsey korspladen er stilistisk set tidlig Ringerikestil, Sö 101 Ramsund klassisk Ringerikestil og U 1175 Stora Ramsjö Urnesstil.

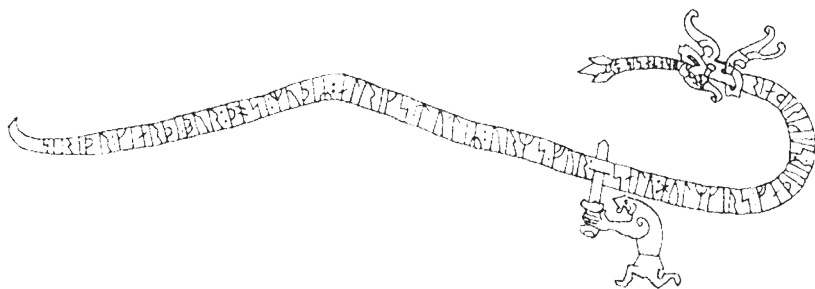


Fig. 5. Ristningens signatur: Helten går imod og dræber Fafner (fig. 1 øverst og fig. 3, 2).

blev sendt ud for at skaffe guldet, som han stjal fra en dværg ved navn Andvare, der forbandede guldet til for evig tid at bringe sin ejer ulykke og død.

Boden blev betalt, og Hreidmar skulle herefter dele skatten med sine to endnu levende sønner Fafner og Regin. Men Hreidmar snød dem og beholdt guldet for sig selv til stor fortrydelse for de to. Siden myrdede Fafner sin far, stjal selv guldet og fortrak med det ud på den vilde Gnitahede i skikkelse af en slange. Det er “den klassiske forening af drage/slange, den fristende skat og jordens element” (Gotfredsen og Frederiksen 2003, s. 216). Regin var endnu engang blevet snydt for sin andel af guldet, men han turde ikke selv tage kampen op mod broderen Fafner. Derfor æggede Regin i stedet sin fostersøn Sigurd til at gå imod og dræbe Fafner for derved at sikre sig guldet.

Udstyret med to unikke hjælpere: det overnaturligt skarpe sværd Gram og den usædvanligt stærke hest Grane begav Sigurd sig sammen med Regin ud på Gnitaheden i det dristige forehavende at dræbe Fafner. Sværdet Gram havde Regin smedet sammen til lejligheden af dele af Sigurds afdøde fars brudte sværd. Hesten Grane var afkom af Odins ottebenede hest Sleipner og kunne bære flere gange almindelige hestes byrde. En gammel mand, Odin i forklædning, råder Sigurd til, hvis hans dristige forehavende med at skulle dræbe Fafner skal lykkes, at grave gruber under den sti, som Fafner benytter sig af. Gruberne er beregnet til henholdsvis, at Sigurd skal sidde i én for, når Fafner glider hen over stedet, da som i et bagholdsangreb at stikke sværdet op i den og dermed dræbe den, og henholdsvis, at anden grube kan opsuge Fafners blod. Der er i litteraturen gjort opmærksom på, at en slags halvcirkel muligvis er antydnet under Sigurd ved drabet på Fafner på Sö 327 Gökstenen (Ney

2014, s. 24), mens der på den romanske portalkapitæl fra Lunde kirke og relieffet på søjlebasen af korportal i Nes kirke, begge Telemark, Norge, ses ikke mindre end tre gruber (én, hvori Sigurd sidder, og to ekstra til, at slangens blod kan opsuges heri) (Blindheim 1972–1973, s. 31, fig. 21 og 20).

Det anses almindeligvis for at være et hovedkrav til en scene i tiden, hvor en mand dræber en slange/orm/drage, at dødsstødet foretages nedefra og opefter, for at scenen kan identificeres og accepteres som en Sigurd Fafnersbane scene (Düwel 1986, s. 229f.), et krav Sö 101 Ramsundsristningen opfylder til fulde sammen med flere andre af gengivelserne. Men her må det alligevel pointeres, at der ikke kan herske tvivl om, at for eksempel den narrative gengivelse på korspladen fra Ramsey, nu Maughold, er en sikker Sigurd cyklus, selvom selve drabet på Fafner overhovedet ikke ses, men er klart underforstået (Kolstrup 1995, s. 90, fig. 85). På Ramsundsristningen ses Sigurd i profil og vendt mod venstre for beskueren (fig. 3, 2). Han afbildes med hjelm og skørt. Han er bredskuldret, overkroppen er stor og kraftig i forhold til underkroppen. Han bøjer i knæene for rent praktisk at kunne tage afsæt til at støde sværdet op i Fafners krop, men knæbøjningen lader måske samtidig ane, at Sigurd dermed udtrykker sin tro på den kristne Guds nærvær; også den dag i dag knæler katolikker for at udtrykke deres tro på Guds nærvær i mange situationer som for eksempel, når de går ind i en kirke samt under dele af messen. Sigurds arm udgår som almindeligt i sen vikingetids kunst fra kroppen via en spiral, en dynamisk detalje, og Sigurds hånd, der magtfuldt fører sværdet, er som for billedets tre viste personers hæders vedkommende (hvoraf de to personer gengiver Sigurd i forskellige situationer) meget store, et udtryk for at tanke og hensigt realiseres ved hjælp af hænderne.

Da Fafner glider hen over gruben, støder Sigurd sit sværd i slangen og dræber den. Selve dåden, det vil sige overvindelsen af det onde, er højdepunkt i dramaet, og den er ristningens signatur. Derfor ses netop denne episode som den eneste på billedfladen anbragt uden for rammen, for som det højstatus motiv det er, har denne handling autoritet til at sprænge rammens lov, et som tidligere nævnt velkendt fænomen i sen vikingetids kunst og romansk kunst. På de lidt yngre billedrunesten U 1163 Drävlestenen, U 1175 Stora Ramsjö samt Gs 9 Årsunda kyrka hegner runeslangen/Fafner billedfeltet, men nu jager Sigurd sit sværd igennem slangen/Fafner fra den øverste og midterste plads inde i billedfeltet og båret oppe af det kristne livstræskors eller livstræsringkors, hvilket måske antyder, at Sigurd Fafnersbanes prestige med tiden nu er steget om muligt endnu højere.



Fig. 6. Sigurd steger Fafners hjerte, kommer til at indtage drageblod og får derved magiske evner til at forstå fuglenes sprog, i ristningens hovedfelt (fig. 1 øverst og fig. 3, 3).

Efter at Sigurd har dræbt Fafner, dukker Regin, som under den dristige akt havde holdt sig skjult, frem og beder Sigurd steger Fafners hjerte til sig, så Regin kan få det at spise. Imens vil Regin tage sig et hvil. Sigurd rister slangens hjerte på et spyd over et bål, men da han med fingrene vil mærke efter, om hjertet er mørt nok, brænder han sin tommelfinger og stikker den i munden for at lindre smerten (fig. 3, 3). I samme øjeblik slangens blod kommer på hans tunge, forstår han fuglenes sprog i træet, for “slangen er vejen til naturens hemmeligheder” (Gotfredsen og Frederiksen 2003, s. 217), og på billedet ser Sigurd da også direkte op mod fuglene. Det, fuglene taler sammen om, er Regins kommende forræderi, der vil bestå i, at når Regin vågner, er det første, han vil gøre at dræbe Sigurd. For nu vil Regin have guldsatten for sig selv og ikke eventuelt dele den med Sigurd. På Ramsundsristningen og Gökstenen afbildes Fafners hjerte under stegningen som ét stykke, hvorimod det ses udskivet i flere stykker under stegningsprocessen på såvel korspladerne fra Kirk Andreas, Malew og Ramsey (nu Maughold), alle Isle of Man samt på portaler fra Hylestad stavkirke og Vegusdal kirke, begge Aust-Agder i Norge. Dette er interessante detaljer, hvoraf der givetvis en dag kan udlades en pointe.

Efter at have kunnet forstå fuglenes tale indser Sigurd derfor, at han er nødt til at dræbe Regin, før denne dræber ham. Og at Sigurd gør det af med fosterfaderen fremgår klart af den hovedløse Regin, som ses nederst til venstre omgivet af sine værktøjer/attributter: smedehammer og ambolt, blæsebælg og tang (fig. 3, 4). På Ramsundsristningen og Gökstenen har Sigurd dræbt Regin ved at hugge hovedet af ham, mens han på fyrretræspanelerne fra Hylestad og Vegusdal, begge Aust-Agder i Norge, tager livet af Regin ved at jage sit sværd igennem dennes brystkasse, så blodet vælder ud af Regins mund. Dette er en interessant forskel, hvorpå der

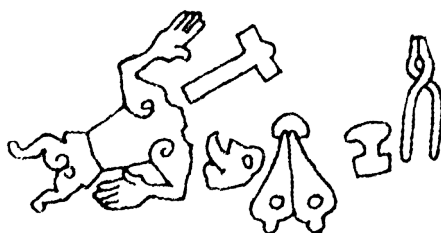


Fig. 7. Sigurd har dræbt Regin i ristningens hovedfelt (fig. 1 øverst og fig. 3, 4).

givetvis en dag kan udledes en pointe. Men under alle omstændigheder dræber Sigurd på samtlige billeder Regin med sit sværd.

Ifølge sagaen spiser Sigurd derpå selv dragens hjerte, laster guldsatten på Grane, som vi ser stå med skatten på ryggen og bundet til et træ, og rider videre. Men nu er det Sigurd selv, der er ejeren af guldsatten og dermed dens indbyggede forbandelse, og han må selvsagt bøde med sit liv for at eje guldet, hvorfor sagaen ender i stor tragedie for ham, og han dræbes.

Men Ramsundsristningen viser ikke scener fra Sigurds liv efter beretningen om stordåden drabet på Fafner og det deraf følgende drab på Regin. Sigurds efterfølgende modgang og tragiske død forties totalt på det store billede. Man vil under ingen omstændigheder visualisere mere af sagnet, man vil ikke høre om alle de forfærdeligheder, der derpå uundgåeligt vil overgå Sigurd, fordi det nu er ham, der som ejeren af den store guldskat rammes af dens forbandelse: filmen klippes så at sige, og intet Sigurdbillede blandt de mange kendte af slagsen gengiver mig bekendt heltens død.

Men dette iøjnefaldende fravalg af fortsættelse af beretningen er som påpeget af Gotfredsen et voldsomt indgreb i selve sagnet, for derved "sprænges det gamle, lukkede skæbnedrama, og pointen bliver en entydig overvindelse af mørkets magter og erhvervelse af evig frelse" (1989, s. 137). For i følge kristen tankegang bør besejrer af det onde, helten Sigurd, ikke straffes, og derfor anser jeg ham på linje med Düwel (1986, s. 267) her som transformeret over i den kristne verden som en parallel til Sankt Michael. Andre tolkningsforslag er i tidens løb fremkommet som anført af Nygaard (2003, s. 215 ff.).

Sankt Michael den fornemste af ærkeenglene spillede en stor rolle i udbredelsen af kristendommen lige fra de tidligste tider, og to af denne ærkeengels tungest vejende arbejdsopgaver var som dragedræber og som sjælefører (Gotfredsen 1996, s. 23 ff.). Som dragedræber med sværd

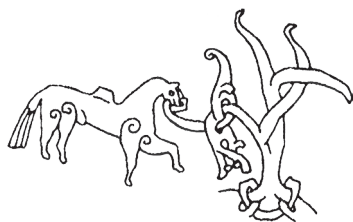


Fig. 8. Den store fortælling i ristningens hovedfelt slutter med hesten Grane, guldskatten på dens ryg og et fornemt træ (fig. 1 øverst og fig. 3, 5).

i hånd besejrede Michael i stor kamp det onde i en drages skikkelse og vandt udbredt popularitet også blandt vikingerne. Som sjælefører, psykopompos, værner han den enkelte i dødsøjeblikket og leder sjælen til det lykkelige facit: til paradys hos Krist og Gud Fader (Bertelsen og Gotfredsen 1998, s. 19). Og samme tankegang bliver vi vidne til i nogle af samtidens runeindskrifter, hvor Sankt Michael anråbes om at hjælpe den afdødes sjæl.¹³

Grane og træet, arrangeret i billedfeltets midte og under øvre rammes mulige maske, er Ramsundsristningens slutscene, dets grand finale (fig. 3, 5).¹⁴ Den legendariske stærke hest, magisk attribut til og symbol på Sigurds høje byrd, står roligt vendt mod træet, som den løfter sit venstre forben i adorantposition op imod.¹⁵ Bagkrop og bagben er placeret højere end forkrop og forben, et træk vi møder hele sen vikingetids kunst igennem.¹⁶ Hesten med guldskatten på ryggen er tøjret til træet ved hjælp

¹³ DR 212 Tillitse kirkegård, Lolland ("Krist og Sankt Mikael hjælpe hans sjæl"); DR 380 Ny Larsker-stenen 2, Bornholm ("Gud Herren og Sankt Mikael hjælpe hans ånd"); DR 398 Østerlarsker-sten 2, Bornholm ("Kristus hjælpe hans sjæl – og Sankt Mikael og Sankta Maria"); DR 399 Klemensker-sten 1, Bornholm ("Kristus hjælpe Ødbjørns sjæl i lys og paradys. Kristus og Sankt Mikael hjælpe Ødbjørn og Gunhilds sjæl i lys og paradys"); DR 402 Klemensker-sten 4, Bornholm ("Gud og Sankt Mikael hjælpe hans sjæl"); U 478 Knivsta, Uppland ("Mikael tage vare på hans ånd") og G 203 Hogräns kyrka, Gotland ("sankt Mikael hjælpe hans sjæl").

¹⁴ I følge Fuglesang (1986, s. 187) er de ikonografiske motiver på Ramsundsristningen og Gökstenen: smedjen, Sigurd ved drabet på Fafner, Sigurd, der steger Fafners hjerte, fuglene samt den dræbte Regin og med scenerne koncentrerende sig om drabet på Fafner; men slutscenen med træet og Grane nævnes ikke, hvilket, jeg finder, er en mangel.

¹⁵ Allerede den store Jellingstens firbenede dyr stor roligt med hovedet ærbødigt bøjet mod og sit venstre forben løftet i adorantposition vendt mod Kristussiden (Bertelsen og Gotfredsen 1998, s. 13).

¹⁶ I Mammenstil for eksempel på DR 42 B den store Jellingsten og i Urnesstil for eksempel på Vs 24 Odendisastenen/Hassmyrastenen i Västmanland.

af en udløber af det akantusblad, som er den raffinerede nakketop på det profilsete slangehoved, som afslutter en gren. Og vi mindes endnu engang som så uendelig mange gange i den sene vikingetids kunst og den romanske kunst om, at slangen og træet (og korset) deler identitet. Slangehovedets stilsikre akantusnakketop, der peger mod himlen, danner base for den ene af de to viste fugle, hvis sprog med advarsel om Regins kommende svig Sigurd forstod, da drageblodet kom på hans tunge. Det reddede Sigurd fysisk fra at blive dræbt af Regin. Men Sigurds drab på Regin er en langt mindre bedrift end hans drab på Fafner. Dette læses også direkte ud af heltens tilnavn: Fafnersbane (han kom jo ikke til at benævnes Sigurd Reginsbane).

Nedadtil ses træets stiliserede rodnet, og øverst rækker træet tre grene opad mod himlen og mod den mulige maske. Men hvad er det for et træ, der nærmest stopper fortællingen, med så fornem en placering i dette fantastiske billede? Efter min mening må det være det kristne livets træ, symbol på opstandelse og et evigt liv.

En af de væsentligste pointer i sen vikingetids kunst og i den efterfølgende romanske kunst er den fælles identitet imellem det kristne livets træ og Kristi kors (Bauerreiss 1938). En version af den gamle kristne legende om dette fællesskab nedskrev Jacobus de Voragine i 1200-tallet i *Legenda Aurea* (Den gyldne fortælling), men på den tid var legenden allerede gammel og havde i århundreder sat sit præg på kunsten (Bertelsen 2002, s. 18).

Helt tilbage i oldkirken anså de kristne livets træ som et symbol på korset. Det kristne livets træ breder sin krone ud til siderne, som korset sine arme (Hjort 1989, s. 106). På Isle of Man er Sigurd sagaen helt bogstaveligt fortalt på fire kristne korsplader, og på Sö 327 Gök stenen optager et kristent ringkors med otte små ekstra kors på korsarmene¹⁷ pladsen i billedfeltets midte og er nærmest båret oppe af Grane på stort set samme plads, hvor Sö 101 Ramsundsbyrgeret viser Grane og ifølge mig livets træ; det er næppe tilfældigt, for det kristne livets træ og Kristi kors er som sagt to sider af én og samme sag. Den fælles identitet imellem det kristne livstræ og

¹⁷ Tal og geometriske figurer spillede stor symbolsk rolle i kristendommen, og Sö 327 Gök-stenens højstatusmotiv, det korsede kors, har flere tal indbygget i sig: 1 (= det store kors), 8 (= de små kors på det store kors' arme) og 9 (= det store kors + de 8 små kors). Ettallet angiver enheden-Gud, og den tilsvarende geometriske figur er cirkelen. 8-tallet er dåbens og opstandelsens tal, og den dag i dag betyder et liggende 8-tal i matematikkens sprog det uendelige. 9-tallet er et meget helligt tal, eftersom det er opbygget af 3 x 3, og 3-tallet er symbol på treenigheden (Gotfredsen og Frederiksen 2003, s. 52 ff.).

kors træffer vi på uendelig mange gange i sen vikingetid og romansk kunst i monumental såvel som miniature format. I Mammenstil for eksempel ses Kristus korsfæstet i livets træ på DR 42 kong Haralds store Jellingstens side C, og på nogle af samme konges mønter er Kristi kors på Golgata et kors knejsende højt i midten over de to røveres kors, mens Kristi kors på den lidt ældre Råbylille armring er gengivet som livstræet (Bertelsen 2010, s. 140, fig. 2a–2b; 139, fig. 1a–1b og s. 141, fig. 3a–3b).

Blindheim medregner N 61 Alstadstenen, Oppland i Norge¹⁸ og udsmykket i tidlig Ringerikestil blandt de norske Sigurdristninger (1972–1973, s. 35, katalog nr. 30), men han ser udelukkende på denne stens rytterside, som på ingen måde kan forstås uden set i sammenhæng med stenens højstatuusside med træet med de to opadstigende og hinanden krydsende stammer, som vokser op af to spiraler, symbol på liv, dynamik og vækst. På sidstnævnte side ser vi et stiliseret en face set træ, som efter min mening er det kristne livets træ, symbolet på det evige liv, som to ryttere afbildet under Kristusørnen på ryttersiden er på vej til at ride frem til. Den fornemste af de to ryttere ses øverst til hest med en kostbar falk og to værdifulde jagthunde, vigtige statussymboler for samtidens velstående mænd. Den underste rytter medbringer muligvis en håndhest. Ligesom man på Sö 101 Ramsundsberget efter min mening gengav livets træ, og på Sö 327 Kristi kors (og livets træ), gengav man på N 61 Alstadstenen livets træ og på N 84 Vangstenen et overdådigt livstræsringkors. Alle nuancer over ét og samme budskab: frelsen og det evige liv i Kristus udtrykt med varierende ikonografi over Golgatadramaet.

Sammenfatning

De ældst kendte visualiseringer af sagnet om Sigurd Fafnersbane udsmykket i sen vikingetids kunst stammer fra korspladefragmenter fra Jurby, Malew, Andreas og Ramsey (nu Maughold), alle Isle of Man i det Irske Hav. Her smeltede to kulturer vellykket sammen til en højere enhed: den kristne keltiske tradition med korsplader og kors som minde for afdøde samt de skandinaviske vikingers kunstradition. De fire

¹⁸ Stenen kan i dag ses på Kulturhistorisk museum ved Universitetet i Oslo, tidligere Oldsaksamlingen i Oslo, hvor den har inv.nr. 22007. Her er den opstillet ved siden af N 68 Dynnastenen og tæt på Hylestadportalen.

korsplader er udsmykket i sen Mammen- og tidlig Ringerikestil og daterer sig sandsynligst til tiden fra 900-tallets senere del og omkring 1000 AD. Mænd af vikingeherkomst havde i det insulære vesten giftet sig med indfødte kristne keltiske kvinder dér, så det er der ikke noget mærkeligt i. De vidt berejste vikinger var fortrolige med og gengav Golgata dramaet og den kristne symbolik som for eksempel den intime samhørighed imellem tre af de hyppigst forekommende motiver: slangen, livstræet/Arbor vitae og Kristi kors.

Efter Isle of Man visualiseringerne fulgte adskillige eksempler på Sigurd cyklusser i Norge og Sverige på billedruneristninger samt på kirkekunst, alt afspejlende et kristent miljø hele vejen igennem. Sö 101 Ramsundsristningen er en af de mest berømte Sigurdristninger med episk motiv. Det store billede er professionelt udført, kontrolleret, stramt styret, tydelig og sikker i hele sin udtryksform. Stilen er klassisk Ringerikestil, og billedstrukturen er det kristne billedes struktur, ligesom teksten beretter om at bygge bro for afdøde, en i tiden Gud velbehagelig gerning med forbøn om forkortelse af afdødes rejse på vej mod paradiset.

Det, som er altafgørende at lægge mærke til for at forstå Ramsundsristningens billede, er den meget bevidste måde, hvorpå billedberetningen brat afslutter sagaens fortælling i utide, dvs. ikke ved dens egentlige afslutning med Sigurds voldsomme død, men derimod straks efter, at han har besejret det onde og vundet guld. Med denne raffinerede bevidste håndtering af ristningens billede tydeliggøres hensigten med det klart, netop pointen i at transformere Sigurd over i den kristne verden som en parallel til Sankt Michael. Men med fravalget af at berette om den onde afslutning på Sigurds liv (efter, at han er blevet ejer af det forbandede guld) sprænges det gamle, lukkede skæbnedrama, og pointen bliver i stedet for en entydig overvindelse af mørkets magter og deraf erhvervelse af evig frelse. Dette er udtryk for et dybt kristent verdensbillede, for i følge kristen tankegang bør besejrer af det onde, altså sagnhelten Sigurd, ikke straffes.

Ærkeenglen Michael spillede en stor rolle i udbredelsen af kristendommen lige fra de tidligste tider og påkaldes i sen vikingetids runetekster. To af denne mægtige engels tungest vejende arbejdsopgaver er for det første som dragedræber og for det andet som sjælefører, begge vældige bedrifter hvis resultater hver især er i nær samhørighed med Sigrids ønsker for den afdøde Holmgeir. For præcist lige som ærkeenglen gjorde, bekæmpede og overvandt Sigurd det onde i en slanges/orms/drages skikkelse, og som belønning herfor vandt han det evige liv: på Ramsundsristningen elegant symboliseret af, at slutmotivet nu er det

kristne livstræ, hvortil hesten Grane med gulds-katten på ryggen står tøjret. Og i lige tråd med ærkeenglens anden store funktion som psykopompos, altså sjælefører for nyligt afdøde til det kristne paradis, er Sigrids udsagn i teksten om, at hun havde ladet en bro opføre for Holmgeirs sjæl. Det er ét og samme kristne frelsebudskab udtrykt igennem billede og tekst. Bagved dette lå et højt teologisk kundskabsniveau, forståeligt i sin samtid, hvor kunstner, donator og betragter delte referenceramme.

Bibliografi

- Bauerreiss, Romuald, 1938: *Arbor Vitae. Der „Lebensbaum“ und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes. Band III der Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie.* München.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2002: Den sene vikingetids kunst. I: *Vikingetidens kunst. En udstilling om kunsten i vikingernes verden og efterverden ca. 800–1250.* Red. Lise Gjedssø Bertelsen. Jelling. S. 16–34 og 61–80.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2003a: Maskesten i sen vikingetids kunst. I: *Romanske Stenarbejder 5. 2. Skandinaviske symposium om romanske stenarbejder. 1999 i Silkeborg.* Red. Jens Vellev. Højbjerg. S. 17–38.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2003b: Nye betragtninger omkring korsmotivet på billedrunesten – udsmykket i de sene vikingetidsstile. I: *Bild och berättelse. Föredrag fremlagda vid det 17:e nordiska symposiet för ikonografisk forskning, Kakskerta, Finland 19–24 september 2000.* Red. Helena Edgren och Marianne Roos. *Picta* Nr 4. Åbo 2003. S. 21–34.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2005: Frelsen i Dynna – De vise mænd fra Østerleds rejse til vikingegård i Norge. I: *Kunsten taler – Festskrift til Lise Gotfredsen på 75 års dagen.* Red. Lisbet Bolander, Tina Degn, Hans Jørgen Frederiksen, Pernille Foss og Bo Gregersen. Aarhus. S. 33–56.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2006: On Öpir's pictures. I: *Runes and their Secrets. Studies in runology.* Red. Marie Stoklund, Michael Lerche Nielsen, Bente Holmberg and Gillian Fellows-Jensen. København. S. 31–64.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2010: Golgatadramaet på mønter fra Harald Blåtands tid. I: *Nordisk Numismatisk Unions Medlemsblad* Nr. 4. November 2010. Red. Jens Christian Moesgaard. København. S. 138–142.
- Bertelsen, Lise Gjedssø, 2015: The Cross Motif on Late Viking Age Art Picture Runestones in Västergötland. In: *Lund Archaeological Review 20/2014.* Red. Fredrik Ekengren & Deborah Olausson. Lund. S. 55–78.
- Bertelsen, Lise Gjedssø og Lise Gotfredsen, 1998: Fra kong Haralds billedrunesten i Jelling til Alnö-døbefonten i Medelpad. I: *Ting och tanke. Ikonografi på*

- liturgiska föremål. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Red. Ingalill Pegelow. Stockholm. S. 9–26.
- Blindheim, Martin, 1972–1973: Sigurds saga i middelalderens billedkunst. Udstilling i Universitetets Oldsaksamling 1972–1973. Oslo.
- Blindheim, Martin, 1973: Fra hedensk sagnfigur til kristent forbillede. Sigurdsdiktningen i middelalderens billedkunst. ICO: Den Iconographiske Post 1973 Nr. 3. S. 3–28.
- Christiansson, Hans, 1959: Sydsandinavisk stil. Studier i ornamentiken på de senvikingatida runstenarna. Uppsala.
- Düwel, Klaus, 1986: Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen. I: Zum Problem der Deutung frühmittelalterlichen Bildinhalte. Red. E. Roth. Sigmaringen. S. 221–271.
- Fuglesang, Signe Horn, 1986: Ikonographie der skandinavischen Runensteine der jüngeren Wikingerzeit. I: Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. bis 19. Februar 1983. Red. Dagmar v. Reitzenstein. Sigmaringen. S. 183–210.
- Gotfredsen, Lise, 1989: Sigurd nok engang. Overvejelser angående Låsby-portalen. I: Romanske Stenarbejder 4. 1. Skandinaviske symposium om romanske stenarbejder. September 1985 i Viborg. Red. Jens Velle. Højbjerg. S. 131–138.
- Gotfredsen, Lise, 1991: Naturens spejl (“Speculum Naturale”). Fyns Stiftsbog. S. 104–127.
- Gotfredsen, Lise, 1996: Engle i arbejde. I: Holy Air Force. Myte og magi. En udstilling om engle. Kunstmuseet Trapholt Kolding. S. 22–37.
- Gotfredsen, Lise og Hans Jørgen Frederiksen, 1988: Troens Billeder. Romansk kunst i Danmark. Herning.
- Gotfredsen, Lise og Hans Jørgen Frederiksen, 2003: Troens Billeder. Romansk kunst i Danmark. København.
- Grinder-Hansen, Poul, 2002: Nationalmuseets vejledninger. Danmarks middelalder og renaissance. Nationalmuseet København.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2014: En påfågel i Odensala? Några reflexioner om ikonografin på runstenarna vid Harg. I: Situne Dei. Årsskrift för Sigtunaforskning och historisk arkeologi 2014. Red. Anders Söderberg, Rune Edberg, Magnus Källström & Elisabet Claesson. Utgiven av Sigtuna Museum. S. 22–31.
- Hjort, Øystein, 1989: Kors, livstræ, søjle. Omkring nogle jyske tympanon-udsmykninger. I: Romanske Stenarbejder 4. Red. Jens Velle. Højbjerg. S. 105–124.
- Hultgård, Anders, 1992: Religiös förändring, kontinuitet och acculturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion. I: Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid. Red. Bertil Nilsson. Projektet Sveriges Kristnande 1. Uppsala. S. 49–103.
- Jacobsen, Lis og Erik Moltke – under medvirken af Anders Bæksted og Karl

- Martin Nielsen, 1941–1942: Danmarks Runeindskrifter I–II. 1941–1942. I. Text. II. Atlas. København.
- Jansson, Sven B. F., 1952: Järvsöstenen. I: Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research. S. 97–111.
- Kermode, P.M.C., 1994: Manx Crosses. This edition is respectfully dedicated to the memory of Philip Moore Callow Kermode 1855–1932 with introduction by David M. Wilson. Balgavies, Angus.
- Kolstrup, Inger-Lise, 1995: Magi & Kunst. Skippershoved.
- Liebgott, Niels-Knud, 1978: Ornamentalt tilbageblik. I: Skalk nr. 5. Red. Harald Andersen. Højbjerg. S. 10–15.
- Liepe, Lena, 1989: Sigurdssagan i bild. I: Fornvännen. Tidskrift för svensk antikvarisk forskning 1989/1–2. Red. Bo Gräslund et al. Stockholm. S. 1–11.
- Lindahl, Fritze, 1982: Roskildedet – en dyreslyngsfibula. I: Historisk Årbog fra Roskilde Amt 1982. Red. E. Verwohlt. Roskilde. S. 37–43.
- Matthiesen, H. O., Bertelsen L. G. og S. Trudsø, 2009: Jellingstenene under lup. <http://vimeo.com/36756973>. Videofilm. København. (Access-dato 27.12. 2014.)
- Meehan, Aidan, 1999: Celtic Design. The Tree of Life. Thames and Hudson.
- Mitchel, Steven, 2013: Memory, Mediality, and the “Performative Turn”. Recontextualizing Remembering in Medieval Scandinavia. I: Scandinavian Studies, vol. 85, no. 3 (særnummer med titlen: Memory and Remembering: Past Awareness in the Medieval North). S. 282–305.
- Ney, Agneta, 2014: Bland ormar och drakar. En jämförande studie av Ramsundsristningen och Gökstenen. I: Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok 64/2013. Red. Lasse Mårtensson & Veturliði Óskarsson. Uppsala. S. 17–37.
- Nygaard, Edith Marie, 2003: Romansk stensulptur i Telemark. Personer som kjemper mot dyr i Nes og Lunde kirker. I: Romanske Stenarbejder 5. 2. Skandinaviske symposium om romanske stenarbejder. 1999 i Silkeborg. Red. Jens Vellev. Højbjerg. S. 199–218.
- Olsen, Magnus, 1941, 1951, 1954: Norges Innskrifter med de yngre Runer. Bd. 1–3. Oslo.
- Price, Neil S., 2002: The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia. AUN 31. Uppsala
- Samnordisk runtextdatabas, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet. Uppsala 2008. <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>. (Access-dato 27.12. 2014.)
- Sawyer, Birgit, 2000: The Viking-Age Rune-Stones. Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia. Oxford.
- Stubbe-Teglbjerg, Ludvig, 2009: Gnidebilleder af danske og svenske billedsten. Afgnedet i årene 1954–2006. I: Romanske Stenarbejder 6. Red. Jens Vellev. Højbjerg.
- Sveriges runinskrifter, utgivna av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Stockholm (Gs + nummer jf. Gästriklands runinskrifter 1981, Sö +

- nummer jf. Södermanlands runinskrifter 1924–1936, U + nummer jf. Upplands runinskrifter 1940–1958). Stockholm.
- Vellev, Jens, 1981: Sløjfeportalerne omkring Randers. I: *Romanske Stenarbejder* 1. Red. Jens Vellev. Højbjerg. S. 9–68.
- Vänehem, Mats og Sandler Mergel, 2009: Come Along to the Rune Kingdom! Runriket Täby-Vallentuna. Södra tornet kommunikation. Uppsala.
- Wilson, David M., 1994: Se under Kermode.
- Åhlén, Marit, 2010: Runstenar i Uppsala län berättar. Upplandsmuseet. Uppsala.

Summary

The four oldest known images of the dragon-killing episode and/or closely related scenes to this episode from the Sigurd legend, reproduced in monumental scale, executed in Mammen and Ringerike styles and probably from the later part of the tenth and early part of the eleventh century, are seen on cross slabs on Viking Isle of Man. The monuments prove a successful synthesis of two cultures: Scandinavian Viking Age art tradition and Christian Celtic tradition of cross slabs and crosses most often in memory of deceased. The widely travelled Vikings were familiar with and reproduced the cherished legend about the Golgotha drama and Christian symbolism, such as the intimate relationship between three of the most important symbols: the serpent, Arbor Vitae/the tree of life and the cross of Christ. Subsequently images of the dragon-killing episode from the Sigurd legend followed on picture rune stones and church art in Norway and Sweden, all reflecting a Christian context.

Sö 101 the Ramsund carving on a huge solid rock in Sweden (fig. no. 1) is carried out professionally with a high theological level of knowledge behind motifs and image and text processing. The design is classic Ringerike style, the pictorial structure is the Christian pictorial structure, and the text arranged horizontally (as Latin letters in a Christian illuminated manuscript) informs, that Sigrid had a bridge built for the soul of Holmgeir. The reference related to building a bridge for someone's soul, considered at that time a God pleasing deed, which was supposed to ease the way for the deceased to paradise.

The article suggests that the original colors – which once must have adorned the image on the rock – showed a small opening in the left side of the frame seen from the observer (fig. no. 2). The repainted carved line of today between the pretzel shaped ornament on the upper serpent's head and Fafnir's pointed tail was in my opinion originally nothing but an anomaly and not meant to be painted.

Carefully selected scenes emerge inside the frame. They belong to that part of the Sigurd legend which emphasise Sigurd's great achievement: overcoming evil in the shape of the serpent/dragon Fafnir (fig. no. 3, 1–5). Killing Fafnir is a high status motif and the signature of the image. However from then a radical

change occurs between the legend and the story told in the image. In the legend Sigurd's evil fate and death as result of now owning the cursed gold are stressed, whereas in the image it is totally neglected, whereby the message is turned into an unambiguous victory over darkness and into the acquisition of eternal salvation for Sigurd. That is why the grand finale motif is here according to my opinion the Christian tree of life to which the horse is tied, both arranged in the middle of the image. According to Christian thought Sigurd the hero, who has defeated evil, is turned into a parallel to Saint Michael.

The archangel Michael played a major role in the spread of Christianity from the earliest times and is invoked on runic texts in Late Viking Age. Two of his most pertinent tasks are respectively as dragon-killer and assisting souls at the hour of death, which is in line with Sigrid's statement about having a bridge built for the soul of Holmgeir. Just as the archangel, Sigurd fought and overcame evil in a serpent/dragon's shape and in return, he won eternal life: at the Ramsund carving, this is according to me symbolized by the tree of life, and at the Gök stone by the ring cross (supported by the tree of life). It is the one and the same Christian message of salvation merely expressed with different shades in varying iconography. There is a high level of theological knowledge as the basis for the Ramsund carving, which was easily understood at its time by the artist, donor and observers, who all shared the same frame of reference.

Keywords: Sö 101 the Ramsund carving, Sigurd the dragon-slayer, Late Viking Age art, Ringerike style, serpent, tree of life, cross of Christ, Saint Michael

Lise Gjedssø Bertelsen

Marie Curie Research Fellow 2012–2014

Inst. för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet

lise.bertelsen@arkeologi.uu.se

Kvinnorepresentationen på de senvikingatida runstenarna med utgångspunkt i Sigurdsristningarna

ANNE-SOFIE GRÄSLUND

Inledning

Den muntliga traditionen bakom diktningen om Sigurd drakdödaren¹ har troligen uppstått på kontinenten under 400–500-talen. Den historiska bakgrunden är folkvandringstidens konflikter mellan hunner och burgunder. Hjältens nordiska namn är Sigurd, i Nibelungenlied heter han Siegfried. Begreppet Sigurdsdiktningen avser hela det samlade litterära materialet kring Sigurd/Siegfried medan Völsungasagan utgör en sammanhängande, kronologiskt ordnad framställning från 1200-talet. Min utgångspunkt här är de fem nordliga runstenarna med Sigurdsmotiv. Två av dem finns i norra Uppland, U 1163, Drävle, Altuna socken (fig. 1) och U 1175, Stora Ramsjö, Vittinge socken (fig. 2), och tre i Gästrikland, Gs 2, Österfärnebo kyrka (fig. 3), Gs 9 Årsunda kyrka (fig. 4) och Gs 19, Ockelbo kyrka (fig. 5).²

Jag är medveten om att motiven på de nordliga stenarna har behandlats mycket ingående med i mina ögon goda tolkningsförslag i tidigare forsk-

¹ Bakgrunden till denna artikel utgörs delvis av ett föredrag som jag tillsammans med Agneta Ney och Lise Bertelsen höll vid Isländska sällskapetets årsmöte 2014. Vi hade blivit ombedda att ge olika aspekter på de så kallade Sigurdsristningarna med motiv från sagan om Sigurd Fafnesbane. Lise Bertelsen talade vid årsmötet om ristningen på Ramsundsberget i Jäder socken, Sö 101, Agneta Ney om Gökstenen, Näsbyholm, Härad socken, Sö 327, och jag om de fem nordliga runstenarna där bildframställningar gör att de med all säkerhet tillhör gruppen Sigurdsristningar. Agneta Ney publicerade en omarbetad version av sitt föredrag i föregående årgång av *Scripta Islandica*, Lise Bertelsen och jag själv publicerar liksom omarbetade versioner av våra respektive föredrag i denna volym.

² För samtliga runstensnummer hänvisas till Samnordisk runtextdatabas. Här finns rikligt med information om de olika inskrifterna, bl.a. översättning av texterna till engelska.



Fig. 1. Runstenen U 1163 från Drävle i Altuna sn, nu vid Göksbo. Foto Anne-Sofie Gräslund.

ning (se särskilt Blindheim 1973 och Hohler 1973 samt Ney 2015) men tolkningarna görs mera sällan ur ett kvinnoperspektiv. Jag har därför valt att granska Sigurdsristningarna ur ett sådant, ett forskningsområde som jag tidigare intresserat mig för (Gräslund 1989, 1995). Syftet med föreliggande artikel är således att granska kvinnorepresentationen på Sigurdsristningarna både i inskrifterna och i bildframställningarna för att se hur den förhåller sig jämfört med Mälaronrådets runstenar i stort.

Utbredningen av de ca 2800 senvikingatida runstenarna i Sverige visar slående på den starka dominansen för landskapen runt Mälaren – Uppland har ca 1400 ristningar och Södermanland drygt 400. Inget annat landskap kommer tillnärmelsevis upp i de siffrorna.



Fig. 2. Runstenen U 1175 från Stora Ramsjö, Vittinge sn. Foto Anne-Sofie Gräslund.

Kvinnorepresentation på runstenar i Mälارområdet

Inskriften på Sö 101 lyder: Sigrid, Alriks mor, Orms dotter, gjorde denna bro för Holmgars själ, hennes make, fader till Sigröd (för denna översättning, se diskussionen i Jesch 1991). Här har vi alltså en kvinna som är den som ombesörjer runristningen och det stora monument som fribron över ett djupt vatten säkert innebar (Lindqvist 1914: 205 ff.; se också Bertelsen i denna volym). Visserligen omnämns hon som mor till sin son, dotter till sin far och hustru till sin make, men trots allt är det hon som är subjektet.

För att förstå det anmärkningsvärda i detta bör man känna till att de

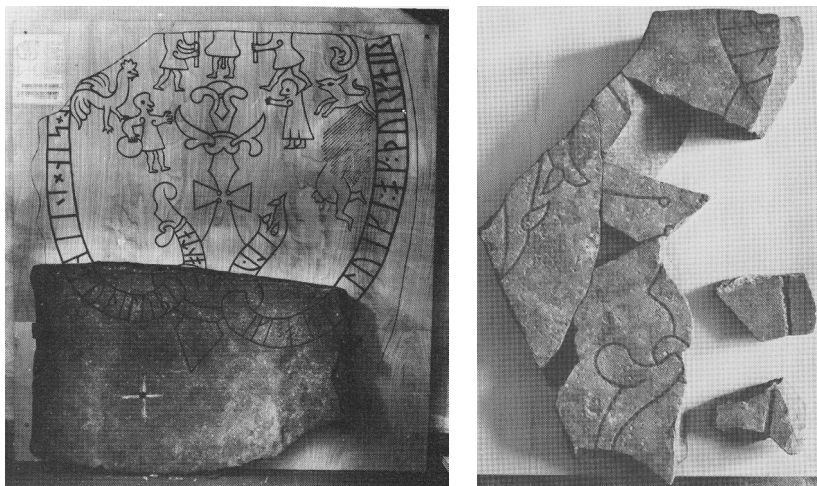


Fig. 3. Runstenen Gs 2, Österfärnebo kyrka med fragment återfunna på 1970-talet. Observera det tydliga Pr 2-huvudet. Efter Gästriklands runinskrifter.

senvikingatida runstenarna gärna uppfattas som något exklusivt manligt, resta av män till minne av män. Den allra vanligaste typen av inskrift är också i själva verket att en son rest stenen till minne av sin far. Det visar sig att i alla inskrifter med minst ett namn och/eller ett könsbestämmande ord som t.ex. fader, moder, son, dotter osv. så förekommer även kvinnor emellanåt i texterna. Proportionen är så pass stor att kvinnor är nämnda, antingen som resare (ensamma eller tillsammans med män) eller hågkomna, i 39 procent av alla inskrifter i Uppland och i 30 procent i Sörmland (Gräslund 1989: 230). Detta kan jämföras med Sydsverige, där andelen kvinnor nämnda i inskrifter är betydligt lägre, t.ex. 8 procent i Småland. Medeltidshistorikern Birgit Sawyer har hävdad att bakgrunden till denna skillnad kan sökas i olika arvslagar. Liksom olika lagar fanns hos olika germanstammar på kontinenten menar hon att skilda arvsregler bör ha rått i olika delar av Norden (Sawyer 1988: 46; 2000: 48 ff.).

Rent allmänt omnämns kvinnorna i runstenstexterna som mödrar, hustrur, döttrar och systrar, även styvdöttrar och svärmödrar finns med, liksom metronymica, där en person omtalas som son eller dotter till sin mor. Metronymica, det vill säga att barnens tillnamn bildas på moderns namn, förekommer i Skandinavien under vikingatiden. Det mest kända exemplet torde vara den danske kungen Sven Estridsen, vars far var Ulf Jarl och vars mor var Estrid, dotter till Sven Tveskägg. Eftersom hon var



Fig. 4. Runstenen Gs 9, Årsunda kyrka. Foto: Berig (CC BY 3.0 via Wikimedia Commons).

av kunglig börd fick sonen hennes namn. I isländska sagor förekommer flera exempel på metronymica, t.ex. i Egil Skallagrimssons saga och i Laxdalingarnas saga, ibland beroende på att fadern dött tidigt men ibland trots att fadern levde och var väl känd (Kvaran 1996: 38). Magnus Källström har nyligen behandlat fenomenet parentonymicon, vilket innebär att barnets tillnamn bildas antingen på moderns eller på faderns namn. Han uppfattar det inte som något vanligt utan tvärtom sällsynt och att det bör finnas en särskild anledning när ett tillnamn som innehåller fadersnamnet eller modersnamnet förekommer (Källström 2010: 118). Hans slutsats är att alla sådana tillnamn är tydliga statusmarkörer samtidigt som det vid omgiften kunde vara befogat att identifiera olika barnkullar, kanske av arvsrättsliga skäl (2010: 130 ff.).

Uppenbarligen var släktskap på modernet viktigt. Runstenen U 472,



Fig. 5. Runstenen Gs 19, Ockelbo kyrka. Efter Gästriklands runinskrifter.

Skottsela, Knivsta sn, är till exempel rest till minne av en morfar av hans dotterdotter. Enligt antropologer var släktskapsprinciperna under äldsta medeltid i Norge och Island kognatiska, men med manlig dominans i varje led (Hastrup 1985: 83; Vestergaard 1988: 187). Här kan man jämföra med runinskrifterna, där söner nästan alltid nämns före döttrar. Inskrifternas innehåll motsäger inte möjligheten att en liknande syn på släktskap existerade i Svealand under den sena vikingatiden. Att ett sådant bilateralt släktskapssystem, där banden till moderns släkt är lika nära och betydelsefulla som de till faderns släkt, förekom framgår emellanåt tydligt av runinskrifterna.

För att förstå bakgrunden till förhållandena under medeltiden refererar historikern Christer Winberg, som har studerat släktskap och jordäggande i Sverige från medeltiden till 1700-talet, till vikingatida runinskrifter. Runstenar restes normalt av någon inom kärnfamiljen, men i vissa fall är det frågan om släktskapsrelationer som inte passar in i ett patrilineärt system, t.ex. stenar resta av män till minne av sina svågrar eller där män har rest stenar till minne av sina systerdöttrar eller någon som rest sten till minne

av sin svärfar. Winbergs slutsats blir att det bilaterala släktsystemet kan följas åtminstone tillbaka till vikingatid (Winberg 1985: 26).

Den kanadensiske historikern Alexander Murray har studerat germanernas släktskapsstruktur utifrån Tacitus Germania, senromerska källor samt den frankiska lagsamlingen Lex Salica. Han anser att den äldre historieskrivningens syn på ett patrilineärt släktskapssystem före medeltiden inte kan upprätthållas. Han skriver:

Any comprehensive view of the development of kindred structure, nevertheless, should be based upon the notion of the bilateral kindred as the basic group of society and upon the recognition of the antiquity and vitality of cognation. [...] It has permitted the reinterpretation of important texts which illustrate the ancient world's view of barbarian society, and aspects of association, property-holding, inheritance and the legal rights of women [...] (Murray 1976: 223).

Det bilaterala släktskapssystemet innebar således att det var nära band mellan en individ och hans/hennes mors familj/släkt (1976: 60), liksom med hans/hennes fars familj/släkt. Senare har Wolfgang Haubrichs på språkhistoriska grunder hävdade att ett bilateralt släktskapssystem varit allmänt på germanskt område (Haubrichs 2007).

Inskrifterna på övriga Sigurdsstenar

Ramsundsristningen är således tillkommen på uppdrag av en kvinna. Gökstenen, ett mycket stort granitblock, har en bara delvis begriplig inskrift och där finns ingen kvinna nämnd, så vitt man kan förstå. Om man där emot vänder sig till de fem nordliga runstenarna med Sigurdsmotiv finner man några kvinnor. U 1163, Drävle i Altuna socken, en runsten av granit, sägs i Upplands runinskrifter vara rest av fyra söner till minne av deras far. Namnet på den tredje sonen har emellertid av Patrik Larsson (2002: 71 f.) föreslagits, om än med reservationer, på språkliga grunder snarare kunna vara ett kvinnonamn, *Æringærðr*. Om så skulle vara fallet har vi här en kvinna, som dessutom nämns som nummer tre av fyra barn till den hågkomne, vilket är ovanligt – sönerna brukar nämnas först, men det finns dock exempel på annan ordning, t.ex. U 231, U 623, U 875, U 1176 (jfr här Jesch 1994: 150). Den andra uppländska Sigurdstenen U 1175, Stora Ramsjö, Vittinge socken, även den av granit, har dessvärre inga läsliga runor utan tecknen som fyller rundjuret består av några runliknande

tecken men mestadels av streck och kryss. Marco Bianchi kallar sådana inskrifter för krumelurinskrifter (2010: 167). Både Drävlestenen och Stora Ramsjöstenen klassas normalt som Sigurdsristningar beroende på bildframställningarna, den senare dock med tvekan av vissa forskare. Jag återkommer till dessa efter en genomgång av inskriftstexterna på de tre Sigurdsstenarna från Gästrikland.

Av Gs 2, Österfärnebo kyrka, till stor del känd från en teckning gjord 1690 av Ulf Christofersson, är idag endast nedre delen bestående av åtta fragment bevarad. Materialet är röd gävlesandsten. Med hjälp av den äldre teckningen har man kunnat läsa 'Illuge och Fulluge och Torger (lät resa stenen efter) ... sin duglige ... Gud hjälpe anden'. Således är ingen kvinna omnämnd i texten, även om det inte kan uteslutas eftersom texten till stor del är försvunnen.

Gs 9, Årsunda kyrka, en i stort sett fullständigt bevarad sten av röd gävlesandsten, har följande inskrift: 'Anund (?), Rodas(?) son ... (lät resa stenen) efter Torger, sin broder och Gudälv, sin moder och efter Åsbyörn och **oifub**'. Jansson diskuterar i Gästriklands runinskrifter namnet *Roda*, som har tolkats som ett kvinnonamn (jfr U 429). Han menar dock att eftersom Anund senare i inskriften anger Gudälv som sin moder bör han inte ha kallat sig själv Rodas son (GsR: 85). Helt otänkbart är det väl emellertid inte, om Roda dog när han var liten och han sedan fick en styvmor, även om det finns ett runsvenskt ord för styvmor, *stiúpa* (Magnus Källström, e-brev 2015-02-23). Eftersom det sista ordet bör vara ett namn men inte har någon tolkning kan man inte helt utesluta att det rör sig om ett kvinnonamn. Minst en, möjligen två eller kanske till och med tre kvinnor finns således omnämnda på Årsundastenen.

Gs 19, Ockelbo kyrka, förstördes helt vid en våldsam brand i december 1904. Den hade påträffats i kyrkogrunden 1795 och därefter vid flera tillfällen undersökts och dokumenterats, båda vad gäller runorna och bildframställningen. Materialet var även här röd gävlesandsten. Inskriften lyder: 'Bläsa lät resa dessa vackra stenkummel efter sin son Svarthövde. Fridälv var hans moder ...'. Därefter följer tio ord av vilka några är fullt begripliga men övriga inte. Flera forskare har föreslagit tolkningar av dessa ord, dock ingen övertygande enligt Jansson. Den andra hälften av inskriften betraktar han som dunkel, huvudsakligen beroende på att ristningen här har varit så svårt skadad att någon säker läsning inte har kunnat framläggas (GsR: 204). I den första delen av inskriften omtalas Svarthövdes moder Fridälv, så även här har vi en kvinna nämnd. Genomgången av de fem nordliga Sigurdsinskrifterna visar alltså att kvinnor är nämnda i inskriften

i minst tre fall. Tre av fem är en överraskande stor andel (kanske skulle man till och med kunna säga tre av fyra eftersom den femte är oläslig), att jämföra med de två sörmländska ristningarnas en av två. Eftersom Gökstenens inskrift till största delen är oläslig kanske den inte heller bör räknas fullt ut, dock är det ju ganska klart att ordet *fader* finns med. Det är en mycket stor andel jämfört med det totalt i SRI upptagna antalet inskrifter med namn eller könsbestämda ord. Som redan nämnts finns för Upplands del kvinnor nämnda i 39 procent och för Södermanlands del i 30 procent.

Bildframställningarna

Liksom de två sörmländska Sigurdsristningarna har alla de fem nordliga Sigurdsstenarna bildframställningar, som just gör att de identifieras som Sigurdsristningar. Gemensamt för fyra av dem (liksom för de två sörmländska ristningarna) är att Sigurd sticker sitt svärd genom draken i form av runslingan (det bör dock observeras att svärdet inte tränger in i rundjuret/draken på U 1175) – den femte, Österfärnebostenen Gs 2, är inte bevarad upptill där drakdöarscenen finns på de övriga fyra. Detta är enligt Sue Margeson (1980: 184) ett huvudkriterium för att räkna en framställning som ett Sigurdsmotiv: att Sigurd sticker sitt svärd i draken underifrån. Detsamma anser Klaus Düwel, som har gjort en grundlig genomgång av Sigurdsmotivets ikonografi (1986). Han betonar att drakdödarens position måste vara sittande, hukande, knäande, kanske till och med liggande, men aldrig stående (1986: 229). Liksom Margeson kommer Düwel fram till sex olika motiv. Drakdödandet ser han som kärnmotivet; därpå följer stekandet av hjärtat och fingerprovet, de varnande fåglarna, Regins död, och skatten lastad på hästen Grane. På de nordliga fem stenarna är det förutom själva drakdödandet emellertid andra delar av Sigurdslegenden som avbildas.

Alla fem stenarna har ett träd som central vertikalaxel eller åtminstone vegetativa slingor, och på fyra av dem har trädet samband med ett kors. Undantaget denna gång utgör Ockelbostenen Gs 19, som saknar kors, även om man som Sven B.F. Jansson (GsR: 217) gärna uppfattar trädet som ett starkt stiliserat kors. I den tidigkristna konsten är ofta Livets träd/*Arbor vitae* och korset ett och detsamma (Gotfredsen & Frederiksen 2003: 43, 93 ff.), vilket skulle passa väl in här. I den kristna konsten visar

den centrala placeringen på ristningsytan motivets höga status (Bertelsen 2002: 17). På Kjulastenen Sö 106, möjligen utförd av samme ristare som Sö 101, kan korset faktiskt uppfattas vara utfört som ett träd med rötter (jag tackar en av mina anonyma granskare för detta påpekande).

Nedanföör Sigurd på Ockelbostenen och i anslutning till trädet finns liksom på Drävlestenen och Österfärnebostenen och också i viss mån på Årsundastenen och Stora Ramsjöstenen ytterligare figurer, en på var sida om trädet och motställda, nämligen en i de flesta fallen springande mansfigur som håller en stor ring i ena handen och en kvinnofigur som oftast håller i ett dryckeshorn. Den norska konsthistorikern Erla Hohler har detaljgranskat dessa bildframställningar och jämfört dem med den fornnordiska litteraturen om Sigurdslegenden (Hohler 1973). Detta motiv återfinns också på flera av de gotländska bildstenarna, som är äldre än de här behandlade runstenarna. Möjligheten finns för en påverkan därifrån. Hohlers slutsats är att dessa figurer bör föreställa scenen med Sigurd och Sigdriva, när Sigurd rider mot ett sken som om det brann en stor eld (prosainledningen till Sången om Sigdriva), när han finner valkyrian Sigdriva som ger honom ett horn med en minnesdryck och när de sedan svär varandra trohet. Detta är beskrivet i eddadikten Sången om Sigdriva. I den senare Völsungasagan finns scenen med Sigurd, Gunnar och Brynhild på Hindarfjäll. Här rider Sigurd, denna gång på Gunnars vägnar, genom eldslågor och friar till Brynhild, som enligt Hohler otvivelaktigt är samma kvinna som den sovande Sigdriva i eddadikten. Han ger henne en ring. Hohler menar att dessa två scener ikonografiskt bör uppfattas som en enda scen med en man med ring och en kvinna med dryckeshorn. Hon ser denna scen som Sigurdsdiktningens kärnpunkt och finner det helt klart att den tjänat som inspiration till de fem nordliga Sigurdsristningarna från Uppland och Gästrikland (1973: 33). Dessa två figurer, mannen med ringen och kvinnan med hornet, förekommer i flera fall på gotländska bildstenar och tillhör det så kallade välkomstmotivet, där också en ryttare ingår (Ney 2012). Ringen associerar Ney till de "ärans ringar" som krigarna förvärvar och för med sig hem efter lyckade strider (2012: 81).

Intressant är att välkomstmotivet och även scener med Gunnar i ormgruppen finns med på relativt tidiga gotländska bildstenar från 700-talet och framåt. Även om den av Sune Lindqvist upprättade kronologin för bildstenarna numera är något omdiskuterad (se Imer 2012), utgör de otvetydiga belägg för Sigurdstraditionens tidiga datering, åtminstone till 800-talet. Agneta Ney ser dessa motiv som en del av den muntliga Sigurds-tradition som legat till grund både för berättande bildkonst och litteratur

på nordiskt område (Ney 2012: 80). Den förste som identifierade hästen med börda på de två figurrika bildstenarna från Lärbro, Stora Hammars I och Tängelgårda I som Sigurd Fafnesbanes häst Grane med guldskatten på ryggen var Guttorm Gjessing i en artikel om hästar (1943: 87). Anders Andrén har föreslagit en tolkning av Lärbro, Tängelgårda I, scen för scen som ”800-talets gotländska version av den berömda Völsungasagan, eller Sigurdsagan” (Andrén 1989: 299–302).

Drävlestenens (U 1163) rundjur har ett fint Pr 2 huvud och en därtill passande svansupprullning, vilket tyder på att stenen bör dateras till första hälften av 1000-talet (Gräslund 2006: 126). Figuren är mycket väl tecknade och tydliga. Sigurd har den rätta knäande hållningen när han underifrån stöter svärdet genom drakkroppen, svärdet som tydligt syns mellan runorna **i** och **s**. Också Sigurd med ringen och Sigdriva med dryckeshornet är väl tecknade. Det konstfärdiga korset har vegetativa utskott/akantusblad typiska för Ringerikestilen; de kan uppfattas som *pars pro toto* för Livets träd.

Stora Ramsjöstenen U 1175 påminner en hel del om Drävlestenen och har ansetts vara en dålig efterbildning av denna, kanske av någon som inte förstått bildsymboliken. Rundjurets huvud med en konvex överlinje och ett mandelformigt öga är här mer i enlighet med Pr 3, vilket skulle innebära en något senare datering. Frågan är om det istället bara är en dålig efterbildning? Korset med sin ring och de vegetativa utskotten kan ses som en enklare variant av Drävlestenens, de är faktiskt relativt lika. Kryssen, strecken och de runliknande tecknens utseende gör att Marco Bianchi räknar stenen till ”krumelurinskrifterna” (Bianchi 2010: 167, 216). De mänskliga figurerna skiljer sig en del från Drävlestenens, Sigurd håller visserligen ett svärd upp mot rundjurets kropp/runslingan, men han saknar den typiska knäande hållningen och ses mer framifrån än i profil. Dessutom tycks svärdet inte tränga in i rundjurets/drakens kropp. I Sigurd- och Sigdrivas scenen har Sigurd visserligen det rätta springande steget, men han saknar ring. Sigdriva verkar närmast ligga ner – det skulle ju kunna alludera på att hon sover när Sigurd kommer. Något dryckeshorn syns inte till.

Figurscenerna på Årsundastenen Gs 9 består dels av en knäande Sigurd som sticker svärdet i rundjuret – här syns svärdet tydligt i runslingan mellan runorna **u** och **þ** – och en springande figur med en stor ring i ena handen. Däremot finns ingen ”valkyria” med dryckeshorn. Rundjurets huvud har Pr 2-utformning och de vegetativa utskotten från korset är utförda i typisk Ringerikestil, säkert alluderande på Livets träd.

De två återstående gästrikstenarna, Gs 2 Österfärnebo kyrka och Gs 19 Ockelbo kyrka, har båda rikare figurscener. Det är i hög grad beklagligt att ingen av dem är bevarad till våra dagar, samtidigt som man får vara tacksam mot gångna seklers antikvarier och tecknare för deras dokumentation. I båda fallen tycks rundjurets huvud höra hemma i stilgruppen Pr 2, även om den konkava överlinjen är mindre tydlig på teckningen av Gs 2. Det intressanta är emellertid att de på 1970-talet återfunna små fragmenten av Gs 2 klart visar att det faktiskt är frågan om ett typiskt Pr 2-huvud (GsR, Pl. 1, nertill till höger). Den i teckning bevarade delen av Gs 2 visar på var sida om de vegetativa utskotten från korset (= Livets träd), en man med ring i ena handen och en kvinna utan något attribut, även om hon sträcker fram en arm; en möjlighet är att det har funnits ett horn som tecknaren inte har uppfattat. Bakom mannen står en stor tupp och bakom kvinnan en skuttande hund (?) av Schück tolkad som uttern, Fafners och Regins broder Otr i sagan (1932: 262). Nedanför denna finns en delvis förstörd figur med ben, som av Schück (1932: 261) tolkats som hästen Grane. ”Uttern” finns inte med på Ockelbostenen, det gör däremot hästen. Precis i den avbrutna överkanten på Gs 2 ser man nedre delen av tre män i knäkorta kläder, en i mitten något högre upp och en på var sida, vänd in mot mannen i mitten. Männerna på sidorna håller i långa skaft till föremål, men vilka föremål det är frågan om är svårt att bedöma eftersom övre delen saknas. Sven B.F. Jansson, som avvisar Schücks förslag att det skulle röra sig om svärd, har föreslagit att det skulle vara långskaftade yxor och att scenen möjligen föreställer mordet på Sigurd (GsR: 37).

Ockelbostenen Gs 19 har det största antalet figurer och scener. Uptill på ristningsytan ser man trots en skada delar av Sigurd hållande i svärdet som sticks uppåt mot draken/rundjuret. Förutom Sigurd-Sigdrivascenen med ring respektive dryckeshorn och de redan nämnda tuppen och hästen finns i trädets topp ytterligare en fågel. Till vänster om trädet finns en ofta återgiven scen där två män sitter vid ett spelbord med dryckeshorn i händerna. De har av olika forskare uppfattats som Sigurd och Regin eller Sigurd och Gunnar. Agneta Ney anser det troligast att det rör sig om Sigurd och Gunnar (2015: 257), en åsikt som jag delar. Ovanför dem finns en framåtböjd människofigur, troligen en kvinna med en sax (eller, enligt Hohlers förslag (1973: 29), en grenklyka att fånga ormar med). Hon har av några forskare tolkats som en av nornorna som klippar av livstråden. Ovanför henne finns en fyrhjulig vagn med en sittande människofigur, som har tolkats som Brynhild, eller möjligen Tor. Vagnen dras av ett fyrfotadjur. En fullständig genomgång av tidigare forskares tolkningar

av de olika bilderna fram till 1981 ger Sven B.F. Jansson (GsR: 205–217, med en utmärkt sammanfattning inklusive referenser på sidan 216). Han betonar att de flesta av de framlagda tolkningarna har presenterats med ”tilltalande försiktighet och klart uttalade reservationer”. Hans eget bidrag till diskussionen är en fråga om inte den ”bildglade ristaren” kan ha känt en frihet att förutom att illustrera Sigurdslegenden också blanda in scener ur andra sagor eller myter (GsR: 217).

Figurristningar eller om man så vill narrativa ristningar tillhör ovanligheterna när det gäller de svenska senvikingatida runstenarna. Den utan tvekan populäraste hjälten i sådana sammanhang har uppenbarligen varit Sigurd Fafnesbane. Till samma sagokomplex i Völsungasagan hör berättelsen om Gunnar i ormgruppen, avbildad bland annat på en gotländsk bildsten (Hunninge i Klinte sn) och på den sörmländska Västerljungsstenen Sö 40. På den norska stavkyrkoportalen i Hylestad i Setesdal, daterad till ca 1200, framställs i medaljonger scener ur Sigurdssagan som en skildring av hur mörkrets krafter övervinns. Den sista scenen visar Gunnar i ormgruppen spelande på sin harpa; därmed betvingar han de onda krafterna och får nästan kristusliknande drag (Gotfredsen & Frederiksen 2003: 218). Marjolein Stern har i sin nyutkomna avhandling om runstensbilder och visuell kommunikation noterat att Sigurdsmotiv ofta förekommer på runstenar där kvinnor nämns i inskriften i mycket högre grad än vad gäller andra motiv, t.ex. skepp och vapen (Stern 2013: 161 f. Table 8).

Andra narrativa figurer på runristningar

Men det finns också andra exempel från gudavärld och mytologi, som t.ex. Tors kamp med Midgårdsormen på den uppländska Altunastenen, U 1161. På en av de skånska Hunnestadsstenarna, DR 284, ser man jättinnan Hyrrokin, avbildad ridande på en varg och med ormar till tyglar, enligt litteraturen sannolikt på väg till Balders dödsskepp som hon ska skjuta ut i havet. Mer vardagliga scener finns också någon gång återgivna; förmodligen är jaktscenen på Bökstastenen i Balingsta (U 855) en sådan.

När det gäller Gästrikland kan man kanske tänka sig att de ovan refererade Sigurdsstenarna kan ha bidragit till att man gärna hade figurer även på andra runstenar. Ett exempel är stenen Gs 7, Torsåkers kyrka (fig. 7), där en människa är avbildad på nedre delen av ristningsytan. Inskriften



Fig. 6. Runstenen Gs 7, Torsåkers kyrka. Foto Anne-Sofie Gräslund.

lyder '... uppreste denna sten efter Gudbjörn, sin broder ... Gudda/Gutta var Gudmunds moder. Gudmund drunknade.' Man har tänkt sig att figuren skulle återge en kvinna, kanske den sörjande modern, men även jungfru Maria har föreslagits (GsR: 70 f.). Konsthistorikern Pia Bengtsson Melin, som har arbetat med medeltida dräktskick, säger emellertid att det enligt hennes bestämda uppfattning är frågan om en man, eftersom dräkten är så kort. En vadlång klädnad var vid denna tid otänkbar för en kvinna, kvinnor uppträder alltid i fotsida kläder. Personens utsträckta armar kunde tyda på att det avser en enkel Kristusframställning (e-brev 2015-02-20). Den centrala placeringen och närheten till korset kan stödja en sådan tolkning.

Figuren uppvisar stor likhet, även vad gäller den randiga nederdelen, med Kristusfiguren på Jellingestenen liksom med Kristus på skandinaviska hängkrucifix av silver, bl.a. ett nyfunnet krucifix från Alva sn på Gotland,³ och även med ett krucifix från Trondheim (Fuglesang 1981: fig. 3). Magnus Källström har i samband med publiceringen av en nyfunnen teckning

³ <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=94&artikel=4228691>, <http://www.dn.se/nyheter/sverige/trasigt-krucifix-satte-stopp-for-tjuvarna-pa-sodra-gotland/>

från 1769–70 av U 1003 Frötuna, Rasbo sn, kommenterat en liknande människofigur centralt i ristningsytans nederkant med att "[...] spekulera om mannen med utsträckta armar nedtill på stenen avbildar den korsfäste Kristus (jfr den kända Kristusframställningen på Jellingestenen DR 42), men detta kan givetvis bara bli en lös förmodan" (Källström 2008: 238). Även på ett av stenkorsen på Isle of Man (Kermode 1907/1994: 191 f., Kirk Michael nr 101) finns en korsfäst Kristusfigur, också den med randigt klädesplagg nertill. Uptill till höger på stenkorsen står en ängel med vingar, och till vänster står en tupp, en välkänd symbol för uppståndelse. Det är intressant med tanke på gästrikestenarna: både på Gs 2 Österfärnebo och på Gs 19 Ockelbo finns väl utformade tuppar. Stenkorsen på Isle of Man kan dateras till 900-talet (Wilson 2008: 62); här finns anledning att fundera över en möjlig påverkan på de senvikingatida narrativa bilderna i Skandinavien. Tuppar förekommer också på minst tre runstenar i Haninge på Södertörn (de fragmentariska Sö 240 och 245 och den fullständiga Sö 270) men då som enda figur förutom rundjuret och korset. I samtliga fall sitter tuppen ovanpå korset, vilket antyder en nära koppling mellan tupparna och det kristna innehållet.

Ytterligare två runstensfragment från Gästrikland uppvisar bilder: Gs 18c från Björke, Hille sn, där en skäggprydd man med ett processionskors i handen sitter i en fyrhjulig vagn, samt Gs 20 Ockelbo prästgård, ett litet fragment som visar en mänsklig hand som griper om något som kan vara ett underben, strax ovanför en fot. Kanske är det möjligt, som redan nämnts, att Sigurdsristningarna så att säga smittat av sig, så att beställaren av runmonumentet fann det tilltalande med en bildframställning förutom den sedvanliga ornamentiken.

Sigurds roll i den tidigkristna konsten

En fråga som många forskare varit inne på är hur Sigurd, en från början helt förkristen hjälte, kunde inordnas i den skandinaviska tidigkristna bildvärlden. Intressanta bildframställningar ur Sigurdssagan förekommer på fyra stenkors, daterade till 900-talet på Isle of Man (Wilson 2008: 57 ff., 2014: 122 ff.). Dessa anses vara de äldsta avbildningarna i Nordeuropa. Dock bör anmärkas, som ovan nämnts, att motiv från Sigurdslegenden/Völsungasagan förekommer på gotländska bildstenar av en typ som dateras till 800- och 900-talet.

Den norske konsthistorikern Martin Blindheim har gjort en inventering av alla vikingatida-medeltida bildframställningar i Nordeuropa med anknytning till Sigurdssagan och funnit 41 monument av olika slag som visar diktningen uttryckt i bildkonsten, samtliga tillhörande kristen tid i de områden där de finns. 32 monument handlar om Sigurd, tio om Gunnar och två om dem båda. 34 monument hör samman med kyrkor/kyrkogårdar. Inga säkra Sigurdsminnen är bevarade från den förkristna vikingatidskonsten, något som enligt Blindheim tyder på att Sigurdsdiktningen inte nådde Norden förrän under 900-talet (Blindheim 1973: 8–9, 22f.). Det är inte svårt att förstå att hjälten Sigurd som dödar ormen/draken kan uppfattas som det godas kamp mot det onda, men Blindheim har ett ännu starkare argument. Han visar på bilder på kapitäl i tidiga kyrkor i Lunde och Nes, båda i Telemark i sydöstra Norge, där bilder av Simson i kamp mot lejonet på ena kapitälet ställs mot Sigurd som drakdödare på det andra: ”Samson var nok kjent i Norden, men vi behøver ikke å tvile på at Sigurd var adskillig bedre kjent og hade en langt større appell” (Blindheim 1973: 24). Härigenom menar Blindheim att kyrkan kom att uppfatta också övriga scener ur Sigurdssagan som något positivt.

Konsthistorikern Gunnar Danbolt tar i samband med sin analys av Gosforthkorset i Cumberland och dess kristna och hedniska bilder också upp Ramsundsristningen och hävdar att de båda monumenten kan säga något om kyrkans missionspolitik. Sigurdhistorien, menar han, kunde fungera som en liknelse om Kristi seger över det onda, den seger som byggde en bro mellan jord och himmel, en bro som genom Sigrids brobygge blev tillgänglig också för Holmger (Danbolt 1989: 250–256). Historikern Thomas Lindkvist ser Sigurd på Ramsundsristningen som en mönsterhjärte med kontinuitet från den förkristna rituella traditionen till den kristna traditionen, där han uppfattas som en Kristusliknande besegrare av det onda, draken (Lindkvist 1997: 143, 147; jfr Ney 2014: 35). Just denna kontinuitet, bilder och symboler som var betydelsefulla i den fornnordiska religionen/tankevärlden och deras övertagande av kristendomen med en delvis ny innebörd, den så kallade *Interpretatio Christiana* eller *Interpretatio Scandinavica*, har jag behandlat i ett annat sammanhang med utgångspunkt i bilder av bland annat fåglar, hästar med ryttare, skepp och ormar på föremål och på runstenar (Gräslund ms).

Att Sigurdsmotivets används på grav- och minnesstenar menar Richard Bailey (1980: 122–123) kan antingen bero på att man åberopar att man är en ättling till Sigurd eller bara ett lovprisande av den döde genom att

jämföra honom med en forntida storslagen hjälte. Sigurd som en förkristen motsvarighet till Sankt Mikael, ärkeängeln, och för en senare tid, Sankt Georg och draken tas upp av Lilla Kopár (2012: 53), som också drar paralleller mellan S:t Mikael's kamp mot apokalypsens orm och Tors möte med Midgårdsormen. Hon ser Sigurd som en Kristi soldat – *miles Christi* – och hans heroiska dåd att döda draken symboliserar det godas seger över det onda.

Sigurdsmotiven på de norska stavkyrkoportalerna har ingående behandlats av Gunnar Nordanskog (2006). Han påpekar skillnaden i kontext mellan 1000-talets runstenar och stavkyrkoportalerna från 1200-talet och menar, beträffande de senare att där inte finns anledning att tala om *Interpretatio Christiana*, en företeelse som endast kan vara aktuell under själva missionsskedet. Hans slutsats är att Sigurdsmotivet i sin samtid på 1200-talet kan ha representerat tradition, regional identitet eller aristokratisk hegemoni – men knappast den halvhedniska folklighet som sentida forskare velat läsa in (Nordanskog 2006: 363). Denna uppfattning delas dock inte av alla; åtskilliga forskare ser Sigurd i den medeltida kyrkokonsten som en motsvarighet till Sankt Mikael (jfr Blindheim och Kopár).

Slutdiskussion

Vi fann att kvinnorepresentationen i Sigurdstenarnas inskrifter är ovanligt stor. Detsamma kan utan överdrift sägas också om stenarnas bildframställningar, kanske helt enkelt därför att de återgår på Sigurdslegenden så som den framställs i den fornnordiska litteraturen, och där spelar kvinnorna en stor roll. Av de 22 runinskrifter som presenteras i Gästriklands runinskrifter har 15 minst ett namn eller ett könsbestämmande ord. Av dessa 15 texter finns kvinnor nämnda i sju, vilket utgör närmare hälften, således en påtagligt högre andel än i Uppland.

Av de 22 runristningar som presenteras i Gästriklands runinskrifter tillhör en stor del, sju, eventuellt åtta, stilgruppen Pr 2. Dessutom finns en trolig Pr 1-ristning. Härtill kommer en, eventuellt två, så kallade portalristningar som ofta tycks vara tidiga. En ristning har enbart ornamentik av Ringerikekaraktär. Det innebär en kraftig övervikt för ristningar som, förutsatt att stilgruppskronologin accepteras, tillhör tiden före 1050. Inte

något exempel på Pr 3 föreligger och inte fler än tre är typiska Pr 4-ristningar, vilket är anmärkningsvärt, med tanke på att Pr 3 och Pr 4 förekommer i stor mängd i centrala och norra Uppland.

Antalet korsdekorerade stenar är stort i Gästrikland, med tio eller snarare elva ristningar, förutsatt att man accepterar tanken att de vegetativa slingorna på Ockelbostenen ska uppfattas som Livets träd som i sin tur utgör ett stiliserat kors: livsträdet och korset hörde intimt samman i den kristna konsten vid denna tid (Bertelsen 2002: 17 f.). Sex eller sju Pr 2-stenar, således med all sannolikhet producerade före 1050, pryds av kors. I de tidiga inskrifterna förekommer också böner, och två texter avslutas med bönen 'Gud hjälpe hans ande' och två texter har den för Åsmund så karakteristiska bönen 'Gud och Guds moder hjälpe hans själ'. Härtill kommer den troliga Kristusfiguren på Torsåkersstenen, vars design och kurvatur pekar på första halvan av 1000-talet. En slutsats man kan dra av detta är att det finns en mycket god anledning att tro att kristendomen hade fått ett starkt fotfäste i Gästrikland redan före mitten av 1000-talet.

Sammanfattning

Jag har i artikeln presenterat de fem nordliga Sigurdsristningarna, på runstenar belägna i norra Uppland och i Gästrikland. Därvid har jag undersökt kvinnorepresentationen, både i inskrifterna och i bildframställningarna på alla de kända runristningarna med detta motiv. Det visar sig att den är betydligt högre på Sigurdsristningarna jämfört med övriga ristningar. En förklaring, åtminstone vad gäller bilderna, kan helt enkelt vara att kvinnor spelar en betydelsefull roll i Sigurdsdiktningen. Detta kan ha medfört att kvinnor fann det tilltalande med sådana narrativa figurer på runstenar. Sigurds roll i den tidigkristna konsten har behandlats av många forskare och en *Interpretatio Christiana*-effekt är tydlig under missionstiden, medan det i den medeltida kyrkokonsten ibland tycks ligga andra orsaker bakom motivvalet såsom tradition och regional identitet. De vikingatida Gästrikestenarna, varav många på stilistiska grunder kan dateras till 1000-talets första hälft, visar allmänt påtagliga kristna drag i form av kors och böner. Härtill kommer den möjliga Kristusfiguren på Torsåkersstenen och mannen med processionskorset på Hillefragmentet. Sammantaget talar allt detta för ett tidigt etablerande av kristendomen i Gästrikland, redan i första hälften av 1000-talet.

Referenser

Runstensnumren hänvisar till korpusverket Sveriges runinskrifter, utgivet av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Stockholm. Gs resp. GsR = Gästriklands runinskrifter 1981, Sö resp. SöR = Södermanlands runinskrifter 1924–1936, U resp. UR = Upplands runinskrifter 1940–1958.

Andrén, Anders, 1989: Dörrar till förgångna myter: en tolkning av de gotländska bildstenarna. I: *Medeltidens födelse. Symposier på Krapperrups borg 1*. Lund: Gyllenstiernska Krapperrupsstiftelsen. S. 287–319.

Bailey, Richard N., 1980: *Viking Age Sulpture in Northern England*. London: Collins.

Bertelsen, Lise, 2002: Den sene vikingetids kunst. I: *Vikingetidens Kunst. En udstilling om kunsten i vikingernes verden og efterverden ca. 800–1250*. Red. Lise Gjedssø Bertelsen. Jelling.

Bianchi, Marco, 2010: Runor som resurs. Vikingatida skriftkultur i Uppland och Södermanland. *Runrön* 20. Uppsala.

Blindheim, Martin, 1973: Fra hedensk sagnfigur til kristent forbilde. Sigurdsdiktningen i middelalderens billedkunst. I: *Den iconographiske Post. Et nordisk blad om billeder (ICO) 1973/3*. Red. Mogens Thøgesen & Louise Lilie. København. S. 3–27.

Christiansson, Hans, 1992: Projektets logotype – en unik bildframställning. I: *Sveriges kristnande, Projektmeddelanden 2*. Uppsala. S. 1–5.

Danbolt, Gunnar, 1989: Hva bildet kan fortelle om møtet mellom hedenskap og kristendom. I: *Medeltidens födelse. Symposier på Krapperrups borg 1*. Lund: Gyllenstiernska Krapperrupsstiftelsen. S. 233–260.

Düwel, Klaus, 1986: Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen. I: *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlichen Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a.d. Lahn, 15. Bis 19. Februar 1983*. Sigmaringen. S. 221–271.

Fuglesang, Signe Horn, 1981: Crucifixion iconography in Viking Scandinavia. I: *Proceedings of the Eight Viking Congress, Århus 24–31 August 1977*. Red. Hans Bekker-Nielsen, Peter Foote & Olaf Olsen. Odense. S. 73–94.

Gjessing, Gutorm, 1943: Hesten i forhistorisk kunst og kultus. I: *Viking* 7, s. 5–143.

Gotfredsen, Lise & Frederiksen, Hans Jørgen, 2003: *Troens Billeder. Romansk kunst i Danmark*. København.

Gräslund, Anne-Sofie, 1989: 'Gud hjälpe nu väl hennes själ'. Om runstenskvinnorna, deras roll vid kristnandet och deras plats i familj och samhälle. I: *Tor* 22, s. 223–244.

Gräslund, Anne-Sofie, 1996: Kristnandet ur ett kvinnoperspektiv. I: *Kristnandet*

- i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv. Red. Bertil Nilsson. Projektet Sveriges kristnande, Publikationer 5. Uppsala. S 313–334.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2006: Dating the Swedish Viking-Age rune stones on stylistic grounds. I: *Runes and their Secrets: studies in runology*. Red. Marie Stoklund, Michael Lerche Nielsen, Bente Holmberg & Gillian Fellows-Jensen. Copenhagen. S. 117–139.
- Gräslund, Anne-Sofie, ms: Christian or Pagan? Some reflexions on the iconography of U 448.
- GsR = Gästriklands runinskrifter, granskade och tolkade av Sven B. F. Jansson. Sveriges runinskrifter 15:1. Stockholm 1981.
- Hastrup, Kirsten, 1985: *Culture and history in medieval Iceland: An anthropological analysis of structure and change*. Oxford.
- Haubrichs, Wolfgang, 2007: Germanic and gothic kinship terminology. I: *The ostrogoths from the migration period to the sixth century: an ethnographic perspective*. Ed. Sam J. Barnish and Frederico Marazzi. The Boydell Press. S. 143–173.
- Hohler, Erla Bergendahl, 1973: Sigurd og valkyrien på Hindarfjell. I: *Den iconographiske Post. Et nordisk blad om billeder (ICO) 1973/3*. Red. Mogens Thøgesen & Louise Lilie. København. S. 29–39.
- Imer, Lisbeth M., 2012: Vikingatida gotländska bildstenar. En kronologisk översyn. I: *Gotlands bildstenar: Järnålderns gåtfulla budbärare*. Gotländskt arkiv 2012. S. 115–118.
- Jesch, Judith, 1991: Who was hulmkir? Double apposition in the Ramsund inscription. I: *Arkiv för nordisk filologi* 106, s. 125–136.
- Jesch, Judith, 1994: Runic Inscriptions and Social History: Some problems of method. I: *Proceedings of the Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions, Grindaheim, Norway, 8–12 August 1990*. Ed. by James Knirk. Runrön 9. Uppsala. S. 149–162.
- Kermode, Philip M. C. 1907/1994: *Manx Crosses*. Nytryck 1994 med inledning av David M. Wilson. Balgavies, Angus.
- Kopár, Lilla 2012: *Gods and Settlers: The Iconography of Norse Mythology in Anglo- Scandinavian Sculpture*. Turnhout: Brepols.
- Källström, Magnus, 2008: En tidigare okänd österledsfarare från Rasbo: till tolkningen av inskriften på Frötunastenen U 1003. I: *Fornvännen* 103:4, s. 233–244.
- Källström, Magnus, 2010: Hårds dotter och Gillögs son. I: *Namn – en spegel av samhället förr och nu*. Red. Staffan Nyström. Stockholm: Norstedts. S. 115–135.
- Källström, Magnus, 2015: Privat korrespondens, e-brev, 2015-02-23.
- Larsson, Patrik, 2002: *Yrrunan: Användning och ljudvärde i nordiska runinskrifter*. Runrön 17. Uppsala.
- Lindkvist, Thomas, 1997: Saga, arv och guld i 1000-talets Södermanland. I: *His-*

- toriska etyder. En vänbok till Stellan Dahlgren. Red. Janne Backlund, Anders Florén, Åsa Karlsson, Hans Norrman & Maria Ågren. Uppsala. S. 139–147.
- Lindqvist, Sune, 1914: Ramsundsbron vid Sigurdsristningen och en storbondesläkt från missionstiden. I: *Fornvännen* 9, s. 203–230.
- Melin, Pia Bengtsson, 2015: Privat korrespondens, e-brev, 2015-02-20.
- Murray, Alexander C., 1976: *Germanic Kinship Structure: Studies in law and society in antiquity and the early Middle Ages*. Toronto.
- Ney, Agneta, 2012: Välkomstmotivet på gotländska bildstenar i jämförelse med litterära källor från vikingatid och medeltid. I: *Gotlands bildstenar: Järnålderns gåtfulla budbärare*. Gotländskt arkiv 2012. S. 72–82.
- Ney, Agneta, 2014: Bland ormar och drakar: en jämförande studie av Ramsundsristningen och Gökstenen. I: *Scripta Islandica* 64/2013, s. 17–27.
- Ney, Agneta, 2015: Bland ormar och drakar. Berättartraditioner om Sigurd Fafnesbane i text och bild från vikingatid och medeltid. Uppsala.
- Nordanskog, Gunnar, 2006: *Föreställd hedendom: Tidigmedeltida skandinaviska kyrkportar i forskning och historia. Vägar till Midgård* 9. Lund.
- Samnordisk runtextdatabas, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet. Uppsala 2014. <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>.
- Sawyer, Birgit, 1988: Property and inheritance in Viking Scandinavia: The runic evidence. *Occasional Papers on Medieval Topics* 2. Alingsås.
- Sawyer, Birgit, 2000: *The Viking-Age Rune-Stones: Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*. Oxford.
- Stern, Marjolein, 2013: *Runestone Images and Visual Communication in Viking Age Scandinavia*. Unpublished PhD thesis, University of Nottingham.
- Schück, Henrik, 1932: Två Sigurdsristningar. I: *Fornvännen* 27, s. 257–265.
- Vestergaard, Torben A., 1988: The system of kinship in early Norwegian law. *Medieval Scandinavia* 12. Odense.
- Wilson, David M., 2008: *The Vikings in the Isle of Man*. Aarhus.
- Wilson, David M., 2014: The Conversion of the Viking Settlers in the Isle of Man. I: *Conversion and Identity in the Viking Age*. Red. Ildar Garipzanov. Turnhout: Brepols: 117–138.
- Winberg, Christer, 1985: *Grenverket: studier rörande jord, släktskapssystem och ståndsprivilegier*. Rättshistoriskt bibliotek 38. Stockholm.

Summary

The well-known carvings of Sigurd the Dragonslayer from Ramsundsberget and Gök in Södermanland (Sö 101 and Sö 327) are treated by Lise Bertlesen in this volume and Agneta Ney in *Scripta Islandica* 64/2013. In this article the five Sigurd carvings from the north of Uppland (U 1163 and U 1175) and Gästrikland (Gs 2, Gs 9 and Gs 19) are discussed with special attention to the representation

of women, in the inscriptions as well as in the narrative images. In addition to the motif where Sigurd kills the dragon Fafnir (= the runic band) with his sword, these runic carvings show other motifs from the legend of Sigurd, especially the episode of the encounter of Sigurd and the Valkyrie Sigdriva or Brynhild, known from the Eddic poem The Song of Sigdriva and from the Völsungasaga. On the rune stones they are placed in a Christian context with a cross and the Tree of Life. Interestingly enough, the pre-Christian hero Sigurd is taken up in the early Christian art in northern Europe as a picture of the victory of Good against Evil. There are narrative pictures on some other rune stones of Gästrikland, perhaps as a matter of influence from the Sigurd carvings. On Gs 7 from Torsåker a person with stretched-out arms is depicted close to the cross. This figure has been interpreted as an unsophisticated picture of the crucifixion, and there are striking similarities to Christ of the Jellinge stone as well as to Christ on some pendant crucifix of silver from Gotland and from Trondheim in Norway. The ornamentation on many of the rune stones of Gästrikland (Pr 2) indicates a dating to the first half of the eleventh century. As several of them are cross-decorated and some also have prayers in the inscription there is every reason to suppose that Christianity had gained a firm foothold in the province of Gästrikland already before AD 1050.

Keywords: Sigurd Fafnesbane, rune stones, iconography, Old Norse mythology, Christianization

Anne-Sofie Gräslund
Institutionen för arkeologi och antik historia
Uppsala universitet
Box 626
SE-751 26 Uppsala
anne-sofie.graslund@arkeologi.uu.se

Pantheon? What Pantheon?

Concepts of a Family of Gods

in Pre-Christian Scandinavian Religions

TERRY GUNNELL

Introduction

This article might be regarded as a follow-up to several other papers and articles that the present author has presented in recent years on the subject of religious change and diversity in the Nordic countries during the Migration Period and Viking Age (see, for example, Gunnell 2007, 2010, 2013 and forthcoming a). The papers in question echo in many ways the views increasingly expressed over the last twenty years or so that there is good reason for students and scholars to be highly wary of trusting the image of Old Norse cosmology and mythology presented in Snorri Sturluson's *Prose Edda*.¹ There is no question that the *Prose Edda* (see Snorri Sturluson 1998 and 2005) should never be viewed as a Nordic *Bible*, reflecting a pan-Nordic or even Germanic pre-Christian worldview. To my mind there is equal reason to question Snorri's implication (expressed in both the *Prose Edda* and, indirectly, *Ynglinga saga*) that all Scandinavians (including the Icelanders) believed in a pantheon of Æsir and Vanir gods who lived together in the same space (*Ásgarðr*) under the rulership (and fatherhood) of Óðinn, each having his/her particular social or natural function (see most recently Hedeager 2011: 7–13). It also applies to Snorri's suggestion that all dead heroes went to *Valhøll* (Snorri Sturluson 2005: 32–34; see further Abram 2003; and DuBois 1999: 57–58). Both of these ideas have often been taken to reflect beliefs that were accepted across

¹ See, for example, McKinnell 1994: 9–10 and 2005: 13; DuBois 1999: 7–8; 10–12, 56–59; Price 2002: 26 and 54–55; and 2010: xiv; Abram 2003; Brink 2007: 105–35; Andrén 2007: 105–38; and 2014: 187–90; Schjødt 2008: 95; 2009: 9–22; and 2012; Gunnell 2007: 111–15; 2013a; and forthcoming; Carver 2010: 1–20; and Nordberg 2012.

the Nordic and Germanic area as a whole throughout the Viking period, if not longer. However, as the recent scholarship noted above suggests, the likelihood is that such views were probably geographically, socially and temporally limited, and that they belonged mainly to a particular elite militarily-orientated class living outside Iceland, in the close vicinity of the new class of ambitious area or national Scandinavian rulers that was evolving during the latter half of the first millennium (see further Gunnell 2013a). What has perhaps distorted our view is that the *skálds*, the mobile media of the time who have provided much of our extant literary source material on beliefs relating to Óðinn's leadership, were closely associated with this elite. Furthermore, it seems that Snorri himself preferred this foreign, elitist image of the cosmology. Nonetheless, it is clear that he often expresses quite different religious ideas in his *Prose Edda* to those found in *Landnámabók* or the Icelandic family sagas, which might be said to give a better reflection of the oral traditions and "historical" beliefs of most people living in Iceland in the twelfth and thirteenth centuries, if not before (see further Gunnell forthcoming a).²

A Diversity of Beliefs and Blurred Boundaries

Before proceeding any further, it is worth briefly summing up the present state of scholarly opinion noted above with regard to the *nature* of Old Norse religion (see also Nordberg 2012; and Schjødt 2012 in particular). As noted at the start, in recent years, numerous scholars have been arguing that the idea that of any *set body* of "Old Norse religious" beliefs, myths and rituals ever having existed over a wide area of space and time (similar to those known in Christianity or Islam) should be abandoned. It has been suggested that instead of talking of Old Norse "religion", we should be talking of "religious systems" (DuBois 1999: 7–8) or

² Unlike the *Prose Edda* (and *Heimskringla*), *Landnámabók* and the Icelandic family sagas, which attest to recounting the early history of the Icelandic settlers, seem to have been essentially intended for Icelandic audiences who would have known and often heard most of the local legends that lie behind them, and were likely to question those details that were "wrong". It is certainly worth bearing in mind that the religious views that these accounts suggest existed amongst the settlers are reflected by both place-name and archaeological evidence (see below). The kings' sagas and most *skaldic* praise poetry, on the other hand, were intended for a foreign elite audience.

“discursive spaces” (Schjødt 2009) in which there was a great deal of variety around certain shared, linguistic concepts and a certain amount of shared cultural vocabulary (see also Shaw 2011: 10–11). In short, it now seems probable that like the Scandinavian folklore and dialects collected in the mid-nineteenth century, Old Norse religious beliefs and practices varied by time and space, largely in accordance with social practices and environments, depending on whether people lived in the mountains, or in the flat agricultural lands, by the sea, or on islands; depending on whether they were farmers, warriors or hunters; and also depending on the degree of social contact they had with people outside the immediate Nordic area.³ As noted above, the same would have applied to concepts of death: indeed, there is an increasing feeling among scholars that the idea of *Valholl* is something that developed alongside the growth of “central places” and increase in the number of large-scale armies from the sixth century onwards, and that, as with the dominance of Óðinn, it focused around the military elite (see, for example, Abram 2003).

Another development is the growing awareness that, as with folk legends and fairy tales which also lived in the oral tradition, myths must have also varied by area, and that the same applied to the key figures associated with these myths and many of the individual motifs contained within them: One notes how accounts vary about whether Freyr or Óðinn owned *Skíðblaðnir* (Snorri Sturluson 2005: 36 [*Gylfaginning* ch. 43]; cf. Snorri Sturluson 1941–51: I, 18); whether Freyja or Frigg owned a bird costume (Snorri Sturluson 1998: 2 and 30 [*Skáldskaparmál*, chs G56 and 20]; *Þrymskviða*, sts 3, 4 and 9;⁴ cf. Snorri Sturluson 1998: 24 and 30 [*Skáldskaparmál*, chs 18 and 19]); and whether Freyr had the right to sit in *Hliðskjálf*, cf. Snorri Sturluson 2005: 30–31 [*Gylfaginning* ch. 37]; and *Skírnismál*, prose introduction cf. *Skírnismál*, st. 6 which says nothing about Freyr having used a seat belonging to Óðinn when he saw Gerðr⁵). There is even some dispute about which goddess was most closely associated with Óðinn (Frigg, Sága, Freyja and others all vying for the title in different accounts).

³ The degree of local variation is reflected in, among other things, place-name distribution (see Brink 2007); the variety of practices used for marking land described in *Landnámabók* (see also Strömbäck 1928); as well as archaeological finds, and not least those which reflect a range of differing burial practices (see further Price 2008).

⁴ References to the Eddic poems in this article refer to the texts contained in *Eddadigte* 1964 and 1971.

⁵ See further Gunnell 1995: 194–203 and 223–35 on the relationship between the prose introductions to the Eddic poems and the poems themselves.

Scholars are also increasingly aware that the fluidity and variety of ideas and practices that existed within the Nordic area itself were influenced in part by the fact that there were no hard cultural boundaries between the Scandinavian and Germanic peoples and the Celts, the Sami and the Baltic peoples (see in particular DuBois 1999; and Shaw 2011).⁶ As with later folklore, influences concerning religious ideas and practices were continually flowing back and forth between these cultures, new ideas coming north, west, and east with mercenaries, traders and other travellers from the Roman and Byzantine areas, from Christianity, and not least, in later times from the Carolingian Empire.

Some scholars have sensibly noted that the blurring of boundaries should not only be applied to cultures but also to periods of time, and most particularly to the suggestion that there were hard and fast differences between Bronze Age and Iron Age beliefs and practices. While something seems to have put a comparatively sudden end to the widespread rock carving practices of southern Scandinavian in around 500–350 BC (very loosely; see, for example, Coles 2005: 79; and Andrén 2014: 132–33), there is little question that the importance of the sun and the ship as central religious images survived a millennium, reaching into the practices and beliefs of Iron-Age Gotland (Andrén 2012; and 2014: 117–66). The same applies to the practices of placing figureheads on ships, the ritual wearing of horns (for references, see Gunnell 1995: 36–53), and deposition at certain watery sites on settlement peripheries (see references in Lund 2008; Fabech and Näsman 2013; and Fredengren 2011). All of these practices have very early roots indeed, and their age and background should not be ignored.

Religious Change

Something else that is receiving ever more acceptance is the idea that in the period around 500 AD (once again very loosely), another set of wide-

⁶ While there were obvious differences in language, as in our own times, the borderlines would have been blurred by trade contacts and other types of association (in mercenary work, and military cooperation for example; see for example Todd 1975: 23). Such contact, which has been underlined by archaeological finds, would have transgressed linguistic boundaries, since it demanded a degree of bilingualism. See also Andrén 2014: 188 for reference to further examples of this kind.

ranging and deep-rooted changes in religious belief and approach seem to have been taking place in southern Scandinavia. Whatever caused this (see also Gräslund 2007; and Andrén 2014: 178–87), this seems to have led to a reduction in the aforementioned depositions of weapons, artefacts and foods in lakes, pools and marshes on the peripheries of settlements (see further Fabech 1998; and 1999a and b; Lund 2008; Fabech and Näsman 2013; and Fredengren 2011). The same period saw a growth in the development of new so-called “central places”, centring round large halls governed by a new breed of area-ruler (see, for example, Andrén 2014: 182 and 186–87). In some of these places, such as Uppåkra in Sweden, it seems that these rulers were actively replacing those powers earlier associated with the watery sites, weapons now being deposited on dry land around the central halls, or the cult houses associated with them (see, for example, Jørgensen 2009; and Larsson 2007: 17–20). Similar sites were closely associated with making and giving of so-called *guldgubbar* or gold foils, often found in spaces associated with high-seat pillars where the male ruler appears to have sat, or in the increasing numbers of so-called small cult houses which have been found beside the halls in question (for references and discussion, see, for example, Watt 1999).

There was, it seems, a growing emphasis on the importance of male gods associated with war, and a gradual reduction in the importance of protective female deities (local or otherwise) related to fertility, goddesses who may have been associated with watery sites like those echoed in Eddic place names *Sökkvabekkr* (*Grímnismál*, st. 7) and *Fensalir* (*Völuspá*, st. 33), and in the accounts of supernatural figures like *Sága* (*Grímnismál*, st. 7), the *Nornir* (*Völuspá*, st. 20), Grendel’s mother in *Beowulf*, Nerthus in Tacitus’ *Germania* (ch. 40), and even the Arthurian Lady of the Lake. These changes in emphasis, belief and religious practice might also be seen in Óðinn’s semi-take-over of the world of death from female figures like *Hel*, *Freyja*, *Gefjun*, and *Rán*, reflected in the development of ideas concerning *Valhöll* (see also Abram 2003). As noted above, the changes in question certainly seem to be occurring alongside the development of a new southern Scandinavian military, aristocratic elite which had increasingly nationalistic ambitions of territorial rulership extending beyond the local clan, tribe or family,⁷ and new, powerful, moveable

⁷ As with Native Americans and the Scottish clans, it can be expected that lines between family, clan and/or tribe would have been highly blurred amongst the Germanic tribes, within which one can expect a high degree of intermarriage to have taken place. Nonetheless, place names (such as *Hordaland* and *Rogaland* in Norway for example; and *Öster-*

rulers who needed to find a way of underlining the continuing existence of their personal power even when they were not physically present (for further discussion, see Gunnell 2013). There were, of course, useful lessons to be learnt here from the Roman, Byzantine and Carolingian empires, and not least from the Christian church. Essentially, what you do to answer these problems as a ruler, in addition to setting up a network of local representatives and military bases, is transform yourself into a god, his descendant or his representative on earth and place yourself on the coins in everyone's pockets (if not on statues in every square). Another effective idea is to suggest that all ravens are listening devices.

How High Was the High One?

This, then, seems to be the present situation with regard to the scholarly understanding of Old Norse religions.⁸ There is, however, good reason to go even further in questioning of the cosmological worldview presented by Snorri which had a great deal of influence on scholars of religion in the past, many of whom have had an equal amount of influence on our own general ways of approaching mythology as a whole. One example is Dumézil (see in particular Dumézil 1973), who had particular influence on the thinking of other key scholars of Old Norse religion such as de Vries (1956–57), Turville-Petre (1964) and Ström (1985). In the above review of scholarship, mention was made of an increasing acceptance that there was more variation in belief and custom than Dumézil and others had imagined. This has raised the valid question of exactly how much variation existed and the degree to which it included cosmological hierarchies? In a forthcoming article entitled “How High Was the High One?” (Gunnell, forthcoming a), the present author has followed up arguments earlier expressed by Peterson (1876), de la Saussaye (1902: 77 and 222) and Turville-Petre (1958 and 1992), all of whom noted that in spite of the sentiments expressed in the *Prose Edda*, some of the Eddic poems, and the skaldic corpus, there is little “historical”, archaeological or place-name evidence to support the idea that a majority of people in pre-Christian Iceland and Norway viewed

and Västergötland in Sweden) suggest that the tribes had a sense of geographical belonging or ownership of land, and a sense of difference to outsiders.

⁸ The use of the plural here is becoming traditional practice amongst scholars, and is based on the idea of variety of belief and practice noted above.

Óðinn as the highest god, if they ever knew much about him at all. As the article notes, not only the place-name and archaeological material, but also the sagas and *Landnámabók* all point to Þórr (and occasionally Freyr) as having been seen as the gods who were most efficacious in Iceland. The same seems to have applied to much of Norway (Brink 2007: 113–16), and even Gotland (Andrén 2012). While such observations are not new, comparatively little attention has been given to the *consequences* they have for our understanding of Old Norse religions and mythology. My own article concentrates on the important implications the comparative absence of Óðinn in the religious hierarchy will have had for worldviews in the areas in question (and most especially in Snorri's homeland), and for our understanding of Old Norse literary materials concerning the gods, and not least the poetry. In the very least, it would seem to suggest that the Óðinic Eddic and skaldic poetic material has a cultural background outside Iceland among the mainland Scandinavian elite (and their particular worldview).⁹ It also explains why this poetry should have been preserved, and by whom (in other words, by the *skálds* themselves, who had some reason for repeating and “learning”¹⁰ these poems as part of their craft, rather than the average people). It also tells us something about the cultural and performance contexts that should be borne in mind when considering how this material was understood, and where it was most commonly orally received: in other words, in the mainland halls and aristocratic central places noted earlier, that is, in the courts and the military barracks and fortresses ruled by single figures, but containing people from a range of different cultural and religious backgrounds.

The comparative absence of Óðinn in Icelandic place names and sagas cannot be ignored (especially when compared to the place name evidence in Britain and mainland Scandinavia). In particular, it raises a number of other key questions, and not least with regard to the existence of the hierarchic family pantheon suggested by *The Prose Edda*, and Snorri's key

⁹ There is little question that parts of *Hávamál*, usually seen as one of the Óðinic poems, seem to refer to a less elite, more poverty-stricken rural society (see, for example, st. 36). Nonetheless, it should also be remembered that most scholars agree that in its present state *Hávamál* seems to be an amalgamation of several poems which come from different backgrounds. In short, the sections on everyday life need not have the same background as those sections relating to the figure of Óðinn (such as sts 97–11; and sts 138–64). See, for example, Einar Ól. Sveinsson 1962: 295–314.

¹⁰ By “learning” here, it should be stressed that a certain degree of variation and recreation can be expected, as in all oral cultures. The sense of a stable text was very different in an oral society to a written one.

Eddic sources, *Vafþrúðnismál*, *Völuspá*, and in particular *Grímnismál*, in other words, the suggestion that all the gods were seen as living together in an Olympian Ásgarðr under the Óðinn's leadership. Rudolf Simek has recently questioned the existence of the Vanir as a distinctly named group (Simek 2010: 13; see further Gunnell forthcoming b). Here I would like to go one step further and question the idea of the Æsir as having generally been seen a recognised family of gods who lived, travelled and partied together, and not least the Dumézilian idea which still seems to hold sway in scholarly discussion, that these gods were essentially associated with different classes of people associated with different cultural functions (Dumézil 1973: 26, 32, 70–74) or different natural processes. Indeed, it is commonly suggested by earlier scholars such as Turville-Petre (1964: 103) and Folke Ström (1985: 108–09; 121–24) that individuals in Scandinavia (and Iceland) personally chose gods from the pantheon to worship on the basis of their social class. There is good reason to assume that the situation was both simpler and more complex than this.

Gods of Different Classes?

While there seems little question that Óðinn was increasingly adopted by the new aristocracy and their armies based in the new national central places, when we look outside this sphere a little more careful thought is needed about exactly what is meant when we talk about gods and their relationship to social classes or functions, and especially what we mean when we talk about “classes” of peasants, farmers, priests and aristocrats in the Old Norse world. Which class did Skalla-Grímr, Egill, Ingólfr, Þórólfr Mostrarskegg, Snorri *goði*, Ketill *hœngr*, Ingimundr *gamli* and the *jarlar* of Hlaðir belong to? Were they farmers, priests, warriors or aristocrats? Did they ever keep to one particular function in the course of their daily lives? While it would be naïve to suggest that the various gods mentioned in the *Grímnismál* pantheon would not have heard of by most of those living in the Nordic world, to my mind it is questionable whether most people ever saw them as living together in a group, as a “family” of Æsir like the gods on Olympus. As Philip Shaw has recently suggested (Shaw 2011: 10–12, 47, 71–72, and 99–100), there is reason to consider that many of the gods known in the Germanic and Scandinavian world were tribally-, area-, or clan- (family-) related rather than bound to social classes, and that most

groups of people living in the Scandinavian countryside, like the “tribe of Þórr” (*muintir Tomair*) mentioned in the Irish annals (Turville-Petre 1964: 94), or even the forefathers of Ari *fróði* and the Breiðfirðingar mentioned in *Íslendingabók* (1968: 27–28), would have focused their attention on a single all-purpose god and his other half, rather than a group of gods. There seems to be little evidence to suggest that rural communities ever worshipped a range of gods (even if they had heard of the gods worshipped by other people). A similar approach certainly seems to have occurred in the Sámi and Finno-Ugric areas (DuBois 1999: 55–59).

A Family of Gods?

If we begin with the general idea of the Æsir family, an idea which, in the extant Old Norse mythological sources is closely allied to the idea of Óðinn as family head or “alföðr”, it is interesting to note how rarely the gods appear or function in a group in the extant mythical sources: Outside *Grímnismál* (which makes no mention of Loki, Frigg or Týr) and *Völuspá* (both of which belong firmly within the sphere of the Óðinic hall — like *Vafþrúðnismál*), the only Eddic poems suggesting that the gods meet as a group are the equally Óðinically-focused *Lokasenna*, and then *Prymskvíða* (which makes no mention of Óðinn). In addition to these works, are the accounts of the funeral of Baldr in *Gylfaginning* (Snorri Sturluson 2005: 46–47, based largely on *Húsdrápa*), in which all the gods appear with their various modes of transport; and then, indirectly, the *Gylfaginning* accounts of the dwarfs’ creation of the gods’ various artefacts (Snorri Sturluson 1998: 41–42). Outside these narratives, the gods tend to lead their own private existences in the myths, with the occasional shared involvement of Freyja or Loki, who as Triin Laidoner has noted, seems to serve as a kind of escort or bridge to the other world for both Óðinn and Þórr (Laidoner 2009). It is also noteworthy how little Óðinn has to do with the account of Freyr’s potential meeting with Gerðr in *Skírnismál* (in which Freyr seems to own Draupnir: see sts 21–22), outside the suggestion that the god (along with Þórr) will be angered by Gerðr’s refusal of Freyr (st. 33), a curse which seems somewhat out of place here. The same applies to the myths of Þórr’s encounters with Útgardarloki and the *jotnar* (Hrungnir, Prymr, Hymir, or Geirrðör), and Heimdallr’s creation of the social classes in *Rígspula*. It also can be seen in the myths

of Óðinn's acquisition of the poetic mead, his self-sacrifice on the tree, and the accounts of his encounters with Vafþrúðnir and Billings *mey*, none of which involve other male gods. In short, the gods rarely work together outside going for occasional strolls in threesomes. Even their apparent joint participation and demise at *ragnarøk* seems a little forced, considering that *Þórsdrápa* suggests Þórr has already killed the *miðgarðs-ormr* (Snorri Sturluson 1998: 22–24); that *Vafþrúðnismál*, st. 39, suggests that Njörðr has gone back home to the Vanir; and that little focus at all is placed on the role played by Freyr (implied by *Völuspá*, st. 53), who, like Heimdallr and Týr, is only directly mentioned in the *Gylfaginning* account (Snorri Sturluson 2005: 50–51), and seems like an afterthought in the action. (One notes that Freyja is also totally absent from the proceedings.)

Considering the variability noted earlier, and what was stated earlier about myths and folk legends, one starts to wonder whether all of these myths come from the same cultural environment, or whether, like the later folk legends, they were actually collected in different places, and never actually belonged together as a corpus. Indeed, bearing in mind that Óðinn seems to have had little importance for most Icelandic settlers, one also starts to wonder whether there might have been different sets of myths in different environments: whether the Óðinic myths of hierarchic group meetings, banquets and final battles originated in (and reflected) the mercenary warrior halls and elite courts ruled by the kings, while most people living in rural environments knew better the myths which centred on Freyr and/or Þórr (here I would not include the satirical *Hárbarðsljóð*, which seems to reflect a conflict between two groups of belief systems as much as two gods).

Þórr as an All-Purpose God

If we tentatively take this idea one step further, and consider the logical idea that there probably *was* an individual body of mythology which originally centred on Þórr (in which he was central, for example in places like Iceland and most of western Norway), then it would have been natural that this mythology would also have included some explanation of the origin of the world and mankind, in terms relating to Þórr. If that was the case, what has happened to that myth? While this is totally speculative, it is an interesting experiment to replace Óðinn with Þórr in the accounts

Snorri gives us of Ymir's violent destruction being a means to create the earth, and of washed-up tree trunks being consecrated to create human kind (Snorri Sturluson 2005: 11–13). Þórr is, of course, both the god that smashes, and the consecrator (of runes) (see McKinnell, Simek and Düwel 2004: 48, 118–20 and 127); and, he is also the one most commonly associated with trees, high-seat pillars, tides, sea shores and waters (see references in Gunnell forthcoming a). Whether there is anything in this hypothetical game or not, there is certainly reason to start considering each of the extant myths more as separate entities and/or in terms of the context of Óðinic-, Þórr- or Freyr-based societies rather than as a corpus. It is also worth considering whether these myths might have changed their central hero by time and area as migratory folk legends do (see, for example, the records of local migratory legend variations in Norway and Sweden in Christiansen 1958 and af Klintberg 2010).

Considering the comparative absence of other gods in Þórr myths, it is also noteworthy how little Þórr needs their assistance in the myths told about him. Never personally introducing himself directly as a son of Óðinn (they compete in *Hárbarðsljóð*), he is clearly quite capable of functioning without the aid of any other figures (except perhaps for a female figure like Sif or Freyja and/or a travelling companion like Loki and Þjálfi). His functions and skills are also widespread. Far from being limited to air, thunder, lightning, rain and help with crops (as Adam of Bremen suggests [1959: 207–08], he is also called on for help with wind and sea-travel (*Landnámabók* 1968: 250–53 [S 218; H 184]; and 55 [H 15]); and in later folklore (as in *Prymskviða*) is still closely associated with marriage (see Bø, Grambo, Hodne and Hodne 1981: 89–90, and 265–66). Þórr's connection with lightning also implies an association with fire. While he might not be an aggressive warrior (interestingly enough, he is never depicted hunting for *jotnar* to fight), he is an effective protector against outside forces, and the key figure Icelanders call on to oppose the coming of Christian missionaries (see references in Gunnell 2010 and forthcoming a). He is also a creator, and a life force, creating tides, shaping salmon, and bringing his goats back to life with his hammer (a club according to Saxo Grammaticus 1979: 72), which like the club of the Celtic god, the Dagda, seems to have the combined skills of bringing about both life and death (see Snorri Sturluson 2005: 37, 43, and 49; and Ó hÓgáin 2006: 152). Þórr decides where people should settle (see *Landnámabók* 1968: 124–25 [S 75; H 73]; 163–64 [S 123; H 95]; and 232–33 [S 197; H 164]), and, as noted above, is the consecrator of both marriage and runes. It is also worth noting

that Snorri's *Prologue* contains signs that Snorri had heard of one Þórr and another Vingeþórr who were forefathers of Óðinn (Snorri Sturluson 2005: 4), an idea echoed in Ælfric's tenth-century sermon on pagan gods which suggests that Þórr (also called Jove [Jouis] here) was the father of Týr, Freyr and Freyja (Ælfric 1968, 683–85; see also Saxo Grammaticus 1979: 171). In short, there is very little that Þórr does not do as a god. He is furthermore depicted as the central god at both Mære and Uppsala (Adam of Bremen 1959: 207; and Snorri Sturluson 1941–51: I, 317). It is difficult to ignore the parallels Ælfric and Saxo make between him and Jove/Jupiter/Zeus, who was both ruler and god of thunder and lightning in the Greco-Roman world (see also Saxo Grammaticus 1979: 171). Considering all of the above, in addition to the place-name evidence (Brink 2007: 113–16), and Þórr's widespread and lasting popularity over time (see references in Gunnell forthcoming a), there is good reason to support the suggestion made by DuBois (1999: 57) and others that Þórr probably preceded Óðinn on his move north, something which would provide yet another reason for considering his independence from the other Æsir.

Freyr as an All-Purpose God

Þórr, though, is not the only all-purpose god in the corpus: In spite of the limited extant evidence, the same seems to have applied to Freyr, whose name means “lord”, and who even Snorri admits was called “veraldargoð”, the world god to whom people sacrificed for good crops and peace (Snorri Sturluson 1941–51: I, 21).¹¹ Far from being limited to marriage, rain, sun, fertility and peace as Adam of Bremen and Snorri suggest (Adam of Bremen 1959: 205–07; Snorri Sturluson 2005: 24), Freyr also rules and fights. In *Skírnismál*, he is shown once sitting in Hliðskjálf, and he appears in a similar situation in *Víga-Glúms saga* (1956: 87–88). He fights Beli and Surtr (Snorri Sturluson 2005: 31 and 50), is seen as the best rider (*Lokasenna*, st. 37), and has a horse called “Blóðughófi” (Snorri Sturluson 1998: 89) and a sword that fights automatically with *jotnar* (*Skírnismál*, st. 8). Closely connected to the sun and barley (*Skírnismál*, st. 4, and *Lokasenna*, sts 44–46); the ruler of Álfheimr (*Grímnismál*, st. 5), and

¹¹ On Freyr and the Vanir, and their inherent “difference” to the Æsir, see further Gunnell forthcoming b.

apparent spouse of the earth in the form of Gerðr (Snorri Sturluson 2005: 31), he is not only the forefather of kings (Snorri Sturluson 1941–51: I, 24–25) but also, as noted above, Ari fróði's family (*Íslendingabók* 1968: 27–28). Freyr is thus another multifunctional ruling figure, and like Pórr, in many ways more wide-ranging in function than Óðinn can ever be as an *alfǫðr*. Place-name evidence (Brink 2007: 109–11), Saxo Grammaticus (1979: 174), and even Snorri Sturluson (1941–51: I, 24–25) all suggest that Freyr's cult was geographically connected to the Uppland area, and the Ynglingar kings (Vikstrand 2001: 55–71; and Sundqvist 2002). There are also obvious connections to the Ingvaeones tribe (Tacitus 1948: 102), something which once again encourages consideration of whether the Old Norse gods might not have originally been earlier more tribal-and/or geographical- rather than class-orientated, and whether they, like the *matronæ* and *dísir* (see Gunnell 2005a) might not have been seen as independent figures at the head of cults which were also connected to ancestor spirits, as Philip Shaw suggests (Shaw 2011: 47, 71–72, and 99–100). Is it so foolhardy to consider that the same might have also at one point applied to other gods like Týr, Njǫrðr and Ullr, as certain earlier scholars such as de la Saussaye suggested in the late nineteenth century (see, for example, de la Saussaye 1902: 77, and 283)?

Arguably, part of the problem involves the way in which as scholars of pre-Christian Scandinavian and Germanic religions, we often casually jump from talking of tribal groups or family clans like those mentioned in works like Tacitus' *Germania* to discussing national units like those reflected in Snorri's *Heimskringla*, often forgetting that there must have been middle stages, and that the new nations were made up of earlier tribes/clans, all of which would have had different historical, social, cultural, and religious backgrounds, and associations with different local areas with their own environmental concerns. Remains of this idea are, of course, seen in the way in which in *Landnámabók* and the sagas, people tend to associate themselves with counties, and with local groups of people rather than with larger nations.

Gods of Different Functions?

Another problem relates to the long-term influences of classical mythological models that we all grew up with, the faint but fading influences of

the nature-mythology scholars, and then the heavy stamp of Dumézil (noted above). All of these, encouraged by Adam of Bremen's and Snorri's varying comments about the different functions of the various gods (noted above), have resulted in us continuing to try to limit different gods to different natural and/or social functions. Here, however, as Philip Shaw notes (Shaw 2011: 12 and 99), we are trying to fit sources into uncomfortable pre-conceived theoretical moulds, rather than allowing the sources to shape the patterns (a recurring problem with academia). As Jens Peter Schjødt has recently pointed out (Schjødt 2012: 278–79), fitting the Old Norse gods into Dumézilian functions is extremely difficult, if not impossible, not least because of the earlier noted degree of social overlap between classes in the north. As noted above, the sagas demonstrate most farmer-chieftains in Scandinavia moving comfortably between the roles of farmer, warrior and priest. Prior to the arrival of the central places and new breed of kings after c. 500 AD, there was no feudal aristocracy of the kind Dumézil seems to imagine in the Nordic countries. While there were slaves, but they would hardly have been allowed to practice their own formal religion. Peasants, farmers and chieftains were all closely related, forming part of the same family or clan which would have shared a similar form of worship, and almost certainly, allegiance to the same god, similar grave sites, and the same communal places of worship (alongside other smaller local cult sites on and around individual farms where offerings might have been made to local nature spirits or personal ancestors).¹² This is the kind of system that can be witnessed in sagas like *Eyrbyggja saga* (where Þórr is the only god mentioned), and considering what has been noted above, it makes sense.¹³ For Þórólfr Mostrarskegg, Þórr is much more than a mere thunder god. Like the gods known among the Sámi (DuBois 1999, 59), Þórr was part of the family and would have been called on for a wide variety of purposes.

Pantheon? What Pantheon?

It is natural to question why, if the Old Norse gods were not seen by most as living as a family, they are presented as living together under Óðinn's

¹² As noted above, place-name evidence also points to religious sites of worship as having been dedicated to individual gods rather than groups of gods.

¹³ Similarly *Hrafnkels saga* (1950), *Víga-Glúms saga* (1956) and *Vatnsdæla saga* (1939), which point to memories of the worship of Freyr, make no mention of Þórr.

leadership in a poem like *Grímnismál*; and why Þórr, Freyr and Óðinn should appear together in Adam of Bremen's earlier-noted description of Gamla Uppsala? With regard to the latter, it should be remembered that the festival described by Adam was a large-scale "national" gathering of people from different communities within a wide area, who may well have had different religious backgrounds. It was not an annual occurrence (taking place every nine years). One should also remember its time of occurrence, at the beginning of the spring when the male sphere of life, war, trade, and farming was taking over from the female sphere of darkness and the home (see Gunnell 2006). It is quite natural that *various male* gods (and no female figures) should appear together here (albeit under Þórr's dominance). *Grímnismál* probably stems from a similar mixed community involving people from differing cultural and religious backgrounds: as has been noted above, the world of the poem reflects that of the central hall, the central royal court, and the great barracks like those of Fyrkat and Trelleborg, which centre around a hierarchic system of one man ruling over others who were meant to function as a unit. It seems evident that many of the rulers in question had adopted the fashionable, but highly practical allegiance to Óðinn (in his role as a chaotic, moving god of war, poetry and magic who provides future rewards for those who die in battle) (see further Gunnell 2013a). The same personal allegiance need not necessarily have applied to the rulers' followers, at least at first. As the later Christian missionaries knew, totally denying the beliefs and backgrounds of a ruler's followers was less practical than adapting them to fit into an overall hierarchic scheme in which an *alfǫðr*, Óðinn, ruled over all other gods who were now depicted as living together (like the followers) in Ásgarðr. Indeed, as time went on, it would seem that Óðinn was gradually starting to take on increasing numbers of elements (and names) which had previously belonged to these now-lower deities, as the rulers invited their followers to join them and Óðinn in Valhöll. Even more effective would have been when the ruler and Óðinn started to blend in the minds of their followers, as a result of various rituals, performances and other kinds of what might now be termed "effective spin" (see further Gunnell 2005b and 2013b).

While this can be nothing but speculation (like so much of our considerations of Old Norse religions), I believe that there is good reason for questioning the idea that most people in Scandinavia ever imagined the existence of a general family pantheon of gods like that presented by Snorri, and that we instead consider a form of henotheism (if not total

monotheism) of the kind presented by H. S. Versnel, which involved “the privileged devotion to one god who is regarded as uniquely superior, with other gods who were neither depreciated nor rejected and continue receiving due cultic observance whenever this is ritually required” (Versnel 2011: 244; see also 239–44). In short, we should consider the possibility that in many areas, while they would probably have heard of other local gods (just as they would have heard of the Christian God) people principally believed in and worshipped *individual* gods and goddesses (such as Þórr and Freyr) who served a majority of key functions rather than a family of different, if related, gods. In such a system, outside the central places and halls, the name of the god in question would not have been guided so much by individual class as by greater or smaller rural areas in which all classes of people would have belonged to the same family or clan, the main gods perhaps working alongside (and in relation to) a number of “lesser” nature spirits and ancestors that would have inhabited the local landscape (see further Gunnell 2005a and 2007 on the *álfar* and *dísir*). Considering the differences between such a system and that which we encounter in Adam of Bremen’s description of the celebrations at Gamla Uppsala, we should maybe also give more consideration to the possibility that potential differences existed between the religious activities and beliefs seen in the local settlement, and those encountered at the larger communal *þing*, in the court or in the military camp, all of which would have had to cater for people coming from a variety of different backgrounds and would have seen the natural development of the new idea of a pantheistic family of gods headed by Óðinn. It would seem apparent that the world view of Snorri’s work is much more applicable to such a limited, but essentially mixed and more hierarchic cultural world than that which would have been experienced by the average Norwegian, Swedish or Icelandic farmer, and that it is time his work is treated with such a background in mind.

Bibliography

- Abram, Christopher, 2003: Representations of the pagan afterlife in medieval Scandinavian literature. Unpublished PhD thesis, University of Cambridge.
 Adam of Bremen, 1959: The history of the archbishops of Hamburg-Bremen. Trans. by F. J. Tschann. New York: Columbia University Press.

- Andrén, Anders, 2007: Behind heathendom: Archaeological studies of Old Norse religion. *Scottish Archaeological Journal*, 27(2), 105–38.
- Andrén, Anders, 2012: Servants of Thor? The Gotlanders and their gods. In *News from other worlds: Studies in Nordic folklore, mythology and culture in honor of John F. Lindow*, ed. by Merrill Kaplan and Timothy R. Tangherlini. Wildcat Canyon Advanced Seminars, Occasional Monographs, 1. Berkeley: North Pinehurst Press. Pp. 92–100.
- Andrén, Anders, 2013: From sunset to sunset: An interpretation of the early Gotlandic picture stones. In *Gotland's picture stones: Bearers of an enigmatic legacy*, ed. by Maria Herlin Karnell. Visby: Fornsalens förlag, Gotlands museum. Pp. 49–58.
- Andrén, Anders, 2014: Tracing Old Norse cosmology: The world tree, middle earth, and the sun in archaeological perspectives. *Vägar til Midgård* 16. Lund: Nordic Academic Press.
- Brink, Stefan, 2007: How uniform was the Old Norse religion. In *Learning and understanding in the Old Norse world: Essays in honour of Margaret Clunies Ross*, ed. by Judy Quinn, Kate Heslop and Tarrin Wells. Turnhout: Brepols. Pp. 105–35.
- Bø, Olav, Grambo, Ronald, Hodne, Bjarne and Hodne, Ørnulf (eds), 1981: *Norske segner*. Oslo: Norske samlaget.
- Coles, John, 2005: *Shadows of a northern past: Rock carvings of Bohuslän and Østfold*. Oxford: Oxbow Books.
- Christiansen, Reidar Th., 1958: The migratory legends: A proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants. FF Communications no. 175. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia; Academia Scientiarum Fennica.
- Dumézil, Georges, 1973: *Gods of the ancient northmen*. Ed. and trans. by Einar Haugen (with John Lindow et al). Berkeley: University of California Press.
- DuBois, T. A., 1999: *Nordic religions in the Viking age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Carver, Martin, 2010: Agency, intellect and the archaeological agenda. In *Signals of belief in early England*, ed. by Martin Carver. Oxford: Oxford University Press. Pp. 1–20.
- Eddadigte, 1964 and 1971: Ed. by Jón Helgason. 2 vols. København: Ejnar Munksgaard.
- Einar Ól. Sveinsson, 1962: *Íslenzkar bókmenntir í fornöld*. Reykjavík: Almenna bókafélagið.
- Eyrbyggja saga, 1935: Ed. by Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson. In *Íslensk fornrit*, IV. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. Pp. 1–184.
- Fabech, Charlotte, 1998: Kult og samfund i yngre jernalder: Ravlunda som eksempel. In *Centrala platser: centrala frågor: Samhällsstrukturen under Järnåldern: En vänbok til Berta Stjernquist*, ed. by Lars Larsson and Birgitta Hårdh. *Acta Archeologica Lundensia*, Series in 8°, No. 28. Lund: Almqvist och Wiksell International. Pp. 147–63.

- Fabech, Charlotte, 1999a: Centrality in sites and landscapes. In *Settlement and landscape*, ed. by Charlotte Fabech and Jytte Ringtved. Copenhagen: Jutland Archaeological Society. Pp. 455–73.
- Fabech, Charlotte, 1999b: Organising the landscape: A Matter of production, power and religion. In *The making of kingdoms*, ed. by Tania Dickinson and David Griffiths. *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History*, 10. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology. Pp. 37–47.
- Fabech, Charlotte and Näsman, Ulf, 2013: Ritual landscapes and sacral places in the first millennium AD in South Scandinavia. In *Sacred sites and holy places: Exploring the sacralization of landscape through time and space*, ed. by Sæbjørg Walaker Nordeide and Stefan Brink. Turnhout: Brepols. Pp. 53–109.
- Fredengren, Christina, 2011: Where wandering water gushes: The depositional landscape of the Mälaren Valley in the late Bronze Age and earliest Iron Age of Scandinavia. *Journal of Wetland Archaeology*, 10, 109–35.
- Gräslund, Bo, 2007: Fimbulvintern, Ragnarök och klimatkrisen år 536–537 e. Kr. *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok*, 93–123.
- Gunnell, Terry 1995: *The origins of drama in Scandinavia*. Cambridge: D. S. Brewer.
- Gunnell, Terry, 2005a: The season of the dísir: The Winter Nights and the Dísarblót in early Scandinavian belief. *Cosmos*, 16, 117–49.
- Gunnell, Terry, 2005b: Hof, halls, goðar and dwarves: An examination of the ritual space in the pagan Icelandic hall. *Cosmos*, 17, 14–17.
- Gunnell, Terry, 2006: Ritual space, ritual year, ritual gender: A view of the Old Norse and new Icelandic ritual year. In *First International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year (Malta 20–24, 2005): Proceedings*, ed. by George Mifsud-Chircop. Malta: Publishers Enterprises Group. Pp. 285–302.
- Gunnell, Terry, 2007: How Elvish were the Álfar? In *Constructing nations, reconstructing myth: Essays in honour of T. A. Shippey*, ed. by Andrew Wawn, Graham Johnson and John Walter. Turnhout: Brepols. Pp. 111–30.
- Gunnell, Terry, 2010: Ansgar's conversion of Iceland. *Scripta Islandica*, 60 (2009), 105–18.
- Gunnell, Terry, 2013a: From one high-one to another: The acceptance of Óðinn as preparation for the acceptance of God. In *Conversions: Looking for ideological change in the early Middle Ages*, ed. by Leszek Słupecki and Rudolf Simek. *Studia Medievalia Septentrionalia*, 23. Fassbaender: Vienna 2013. Pp. 153–78.
- Gunnell, Terry, 2013b: Völuspá in performance. In *The Nordic apocalypse: Approaches to Völuspá and Nordic days of judgement*, ed. by Terry Gunnell and Annette Lassen. Turnhout: Brepols. Pp. 63–77.
- Gunnell, Terry, forthcoming a. How high was the High One? The role of Óðinn in pre-Christian Icelandic society.
- Gunnell, Terry, forthcoming b. Blótgyðjur, goðar, mimi, incest and wagons: Oral memories of the religion(s) of the Vanir.

- Hedeager, Lotte, 2011: Iron age myth and materiality: An archaeology of Scandinavia AD 400–1000. Abingdon: Routledge.
- Hrafnkels saga, 1950: Ed. by Jón Jóhannesson. In *Íslenzk fornrit*, XI. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. Pp. 95–133.
- Íslendingabók, 1968: Ed. by Jakob Benediktsson. In *Íslenzk fornrit*, I: Íslendingabók. Landnámabók. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. Pp. 3–28.
- Jørgensen, Lars, 2009: Pre-Christian cult at aristocratic residences and settlement complexes in Southern Scandinavia in the 3rd–10th Centuries AD. In *Glaube, Kult und Herrschaft: Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. In Mittel- und Nordeuropa: Akten des 59. Internationalen Sachsensymposiums und der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonauraum*, ed. by Uta von Freedon, Herwig Freisinger and Egon Wamers. Römisch-Germanische Kommission, Frankfurt A. M. Eurasien-Abteilung, Berlin, des Deutschen Archäologischen Instituts: Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte, Band 12. Dr. Rudolf Habelt GmbH: Bonn. Pp. 329–54.
- af Klintberg, Bengt, 2010: The types of the Swedish folk legend. FF Communications no. 300. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia; Academia Scientiarum Fennica.
- Laidoner, Triin, 2009: The flying trickster of the north: The legacy of Sámi noaidevuohta tradition reflected in the borderline figure Loki Laufeyjarson in Old Nordic mythology. Unpublished MA thesis, Háskóli Íslands.
- Landnámabók, 1968: Ed. by Jakob Benediktsson. In *Íslenzk fornrit*, I: Íslendingabók. Landnámabók. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. Pp. 29–397.
- Larsson, Lars, 2007: The Iron Age ritual building at Uppåkra, Southern Sweden. *Antiquity* 81, 11–25.
- Lund, Julie, 2008: Åsted og vadested: Deponeringer, genstandsbiografier og rumlig strukturering som kilde til vikingetidens kognitive landskaber. PhD thesis, University of Oslo. Oslo: Institutt for arkeologi, konservering og historie, Universitetet i Oslo.
- McKinnell, John, 1994: Both one and many: Essays on change and variety in late Norse heathenism. Rome: Editrice Il Calamo.
- McKinnell, John, Simek, Rudolf and Düwel, Klaus, 2004: *Runes, magic and religion: A sourcebook*. Vienna: Fassbaender.
- McKinnell, John, 2005: *Meeting the other in Norse myth and legend*. Cambridge: D. S. Brewer.
- Nordberg, Andreas, 2012: Continuity, change and regional variation. In *More than mythology: Narratives, ritual practices and regional distribution in Pre-Christian Scandinavian religions*, ed. by Catharina Raudvere and Jens Peter Schjødt. Lund: Nordic Academic Press. Pp. 119–51.
- Ó hÓgáin, Dáithí, 2006: *The lore of Ireland: An encyclopedia of myth, legend and romance*. Cork: The Collins Press.
- Petersen, Henry, 1876: *Om Nordboernes gudedyrkelse og gudetro i Hedenold*. Kjøbenhavn: C. A. Reitzels forlag.

- Price, Neil S., 2002: *The Viking way: Religion and war in Iron-Age Scandinavia*. Aun, 31. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History.
- Price, Neil S., 2010: Foreword: Heathen songs and Devil's games. In *Signals of belief in early England*, ed. by Martin Carver et al. Oxford: Oxbow Books. Pp. xiii–xvi.
- Price, Neil S., 2008: Dying and the dead: Viking age mortuary behaviour. In *The Viking world*, ed. by Stefan Brink with Neil Price. London and New York: Routledge. Pp. 257–73.
- de la Saussaye, P. D. Chantepie, 1902: *The religion of the Teutons*. Trans. by Bert. J. Vos. Boston and London: The Atheneum Press: Ginn and Company.
- Saxo Grammaticus, 1979: *The history of the Danes, I: Text*. Ed. by Hilda Ellis Davidson; trans. by Peter Fisher. Cambridge: D. S. Brewer.
- Schjødt, Jens Peter, 2008: Initiation between two worlds: Structure and symbolism in pre-Christian Scandinavian religion. Trans. by V. Hansen. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Schjødt, Jens Peter, 2009: Diversity and its consequences for the study of Old Norse religion: What is it we are trying to reconstruct? In *Between paganism and Christianity in the North*, ed. by Leszek Słupecki and Jakub Morawiec. Rzeszow: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Pp. 9–22.
- Schjødt, Jens Peter, 2012: Reflections on aims and methods in the study of Old Norse religion. In *More than mythology: Narratives, ritual practices and regional distribution in Pre-Christian Scandinavian religions*, ed. by Catharina Raudvere and Jens Peter Schjødt. Lund: Nordic Academic Press. Pp. 263–87.
- Shaw, Philip A., 2011: *Pagan goddesses in the Germanic world: Eostre, Hreda and the cult of matrons*. London: Bristol Classical Press.
- Simek, Rudolf, 2010: The Vanir: An obituary. *The retrospective methods network newsletter*, Dec. 2010, 10–19.
- Snorri Sturluson, 1941–51: *Heimskringla, I–III*. Ed. by Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk fornrit, XXVI. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Snorri Sturluson, 1998: *Edda: Skáldskaparmál 1: Introduction, text and notes*. Ed. by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research.
- Snorri Sturluson, 2005: *Edda: Prologue and Gylfaginning (2nd ed.)*. Ed. by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research.
- Ström, Folke, 1995: *Nordisk hedendom: Tro och sed i förkristen tid (3rd ed.)*. Göteborg: Akademiförlaget.
- Strömbäck, Dag, 1928: Att helga land: Studier i Landnáma och det äldsta rituella besittningstagandet. In *Festskrift tillägnad Axel Hägerström*. Uppsala: Almqvist och Wiksell. Pp. 198–220.
- Sundqvist, Olav, 2002: *Freyr's offspring: Rulers and religion in ancient Svea society*. Uppsala: Uppsala University.
- Tacitus, Cornelius, 1948: *On Britain and Germany*. Trans. by H. Mattingly. Harmondsworth: Penguin.

- Todd, Malcolm, 1975: The northern barbarians, 100 BC–AD 300. London: Hutchinson University Library.
- Turville-Petre, Gabriel, 1958: Um Óðins dýrkun á Íslandi. *Studia Islandica*, 17, 5–25.
- Turville-Petre, E. O. G., 1964: Myth and religion of the North. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Turville-Petre, Gabriel, 1992: The cult of Óðinn in Iceland. In Gabriel Turville-Petre, *Nine Norse studies*. London: Viking Society for Northern Research. Pp. 1–18.
- Versnel, H. S., 2011: Coping with the gods: Wayward readings in Greek theology, Leiden/Boston: Brill.
- Vatnsdæla saga, 1939: Ed. by Einar Ól. Sveinsson. In *Íslenzk fornrit*, VIII. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. Pp. 1–131
- Víga-Glúms saga, 1956: Ed. by Jónas Kristjánsson. In *Íslenzk fornrit*, IX. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. Pp. 1–98.
- Vikstrand, Per, 2001: Gudarnas platser. Förokristna sakrala ortnamn i Mälarlandskapen. *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi LXXVII*, Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- de Vries, Jan, 1956–57: *Altgermanisches Religionsgeschichte*. 2nd revised ed., 2 vols. In *Grundriss der germanischen Philologie*, Hermann Paul (ed.), 12/I–II. Berlin: W. De Gruyter.
- Watt, Margrethe, 1999: Guldgubber og patricier til guldgubber fra Uppåkra. In *Fynden i centrum: Keramik, glas och metall från Uppåkra*, ed. by Birgitta Hårdh. *Uppåkrastudier 2, Acta Archeologica Lundensia, Series in 8º*, No. 30, Lund. Pp. 177–90.
- Ælfric, 1968: *Homilies of Ælfric: A supplementary collection*, being twenty-one full homilies of his middle and later career for the most part previously unedited with some shorter pieces mainly passages added to the second and third series. Ed. by John C. Pope. *Early English Text Society*, 260. 2 vols. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Summary

This article questions the commonly-held idea that the Norse gods were seen by those who worshipped them as a form of pantheon, in other words a family of gods under the rule of an *alfǫðr*, Óðinn. Building on previous research and not least the evidence of *Landnámabók* and the Icelandic family sagas, it underlines the idea that Old Norse religions almost certainly varied by time and area, and questions whether the Dumézilian idea of gods of different functions and classes would have been applicable

to the Nordic area. The author points to the fact that evidence seems to suggest that instead of people worshipping gods on the basis of function or class, families and tribes appear to have worshipped single, all-purpose gods such as Þórr and Freyr. The article ends with the suggestion that the idea of Óðinn as an *alfǫðr*, ruling over a family of gods was a later development that came hand-in-hand with the development of a new kind of national (rather than tribal) ruler in the period after ca. 500 AD.

Keywords: Old Norse religion, Old Norse cosmology, Old Norse gods, Dumézil, Óðinn, Þórr, Freyr

Terry Gunnell
University of Iceland
Faculty of Social and Human Sciences
101 Reykjavík, Iceland
terry@hi.is

”Den som rider på Freyfaxi ska dö”

Freyfaxis död och rituell nedstörtning av hästar för stup

TOMMY KUUSELA

Introduktion

Hrafnkels saga Freysgoða (framöver: *Hrafnkels saga*) är en av de isländska sagorna som det skrivits mest om och är i förhållande till andra sagor av motsvarande längd den mest omtvistade. Handlingen utspelar sig på östra Island under 900-talet och kretsar kring hur Hrafnkell, son till en kolonisateur från Norge, etablerar sig som en mäktig hövding över ett stort område och styr med en hård hand. Sin lycka och framgång tillskriver han Freyr, den gud som han dyrkar framför andra. Hrafnkell låter uppföra ett stort hov (*hof*) och ger hälften av det boskap han äger till Freyr, vilket inkluderar hans främste hingst, Freyfaxi. Hrafnkell svär en ed på att den som rider på Freyfaxi utan hans tillåtelse ska dö. En dag springer flera får bort och hans herde, den unge Einarr, lockas till att rida Freyfaxi. Hästen springer sedan till Hrafnkells gård och gnäggjar varpå han ser att den är lerig och svettig. Hrafnkell tar en yxa i sin hand och söker upp och dräper Einarr. Herdens far Þorbjörn söker stöd hos sin brorson Sámur och andra personer. Med deras hjälp blir Hrafnkell dömd till fredlös på Alltinget. Hrafnkell överfalls sedan på sin gård och torteras, men tillåts leva om han lämnar området. Hovet bränns ned och hästen Freyfaxi dödas genom att stötas ned för ett stup. Hrafnkell bidar sin tid och växer i makt under de kommande åren, därefter skrider han till verket och hämnas. Han tar tillbaka sin gamla gård och blir åter en mäktig hövding som styr under lång tid framöver.

Mitt syfte är att undersöka episoden med den heliga hästen ur ett komparativt perspektiv och sedan att försöka förstå och tolka själva avrättningsmetoden. Den fråga jag ställer mig är om det är rimligt att utgå

från att avrättningen kan ses som en del av en äldre tradition istället för en författarprodukt. Min hypotes är att episoden kan förklaras utifrån föreställningar om rädsla för det onda ögat, där hästen, likt trolldomskunniga individer, avrättas genom att en säck först träs över dess huvud, alternativt att hästen var så intimt förknippad med Freyr att det handlar om rädsla över att drabbas av gudens vrede.

Äldre forskning framhöll gärna att sagan innehöll genuina referenser till historiska händelser som traderats intakta genom muntlig tradition i hundratals år. Ökad källkritik gjorde att kritiken blev skarpare och det som en gång togs för autentiska bilder av forntiden ifrågasattes. Sigurður Nordal, en av huvudmännen för bokprosaisterna, försökte i sin oerhört inflytelserika studie *Hrafnkatla* (1940) slå fast att sagan var ung och upp-diktad, ett konstverk skapad av en medveten konstnär, strax före 1300. Debatten om sagorna och deras ursprung är ett stort och laddat forsknings-fält. Idag befinner sig majoriteten till synes mellan dessa läger. Sannolikt är sagan nedtecknad under sent 1200-tal under det att skrivaren, vid sidan om fiktiva personer och episoder, infört narrativt stoff vars rötter i vissa fall *kan* sträcka sig tillbaka till mitten av 900-talet. Det senare gör att man kan tala om två riktningar som båda försöker finna paralleller eller förklara islänningasagornas ursprung. Den första söker efter nordiskt för-kristna eller germanska motiv i sagorna, vilka i regel förklaras vara en del av en äldre muntlig tradition. Den andra gruppen bygger i viss mån vidare på bokprosaisterna och försöker finna stildrag inspirerade av främst kontinental kristen litteratur (se diskussion hos Byock 1984). För denna undersöknings vidkommande är episoden om Hrafnkells förhållande med guden Freyr och hästen Freyfaxi, som står i ett särskilt förbund med guden, av störst intresse. Teoretiskt infaller således den följande granskningen i den första riktningen.

Om man utgår från att det huvudsakliga stoff som *Hrafnkells saga* bygger på består av äldre muntligt traderade berättelser, är det också rim-ligt att dessa har urvattnats med tiden. Den person som sedermera kom att nedteckna sagan, kände kanske till en version av sagan eller flera kortare berättelser, vilka utformades efter förväntade stilistiska regler. Detta betyder som sagt inte att vissa episoder inte kan ha bevarats under väldigt lång tid, eller gå tillbaka på den tid sagan syftar till, dvs. en hednisk tid under mitten av 900-talet.

Hrafnkell är i sagan son till kolonisatören Hallfreðr som bosatte sig på Aðalból i östra Island. I *Landnámabók* heter istället Hrafnkells far Hrafn och den plats där han bosätter sig benämns Steinrøðarstaðir. Olikheterna

när det gäller namn stärker tanken om berättelsens muntlighet, då variationer av namn är vanligt inom muntlig tradition.

Tommy Danielsson menar att den skrivna sagan är en konstruerad enhet, grundad på beståndsdelar som ingick i andra, muntliga sammanhang. Den är en version bland många potentiella, en konstgjord konstruktion med bas i traditionen (Danielsson 2002: 296). Han menar att hans egen förklaring är en hypotes bland många möjliga som av nödvändighet också är bristfälliga. Han anser vidare att konsensus om sagornas upphov alltid måste undergrävas, för att teorier inte ska vinna fotfäste och bli till orubbliga sanningar: ”Vi får aldrig, utan oemotsägliga skäl, godta som ett faktum att sagorna utgör enhetligt koncipierade konstverk av litterärt verksamma innovatörer” (Danielsson 2002: 293).

Henry Kratz (1978) utgick från att *Hrafnkels saga* är en prosaisk omarbetning av en äldre poetisk förlaga, av samma typ som hjältedikterna. Som exempel på hur metoden fungerade för han fram jämförelse mellan *Völsunga saga* och hjältedikter som utgör delar av dess stoff. Vad som är intressant för den här undersökningen är att denna presumtiva dikt tänks innefatta dråpet av Freyfaxi. Han har omvandlat ett stycke av prosan ur sagan, försökt behålla allitteration och versifiera avsnittet med fornyröislag:

Peir leiða hestinn	fram á hamarinn.
Drógu fat á höfuð	binda stein við hálsinn.
Taka stengr hávar,	hrinda hestinum fram.
Heitir þar síðan	Freyfaxahamarr.

Genom att lyfta ut överflödiga ord och komprimera texten nås en hypotetisk diktform, som möjligen kan ha legat till grund för åtminstone episoden om hästens död. Kratz är själv inte helt säker på att hans metod kommer att falla i god jord och är medveten om att den inte är obestridlig. Dock anser han att om denna hypotes äger giltighet och kan appliceras på flera sagor skulle en hel korpus med isländska dikter framträda, vilka i huvudsak berör inhemska teman och ämnen. Han menar att om vi tänker på det är det svårt att föreställa sig att det inte fanns någon sådan (Kratz 1978: 209). Jag instämmer men är inte fullt lika säker på att just versifierade historier är den enda tänkbara narrativa berättelseformen. Den kan snarare ha fungerat parallellt med andra mer traditionella former av muntlig tradition. I undersökningen nedan är som sagt inte historiciteten av *Hrafnkels saga* till sin helhet viktig, utan det är beskrivningen av hästen Freyfaxi och dess avrättning som står i centrum. Berättelsen kan

mycket väl ha traderats under lång tid, där händelsevis både namn och ort förändrats, men där grundmotivet av den heliga hästen, inklusive de restriktioner som knyts till en sådan, bestått.

Gudstron i sagan

Ett oförglömligt parti i sagan är att Hrafnkell ingår i en personlig och tungt vägande förening med guden Freyr och att han ger hälften av sin mest prisade skatt, hästen Freyfaxi, till guden ("gaf Frey, vin sínum, þann hest hálfan"). Hrafnkells föreningsband med Freyr är mycket starkt, och det är rimligt att religiösa motiv ligger bakom att hästen tabubeläggs. Ingen får rida på Freyfaxi utan hans samtycke och ett löfte avges om att han blir den mans bane som bryter mot dessa föreskrifter. Hrafnkells titel *Freysgoði* vittnar också om den vikt han fäster vid detta sakrala band till guden. Namnet på hingsten, *Freyfaxi*, tolkas vanligen som "Freyrs häst" men för en sådan tolkning borde det heta *Freysfaxi*, med genitivändelse i första sammansättningsled. Lennart Elmevik har istället utgått från *frey-*som finns i nyisl. *freyfextur/fræfextur*, ur ett **freyr* 'frodig, yppig', och tolkar namnet på hingsten som 'hästen med kraftig, frodig man'. I sagan har hingsten och guden kombinerats, vilket är passande då Hrafnkell och guden ägde hästen tillsammans (Elmevik 2003: 10–11). Rolf Nordenstreng menade att Freyfaxi knappast var Freyrs riddjur, utan bör ses som ett förkroppsligande av guden, dvs. att den symboliskt *var* Freyr (Nordenstreng 1929: 194). En sådan förening på ett symboliskt plan är enligt min mening ett rimligt antagande.

Avsnittet om hästen ser närmast ut att vara inskjutet mitt i en uppräknings av sagans huvudkaraktärer, vilket kan vara en signal om att det är något betydelsefullt som berörs. Förhållandet till hästen och guden bygger troligen på äldre traditioner, men är hos sagans nedskrivare antagligen ett diffust minne av äldre kultiska berättelser om hästar och gudstro. Att Freyr var en dyrkad gud på Island finner stöd i andra skriftliga källor vars tillförlitlighet brukar räknas högre än *Hrafnkells saga*. Exempelvis omnämns Freyrdyrkan ett par gånger i *Landnámabók*. Tidigare i sagan fick Hrafnkell en hel fisk och när han började avla boskap förökade sig djuren förvånansvärt hastigt, ja, som om vart och ett av djuren haft två huvuden, dvs. att det fanns fler djur än vad han egentligen hade. Denna äring håller i sig, det sägs att den håller i sig var sommar och blev till stor

lättnad för hela bygden. Ur ett religiöst perspektiv var det kanske menat som att guden Freyr trots allt hade en hand med i spelet (Meulengracht Sørensen 1992: 720–735).

Tommy Danielsson, som utgår från att en möjlig muntlig version ligger bakom episoden, menar att även om Freyr inte omnämns i ett senare skede av Hrafnkells liv, uttrycks gång på gång sådana förhållanden som tyder på någon form av inverkan från guden. Vidare framför han en plausibel tanke om att Hrafnkell kanske inte alls avsvor sig några gudar, utan ingick istället i en annan form av förhållande till dem, en vars utformning vi inte längre mäktar att urskilja (Danielsson 2002: 137–138).

Vedergällningen mot Hrafnkell är brutal, han hängs upp tillsammans med sina män i *váðáss* m. ’stång för att torka kläder på’, genom att håll borras genom deras hälar. Det görs på ett sätt som påminner om hur man hänger upp slaktade djur (Liestøl 1946: 101). Något som bildar en parallell till Freyfaxis död och den tortyr Hrafnkell och hans män utsätts för, är att deras ögon omnämns som rödsprängda av blod. Sámr, som hyste mest agg mot Hrafnkell, får också bestämma hans vidare öde varpå han, trots de andra männens protester, släpper honom fri och ger honom hans spjut! Någon form av symbolik måste ha ingått och varit begriplig för sagans åhörare. Hängning är annars ett typiskt offer till Óðinn (van Wezel 2000: 546–547; Schjødt 2008: 173–206). I jämförelse med Víga-Glúmr är det fascinerande, då det finns tecken som tyder på att han var tillvänd till Óðinn, och att han vid ett tillfälle bestraffar arbetskarlar genom att hänga dem från en klädstång som ett offer till Óðinn. Skillnaden är att Sámr i *Hrafnkels saga* går ett steg längre genom att överfalla och hänga en gode till Freyr, kanske som ett offer åt Óðinn (Holtmark 1933: 111–133; Liestøl 1946: 100–101).

Mitt förslag, medveten om att det inte kan vara annat än en hypotes, är att Hrafnkell efter den tortyr han utsätts för, föds på nytt och blir Óðinn-tillvänd. När Óðinn, i den mest berömda myten om honom, hänger sig i världsträdet, eller när han torteras mellan eldar, är kärnan att han frodas genom att förbindas med dödens mysterier. Enligt vissa uttolkare hänger Óðinn till och med upp och ned (Fleck 1971), dvs. på ett liknande sätt som vi kan anta att Hrafnkell och hans män gör. I sagan nämns explicit att efter Hrafnkell torterats och släpps fri är han utblottad, men får med sig sitt spjut. Långt senare när han dött av sjukdom, lades han i en hög och bredvid honom lades härkläder och ”spjót hans hið góða” [hans goda spjut], vilket kan ses som ett typiskt attribut för Óðinn. Det finns också en möjlighet att koppla graven till Freyr. Margaret Clunies Ross skriver att

just högläggning var typiska för dem "who, in pagan time, are especially close to the god Freyr and share his power to produce rich crops and ensure the fertility of beast and soil [...]" (Clunies Ross 1998: 37).

När Hrafnkell får höra att gudahovet brunnit ned och att Freyfaxi dräpts säger han att "ek hygg þat hégóma at trúa á goð" [jag tycker det är bluff att tro på gudar], varefter han enligt sagan upphörde med att blota. Ville författaren här framställa honom som en mer sympatisk person, vad Lars Lönnroth har kallat en nobel hedning (Lönnroth 1969), och därmed visa att tro på de gamla gudarna inte lönar sig? Kanske var det så, men sagan ger faktiskt inte uttryck för att Hrafnkell blev en mer sympatisk person, eller att hans sinneslag förändras märkbart. Jag tycker inte heller att sagan ger uttryck för någon form av kristna värderingar, även om kristendomen under gällande tidsperiod på Island var allt annat än mild (jfr Hermann Pálsson 1971). Det är sant att inget mer om hans förhållande med Freyr nämns, men hans hårda tag mot sina fiender och den hämnd som han kan uträtta efter att hans makt och självförtroende på nytt växt sig stark, gör att den religiösa dimensionen faller i skymundan. Istället satte han tilltro till sin egen kraft, ett mönster som känns igen från andra sagor (jfr Ström 1948). Det finns ytterligare en tanke om detta som är värd att pröva. Hrafnkell blir knappast mer sympatisk än vad han var tidigare och han hämnas rejält för sin tidigare motgång. Även om de han dräper också var anhängare till Óðinn, ser vi i vilket fall ett återkommande mönster där guden i nödens stund sviker sina anhängare, eller byter ut sina favoriter utan förvarning. Jag tycker inte att detta direkt motsätter vad som framhölls ovan med fiske- och boskapslyckan, eftersom det sker tidigare i sagan innan Freyfaxi dödas och hovet bränns. När nyheterna når Hrafnkell säger han att tro på gudar inte för något gott med sig och upphör sedan med att blota. Det kan också vara att han redan var Óðinn-tillvänd och att detta innebar ett definitivt brott gentemot hans förhållande till Freyr, alternativt att episoden i en muntlig version skedde tidigare, i samband med att han torteras.

Sakläget är dock mer problematiskt eftersom det i kultbyggnader, som de beskrivs i bevarade källor, fanns flera bildstoder av gudarna. Eftersom gudamakterna dyrkades som ett kollektiv, även om personliga preferenser kunde växla, blir hela beskrivningen av plundrandet och nedbrännandet av hovet egendomligt. Det är, som Jón Hnefill Aðalsteinsson understrukt, anmärkningsvärt att sagan beskriver godar som blotar i en kultbyggnad, medan de bränner ned en annan, vilket under berörd hednisk tidsperiod minst sagt är motsägelsefullt. Troligen ser vi i denna passage en kristen

författares negativa betraktelsesätt och klander av förkristen religion. Enligt *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* och *Kristni saga* fastställdes på Alltinget strax före år 1000 (delvis som ett resultat av att en missionär, Stefni, försökt vandalisera kultbyggnader) att ett kraftigt tilltaget straff – laglöshet – gällde för den som smädat gudarna i ord eller handling (Jón Hnefill Aðalsteinsson 1978: 72–74; 1998: 124–125).

Heliga hästar, några paralleller

En viktig detalj i sagan är omnämnandet av hästen Freyfaxi och de sakrala dimensioner som tillskrivs hingsten. En befogad fråga är om beskrivningen av Freyfaxi har någon grund i äldre germanska traditioner, dvs. har en författare arbetat med ”survivals” från äldre skikt? Det ser ut som om Freyfaxi är övernaturlig, då han medvetet riktar sina gnäggningar som en talhandling mot Hrafnkell och verkar äga förmågan att förstå språk. Halva hästen (inte hela) är given åt Freyr, samtidigt som andra förbjuds att rida den. Kanske har författaren omtolkat äldre traditioner efter egen förståelse? Folke Ström har skrivit följande (1952: 16, not 7): ”[...] med en paradoxal formulering skulle jag vilja påstå, att den enda historiska personligheten i sagan är hingsten Freyfaxi eller m.a.o.: skildringen av den heliga hästen är byggd på en säker tradition, som av någon anledning satts in i ett fiktivt personsammanhang”. Tyvärr redogörs inte för denna ”säkra tradition”, utan Ström hänvisar till Tacitus och en artikel av Aslak Liestøl som vi snart kommer bekanta oss med. Söker man i källmaterialet och utvidgar det till att omfatta andra germanska källor än de norröna, kan ett flertal hästar med sakral status konstateras, vilka granskas nedan.

Den första saga som jag tänker lyfta fram är *Gunnlaugs saga ormstungu* (kap. 5) där det omtalas att Gunnlaugr för en kort tid gästade en rik bonde. Medan han var där tar en av bondens herdar Gunnlaugrs häst utan lov, rider den svettig, varpå Gunnlaugr upptäcker vad som skett och slår herden sanslös (*í óvit*). Tvisten löses dock av att Gunnlaugr betalar böter och diktar en visa för att kompensera misshandeln (1972: 62–63). Hästen anges inte vara helig, vilket förklarar varför påföljden inte blev hårdare, något som istället Hrafnkells handling är ett utslag för. Namnet *Freyfaxi* förekommer som hästnamn i *Vatnsdæla saga*, där den ägs av en man vid namn Faxe-Brandr. Hästen beskrivs som ovanlig, dess man hade en annan färg än övriga kroppen. I sagan sägs att Brandr värderade hästen mycket

högt och att folk menat att han såg på "Faxi" som en gud ("at Brandr hefði átrúnað á Faxe"). Hästen ansågs pålitlig och sades vara en god kämpe vid hästhetsningar (*víg*), vilket kanske ursprungligen hör samman med en rituellt bakgrund (1939: 90). Att det föreligger ett samband mellan dessa hästars namn och en rituellt funktion är, med tanke på hur de framställs i sagorna, sannolikt.

I *Flateyjarbók* (I 1944: 401) berättas att Óláfr Tryggvason inför trönderna, som fortfarande var hedningar, i klart syfte att kränka Freyr besteg en häst som hade vigts åt guden. Därefter red han öppet på den till gudens hov och högg ned det, varpå det sägs att trönderna fruktade Freyrs vrede. Att rida ett tabuerat djur, eller att angripa kultbyggnader, störde den sakrala gemenskapen och eftersom den kultiska gemenskapen bröts, i och med att hovet vandaliserades, kunde det misshaga gudarna som i värsta fall drog undan sitt värn eller sin välvilja. Följden för exempelvis bönder är inte svår att föreställa sig, det kunde, om det ville sig illa, innebära risk för att skörden slog fel, eller att boskap föll ned död.

Hästar förekommer i ett par drömeepisoder där de fungerar som omen. Turville-Petre har föreslagit att det främst är färgen på hästen som avgör om drömmen förebådar goda eller dåliga besked (Turville-Petre 1972: 37–38). Det finns också andra hästar som närmast kan beskrivas som divinatoriska. I *Landnámabók* berättas om en märr vid namn Skálm. I episoden berättar ett övernaturligt väsen att Grímr ska bosätta sig på den plats som hästen väljer (1986: 97). I *Grettis saga* (kap. 14) finns också en märr vid namn Kengála som var så vis att hon kunde förutspå väder (1964: 39–42).

Det finns restriktioner mot att rida andras hästar stipulerade i lagsamlingen *Grágás*:

Ef maður hleypur á bak hrossi manns ólofað, það varðar sex aura áfang. Nú ríður hann fram úr stað, og varðar það þriggja marka útleð. Þrjár hrossreiðir eru þær er skóggang varða. Ein er ef maður ríður svo að þrír bæir eru á aðra hönd, og ríði hann um þá. Önnur ef maður ríður um fjöll þau er vatnföll deilir af á meðal héraða. Þriðja ef maður ríður á milli landsfjórðunga (*Grágás*, § 32, 2001:175).

I berättelser knutna till kung Aðils, som enligt *Ynglingatal* uppges vara en ättling till Freyr (*Freys áttungr*), berättas att han genom ödets nyck faller från sin häst och får sin skalle krossad. Enligt Snorre, som utbroderar berättelsen i *Ynglinga saga* (Snorri Sturluson 2002: 56–59), knyts ett flertal hästar till kungen: Slongvir och två hästar som heter Hrafn. Snorre

menar också att kungen skulle ha ridit till ett *dísablót* vid Uppsala. Där ska han ha ridit i eller runt hallen när hästen snubblade vilket gjorde att kungen störtade mot sin död. Olof Sundqvist har undersökt flera olika texter som nämner Aðils och pekar på att ett samband mellan kungen och Uppsala är återkommande. Det är rimligt att tänka sig att kungens ridande vid disernas blot i Uppsala hade en kultisk dimension, därtill en som förbinder hästen till vanerna och Freyr (Sundqvist 2002: 225–240).

En berömd skildring av heliga hästar i samband med germanska folk ges redan av Tacitus i *Germania*, skriven mot slutet av första århundrandet e.Kr. I tionde kapitlet berättar han att germaner höll sig med heliga vita hästar som gick fritt i heliga lundar och skogar, de var befriade från arbete, föddes upp på de allmänas bekostnad och användes i divinatoriska syften. Ett sådant förfarande var att man lät spänna hästarna för vagnar medan kultfunktionärer (*sacerdos*) tillsammans med kungen gick bredvid och utläste diverse omen av hästarnas gnäggningar och fnysningar.

Hästarna var gudarnas förtrogna, medan kultfunktionärerna själva var gudarnas tjänare. Likheten med Freyfaxi är anmärkningsvärd. Ingen av hästarna, vilka är dedikerade till särskilda gudar, bör *mortalium opere* ’arbeta för människan’ (Much 1959: 136). Dessutom verkar Freyfaxi äga en förmåga att förstå vad människan säger, liksom Hrafnkell verkar vara i stånd att kunna tolka hans gnäggande och frustande. Jón Hnefill Aðalsteinsson beskriver hästens klagande inför Hrafnkell i kraftfulla ordalag: ”The fertility god Freyr raises his voice in ringing tones and waits for an answer” (Jón Hnefill Aðalsteinsson 1998: 122). Hästen beskrivs närmast som den gestalt i vilken Freyr själv valt att uppenbara sig. Naturligtvis är det mycket som avviker mellan dessa redogörelser, inte minst i tid och rum, men analogin och framförallt den religiösa förankringen, är likafullt värd att begrunda.

Saxo Grammaticus beskriver i *Gesta Danorum* en helig häst hos vunderna som kan jämföras med Freyfaxi. I fjortonde boken ges en ganska detaljerad beskrivning av hästen:

Samme gud [*Suantouitus*] havde også templer på adskillige andre steder, bestyret af præster med noget lavere rang og mindre magt. I øvrigt havde han også en ganske særlig hvid hest som det var strengt forbudt at rykke manke- eller halehår ud af. Kun præsten havde ret til at fodre den eller ride på den, for jo mere det hellige dyr blev brugt, jo mindre respekt ville der stå om det. På Rügen forestillede man sig at Svantevit (det var gudens navn) red på den hest når han gik i krig mod sin kults fjender. Et særligt tegn på at det forholdt sig sådan, var det at selv om hesten hele natten stod i sin stald, fandt man den ofte

om morgenen svedig og tilsølet som om den lige kom fra kampen og havde tilbagelagt vældige afstande på vejen. (Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Liber 14 39.9, 2005: 359).

Saxo beskriver också hur hästen användes för divinatoriska syften. Inför stundande krig ledde ”prästen” ut hästen ur kultbyggnaden mot en anordning med nedstuckna och korslagda spjut. Den hov som hästen först satte ned hade en avgörande inverkan; om hästen gick med höger hov först över de tre ställningarna var det ett positivt tecken, gick ned med vänster först var det negativt och stridsplanerna ändrades och eventuella angrepp sköts upp till dess att varslet blev rätt. Att det finns likheter mellan denna beskrivning med Freyfaxi, *Flateyjarbók* och Tacitus är påtaglig.

Det finns dock fler jämförliga fall som är förtjänta att beröras vilka alla hör samman med missionsberättelser. Aslak Liestøl har beskrivit tre sådana. Den första är skriven under början av 1000-talet av Thietmar av Merseburg som i *Chronik* (bok 6) berättar om ett slaviskt folk i Redarii i staden Riedegost, belägen mellan Mecklenburg och Pommern. Där fanns en stor kultbyggnad och Thietmar berättar med avsmak om folkets hedniska sedvänjor. En var att olika ”präster” (kultfunktionärer) efter lottkastning begravnade lotterna under grönt gräs, sedan placerades två korslagda spjut över platsen. Därefter lät de försiktigt leda en häst över spjuten ”which they believe to be the largest of all and venerate as sacred.” Det bud som de fått av lottkastningen bör också intygas av hästens rörelser för att äga giltighet (*Ottonian Germany* 2001: 253–254). Den andra berättelsen handlar om hur biskop Otto av Bamberg år 1124 befann sig i Stettin för att kristna folket. Där berättas att en stor svart hingst fick gå lös under hela året och ansågs vara så helig att ingen fick rida på den. Hästen var helgad åt guden Triglav, ett namn som betyder ’trehövdad’. Det tredje exemplet kommer från Beda som meddelar att den anglosaxiske offerprästen Coifi, efter att han antagit kristendomen år 627, drar ut för att bekämpa hedendomen. Han red ut på kung Edwins hingst i full vapenutrustning, varpå Beda inflikar att en offerpräst varken hade lov till att bära vapen eller att rida på annat än en mähr (Liestøl 1944: 61–62; Sundqvist 2002: 234; Puhvel 1987: 232–233).

I ljust av dessa skildringar kan också det kungliga vediska Aśvamedha-offret nämnas. Det fordrade en värdefull och snabb offerhingst, vilken under ett år vandrat fritt med hundra valacker, medan fyrahundra adelsmän hade till uppgift att se till att ingen red på hingsten. Gick hingsten in i ett främmande territorium kunde kungen kräva detta land

som sitt. Indoeuropeiska motstycken (romerska, grekiska, iriska, skytiska, slaviska, hettitiska etc.) till olika former av hästoffer finns spridda i både tid och rum (se Zaroff 2005: 79–82).

Vad som är intressant för den isländska sagans framställning av Freyfaxi är att den harmoniserar med äldre indoeuropeiska skildringar i det att särskilda hästar betraktades som heliga vilka inte fick ”profaniseras” genom arbete eller dylikt. Enligt min mening stärker dessa jämförbara berättelser trovärdigheten av episoden i *Hrafnkels saga*. Det är således svårt att inte hålla med Knut Liestøl när han skriver: ”Ved jamføring med andre kjeldor vert det straks klart at heile forteljninga om hesten ikkje kan vera oppdikta” (Liestøl 1946: 98).

Freyfaxis död

Efter att Hrafnkell dräpt sin herde Einarr, som ridit på den förbjudna hästen, och herdens far fått stöd mot Hrafnkell av Sámr, driver de målet i Alltinget uppbäckade av hövdingarna Þorkell och Þorgeirr (Þjóstarssöner, från västfjordarna). I slutändan lyckas de få Hrafnkell dömd till full fredlöshet, varefter de uppsöker hans gård, torterar honom, och ger sig något senare på hans häst:

Þorgeirr mælti: „Þessi hross lítask mér þörf búinu. Er þat mitt ráð, at þau vinni slíkt, er þau megu, til gagnsmuna, þangat til er þau megu eigi lifa fyrir aldrs sökum. En hestr þessi sýnisk mér eigi betri en aðrir hestar, heldr því verri, at margt illt hefir af honum hlotizk. Vil ek eigi, at fleiri víg hljótsk af honum en aðr hafa af honum orðit. Mun þat nú makligt, at sá taki við honum, er hann á.“ Þeir leiða nú hestinn ofan eptir vellinum. Einn hamarr stendr niðr við ána, en fyrir framan hylr djúpr. Þar leiða þeir nú hestinn fram á hamarinn. Þjóstarssynir drógu fat eitt á höfuð hestinum, taka síðan hávar stengr ok hrinda hestinum af fram, binda stein við hálsinn ok týndu honum svá. Heitir þar síðan Freyfaxahamarr. (Hrafnkels saga Freysgoða 1950: 123–124)

[Þorgeir sade: ”De här stona ser ut att kunna bli till nytta på gården. Mitt råd är att de får arbeta och göra nytta tills de dör av ålder. Men hingsten här tycker jag inte verkar bättre än andra hingstar, snarare sämre, eftersom så mycket ont har kommit av honom. Jag vill inte att fler skall förlora livet för hans skull (än vad som redan skett). Det vore passande att den som äger honom också fick ta hand om honom.” Nu ledde de hingsten ner för vallen och längs ån. Nedanför gården fanns en klippa och en fors. Nedanför var vattnet djupt. De ledde ut hingsten på klippan. Västfjordingarna drog en säck över huvudet

på den, band en sten om dess hals, och med långa stänger drev de den över kanten. Det stället kallas sedan dess Freyfaxahamar.] (Hrafnkel Freysgodes saga, Islänningasagorna 5, övers. Mats Malm 2014: 256)

Efter denna episod följer en kort notis om hur Porkell lät plundra och sätta eld på gudahusen. Nils Lid tolkar episoden som en rituell nedstörtning, en slags offergåva åt övernaturliga makter som associeras till området och dess natur. Han för fram en försiktig antydning om att dessa borde motsvara de avlidna, eftersom det finns flera traditioner om döda som vistas i berg eller högar. Det finns en parallell mellan nedstörtning av hästar (enligt sagan) och en del folkliga traditioner kring beskrivningen av Helgafell, i det att ingen av redogörelserna beskriver avlivningsredskap. De störtas oskadda nedför stupet där de slår ihjäl sig. En sådan metod beskrivs av Lid, som funnit norska exempel från Voss, i Kinne och i Hornve, där man störtat hästarna utför ett berg (Lid 1924: 181). I *Eyrbyggja saga* sägs om Helgafell att man inte fick dräpa något levande på berget, varken människa eller djur, annars kunde det bringa olycka (*Eyrbyggja saga* 1985: 9). Tabuföreställningar av liknande slag skiner också igenom i beskrivningen av att man måste tvaga sig innan man ser mot berget (Lid 1924: 190).

I *Njáls saga* finns en episod som beskriver hur den kristne missionären Pangbrandr råkar i konflikt med Galdra-Heðinn. Den senare rider upp på Arnarstakksheiðr och anställer där ett stort blot. När Pangbrandr rider västerut rämnar jorden under hans häst men han hinner precis hoppa av och kommer upp på kanten av rämnan, medan hästen med all utrustning uppslukas av jorden och ses aldrig mer till (*Brennu-Njáls saga* 1954: 259). I *Hrafnkels saga* beskrivs också hur ett fjällskred plötsligt får ett par djur att uppslukas (*Hrafnkels saga* Freysgoða 1950: 97–98), en händelse som också beskrivs i *Landnámabók* (1986: 299). Enligt Finn Hansen ger handskrifterna olika besked, i *Landnámabók* är det ett allittererande par *golltr ok griðvng* (AM 105 fol.), medan *Hrafnkels saga* har flera varianter: *göltr ok hafr* (AM 156 fol., AM 551c 4to), *gul geit ok hafr* (AM 158 fol.), *ennt geit ok hafr* (AM 443 4to) (Hansen 1981: 25). Just galten är ett djur som på flera plan kan knytas till Freyr, inte minst genom hans mytologiska djur, Gullinborsti eller Slíðrugtanni. Finn Hansen, som diskuterat detta, menar också att de ord, *týndusk* och *gripir*, som används i anslutning till fjällskredet är relevanta. När Freyfaxi beskrivs av Hrafnkel används *gripr* m. 'värdefull (vanligen om lösöre)' om honom, och när hans motståndare avrättar hingsten används verbet

týna m. dat. 'fördärva, ödelägga, dräpa'. Sammanställt till de djur som uppges förolyckas i fjällskredet menar Hansen att *Landnámabók* bör vara närmast en ursprunglig tradition, där båda djurarterna är förknippade med Freyr (Hansen 1981: 27). Fjällskredet vittnar alltså om att Freyr indirekt är representerad på ett negativt sätt, vilket sedan tar sitt uttryck i sagans vidare förlopp och alluderar till att också ett tredje djur, dvs. Freyfaxi, kommer att gå under genom gudens indirekta inverkan. Detta kallar Hansen för mytologisk allusionsteknik och poängterar samtidigt att det inte behöver ha något med Freyrkult att göra, utan är istället att betrakta som ett berättartekniskt grepp (a.a.). Att det skulle röra sig om ett negativt förhållande till Freyr kan knappast, i ljus av vad som redovisades ovan, vara korrekt. Däremot verkar det finnas ett samband mellan de djur som omkommer i fjällskredet och Freyfaxi (jfr van Wezel 2000: 550).

Det finns intressanta detaljer i beskrivningen, särskilt att man bemödar sig med att verkligen försäkra sig om att hästen dödas utan yttre blodutgjutelse. Metoderna som används påminner starkt om tillvägagångssättet för att avrätta trolldomskunniga (se nedan). Beskrivningen av hur templet vanhelgas och bränns ned är, som redan påpekats, troligen författarens fabulering.

Ortnamn och hästoffer

Det är en detaljerad och noggrant beskriven topografi som författaren målar upp. Samtidigt ges en förklaring till uppkomsten för många av områdets ortnamn. Kanske hör just en klippa vid namn Freyfaxahamarr samman med att författaren redan kände till en äldre lokalsägen från området, vilken inarbetats i berättelseflödet? Det är, som Tommy Danielsson påpekat, ett märkbart uppehåll mot den annars så sammanhållna processberättelsen, som faktiskt håller en viss kontinuitet. Den avbryts genom att bröderna plötsligt kommer på tanken att de måste avrätta Freyfaxi och av deras utfall mot Freyrs hov (Danielsson 2002: 288). Det är inte ovanligt med sägner knutna till orter eller avvikande naturformationer och det är rimligt att tänka sig att det i området cirkulerade olika ortsägner som traderats vidare under mycket lång tid. Dessutom är, som vi kommer att se, klippor eller olika former av stup knutna till olika typer av djurs död genom olycksfall eller avrättning, inte alls något unikt. Det är med andra ord anledning att betrakta sådana ortnamn som en del av kulturlandskapets

språkliga dimension (för att använda ett uttryck av Jan Paul Strid) där en viss lokalitet, eller en händelse, med uppseendeväckande karaktär gett upphov till namnet. Det kan naturligtvis vara så att ett ortnamn kan ha eggat fantasin och därmed gett upphov till förklaringsförsök åt vilka lokala bygdesägnar kan knytas. Sammansättningen *Freyfaxi* och *hamarr* kan ju uttydas som Freyfaxifjäll, där förleden troligen hör till guden Freyr, kombinerat med suffixet *fax* n. 'man, manke'. Jan de Vries stödjer sig på Sigurður Nordal och menar att *Freyfaxahamarr* är ett sent och ohistoriskt namn, vilket betyder att det är uppdiktat (de Vries 1957: 188–189). Att en sägen, eller möjligen en reell händelse, redogjort för detta är inte omöjligt. I *Landnámabók* berättas om en myr, *Flugumýrr*, vilken lär ha fått sitt namn efter att en värdefull häst vid namn Flugá omkommit där. Dock berättas inget om att hästen avlivas eller offras. Liknande förklaringsägnar där djurnamn ingår som sammansättningsled kan gå tillbaka på ett offer, men det är mer sannolikt att olyckor eller folkligt fabulerande ligger bakom en majoritet av namnen (*Landnámabók* 1986: 235–236).

Ortnamn som *Ryssebergje*, med förleden *hryssa* f. och *Marahedlo* med förleden *merr* f. kan ha varit allmänna avrättningsplatser för hästar, då både *hryssa* och *merr* lätt kan få en allmän betydelse utan hänsyn till genus. I Norge finns det ortnamn av typen *Hesthamar*, *Rysehammaren*, *Marahamaren* o.s.v. I sagan heter platsen där Freyfaxi störtar mot sin död för *Freyfaxahamarr* (fvn. *hamarr* m. 'klippa, fjäll'). Just vid Evangervatnet vid Marahedlo är det ett trettio meter brant stup från berget ned mot sjön. Hit ledde man, enligt Lid och Liestøl, hästar och band för deras ögon innan de störtades ned mot sin död. Faksare-tjørni ligger mellan Voss och Granvin; ortnamnen sägs ha uppkommit av att en häst vid namn Fakse lär ha hoppat ned dit från Fennanuten och försvunnit i tjärnen. På vägen ned slog Fakse i en hov och ett knä, vilket lämnade märken efter sig i berget. Till det senare nämns Nils Lid och Odd Nordland som uppgiftlämnare. Liestøl ger också exempel på en tysk variant av en liknande berättelse där hovavtrycken efter nedstörtade hästar lämnat spår efter sig (Liestøl 1946: 100; Lid 1924: 181).

Nils Lid anför en tradition om nedstörtande från klippor och redogör för att det på Voss berättas om en urgammal sed där man dödat hästar genom att störta dem utför stup (Lid 1924: 181–190). Något som stärker detta är, enligt Lid, att många ortnamn på *myr*, *berg*, *hamarr* och dylikt, har en term för häst i första led. Dessa, vilka han ger flera exempel på, ska då gå tillbaka på avlivning av hästar genom nedstörtning för stup,

och särskilt karakteristiska skulle ortnamn sammansatta med *hamarr* vara (Lid 1924: 183–184).

Brita Egardt menar att naturnamn där husdjursnamn utgör dess förled, kan härledas till olyckshändelser med kreatur. Hon menar vidare att en stor del av myrnamnen sammansatta med häst bör räknas till kategorin minnen av olycksfall, även om hon också medger att en del sådana namn kan härröra från seden att sänka ned hästar i myrar (Egardt 1962: 173).

Tolkning av avrättningsmetoden

Avrättningsmetoden verkar delvis svår att förklara ur ett religiöst perspektiv. Nedan ska jag försöka lyfta fram en tolkning. Inga direkta paralleller finns i litteraturen och även om handlingen bedöms vara ett offer, är det mer sannolikt att det istället rör sig om ett medvetet hån riktat mot Freyr. En annan utsikt, som i mitt tycke är mer plausibel, är att den har sin grund i norska traditioner. Detta har framhållits av Turville-Petre: "This story, apocryphal as it must be, is supported by Norwegian traditions, and might be regarded as a travesty of a sacrifice to Freyr." (Turville-Petre 1964: 254). Även om handlingen är menad att parodiera ett offer till guden Freyr, framhålls också en annan förklaring: "This was no ordinary horse, and the slaughterers acted as did many who executed witches and wizards who possessed the evil eye." (Turville-Petre 1964: 167). Turville-Petre har verkligen pekat på något centralt i skildringen, även om han tyvärr inte ger vidare klarlägganden.

Jag anser dels att de norska traditionerna är lämpliga för att förklara episoden (i sagan är Hrafnkells far trots allt en av många landnámsmän som förde med sig skandinaviska traditioner till Island), dels att de vida spridda föreställningarna om det onda ögat (samt de metoder som brukades för att stävja detta) är viktiga i sammanhanget.

Vad har då hästen med det onda ögat att göra? I skildringen är det klart och tydligt att en säck förs över hästens huvud medan stenar binds om dess hals. Syftet är rimligen att dess blick inte ska möta förövarna, då en döendes blick ansågs synnerligen kraftladdad och farlig. I dödsögonblicket, eller som i det här fallet strax dessförinnan, ackumulerades blickens kraftkälla och kunde slå mot sådana som mötte den. Från nordisk folktro känner vi många exempel på hur vissa personers blickar ansågs farliga, eller sådana vars döende blick kunde ge upphov till olycka och död. Detta

finner också stöd i sagalitteraturen samt från äldre (och yngre) nordiska källor av skilda genrer.

Ernst Klein har framhållit att hästar var demoniskt smittoförande (demonism). Han menade att den normala människan och det normala husdjuret kunde få dö på vilket sätt som helst, men för att dräpa sådana som ansågs demoniska var man tvungen att akta sig för att inte bli besmittad. Det gällde alltså för väsen vars själar i särskilt hög grad ansetts farliga för människan. Det han menade med "normal" är sådana vars själ efter döden ingår i en "normal fortvaro". Klein menade att sätet för smittan stod att finna i främst blodet, varför dödandet i möjligaste mån måste ske utan yttre blodsutgjutelse. Hästen kunde därför klubbas ihjäl, dränkas eller nedstörtas för stup, samtidigt som huvudet betäcktes för att inte "andan" skulle tränga ut. Med andan menas andedräkten, särskilt det sista andetaget, vilket anses innehålla vitala element och är ofta likställt med själen (Klein 1928: 187–189). Egardt är kritisk till Klein men i fråga om avrättningsmetoder medger hon att den vanligaste metoden var att klubba ihjäl hästar. Först täcks hästens ögon för och sedan tilldelas ett dödande slag i pannan med en träklubba eller yxhammare. Hon menar att förblindningen "skedde helt i praktiskt syfte för att hästen inte skulle skygga inför slaget" (Egardt 1962: 170). Jag tror i denna sak att både Klein och Egardt är fel ute. Att ögonen täcks för och att stenar binds om djuret, vilket sedan med hjälp av stänger stöts utför klippan, torde dels tyda på att det dels fanns en rädsla för hingstens blick, dels att stenarna erinrar om nedsänkning i kärr, ett vattendrag eller liknande. En hingst som stöts utför en klippa är i sig tillräckligt tung att falla och slås ihjäl utan dessa hjälpmedel.

I Etnografiska undersökningar, frågelista 135 (i Nordiska museets frågelista om slakt EU 36, enligt Egardt 1962) efterfrågas om man hört talas om att hästar dödats genom att störtas ned för stup. Positiva svar är förhållandevis få, men i arkivmaterialet uppges sex olika meddelanden om detta, fördelat till fem olika landskap (två från Värmland EU 3939, 3774, ett från Västmanland EU 8861, ett från Dalarna ULMA 11319, ett från Blekinge LUF M 3395 och ett från Västergötland IFGH 1928). Riktas sökljuset bredare, finns även liknande uppgifter från Danmark, Färöarna och Norge (Egardt 1962: 173–174).

Nedstörtning från stup är en känd jaktmetod för avlivning av t.ex. ren, hjort och älg. Den var praktiserad in på 1800-talet i Norden. Nils Lid ger ett flertal exempel från Norge på hur man vanligen gjorde sig av med döda djurkroppar där nedsänkning i myr eller att välta dem utför bergstup

var vanligt (Lid 1924: 123). För Nils Lid är metoden att nedstörta hästar för klippor något som kan gå tillbaka på en äldre rituell nedstörtning, vilket därmed bör ses som en offerhandling.

Magnus Olsen har i en artikel behandlat ett par nidverser ur första kvädet om *Helgakviða Hundingsbana* vilka, om de är korrekt tolkade, stödjer Lids teorier: "hefr í hreysi / hvarleiðr skriðit" 'du har strukit omkring i rösen, hatad överallt'. De hör samman med en svårtolkad vers "Stjúpr vartu Siggeirs / látt und 'stavþom' heima, / vargljóðum vanr / á viðum úti", vilken Olsen översätter som följer: 'Du var Siggeirs stesøn, hjemme laa du under berghamrene, ute i skogene (laa du) stadig omgit av hylende ulver' (Olsen 1923: 184). Olsens tolkning av versernas andemening är att diktens objekt hörde hemma i bygden, utanför gårdarna, förvisad till ett solitärt liv där han äter lik av hästar som var kastade utför stup, eller så stryker han ensam omkring i skogarna i sällskap med ylande vargar. Nyckeln till Olsens tolkning är ordet *stavþom* < *stavpom* < *stopum* (dat. pl. av *stapi*). Olsen fick kritik av Hasund (1925) och deras åsiktsutbyte mynnade ut i en diskussion om hästköttsätande i ett förkristet samhälle, vilket inte intresserar oss här. Egardt (1962) var positiv till Olsen men ansåg att frågan om man åt hästkött och nidstrofen i förhållande till episoden i *Hrafnkels saga* var ovidkommande.

När det gäller *Hrafnkels saga* har olika ståndpunkter framhållits i fråga om episoden skildrar en offerhandling eller inte. Egardt menar i sin avhandling att sagan inte kan bygga på äkta folktradition, och att den helt och hållet är att betrakta som en enda författares verk. De forskare hon för fram som stöd för detta, vilka hon med gillande menar står för en "förnyad källkritik", är Sigurður Nordal och Walter Baetke alltså två av de mest ivriga bokprosaisterna! Idag bör pendeln slå tillbaka något och den "förnyade källkritiken" modifieras. Det finns skäl för att det i sagan faktiskt finns rester av äldre folktradition och att den därmed inte helt och hållet är fabulerad av en sinnrik författare. Av det som har utretts ovan är frågan om Freyfaxi att betrakta som en del av ett äldre traditionslager. I detta finner vi åtminstone ett par detaljer som är av religionshistoriskt intresse. För det första att sagan faktiskt ser ut att delvis bygga på trovärdiga uppgifter om en man som helhjärtat ger sitt stöd åt och ingår ett nära förbund till en eller flera gudar. För det andra att hästens avrättningsmetod finner paralleller i senare folkloristiska uppteckningar. För det tredje att förbundna ögon och tyngder verkar tyda på att det rör sig om en rädsla för det onda ögat. Enligt medeltida rättspraxis dömdes och bestraffades även djur, något som var vanligt från flera håll i Europa. Sacken som drogs

över Freyfaxis huvud och de stenar som bands om hans hals, skulle i så fall tyda på en likhet till straffet ”död genom dränkning”. Egardt menar att episoden saknar större bevisvärde, då den med all sannolikhet är en författarprodukt och att sagan i det närmaste är att betrakta som en roman. Författaren har, enligt Egardt, velat förklara avrättningen av hästen som en följd av att den vållat olyckor. Hon menar dock att episoden vittnar om en ingående kännedom om lagkunskap, vilket kan ha en utgångspunkt i olika rättsbestämmelser och rättspraxis. Därför finns det en möjlighet att en regelrätt avrättning åsyftas i sagan (Egardt 1962: 179).

Ovan omnämndes att hingsten avlivas på ett sätt som kan liknas vid avrättning av trolldomskunniga. I *Historia Norwegie* redogörs för hur Ragnvald Rettilbeini avrättas på grund av *inertissime artis* ’häxeri’, genom att han dränks på order av sin far (*Historia Norwegie* 2003: 87, 141); hos Snorre bränns han istället inne. En till döden dömd person som var kunnig i trolldom, var av naturliga skäl särskilt farlig i dödsögonblicket eller en kort tid dessförinnan. Risken fanns att den döendes hat och hämndkänslor kunde riktas mot omgivningen, där magiskt verkande förbannelser kunde slungas mot fiender och oförätter hämnas. Det var inte bara den döendes ord som var skadlig, utan även dennes blick, tanke eller vilja kunde fungera som bärare av farlig, mystisk och magiskt skadebringande element (Alver 1971: 166–171). Att täcka för den dödsdömdes ögon var ett sätt att undvika den skadliga blicken. Den troligen mest välkända avrättningen av en trolldomskunnig i den isländska litteraturen är likvidationen av Katla, skildrat i *Eyrbyggja saga* kap. 20 (1985: 50–54). Först dras en sälskinssäck över Katlas huvud till skydd mot hennes blick, därefter stenas hon till döds av tolv män. Hennes sista ord är en förbannelse som förerbådar händelser längre fram i sagan och kan ses som ett utslag för den döendes magiskt verkande ord. Liknande huvor som förhindrar en skadlig blick finns också beskriven i *Laxdæla saga* (kap. 38) där det berättas om att Stígandi som ansågs farlig och var en skoggångsman, fångas in. En säck dras över hans huvud men det fanns en reva i säcken som han kunde se igenom. När han blickar ut över den vackra, gräsbevuxna liden var det som om en virvelvind (*hvirfilvindr*) for över marken och vände den upp och ned, så att grönska aldrig mer kunde växa där. Sagan förklarar därmed ortnamnet *Brenna*, eftersom det sägs vara den plats dit Stígandi blickat. De slår sedan ihjäl honom med stenar och lägger honom i ett stenröse (*Laxdæla saga* 1934: 109). Stígandi hade en bror vid namn Hallbjörn, som också han var förfaren i trolldom. Han fångas in och förs med en påse över huvudet ut på en sjö för att dränkas. Snorre berättar i

Haralds saga ins hárfagra (kap. 32) om två finnar som med sina blickar kunde få allt levande att falla ned dött. De infångas när de sover och sälskinssäckar (*selbelgir*) trädde över deras huvuden innan de avrättas (Snorri Sturluson 2002: 136). I *Gísla saga Súrssonar* (kap. 19) möter vi den trolldomskunnige Þorgrímr nef som infångas och vars huvud täcks av en säck innan han stenas till döds (1988: 18). Samma motiv återfinns i *Volsunga saga* (kap. 40) där Bikki försöker driva hästar mot Svanhildr, medan hon står bunden vid en borgport. Hon stirrar in i hästarnas ögon och ingen häst vill trampa på henne, varför man beslutar sig för att dra en säck över hennes huvud, varpå hon kan dödas (1950: 215).

Dessa beskrivningar kan utökas med flera yngre belägg (Campell 1933). Vad som är intressant i förhållande till Freyfaxis avlivning är dels rädslan för blicken och de skyddsåtgärder som därmed vidtas, dels att likvideringarna sker utan yttre blodutgjutelse. Freyfaxi kan, som antydde ovan, ses som laddad med ett kraftflöde från Freyr, vilket gör att han uppfattas som magisk och kraftfull. Avrättningen är således en rituell handling och kan klassificeras som apotropeisk.

Undersökningen har visat att det finns grund för att tolkas episoden om Freyfaxi som en helig häst och Hrafnkells gudsförhållande som trovärdiga för den tid som skildras. Flera källor stödjer framställningen och har visat att heliga hästar förknippades med en sakral dimension, där divination ingick som en beståndsdel, fanns spritt över ett större område. Beskrivningen av förstörelsen av hovet bygger troligtvis inte på äldre muntliga källor, utan den ser ut att vara en ren fantasiprodukt från senare tid, troligen av författaren själv. Freyfaxis avrättning kan ses som ett medvetet hädande av guden Freyr, men är enligt min mening med större sannolikhet en rituell apotropeisk rit av en typ vi finner stöd för i lagtexter och i folktraditionen. Syftet var att undvika hästens döende blick och därmed undvika att drabbas av olycka eller makternas vrede.

Bibliografi

Källor

- Adam av Bremen. 1985. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar*. Övers. Emanuel Svenberg. Stockholm.
- Brennu-Njáls saga*. 1954. Red. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 12).

- Eyrbyggja saga*. 1985. Red. Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 4).
- Flateyjarbók I–II*. 1944–1945. Red. Sigurður Nordal. Akranes.
- Gísla saga Súrssonar. 1988. *Vestfirðinga sögur*. Red. Björn K. Þórólfsson & Guðni Jónsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 6).
- Grágás. Lagsafn íslenska þjóðveldisins*. 2001. Red. Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson & Möður Árnason. Reykjavík.
- Grettis saga*. 1964. Red. Guðni Jónsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 7).
- Gunnlaugs saga ormsstungu. 1938. *Borgfirðinga sögur*. Red. Sigurður Nordal & Guðni Jónsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 3).
- Haralds saga ins hárfagra. 2002. Snorri Sturluson. *Heimskringla I*.
- Historia Norwegie*. 2003. Red. Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen. Övers. Peter Fisher. Copenhagen.
- Hrafnkels saga Freysgoða. 1950. *Austfirðinga sögur*. Red. Jón Jóhannesson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 11).
- Hrafnkel Freysgodes saga. 2014. *Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tåtar*, 5. Red. Kristinn Jóhannesson, Gunnar D Hansson & Karl G Johansson. Reykjavík.
- Landnámabók. 1986. *Íslendingabók, Landnámabók*. Red. Jakob Benediktsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 1).
- Laxdæla saga*. 1934. Red. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 5).
- Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg*. Övers. David A. Warner. Manchester & New York.
- Saxo Grammaticus. 2005. *Gesta Danorum. Danmarkshistorien I–II*. Latinsk text Karsten Friis-Jensen. Övers. Peter Zeeberg. København.
- Snorri Sturluson. 2002 (1941). *Heimskringla I*. Red. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 26).
- Tacitus. 2005. *Germania*. Övers. Alf Önnersfors. Finland. (Wahlströms klassiker-serie).
- Vatnsdæla saga*. 1939. Red. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 8).
- Völsunga saga. 1950. *Fornaldar sögur norðurlanda I*. Red. Guðni Jónsson. Reykjavík.

Litteratur

- Alver, Bente Gullveig. 1971. *Heksetro og trolldom. Et studie i norsk heksevæsen*. Oslo, Bergen, Tromsø.
- Byock, Jesse L. 1984. Saga Form, Oral Prehistory, and the Icelandic Social Context. *New Literary History* 16:1 (Oral and Written Traditions in the Middle Ages), 153–173.
- Campell, Åke. 1933. Det onda ögat och besläktade föreställningar i svensk folktradition. *Folkminnen och folktankar* 20, 121–146.

- Clunies Ross, Margaret. 1998. *Prolonged Echoes. Vol. 2: The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*. Odense (The Viking Collection 10).
- Danielsson, Tommy. 2002. *Hrafnkels saga eller Fallet med den undflyende traditionen*. Södertälje.
- Egardt, Brita. 1962. *Hästslakt och rackarskam. En etnologisk undersökning av folkliga fördomar*. Stockholm (Nordiska museets handlingar 57).
- Elmevik, Lennart. 2003. Freyr, Freyja och Freyfaxi. *Studia Anthroponymica Scandinavica* 21, 5–13.
- Fleck, Jere. 1971. Óðinn's self-sacrifice: a new interpretation I–II. *Scandinavian Studies* 43, 119–142, 385–413.
- Gísli Sigurðsson. 2004. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: a Discourse on Method*. Cambridge. (Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature 2).
- Grønvik, Ottar. 1999. Hávamål. Studier over verkets formelle oppbygging og dets religiøse innhold. Oslo. (Det Norske Videnskaps-Akademi. II Hist.-Filos. Klasse. Skrifter. Ny Serie No. 21).
- Gordon, E.V. 1939. On Hrafnkels saga Freysgoða. *Medium Aevum* 8, 1–32.
- Hansen, Finn. 1981. Hrafnkels saga: del og helhed. *Scripta Islandica* 32, 23–29.
- Hasund, Sigvald. 1925. Røys og rysseberg. Maal og minne, 34–36.
- Hermann Pálsson. 1971. *Arts and Ethics in Hrafnkel's saga*. Copenhagen.
- Holtmark, Anne. 1933. Vitazgjafi. *Maal og Minne*, 111–133.
- Jackson, Peter. 2009. Guden i trädet. Till tolkningen av Hávamál 138–145. *Arkiv för nordisk filologi* 124, 31–52.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson. 1978. *Under the Cloak. The Acceptance of Christianity in Iceland with Particular Reference to the Religious Attitudes Prevailing at the Time*. Uppsala. (Studia Ethnologica Upsaliensia 4).
- . 1998. Myth and Ritual in Glúma and Hrafnkatla. *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*. Övers. Terry Gunnell & Joan Turville-Petre. Reykjavík, 107–128.
- Klein, Ernst. 1928. Rackargöra. *Nordiskt folkminne. Studier tillägnade C. W. von Sydow 21/12 1928*. Stockholm, 186–194.
- Kratz, Henry. 1978. Poetry and Truth – the Poetic Source of Hrafnkels saga. *Wege der Worte. Festschrift für Wolfgang Flesichhauer*. Red. Donald C. Riechel. Köln & Wien, 189–209.
- Kure, Henning. 2006. Hanging on the world tree. Man and cosmos in Old Norse mythic poetry, *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes and Interactions*. Red. Anders Andrén et al. Lund (Vägar till Midgård 8), 68–71.
- Lid, Nils. 1924. *Norske slakteskikkar. Med jamføringar frå nærskyldte område*. Kristiania. (Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-Filos. Klasse. 1923. No. 4).
- Liestøl, Aslak. 1944. Freyfaxi. *Maal og Minne*, 59–66.
- Liestøl, Knut. 1946. Tradisjonen i Hrafnkels saga Freysgoða. *Arv. Tidskrift för nordisk folkminnesforskning*, 94–110.

- Loumand, Ulla. 2006. The horse and its role in Icelandic burial practices, mythology, and society. *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes and Interactions*. Red. Anders Andrén et al. Lund (Vägar till Midgård 8), 130–133.
- Lönnroth, Lars. The Noble Heathen – a Theme in the Sagas. *Scandinavian Studies* 41, 1–29.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1992. Freyr in den Isländersagas. *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. Red. Heinrich Beck et al. Berlin/New York, 720–735.
- Mitchell, Stephen A. 2011. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia & Oxford.
- Much, Rudolf. 1959. *Die Germania des Tacitus*. Andra upplagan. Red. Richard Kienast. Darmstadt.
- Mundal, Else. 1977. *Sagadebatt*. Oslo.
- Nordenstreng, Rolf. 1929. Namnet Yggdrasil. *Studier tillägnade Axel Kock*. Lund, 194–199.
- Olsen, Magnus. 1923. Røis og rysesberg. Bidrag til Eddatolkningen (Helg. Hund. I 36 og 41). *Maal og Minne*, 176–186.
- Puhvel, Jaan. 1989 (1987). *Comparative Mythology*. Baltimore.
- Raudvere, Catharina. 2003. *Kunskap och insikt i norrön tradition: mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Riga. (Vägar till Midgård 3).
- Reichborn-Kjennerud, I. 1928. *Vår gamle trolldomsmedisin* I. Oslo. (Norske videnskaps-akademi i Oslo. II, Hist.-filos. Klasse 1927:6).
- Sayers, William. 2007. Ethics and Pragmatics: Fate or Chance: Heathen, Christian, or Godless World? (Hrafnkels saga). *Scandinavian Studies* 79:4, 385–404.
- Schjødt, Jens Peter. 2008. *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Övers. Victor Hansen. Odense. (The Viking Collection 17).
- Sigurður Nordal. 1940. *Hrafnkatla*. Reykjavík. (Studia Islandica 7).
- Ström, Folke. 1942. *On the Sacral Origin of Germanic Death Penalties*. Lund.
- . 1947. *Den döendes makt och Odin i trädet*. Göteborg. (Göteborgs högskolas årsskrift 53: 1).
- . 1948. *Den egna kraftens män: en studie i forntida irreligiositet*. Göteborg. (Göteborgs högskolas årsskrift 54: 2).
- . 1952. Gudarnas vrede. *Saga och Sed*, 5–40.
- Sundqvist, Olof. 2002. *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Uppsala. (Historia Religionum 21).
- . 2010. Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i Hávamál 138–145: den kultiska kontexten. *Scripta Islandica* 61, 68–96.
- Turville-Petre, Gabriel. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. London.
- . 1972. Dreams in Icelandic Tradition. *Nine Norse Studies*. London (Viking Society for Northern Research. Text Series 5), 30–51.

- de Vries, Jan. 1956–57. *Altgermanische Religionsgeschichte I–II*. Andra, reviderade upplagan. Berlin.
- van Wezel, Lars. 2000. Mythic Elements in Hrafnkels saga Freysgoða: Prolonged Echoes and Mythological Overlays. *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference*. Red. Geraldine Barnes & Margaret Clunies Ross. Sydney, 541–555.
- Zaroff, Roman. 2005. Ásvamedha – A Vedic Horse Sacrifice. *Studia Mythologica Slavica* 8, 75–86.

Summary

In this article, it is argued that the short episode of *Hrafnkels saga* describing the horse Freyfaxi as sacred and Hrafnkell’s relation with Freyr, is based on old Germanic traditions that have survived in oral tradition, until the saga was written down. The manner in which the horse is killed is compared with execution through throwing horses off a cliff in later Norwegian folk traditions, and with Nordic medieval techniques for killing sorcerers or other menacing persons, where the executioners tried to avoid the evil eye by putting a sack over the victim’s head. It is also argued that sacred horses can be found in other Germanic, and within a broader comparison in Indo-European, traditions. Therefore it is likely based on an old motif. The burning of the god Freyr’s *hof* is contradictory within the saga itself, because it is said to be carried out by heathens, and must therefore be considered as a much younger invention, probably inserted into the story by an author.

Keywords: Hrafnkels saga, horses, Freyfaxi, sacrifice, evil eye, folklore

Tommy Kuusela

Stockholms universitet

Religionshistoriska avdelningen

SE - Universitetsvägen 10E, Stockholm

tommy.kuusela@rel.su.se

<https://su-se.academia.edu/TommyKuusela>

Sigurður Nordals brev till Nanna

LARS LÖNNROTH

Sigurður Nordals betydelse för isländsk kultur kan knappast överskattas. Som professor vid Háskóli Íslands från 1918 fram till sin död 1974 framstod han som sitt lands internationellt mest kände humanist och ledare för den så kallade ”isländska skolan” inom studiet av fornisländsk litteratur. Hans sagautgåvor, litteraturhistoriska översiktsverk och briljant skrivna böcker om isländsk kultur har nått stor publik, både i sitt eget land och utomlands. Som ambassadör i Köpenhamn 1951–57 ledde han de förhandlingar som ledde till att de isländska handskrifterna återfördes från Danmark till Island.

Men dessutom var han, särskilt i yngre år, en beundrad poet och förnyare av sitt lands skönlitteratur, inte minst med sin essayistik och sina lyriska noveller i samlingen *Fornar ástir* (”Gamla kärlekar”, 1919). Hans betydelse för 1900-talets isländska kulturliv har framhållits av många, bland annat av Kristinn E. Andrésson i *Det moderna Islands litteratur 1918–1948*, där hans insatser sammanfattas på följande vis:

Genom att stimulera intresset för litteratur och kultur har Sigurður Nordal gett föredöme och uppmuntran åt diktare och andra, som ägnar sig åt kulturellt arbete. Vid sidan av de största diktarna är han den förnämste företrädaren för Islands nutida kultur, och framför andra har han format själva begreppet isländsk kultur och givit det en djupare innebörd än förut. (Kristinn E. Andrésson 1955: 146)

Det är också allmänt bekant att grunden till Sigurður Nordals insatser i det isländska kulturlivet lades under de många år han i ungdomen vistades utomlands, framför allt i Köpenhamn, där han 1914 disputerade för doktorsgraden, men också i Berlin och Oxford, där han som stipendiat mitt under brinnande krig ägnade sig åt filosofiska studier under perioden 1916–18, innan han på hösten 1918 återvände till Reykjavik för att överta professuren efter Björn Magnússon Ólsen. Dock har inte mycket varit



Fig. 1. Nanna Boëthius.

känt om denna formativa period i hans liv, förutom det lilla som han själv valde att berätta. Först nu har en mycket stor samling av hans brev från dessa år kommit i dagen, de flesta på danska, senare också på isländska, tyska och engelska (i det senare fallet för att breven lättare skulle slippa igenom censuren när han befann sig i Berlin respektive Oxford under första världskriget). Breven är utomordentligt öppenhjärtiga och ställda till hans första hustru, svenskan Nanna Boëthius, som han var gift med under sina utlandsår. Hon har hittills knappast varit känd för allmänheten, varken i Sverige eller på Island, men breven – som bevarats av hennes barnbarn, fru Elisabet Björklund i Skara – visar att hon betytt mycket för Sigurður Nordals liv och intellektuella utveckling, fast hon aldrig följde med honom till hans hemland och aldrig omnämns i hans tryckta skrifter.

Sigurður och Nanna träffades första gången på badorten Alsbäck utanför Lysekil i juli 1913. Han var då 27 år, doktorand vid Köpenhamns universitet under ledning av professor Finnur Jónsson och sysselsatt med en utgåva av *Orkneyinga saga* samt med arbetet på doktorsavhandlingen



Fig. 2. Sigurður Nordal. Ungdomsporträtt i Nannas ägo.

om Olaf den heliges saga. Samtidigt hade han också drömmar om att bli diktare, hade publicerat ett par noveller i tidskrifter men var ännu rätt osäker på sin framtid. Var det forskare eller författare han skulle bli? Något fast sällskap hade han ännu inte, även om han hade haft tillfälliga men inte särskilt allvarliga relationer till ett par unga flickor.

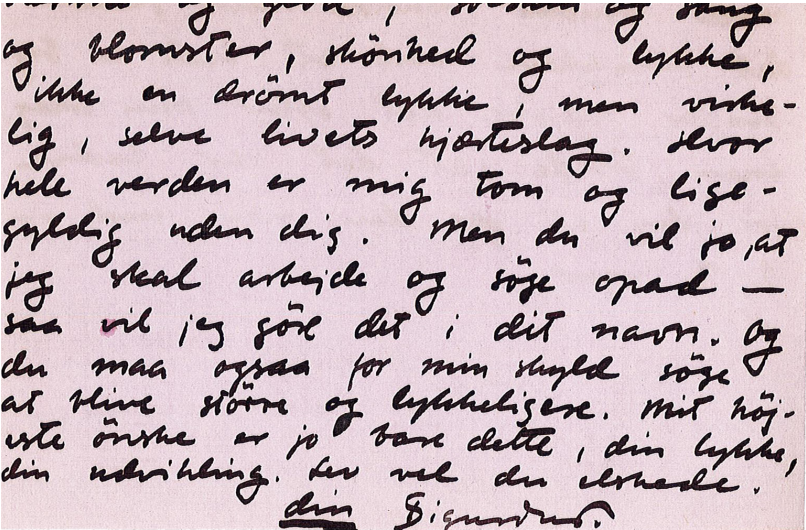
Nanna var åtta år äldre än han, född Henriksson, utbildad lärare från Högre Lärarinneseminariet, där hon blivit klasskamrat och vän med Emilia Fogelclou, sedermera känd som författare. Liksom Emilia hade Nanna starka litterära intressen och stora kulturambitioner men hon saknade anställning och var olyckligt gift sedan 1904 som hemmafru till advokaten Teodor Boëthius i Västerås. Till Alsbäck hade hon anlänt för badsemester utan sin make men i sällskap med sina tre små barn och en väninna, Rut. Av hans brev och hennes dagbok är det tydligt att de snart blev passionerat förälskade i varandra och efterhand inledde ett hemligt erotiskt förhållande på trots av tidens och omgivningens officiellt stränga moralkodex.

28/10

Elsku litla stúlkan mín. Eftir at jeg skiltis fra dig paa banegaarden vandrede jeg et par timer om i Hålsingborg, spiste lidt og gik saa med færgen 3,57 og var i Kbhn $\frac{1}{2}$ 6. Gik til vor glarmester og hentede rammen; der var blevet indsat et tykt glas, saa at der ingen plads var for kartongen og billedet. Jeg tog det hele som det var og ved at gøre kartongen og billedet tynde som papir, fik jeg plads til alt. Samtidigt forvandlede jeg rammen saaledes, at den kunde hænges op. Du vilde beundre min haandfærdighed, hvis du saa det hele! Nu hænger det lille billede lige foran mig, midt under raadgiveren. Det tager sig henrivende

Fig. 3. Sigurður Nordals brev till Nanna Boëthius 28 oktober 1913.

28/10 Elsku litla stúlkan mín. Efter at jeg skiltes fra dig paa banegaarden vandrede jeg et par timer om i Hålsingborg, spiste lidt og gik saa med færgen 3,57 og var i Kbhn $\frac{1}{2}$ 6. Gik til vor glarmester og hentede rammen; der var blevet indsat et tykt glas, saa at der ingen plads var for kartongen og billedet. Jeg tog det hele som det var og ved at gøre kartongen og billedet tynde som papir, fik jeg plads til alt. Samtidigt forvandlede jeg rammen saaledes, at den kunde hænges op. Du vilde beundre min haandfærdighed, hvis du saa det hele! Nu hænger det lille billede lige foran mig, ...



... og glæde, solskin og sang
 og blomster, skönhet og lykke,
 ikke en drömt lykke, men virke-
 lig, selve livets hjerteslag. Hvor
 hele verden er mig tom og lige-
 gyldig uden dig. Men du vil jo, at
 jeg skal arbejde og söge opad –
 saa vil jeg gøre det i dit navn. Og
 du maa ogsaa for min skyld söge
 at blive større og lykkeligere. Mit høj-
 este ønske er jo bare dette, din lykke,
 din udvikling. Lev vel du elskede.
 din Sigurður.

Fig. 4. Sigurður Nordals brev till Nanna Boëthius 30 oktober 1913.

30/10 ... Og nu i morges fik jeg först dit brev. Tak for det, du elskede, det gav mig saa megen tröst og glæde. Jeg saa af det, at du havde det bedre end jeg havde frygtet. Det er nok det, at du, ligesaa lidt som jeg, endnu ikke har faaet det klart for dig, hvad det er at skilles for altid fra dem som man elsker höjest. Vi er endnu saa opfyldte af alt det, vi af skæbnens naade fik leve sammen, at savnet ikke kan faa fuldt tag i os. Det glædede mig saa, at höre om, hvor godt du har det paa sanatoriet og at du haaber at samle mange kræfter der. Jeg skal ogsaa ved et strængt regelmæssigt lig og dagligt arbejde söge at samle ny energi. For tiden föler jeg mig meget svag og udygtig. Og naar jeg tænker paa de 6 sidste uger kan jeg ikke undre mig over det. ... Du elskede, elskede! Hvorledes skulde jeg med ord kunne udtrykke al min kærlighed til dig, al min smerte over den sorg jeg har gjort dig, al min taknemlighed for alt du har givet mig, ömhed og elskov, lys og varme og glöd, solskin og sang og blomster, skönhet og lykke, ikke en drömt lykke, men virkelig, selve livets hjerteslag. Hvor hele verden er mig tom og ligegyldig uden dig. Men du vil jo, at jeg skal arbejde og söge opad – saa vil jeg gøre det i dit navn. Og du maa ogsaa for min skyld söge at blive större og lykkeligere. Mit höjeste ønske er jo bare dette, din lykke, din udvikling. Lev vel du elskede.

din Sigurður

Ur Sigurður Nordals brev till Nanna Boëthius 28 och 30 oktober 1913.

När de älskande återvänt till Köpenhamn respektive Västerås började de skriva långa kärleksbrev till varandra, nästan varje dag. Hans brev har bevarats men inte hennes. Dock finns en dagbok från 1915–16 där Nanna berättar vad som hänt henne: ”Jag kom till den lilla badorten Alsbäck sommaren 1913 med Rut och barnen. Jag reste därifrån med mitt sinne fylldt av känslor för en annan man och bunden vid honom med löften om korrespondens. Sedan var det en tid av oro och förställning, tills jag en dag helt brutalt yppade förhållandet för T[eodor]. [...] Jag reste till S[igurður] i Köpenhamn. [...] Jag var förblindad, ville bara bort från den olycklige Teodor och hemmet, trodde att S[igurður] och livet med honom skulle ersätta mig allt det gamla och giva mig stor lycka.” (Dagboken 9/3 1915).

Av Sigurðurs korrespondens från september 1913 framgår att han fått brev från Teodor som avtvingat honom ett löfte att aldrig mer träffa Nanna, eftersom hon absolut inte kan skiljas från barnen och inte heller kan försörjas av en fattig doktorand i Köpenhamn. Sigurður är förtvivlad men anser sig till en början tvungen att stå fast vid sitt löfte. Han räknar inte med att träffa Nanna igen, så han ber henne glömma honom (25–26/9). Men brevväxlingen återupptas nästan genast, och det blir snart uppenbart att varken han eller Nanna är beredda att hålla sina löften till Teodor.

Just vid den här tiden höll den traditionellt stränga äktenskapsmoralen på att luckras upp, också inom borgerskapet men särskilt i litterära kretsar och bland intellektuella kvinnor som Nanna. I Sverige predikade Ellen Key sitt budskap om fri kärlek, som hon ville tillåta så länge den legitimerades av äkta känslor och hängiven idealism. Hjalmar Söderbergs roman *Den allvarsamma leken*, som skildrar den utomäktenskapliga förbindelsen mellan Lydia Stille och Arvid Stjärnblom, hade kommit ut 1912 och väckt såväl hänförelse som indignerad debatt. Söderberg hade också översatt den över hela Europa hyllade romanen *Le lys rouge* (”Den röda liljan”) av Anatole France med dess skildring av den lidelsefulla kärleken mellan en ung konstnär och en gift adelsdam. Den romanen älskade Sigurður, som läst den på franska i Köpenhamn, och han ville att också Nanna skulle läsa den, eftersom han tyckte att den påminde om deras eget förhållande. Detta framgår av ett av hans första kärleksbrev efter vistelsen i Alsbäck (1/8 1913). Nanna ville i sin tur att han skulle läsa dikter av Erik Axel Karlfeldt, som också han hyllar kärleken. Sigurður skaffade sig genast dennes diktsamlingar och bad henne berätta vilka av dikterna hon älskade mest (6/8 1913). Av senare brev framgår att Nanna också förmådde honom att läsa andra svenska poeter, häribland Fröding och Ola Hansson.

Under de första månaderna av deras korrespondens är Sigurðurs brev som en enda explosion av starka känslor. Han saknar henne våldsamt, har aldrig älskat någon som han älskar henne, hon har givit hans liv en ny och större betydelse. Hans kärlek är som solens uppgång efter en lång natt. Han vill berätta allt som händer honom för henne och hon skall berätta allt som händer henne för honom.

Om sig själv skriver han att han består av tre olika delar. Den första är hans yttre roll: en kyligt formell ung forskare med stora fackkunskaper. Den rollen utgör för honom en ballast som hindrar honom från att kantra. Den andra delen av hans personlighet består av stämningar och fantasier, en kaotisk värld full av inkonsekvenser och överraskningar. Här befinner sig merparten av hans kärlek till Nanna, och det är den delen av honom som driver honom framåt liksom seglet driver båten. Den tredje delen av honom är ett väsentligen intellektuellt överjag som ser på tingen ovanifrån. Bildningens högsta mål är, anser Sigurður med åberopande av den franske humanisten Ernest Renan, att utveckla detta "innersta" jag till att se högt nog på världen, att uppnå "en smilende, vemodig, ironisk og dog overbærende skepticisme", som genomsådar och förstår (17/8 1913).

Tankemönstret i denna självanalys återkommer i flera av de senare breven, och den tycks ligga till grund för hans idealistiska livsfilosofi vid denna tid. Det gäller, menar han, att efter Renans föredöme hela tiden utveckla sin personlighet till allt högre komplexitet och omdömesförmåga. Nannas kärlek skall hjälpa honom i detta, liksom hans kärlek till henne skall hjälpa henne att uppnå samma mål. Och Nanna delar synbarligen hans uppfattning. I varje fall är det tydligt att hon inte bara är ute efter ett erotiskt äventyr. Hon vill – som framgår både av dagboken och breven från Sigurður – utvecklas intellektuellt genom att bryta upp från Teodor och vara tillsammans med Sigurður i Köpenhamn. Hon vill också – som det snart skall visa sig – lära sig isländska och börja ett nytt liv som yrkeskvinna, översättare och lärare.

I oktober reser hon ner till Köpenhamn och är tillsammans med honom under några dagar. När hon reser hem igen följer Sigurður med henne till Hälsingborgs station och viftar adjö till henne vid tåget, sedan de kommit överens om att förenas igen senare (28/10 1913). Om avskedet skriver Sigurður en prosadikt på danska som han skriver in i ett exemplar av Ibsens *Peer Gynt* och skickar till henne i Västerås. Dikten lyder sålunda:

Et tog som glider bort: en haand som vifter let, ud til nye æventyr og udsigter,
lys og frihed! Bugt dig hurtigere mørke slange frem over de slebne skinner!

Et tog som glider bort: selve skæbnens billede, en magt som fører mennesker ubønhørligt frem til lykke eller sorg. Du kan springe af, det er dødens befrielse, men styre – aldrig!

Et tog som glider bort, to hænder som vifter tungt og fjærnes fra hinanden, tusind traade som brutalt rives over, en iskold jærnring, som snører hjertet sammen.

Et tog som glider bort: en lind som löves eller en rose som visner, et barn som födes eller en sol som gaar ned, to elskende som skal mödes – eller skilles for livet, en gammel saga som evigt er ny.¹

Trots den närmast överväldigande kärleken mellan de två hade det snart visat sig att deras förhållande var fullt av problem, och dikten är därför ett vittnesbörd både om ljuva förhoppningar och onda aningar inför framtiden. Det första problemet bestod i att Sigurður som ung oetablerad forskare inte hade ekonomiska möjligheter att försörja dem båda. När Nanna under hösten beslutat sig för att lämna Teodor och uppsöka sin nya kärlek i Köpenhamn, hade hon först uppmanat sin make ”att tänka på sin egen lycka, att t.ex. gifta om sig med Rut, som han tyckte så mycket om. [...] Men S. vågade ej behålla mig. Han sände mig tillbaka. Även jag förstod det ohållbara i situationen. Men jag begick nu det stora felet att inte helt bryta med S. utan renodlade min känsla för honom i stället för att med uppriktig vilja att lyckliggöra T. återvända till honom. Att han under sådana förhållanden inte var glad åt min återkomst var ju naturligt.” (N.B., dagboken 9/3 1915).

Det fanns också andra problem, som plågade dem båda och gjorde att Sigurður var osäker på om han verkligen, trots sin stora kärlek, vågade satsa på en framtid med Nanna. Hon hade berättat för honom att hon tidigare haft ett utomäktenskapligt och starkt erotiskt förhållande med en annan man, en ung jurist som arbetade på Teodors advokatkontor. Vetskapen om detta gjorde Sigurður våldsamt upprörd och svartsjuk. Han återkommer flera gånger i sina brev till sin förhatlige rival som Nanna sagt sig inte längre bry sig om men som ändå spökar som en svart demon i hans medvetande.

Man förstår efterhand att han tvekar inför äktenskap med denna åtta år äldre kvinna, mer erfaren än sin unge älskare (vilket hon enligt Sigurður själv påpekat för honom) och med tre små barn. Kan hennes frihetskrav

¹ Diktens titel är ”Til min elskede Nanna til minde om den 27. Okt. 1913 i Hålsingborg.” Boken där dikten skrivits in befinner sig hos Elisabet Björklund i Skara.

förenas med hans egna frihetskrav och inriktning på akademisk och intellektuell karriär? Inom kort skall han lägga fram sin doktorsavhandling, och hans utgåva av *Orkneyinga saga* ligger också i stöpsleven. Han planerar dessutom redan nu ett stort verk om Snorri Sturluson, ett arbete om isländsk syntax och en ny isländsk litteraturhistoria. Han vill (skriver han till Nanna) studera Platon på grekiska tillsammans med sin vän lexikografen Sigfús Blöndal i Köpenhamn, sätta sig in i fransk 1600-talsklassicism, läsa Augustinus, Thomas a Kempis, Spinoza, Goethe, engelska essayister. Men han vill också resa ut i världen för vidare studier – först till Island, så till Berlin, därefter Frankrike, England, Sverige-Norge, Schweiz, Italien. Tror Nanna att han kan genomföra allt detta? Tror hon att han kommer att förändras? Han vet att hennes ande alltid kommer att följa honom. Allt detta redovisar han i ett brev av den 5/11 1913. Men det märks att han är osäker på om hon kan följa honom i verkligheten och inte bara i tanken.

Också för Nanna hopar sig problemen, vilket märks både av Sigurðurs brev och hennes egen dagbok. Hur skall hon kunna återetablera kontakten med sina barn om hon överger dem för att flytta ihop med Sigurður? Och hur skall hon kunna försörja sig som lärare om hon blir bosatt i Köpenhamn eller följer med honom på alla dessa planerade studieresor? Hon är rädd för att hon bara kommer att vara honom till hinder i den strålande karriär som hon redan kan förutspå för honom.

Men Sigurður menar att de ändå kommer att klara svårigheterna, förutsett att de båda är överens om att möta dem med öppna ögon och samtidigt beredda att ibland leva åtskilt:

Jeg vil vide, at du kan være uden mig af og til, om jag lever, og helt, hvis jeg dør. Saa vil mit ansvar være lettere og den følelse, at du er mig til hinder, som du saa meget taler om, forsvinde. Thi vad føler jeg ved det, du kalder saaledes? Hvorledes kunde du være mig til hinder? Ved at jeg for din skyld tog et aandsfortærende og opslidende embede? Ved at du tog min tid? Men det første ved jeg, at du ligesaa lidt som jeg vilde gaa med til, og det sidste føler jeg mig mand til selv at herske over. Det eneste, der kan være tale om, er at jeg af angst for din velfærd mister min handlekraft og ikke tør vove at forsøge de usikre muligheder. Men jo stærkere du er til at bære de eventuelle skuffelser, desto mindre fare er der for denne angst. (13/12 1913.)

Och Nanna vill – som det framgår både av breven och dagboken – vara en stark och modern kvinna. Hon vill inte att Sigurður skall ha något ”spetsborgerligt ansvar” för henne (22/8 1914), så hon går med på dessa villkor. De kommer alltså överens om att Nanna skall skilja sig från Teodor under

våren och gifta sig med Sigurður i Köpenhamn under hösten 1914. Han vill, skriver han, att hon skall bli hans barns mor och att de skall leva tillsammans tills döden skiljer dem åt. Dock tänker han resa till Paris fyra månader efter bröllopet, men hon skall komma efter senare och läsa konsthistoria där. På något sätt skall de lyckas klara ekonomin, och så småningom skall de bosätta sig i Reykjavik, som dock enligt Sigurður är en eländig liten stad (S.N. brev daterat 4/12 1913, poststämplat 5/1 1914).

Skilmässan genomförs som planerat, och Teodor tröstar sig med Rut, precis som Nanna hoppats, men tanken på hennes och Sigurðurs gemensamma Parisresa måste omprövas, sedan första världskriget brutit ut under sommaren 1914. Under sommaren har de också kommit fram till att de visserligen skall gifta sig i oktober men bryta upp så snart någon av dem vill det. (S.N. 24/7 1914). Detta skall alltså bli ett modernt och öppet äktenskap! Nanna anländer till den danska huvudstaden i slutet av augusti, och de gifter sig där i oktober 1914, ungefär samtidigt med att Sigurður disputerar på sin avhandling om Olaf den heliges saga. Om Nanna är med på disputationsfesten framgår inte av bevarade dokument. Bröllopet äger i varje fall rum utan större offentlighet: bröllopsmiddagen klaras av i diskret avskildhet hemma hos Sigfús Blöndal och hans briljanta, feministiskt sinnade hustru Björg Þorláksdóttir,² som är kusin med Sigurður och snart blir en nära vän också till Nanna. En annan vän till båda två blir ytterligare en känd isländsk feminist bosatt i Köpenhamn: Laufey Valdimarsdóttir.³

Det viktigaste dokument som bevarats om det äkta paret:s samliv efter bröllopet är Nannas dagbok från 1915. Hon skriver där: "I oktober gifte vi oss och flyttade hit till dessa två stora rum på solsidan 4 trappor upp Vesterbrogade 20. Här har vi sedan haft det ganska godt och vunnit frid och delvis harmoni i samlivet." (9/3). Ordet "delvis" tyder dock på att allt inte är helt perfekt. Hon noterar också att hennes förre make, Teodor, nu har gift sig med väninnan Rut, precis som hon planerat. Därmed finns en viss garanti för att hon skall kunna bevara en någorlunda god relation till Teodor och sina barn, och att barnen blir väl omhändertagna. I själva verket fortsätter Teodor att stödja Nanna ekonomiskt,⁴ vilket gör hennes tillvaro mer behaglig än den annars skulle ha varit.

Ett litet dagsschema som Sigurður skrivit på isländska för Nannas räk-

² Om Björg, den första isländska kvinnan som erövrade doktorsgraden, har det i senare tid skrivits en biografi: Sigríður Dúna Kristmundsdóttir 2001.

³ Om henne se Ólöf Nordal 1949.

⁴ Uppgift från Nannas barnbarn, Elisabet Björklund.

ning den 29 januari 1915 vittnar om att han lär henne sitt modersmål och att de båda lever efter ett idylliskt men ganska ambitiöst program. Så här ser det ut:

Dagskrá

- Kl.* 8 ½ *á að vekja Bø* (bör väcka "Bö" – så kallar han sig själv)
- " 9 ½ *morgonverður* (frukost)
- " 3 *middagsverður* (lunch)
- " 4–5 *franska* (Nanna är fransklärare och förväntas undervisa Sigurður i detta språk, som han hoppas få nytta av vid en framtida Parisvistelse)
- " 8 *kvöldmatur* (kvällsmat)
- " 11 *eiga Nanningur og Bö að fara að náttá* (bör "Nanningen" och "Bö" gå och lägga sig)

Góða nótt (God natt)

Så långt verkar allt gott och väl. Men i Nannas dagbok ett halvår senare, den 12 september 1915, finns en upprörd anteckning som visar att äktenskapet redan skakas av stormar. Hon skriver där att "gåvan" har tagits från henne och "givits åt en annan". Tydligt av sammanhanget är att "gåvan" är Sigurðurs kärlek. Två dagar senare, den 14 september, skriver hon om sin snillrike unge make, som hon både älskar och beundrar men också känner sig plågad av: "Han vill njuta, njuta på sitt fina, överlägsna sätt av livet! Suga honung och samla färgrikt frömjöl, sola sig och flyga i yrsel mot himlen, ej för långt så att han förlorar kontakten med blommorna men nog högt för att känna rymdens klarhet och friheten."

Sannolikt är det strax därefter, någon gång i slutet av 1915 eller början av 1916 (dokument från den tiden saknas tyvärr), som Nanna och Sigurður börjar tala om att separera men fortsätta som förtrogna vänner. Sigurður tycks fortfarande behöva henne som kär biktmoder och intellektuell partner, ty han skriver ständigt nya långa brev till henne. Och Nanna fortsätter energiskt med att lära sig isländska och studera de vishetslärare som Sigurður anvisat henne (Renan, filosofen Bergson med flera) i hopp om att närma sig de högre rymder där hon anser att hennes make vistas. Men sina barn vill hon inte släppa utan lämnar Köpenhamn i slutet av maj 1916 för att återförenas med dem under sommaren i Lindesberg.

Under tiden reser Sigurður till Berlin – märkvärdigt nog går resan



Fig. 5. Sigurður Nordal vid tiden för äktenskapet med Nanna.

bra, trots att kriget pågår för fullt – och träffar där den store germanisten Andreas Heusler, professor vid Humboldt-universitetet och vid denna tid ansedd som världsledande expert på forngermansk och fornnordisk litteratur. Om sina besök hos Heusler och andra intellektuella upplevelser berättar han livfullt i brev till Nanna på såväl tyska som isländska.

Redan i slutet av juni skriver dock Nanna i dagboken att hon undrar om hon kommer att återse sin make (30/6). Hon har insett att hon måste söka lärartjänst i Sverige för att försörja sig själv och ha bättre kontakt med barnen. Och några dagar senare skriver hon om Sigurður: "Om vårt förhållande talar han som ett minne, en dyrköpt erfarenhet. Det är underligt att längta efter och hålla av mest dem som äro för oss oåtkomliga." (Dagboken, 3/7 1916).

I ett brev från mitten av augusti 1916 berättar Sigurður att han närmast vill resa till Genève, om det inte går att komma till Paris, men det är inte längre tal om att Nanna skall följa med. Han vill läsa fransk litteratur,



Fig. 6. "En ung mand, som er kommet i daarligt selskab." Så skriver Sigurður själv om detta trickfoto, som dock även kan sägas illustrera hans egna påstående i breven till Nanna att han egentligen är flera olika personer samtidigt. Möjligen kan man också hävda att bilden visar det "marglyndi" som han beskrev i sina filosofiska föreläsningar i Reykjavik 1918–19.

ser sig själv som kosmopolit och individualist och menar sig som sådan kunna visa islänningarna vägen framåt. Stolt berättar han att den national-konservative danske diktaren Valdemar Rørdam karakteriserat honom själv som "det nye Islands mest veltalende ordfører" (17/8 1916). Några dagar senare är han irriterad på att Nanna anklagat honom för "ägoistiskt småsinne". Han är ju i färd med att utvecklas; att den utvecklingen är nödvändig för honom har han betonat i flera tidigare brev, och denna strävan mot högre mål är ju också något som Nanna bejakar. Någon skilsmässa gitter han inte tänka på för närvarande, och han berömmar henne för att hon lyckades skiljas från sina barn efter sommarvistelsen utan att gråta. Den unga isländska flickan, Jóhanna, som han till Nannas sorg intresserat sig för tidigare under sommaren, tycks nu vara ett avslutat kapitel: hon var som en "smuk melodi" som han ville lära sig, skriver han, men nu har han tydligen lärt den och har tröttnat (24/8 1916).

På Nanna tröttnar han inte lika lätt utan fortsätter att flitigt korres-

pondera med henne. Under hösten 1916 börjar hon arbeta som lärare i Stockholm och tjänar därmed pengar så att hon inte behöver vara fullt så beroende av Teodors understöd. Dessutom har hon nu lärt sig så pass mycket isländska att hon vill börja översätta isländsk skönlitteratur. Sigurður föreslår i ett brev av den 30/9 1916 att hon skall översätta verk av Einar Hjörleifsson Kvaran, som vid denna tid betraktas som en av Islands främsta diktare och är känd av Sigurður sedan barndomen, eftersom han vistats på en prästgård där Einar Kvarans far var präst. Nanna vill gärna åta sig detta översättningsarbete och inleder efterhand förhandlingar om att få översätta Kvarans roman *Sálin vaknar*.

Sigurður har nu fått det så kallade Hannes Árnason-stipendiet som innebär att han skall studera filosofi och psykologi utomlands för att sedan komma hem till Island och föreläsa om det han lärt. Han berättar för Nanna att han läser mycket Fröding och fortsätter med att läsa franska, eftersom han helst vill till Paris, men han inser att kriget hindrar honom från att komma dit. I stället planerar han att resa till England och kanske till Schweiz eller Norge (4/9). Dock är han rädd för att han under nuvarande krigstillstånd inte kommer att vara välkommen någonstans, ”fordi jeg endnu lugter Tyskland” (30/9).

Han berättar också (4/9) att han i Tivoli träffat en ”bedaarende, næsten overjordisk” ung isländska vid namn Olla, som tydligen också Nanna lärt känna. Detta är i själva verket den kvinna, Ólöf Jónsdóttir, som flera år senare kommer att bli Sigurðurs andra hustru och mor till hans barn. Om detta finns dock ännu ingen antydning i breven. Däremot kan han meddela (30/9) att han avslutat novellen *Spekingurinn* (Den vise), en berättelse om en ung förläst Köpenhamnsstudent som förälskar sig i en gift mans hustru och därmed råkar in i ett uppskakande och förödmjukande triangeldrama (med vissa paralleller till trion Sigurður – Nanna – Teodor). Han har också – skriver han 9/9 – påbörjat en lång essay om *Einlyndi og marglyndi* (”Ensidighet och mångsidighet”), som så småningom kommer att utvecklas till den filosofiska föreläsningsserie han två år senare kommer att hålla i Reykjavik efter återkomsten till hemlandet.

Av andra brev till Nanna denna höst framgår att Sigurður träffar de isländska författarna Jóhann Sigurjónsson och Gunnar Gunnarsson (4/12). För egen del läser han Oscar Wilde, Baudelairens *Fleurs du Mal* och annan ”dekadenslitteratur” (14/9, 16/9, 23/9). Han vill inte längre läsa Karlfeldt men däremot gärna Ola Hansson (13/12), en författare som stämmer bättre överens med hans nya intresse för tidig modernism och dekadens. Han konstaterar också att hans och Nannas förhållande

efter giftermålet utvecklats på ett sådant sätt att de numera gör varandra ledsna. Nanna vill att han skall vara samme Bö som förr, men själv vill han utvecklas. Hon vill inte att han skall resa till England, men det måste han göra. Det gäller nu att se framåt, inte tillbaka mot hur det var förr. ”Du holder af mig med en skinsyg kærlighed og hader mig som ophavet til din ulykke.” (13/12). Han vill vara hennes vän, skriver han, men förstår inte hennes bitterhet. Själv är han full av framtidsplaner. 165 sidor är redan klara av hans stora essay om *Einlyndi og marglyndi*. Julafton kommer han att tillbringa hos vännerna Sigfús och Björg, men han har också inbjudits till Jóhannes Kjarval, den store isländske konstnären, som för närvarande bor i Köpenhamn (18/12).

I januari 1917 reser Sigurður till England, trots att han gruvar sig mycket för sjöresan. Han betraktar sig som fri från äktenskapet med Nanna och önskar att hon gör detsamma, men han håller av henne som ”min lille ven og store søster” (3/1, 8/1). Men fram till England kommer han, trots en besvärlig resa över Nordsjön, och den 25/1 har han installerat sig i Oxford hos ett par äldre damer som hyr ut två rum till honom. Han är djupt imponerad av staden och universitetet.

Under våren och sommaren fortsätter denna brevväxling men flera av breven tycks gå förlorade, eftersom fartyg sänks av tyska ubåtar (17/6). Nanna avslutar sin översättning av Einar Kvarans *Sálin vaknar*, förmodligen med viss hjälp från Björg, men hon har svårt att finna en svensk förläggare som vill ge ut den. Sigurður sjuder emellertid av produktivitet och planerar att stanna i Oxford över hela vintern 1917–18. Han har fått sina isländska föreläsningar om *Einlyndi og marglyndi* skickade till sig av Sigfús och skall arbeta vidare med dem. Han skriver också en roman, planerar en bok om Þingeyrarsýslas kultur, ytterligare en om Islands kulturuppgift – tydligen den som sedan blir känd som *Íslensk menning* – och en essaysamling. Han har nya idéer om Snorri Sturluson, isländska sagor, filologi. Han översätter också Frödings dikt ”Atlantis” (5/7 1917).

En månad senare (3/8) har han i London träffat den berömde litteraturprofessorn W.P. Ker, författare till *Epic and Romance* och *Sturla the Historian*.⁵ Sigurður vill gärna bli som Ker, skriver han, det vill säga en framstående litteraturkritiker och essayist med inriktning på det fornordiska området. Han läser nu brittiska essayister som Charles Lamb, Leslie Stephen, Samuel Johnson. Den roman han själv skriver är dålig,

⁵ Om Kers inflytande på författare som J.R.R. Tolkien och W.H. Auden, se artikeln om honom på engelska Wikipedia.

inser han nu, och hans intresse för filosofi håller på att ebba ut, eftersom han intresserar sig mer för det konkreta. Ännu några dagar senare (16/8) har han kommit fram till att han nog inte är berättare utan snarare essayist eller poet på prosa. Det är viktigt, konkluderar han, att känna sig fram till sin bästa sida.

I samma brev skriver han att han nåtts av brev från Island som meddelar att intriger är i gång för att hindra honom från att efterträda Björn Magnússon Ólsen som professor. Han oroar sig nu för vad som skulle kunna inträffa om Björn, som tydligen vill se honom som sin efterträdare, plötsligt skulle dö. Å andra sidan hävdar Sigurður att han egentligen inte vill ha professuren. Om han eftertraktar den är det egentligen mest för att glädja sin far (16/8).

Egentligen är det ju filosofi han förväntas syssla med i Oxford, eftersom det är detta som Hannes Árnason-stipendiet ålägger honom. Men den filosofi som Sigurður studerar – och gärna berättar om för Nanna i breven – är knappast den akademiska filosofi som vid denna tid undervisas i Oxford eller Cambridge. Samtidens stora analytiska filosofer i England – till exempel G.E. Moore och Bertrand Russell – tycks han inte ha gjort något försök att komma i beröring med. Det som intresserar Sigurður är i stället ett slags "livsfilosofi" eller praktisk individualpsykologi som handlar om hur man skall leva sitt liv, öka sina själskrafter och bli en bättre, visare människa. De lärofäder han åberopar på detta område är, förutom sin gamle mästare Renan, sådana som dansken Ludvig Feilberg (*Om størst Udbytte af Sjælsevner*) eller amerikanen William James (*Varieties of Religious Experience*). Av breven får man lätt intrycket att han egentligen lever ganska ensam, utanför de akademiska kretsarna, och försöker komma till rätta med sitt eget liv genom att bikta sig för Nanna.

I ett brev av den 11/11 1917 skriver han sålunda att han nu har blivit mer vuxen och fått en större utblick över livet. Han inser att Nanna har haft det svårt. Ett av hans fel har varit otåligheten. Influerad av Ludvig Feilberg vill han i framtiden lägga större vikt vid självbehärskning och självupppoffring. Han strävar efter en själslig utveckling i fyra stadier. I första stadiet gäller det att vinna makt över sig själv, i det andra att utvidga det egna jaget till att omfatta kultur och andra människor, i det tredje att spränga sina egna gränser genom självupppoffring, i det fjärde att hänge sig åt helheten och bli ett med världssjälén. Kanske kan han uppnå första stadiet denna vinter och andra stadiet om cirka 8 år. Resten av livet vill han sträva mot det tredje stadiet och till slut försöka nå också det fjärde.

Ännu något senare, den 8/1 1918, skriver han att Nanna inte skall tycka

synd om honom, däremot själv läsa Feilberg. Han har blivit starkare, mer resignerad, vunnit en personlig seger. Materialistiska ideal i stil med Hjalmar Söderbergs anser han vara usla. Nu har han också träffat en 20-årig kvinna som är en skön själ, pianist, har läst all den bästa litteraturen på franska, engelska, italienska men är ändå ett naturbarn. Från hans sida handlar det dock inte om förälskelse, påstår han, utan om beundran, platonsk dyrkan. Idealen höjer honom över uselheten. Tydligt är att Sigurður under vintern menar sig ha genomgått ett slags omvändelse av närmast religiös art. Den passionerade älskaren från 1913 har blivit platoniker.

Något senare, den 18/1, återkommer han till sina olika projekt, som numera kraftigt förändrats sedan sommaren. Romanen nämns inte längre – möjligen har den kasserats. I stället har han arbetat på essayer om isländsk kultur – det som långt senare skall utvecklas till boken *Íslensk menning* (1942) – och vidare på den alltmer omfattande föreläsningsserien *Einlyndi og marglyndi*, som skall innehålla kvintessensen av hans nya livsfilosofi. Dessutom planerar han nu en novellsamling, den som längre fram kommer att döpas om till *Fornar ástir* ("Gamla kärlekar"). Han frågar Nanna hur hon har utvecklats. Läser hon Feilberg? Är hon osjälvisk?

Efter ytterligare en månad, den 15/2, meddelar han att han påbörjat en "skiss" som han kallar "Hel". Det är här fråga om den långa novell på poetisk prosa som kommer att framstå som det mest sensationella och nyskapande inslaget i samlingen *Fornar ástir* när den så småningom kommer ut i Reykjavík (1919). I samma brev meddelar han, att hans doktorsavhandling om Olaf den heliges saga äntligen har recenserats, mycket välvilligt, av den norske professorn Magnus Olsen, men den filologiska forskningen tycks för tillfället vara ett avslutat kapitel. "Hvilken filolog har verden ikke mistet i mig", kommenterar han ironiskt. Visserligen lär han få överta den eländiga professuren i Reykjavík till hösten, men det tycks knappast vara något som fyller honom med glädje, om man skall tro honom själv (och det skall man nog inte).

Under tiden som Sigurður studerar i Oxford och förbereder hemkomsten till Island strävar Nanna vidare med sin undervisning i Stockholm och med sina försök att få sin översättning av Kvarans roman *Sálin vaknar* publicerad i Sverige. Ett brev från hennes väninna Björg Þorláksson Blöndal i Köpenhamn uppmanar henne (13/5) att övertala Emilia Fogelclou, Nannas före detta kamrat från Högre Lärarinneseminariet, att skriva en introduktionsartikel om Kvaran för svensk publik, eftersom hon tror det

skulle hjälpa utgivningen. Senare förhandlar Nanna också med Kvarans son Ragnar om översättningen (21/5, 30/5).

Nanna vill också gärna översätta Sigurðurs essayer om *Íslenzk menning*, men det vill inte han, eftersom han menar att de är alltför provinsiella och enbart avsedda för isländsk publik (12/3). Hellre vill han skriva en annan bok om Island för utlänningar, och den skall Nanna få översätta.

Den 14/6 rapporterar han äntligen till Nanna i ett brev på engelska – för att försäkra sig om att det slipper igenom censuren – att han fått ett telegram från Island i vilket han säges vara ”unanimously designated professor” efter Björn Magnússon Ólsens avgång från Reykjavik-professuren. Hans glädje över budskapet är minst sagt behärskad. Till saken hör att professorslönen på Island vid denna tid är ytterst blygsam, väsentligt lägre än Nannas lön som lärare, om man får tro Sigurðurs senare uträkning (21/5 1919). Den nye professors kommentar till utnämningen är följande: ”I don’t look upon this as my life destination but it may turn out to be.”

På den punkten fick han onekligen rätt. I augusti 1918, strax före slutet på världskriget, kom Sigurður Nordal hem till Island, tog över professuren, höll föreläsningar om *Einlyndi og marglyndi*, publicerade novellsamlingen *Fornar ástir* (1919), gav ut boken om Snorri Sturluson (1920), blev universitetets rektor – och framstod mycket snart som sitt lands ledande kulturpersonlighet, en nationell gestalt av stora mått. Han fortsatte under ett par år med att skriva brev till Nanna, men han gjorde sitt bästa för att dölja hennes existens för sin närmaste omgivning, och korrespondensen upphörde helt sedan de blivit formellt skilda 1921 och Sigurður omgift med Ólöf Jónsdóttir 1922.

Hur gick det då för Nanna? Faktiskt inte så dåligt, fast hon i början kände sig övergiven och nog fortsatte att älska Sigurður. Hon gifte aldrig om sig men klarade sig bra som lärare och etablerade sig också, under namnet Nanna Nordal, som ambitiös översättare av isländsk litteratur med fyra böcker av Einar Kvaran. Hon återknöt effektivt kontakten med sina barn, som älskade och beundrade henne samt utvecklade sig på bästa vis, fast inte efter Renans, Ludvig Feilbergs eller Sigurður Nordals idealistiska utvecklingsmönster. Bland hennes många skolelever märks bland annat den berömde journalisten och tidningsmakaren Carl-Adam Nycop. Han omtalar henne i sina memoarer, dels som sin egen privatlärare under ungdomsåren, dels även som mamma till den framgångsrike annonsdirektören Sven Boëthius på Dagens Nyheter (Nycop 1970: 24).

Nannas översättning av Einar Kvarans *Sálin vaknar* kom ut under den



Fig. 7. Sigurður Nordal som yngling tillsammans med sin fostermor.

mer rafflande titeln *Hämnaren* 1918 och blev föremål för en smickrande artikel i *Vecko-Journalen* av den tyskfödde språkforskaren och fotografen Henry Goodwin (ursprungligen Heinrich Bürgel), verksam i Sverige som lektor i tyska och lexikograf på Norstedts förlag. Artikeln ger en entusiastisk beskrivning inte bara av Kvarans roman utan också av Nannas översättning ("ett kraftprov") samt illustreras med vackra foton av "professorskan Nordal" och även hennes make Sigurður Nordal. Den senare sägs nyss ha "övertagit professuren i nordiska språk vid Reykjavíks nybildade universitet", men Goodwin menar att professorn ändå "känner och förstår livet i en isländsk prästgård i ödemarken" lika väl som romanens författare. I en sådan prästgård har nämligen professor Nordal vistats som barn hos Einar Kvarans far, séra Hjörleifur, kan artikelförfattaren berätta. Ett foto av Sigurður visar honom som yngling i gammaldags lantlig miljö tillsammans med sin fostermor (fig. 7).

Artikeln i *Vecko-Journalen* innebar ett genombrott för Nanna i den svenska offentligheten, men när Sigurður fick kännedom om dess existens, blev han upprörd. I ett brev skrivet i Reykjavík på själva julafton 1918 (men postat först den 11 januari 1919) förebrår han Nanna för att hon berättat om deras förhållande och givit Goodwin "min fostermoders billede at profanere" (det vill säga fotot av honom själv som yngling).

Goodwin karakteriserar han som en obehaglig tysk, som uppträder under falsk brittisk identitet. Både Sigurður och Nanna lever nu i lögn, anser han själv, eftersom han för sin del poserar som ogift medan hon poserar som gift. Ingetdera överensstämmer med sanningen, tycker han, och de måste komma ut ur detta, om vänskapen mellan dem skall bestå.

Tydligt är att Sigurður nu inte bara vill lämna Nanna bakom sig utan hela det bohemiska, kringirrande liv han själv fört under Köpenhamnstiden, särskilt tiden kring första världskriget. Han vill bli en ny människa, mer stadgad och ansvarsfull, mer lämpad för den nya professorsrollen, inte den njutningsmänniska som Nanna i sin dagbok beskrivit som en fjäril sysselsatt med att ”suga honung och samla färgrikt frömjöl, sola sig och flyga i yrsel mot himlen”. Härom vittnar titeln på hans novellsamling, *Fornar ástir*, ”gamla kärlekar” som han i förordet uttolkar som i stort sett detsamma som ”gamla synder”. Härom vittnar också hans filosofiska föreläsningar om *Einlyndi og marglyndi*, som till stor del handlar om den strid som länge rasat inom honom själv mellan vetenskapsmannens ”ensidiga” strävan efter pålitliga forskningsresultat och den ”mångsidige” diktarens lust att omfatta hela världen, pröva alla erfarenheter och litterära genrer, flyga från blomma till blomma.

Officiellt skild från Nanna blev Sigurður Nordal först 1921, och frågan är om han någonsin blev skild från henne i själ och hjärta, fast han gjorde sitt bästa för att utplåna henne ur sin officiella biografi. Säkert var han medveten om att hon faktiskt betytt åtskilligt för honom, inte bara som älskarinna och hustru utan också som intellektuell partner, storasyster och biktmoder, ibland även som sträng kritiker under den mest formativa perioden i hans liv, hans Sturm-und-Drang-tid. Fast han aldrig erkände det offentligt, bidrog hon förmodligen till hans mognad och utveckling som människa och kulturpersonlighet. I den expressionistiska novellen ”Hel”, som skrevs strax efter hemkomsten till Island, tycker jag mig se henne uppträda i en rad olika kvinnooskepnader i den kringflackande Álfur frá Vindhælis liv: hon heter både Auðna och Hel förutom mer vanliga kvinnonamn.

Nanna Boëthius Nordal, född Henriksson, var nog – förutom allt annat – Sigurður Nordals musa, som han tilltalade i brev efter brev och ofta inspirerades av men ibland också blev rasande på, en musa vars inflytande han i längden ansåg sig tvungen att stå emot. Det skedde sålunda när Nanna under 20-talet hade översatt flera böcker av Einar Kvaran och därmed lyckats göra honom så pass berömd i Sverige, att han började framstå som en lämplig kandidat för nobelpriset. Men Sigurður

hade vid det laget ändrat åsikt om Kvaran, sedan den gången han uppmuntrat Nanna att översätta *Sálin vaknar*. Han ansåg inte längre denne isländske spiritist och vardagsrealist vara någon god representant för sitt lands kultur i världen. Följaktligen ingrep han och kritiserade Kvarans författarskap i artiklar som nog definitivt omöjliggjorde dennes nobelchanser, i den mån dessa chanser någonsin existerat.⁶ I stället spelade Sigurður Nordal längre fram en viktig roll för att säkra nobelpriset 1956 till Halldór Laxness.

Med största säkerhet visade Sigurður gott omdöme när han till slut satsade på Halldór Laxness och inte på Einar Kvaran som nobelpristagare. Vad Nanna tyckte om saken förmåler inte historien. Helt glad kan hon väl knappast ha varit över Sigurðurs nedgörande omdöme om den författare som hon på hans uppmaning gjort sitt bästa för att introducera i Sverige. Men hon bevarade troget sina minnen av sin isländske make, som en gång hade gett henne mod att lämna sitt liv som advokatfru i Västerås för att starta en ny och mer spännande, om än väsentligt osäkrare, karriär som lärare och översättare av isländsk litteratur.

Referenser

- Nanna Boëthius-Nordal, 1915–17. *Dagbok* (otryckt manuskript hos E. Björklund, Skara).
- Kristinn E. Andrésson, 1955 (1949). *Det moderna Islands litteratur 1918–1948*. Övers. av Rannveig och Peter Hallberg. Stockholm: Kooperativa förbundets bokförlag.
- Carl-Adam Nycop, 1970. *Bära eller brista. En tidningsmans memoarer 1909–1944*. Stockholm: Bonniers.
- Ólöf Nordal, 1949. *Ur blöðum Laufeyar Valdimarsdóttur*. Reykjavík: Menningar- og minningarsjóður kvenna.
- Sigríður Dúna Kristmundsdóttir, 2001. *Björg. Ævisaga Bjargar C. Þorláksson*. Reykjavík: JPV útgáfa.
- Sigurður Nordal, 1913–26. *Opublicerade brev* (manuskript hos E. Björklund, Skara).
- Sigurður Nordal, 1919. *Fornar ástir*. Reykjavík: Þór. B. Þorláksson.
- Sigurður Nordal, 1920. *Snorri Sturluson*. Reykjavík: Þór. B. Þorláksson.
- Sigurður Nordal, 1942. *Íslensk menning I*. Reykjavík: Mál og menning.
- Sigurður Nordal, 1987. *Ritverk. List og lífsskoðun I–III*, ed. Jóhannes Nordal. Reykjavík: Almenna bókafélagið.

⁶ Se artiklarna i Sigurður Nordal 1987: II:293–345.

För värdefull bakgrundsinformation samt hjälp med identifieringen av personer som omnämns i breven vill jag varmt tacka Nanna Boëthius' dotterdotter, Elisabet Björklund, samt Sigurður Nordals sondöttrar, Bera och Guðrún Nordal.

Summary

Sigurður Nordal (1886–1974) is generally considered one of the most important figures in the literary history of 20th century Iceland, but very little has been known about his early and formative years, which he spent in Copenhagen, Berlin and Oxford, before he became a professor at the University of Iceland in 1918. A newly discovered collection of letters from Nordal to his first wife, the Swedish teacher and translator Nanna Boëthius, throws new light on his early development as a man, scholar and poet as well as his relations to the intellectual world of Europe around the first world war.

Keywords: Sigurður Nordal, Nanna Boëthius, Einar Kvaran, Old Norse philology, Icelandic school, modern Icelandic literature

*Lars Lönnroth
Göteborgs universitet
Box 200
SE-405 30 Göteborg
lars.lonnroth@lit.gu.se*

The Skilled Narrator

Myth and Scholarship in the Prose Edda

JAN ALEXANDER VAN NAHL

1. Exposition

In a recent study, Ármann Jakobsson drew attention to the fact that “present day scholars in the field of Old Norse are increasingly writing in English and not in their own languages, not even Scandinavian languages and German” (Ármann Jakobsson 2013: 13 f.). While the usage of English as lingua franca has undoubtedly proven valuable for cooperation within medieval studies beyond language borders,¹ it seems to have given rise to a neglect of research published in any other language (cf. Weber 1984; van Nahl 2015). This condition holds true even for the long-lasting debate on the Prose Edda. Throughout the last decades, a plethora of interpretations has been put forward, focusing on literary, mythological, and societal questions on different methodological grounds. This multifaceted dimension makes us aware that no theory provides adequate methods on its own when dealing with medieval texts, and it reminds us that the task of understanding history by means of literature — and thereby the history of literature, too — is in need of an intensified dialogue between highly specialised medievalists from different research traditions (cf. van Nahl 2014c: 12 ff. and 47 ff., 2014d, and forthcoming a; Mortensen 2014). With that said, the present paper aims at reframing a selection of issues such as are being discussed in current German scholarship, with focus on Gylfaginning’s literary shape and possible theological influences on its conception. Some brief remarks specify the demand.

Given the importance of skaldic poetry in thirteenth-century Iceland (cf. Guðrún Nordal 2001), it is not difficult to agree on the Prose Edda’s qualities as a textbook on poetics. From the point of view of cultural

¹ I am grateful to Ian J. Kirby, Lausanne, for his comments on my English.

theory, one might also speak of the Edda's value in terms of a 'cultural capital' (cf. Wanner 2008). Thus, even the most painstaking attempt at a philological reconstruction or mythological assessment has to consider the Edda's texts as acts of communication tied to specific historic constellations (cf. Strohschneider 1997: 66 ff.):

Indeed, the author knows that the story's audience will interpret it according to their own experiences, and therefore he can play upon his knowledge of the audience's world. To grasp the meaning that an author gives a story, it is important to know the world of the audience. (Torfi Tulinius 2002: 36)

However, as modern scholarship's knowledge about these sociocultural conditions is highly dependent on literary accounts, the task of interpreting medieval narratives against this background asks for a careful approach. One way of dealing with this challenging situation has been to concentrate on Snorri Sturluson (1178/9–1241) as the Edda's author — after all, we are informed about Snorri through other literary sources such as Sturlunga saga and a number of annals. However, our modern concept of authorship is problematic due to the unstable form of medieval texts; this is a problem that Rasmus Rask indicated two hundred years ago (cf. Snorra Edda 1818: 5). Despite the famous statement in the Codex Upsaliensis DG 11 (c. 1300)² — *bók þessi heitir Edda. Hana hefir saman setta Snorri Sturluson* — we will never know exactly to what extent Snorri was involved in the development of the different versions of 'his' Edda.³ This critical attitude against concepts of pre-modern authorship has recently been summed up by Gísli Sigurðsson:

It is possible, that many people were playing around with similar traditional forms and none of them identified themselves as the maker or creator of their contribution. This doubt should make scholars exceptionally cautious in approaching medieval texts from an author-based perspective in their quest for the lost originals. (Gísli Sigurðsson 2012: 235)

On the other hand, concepts of authorship enable us to handle the number

² Citations from Uppsala Edda (U): Snorri Sturluson. The Uppsala Edda. Ed. by Heimir Pálsson 2012; Codex Regius (R): Edda Snorra Sturlusonar. Ed. by Finnur Jónsson 1931; Heimskringla (Hkr): Snorri Sturluson. Heimskringla. Ed. by Bjarni Aðalbjarnarson 1941–51.

³ Concerning DG 11, recent scholarship tends to speak of a compilation rather than a coherent work (cf. Snorri Sturluson. The Uppsala Edda. Ed. by Heimir Pálsson 2012: lxvii ff.; van Nahl 2013b: 23 ff.).

of possible contexts of a text.⁴ From this point of view, the polemic attitude towards ‘author’ and ‘work’ is nothing but the demand to test new perspectives in handling these categories (cf. Unzeitig 2010: 4f.). In fact, the Prose Edda’s different versions *were* compiled, written down, and edited by medieval people, who had a purpose in their efforts, and who reacted to the milieu they lived in. Not only the cited reference in U indicates that Snorri was considered as an outstanding scholar among these people, but the Icelandic annals (1241), too: *Andlat Snorra Stullu sonar j Reykholti: hann var madr witur og margfródr [...] hann samsetti Eddu og margar adrar frædibækur islenskar saugur*, ‘Snorri Sturluson died in Reykholt: he was a wise and very educated man [...] he composed the Edda and many other learned books about Icelandic sagas’ (Islandske Annaler 1888: 481).

Thirteenth-century scholars’ decision to put their accounts of myths and history down in writing is dependent on their view on literature as an adequate medium for such a sophisticated presentation (cf. Haug 2006: 23f.; van Nahl 2013a: 40ff.). However, within Old Norse studies, concepts from the field of literary theory are subject to fierce debate. While some scholars assume that such “critical methodologies and theories are of limited applicability” (Gísli Sigurðsson 2005: 288; cf. further Gísli Sigurðsson 2004: 35ff.), others suggest that they can provide valuable insights even into pre-modern literature — although they must not be used in the manner of *l’art pour l’art* (cf. Kramarz-Bein 2014: 11).⁵ Highly debated in recent times is the concept of fictionality, having brought forth a spectrum of disparate questions and a yet somewhat indistinct terminology (cf. Müller 2010; Martínez/Scheffel 2003). In several articles, Jürg Glauser argued that the Prose Edda of all medieval literature was a great example of illustrating how literary fiction was resting “on the basic principle of trickery of the senses; they [i.e. the stories from the Prose Edda] are, in fact, phantasmagoric” (Glauser 2009: 300; cf. Glauser 2011: 87f.).⁶ Whereas Glauser’s reading is stimulating when it comes to our

⁴ On the relation of ‘text’ and ‘context’, cf. Jahraus 2007.

⁵ A recent example of the latter type is Lukas Rösli’s topographical approach to Gylfaginning and Völuspá, which disregards any sociocultural context of medieval literature, but dwells on abstract narratological observations (Rösli 2015; cf. van Nahl, forthcoming b).

⁶ Glauser’s recent interpretation of the famous drawing of Gangleri and the trinity in U points in the same direction. But I do not see how the unfinished drafts placed all around the main characters should have contributed to an increased ambiguity of the narrative (“[...] mit dem klaren Ziel, undeutliche, ambigue Verhältnisse zu schaffen” (Glauser 2013: 115)). After all, maybe Gerd Wolfgang Weber was right to declare them the scrawl by a

understanding of ‘mediality’ in pre-modern time, one yet has to ask how it, for instance, fits together with the fact that all main manuscripts preserve *Skáldskaparmál* and *Háttatal* as well. As the *Bragaræður* state, *Gylfaginning* was not just conducted for *skemtan*, but for *fróðleikr*. It would be too simple to explain the richness of literature emerging in thirteenth-century Iceland by nothing but the commotion during *Sturlungaöld*, but, as Guðrún Nordal emphasised, “the citation of skaldic verse in thirteenth-century sources is a highly political act” (Guðrún Nordal 2000: 238; cf. Whaley 2014: 90). *Þat mun æ lifa | nema öld farisk | bragninga lof, | eða bili heimar* (Snorri Sturluson 1991: 38) — the praise of noble men shall survive until the end of the world. It is obvious that Snorri (*Háttatal* 96) makes the claim of contributing to this ‘eternity’ of great rulers as a poet — and will hence not be forgotten either. This ambition to overcome (the fear of) death through narration is deep-seated in humanity; we might instance the well-known words of Horace some 2000 years ago: *exegi monumentum aere perennius [...] non omnis moriar multaue pars mei*, ‘I created a monument more lasting than bronze [...] not every part of me will die’ (Q. Horatius Flaccus 2008: 106). Rhetorical skills offered subtle possibilities to prove oneself as *fróðr maðr* in dealing with such disturbing issues, and the *Prose Edda*’s manifold reflections on the power of language suggest that its editors were very conscious of this aspect (cf. van Nahl 2013b: 47 ff.).⁷ As Ármann Jakobsson stated, in thirteenth-century Iceland, literature’s “power to dominate the thinking of people in this community can hardly be overestimated” (Ármann Jakobsson 2003: 328).

There is good reason to assume that Snorri was involved in the *Prose Edda*’s development, and insertions like *Ættartala Sturlunga* or *Skáldatal* bear witness to a relation between poetics and thirteenth-century politics, too. Why should he or any later editor have introduced this valuable “cultural capital in the form of artistic/literary/poetic skill” (Wanner 2008: 51) as nothing but a phantasmagoria? As Gerd Wolfgang Weber indicated, the crucial task for any medieval scholar was not to distinguish between fact and fiction but to ascribe to a narrative a certain meaning within specific historic constellations (cf. Weber 1987b: 147).⁸ It was up to a narrator’s

later hand (cf. Weber 1986: 400; on the other images in U, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2008).

⁷ Not least, the famous titling of the *Codex Upsaliensis*, *bók þessi*, seems to indicate an elaborate textual self-awareness (cf. Glauser 2011: 88; van Nahl 2013b: 29 ff.).

⁸ Maybe it was this striving for structuring and sense-making by means of literature

rhetorical skills to establish ‘the’ truth within a specific situation, even though a learned audience might very well have been aware that it was nothing but a literary draft: it is striking how often Gylfaginning recalls the performative situation of the dialogue (*segja*, *heyra*, *sjá*), stressing — as does the open ending — the possibility of retelling different versions of the stories. That is what might be called an open text, not least, as such a text could reveal different layers of understanding, depending on the recipient’s intellectual background. Thus, appraising Gylfaginning, we always have to bear in mind its *literary* shape (implying specific functions within society) as a pre-condition to *any* attempt at interpretation.

2. Gylfaginning and theology

2.1. The background

The keen debate about the structuring principles behind Gylfaginning’s mythology should have made us aware that any attempt at explanation by one single thesis falls too short. Yet, the more or less cursory reference to some sort of common medieval knowledge regarding mythology, theology or philosophy is of little help either. The following considerations aim at contributing to this somewhat gridlocked discussion (cf. Beck 2013) from the point of view of medieval theology, providing a close reading of some crucial passages in Gylfaginning.

One of the most influential publications on Gylfaginning’s structure was Anne Holtsmark’s study on “Snorres mytologi” (Holtsmark 1964) which had a considerable impact on later scholars (cf. Weber 1986). Her conclusions built on euhemerism and demonology, neglecting any religious value of pagan myths. What made this study so very convincing was Holtsmark’s combination of her considerations with a lexematic examination: wherever a keyword from medieval theology was used in describing the pagan worldview, it had to be understood as irony. The result was striking: while Walter Baetke some ten years earlier had not been able to explain why Snorri should have argued for a so-called

which the verb *setja saman* was pointing at? Besides scholarship’s common reference to *componere*, one may also think of Chrétien de Troyes’ much-discussed *bele conjointure* (cf. Burrichter 2010: 273 ff.; Zink 2014: 149 f.).

‘Odinstheologie’ just to prove the pagan religion a deception (cf. Baetke 1950: 64 ff.), Holtsmark’s thesis of ‘assosiasjon ved kontrast’ at first sight provided a conclusive solution.

Nevertheless, as early as 1969, Oskar Bandle criticised Holtsmark’s conclusions (cf. Bandle 1969), not least, as her lexematic discussion was highly selective. Some ten years later, Ursula Dronke critically stated that it was “still commonly said that Snorri ‘apologized’ for his native Norse mythology by presenting it as a devilish illusion” (Dronke 1977: 153). Recently, Viðar Pálsson renewed this criticism:

Modern scholarship is still quite unwilling to abandon the idea that the knowledge, transmission, and use of mythology by Christian medieval Icelanders must have rested on some sort of ‘justification’. It still finds, to various degrees, pagan mythology in Christian society somewhat out of place, and religiously suspect. (Viðar Pálsson 2008: 126 f.)

This suspicion is above all focused on the *sjónhverfing*, which is mentioned at Gylfi’s arrival in Ásgarðr. It is common opinion that this visionary story-within-the-story should demonstrate the falsehood of the accounts: “det hele er jo løgn og bedrag fra asiaternes side” (Lassen 2011: 295). However, in 1950, Baetke put into question whether such a narrative framework could ever have kept Snorri safe from ecclesiastical criticism, if there would have been reason for any such concern (cf. Baetke 1950: 20 f.).⁹ According to Baetke, the *sjónhverfing* was rather a literary device, allowing for the encounter of Gylfi and the trinity (Hár, Jafnhár, Priði) outside any historical realm (cf. Baetke 1950: 36). Moreover, already Jan de Vries argued that the noun *ginning* did not necessarily have to be translated as ‘beguilement’ (cf. de Vries 1930). Anatoly Liberman took up this point again, stating that “in such a specialized context, *ginning* and *sjónhverfing(ar)* become near-synonyms, and Gylfaginning can perhaps be translated ‘Gylfi’s vision’” (Liberman 1994: 173). Neglecting a polemic function of the *sjónhverfing*, one thus has to ask what other

⁹ Baetke’s conclusion that Snorri composed Gylfaginning to demonstrate nothing but the falsehood of any pagan religion, appears as the result of his experiences during the ‘Third Reich’ (cf. van Nahl 2014b): his whole academic occupation was characterised by the struggle against any resurrection of a ‘Germanic cult’. This is what Hans Kuhn was referring to, when criticising Baetke for his “starres Entweder-oder” (Kuhn 1952: 100). However, later scholars passed on these earlier assessments mostly without taking notice of their original conditions.

concepts might have been ready to hand to deal with stories on pagan gods in thirteenth-century scholarship.¹⁰

Most preserved Old Norse annals register the Fourth Council of the Lateran from 1215 (*þing í Latran*) as an extraordinary event. One important conclusion of the gathering was Pope Innocent's III fixing of the formula of analogy: *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (Conciliorum Oecumenicorum Decreta 2000: 232) — the greater the similarity between two entities, the greater the differences. Having its roots in Greek philosophy, analogy became a resort in the face of urgent theological questions for thirteenth-century scholars (cf. Pannenberg 2007: 52 ff.): it allowed for the establishment of relations between the Creator and his creation, claiming neither identity nor antagonism.¹¹ We know the name of at least one high clerical representative from Norway who took part in the Council: Bishop Guttorm from Nidaros (†1224), consecrated archbishop in Rome (*vigdr Guthormr erkebyskop*).¹² The annals report that Guttorm returned to Norway in 1216, taking the position of an intimate to both Hákon Hákonarson and jarl Skúli. It is very unlikely that he should not have met with Snorri; the annals report on at least one such meeting: *stefnt hófþingivm af Íslandi á fynd Gvthorms erki byskups* (Islandske Annaler 1888: 185). The aftermath of the Council offered an excellent opportunity to place Nordic culture and history within a continental context, and a chance for any ambitious scholar to excel in this task: "Norway's court

¹⁰ In a recent paper, Gísli Sigurðsson introduced his reading of *Gylfaginning* as "a general introduction to what can literally be observed in the sky where, as Snorri tells us eighty-two times, we should be looking for the gods" (Gísli Sigurðsson 2014: 184). Gísli was right to criticise that "*Gylfaginning*'s references to the heaven have never been taken seriously by scholars" (193). However, his claim that "the stories could then be interpreted as a straightforward description of what can be seen on a starry winter night — exactly as *Gylfi*'s illusion sets it up" (196) calls for further explication regarding the relation of general astronomical observations and the individual stories in *Gylfaginning*.

¹¹ The cause was Abbot Joachim of Fiore's (†1202) historicising treatment of the Apocalypse of John in the late twelfth century, a prominent example of the then growing tendency to interpret biblical events as prefigurations of a historical process (cf. Ehlers 2013). The Council eventually condemned his doctrine (cf. Daniel 1992). The subject was highly controversial, and medieval sources bear witness to the general richness of interpretations (cf. Brinkmann 1980: 163 ff.). On the relation of 'analogy' and the concept of a 'natural religion', cf. van Nahl 2013b: 53 ff.

¹² We might also take into consideration Guttorm's predecessor Tore Gudmundsson, who probably dwelled some time at the abbey of St. Victor (cf. Waßenhoven 2006: 291), at a time when the University of Paris was emerging as a new form of scholarly corporation.

was, then, the nearest untapped source of social capital available to Snorri” (Wanner 2008: 53; cf. Weber 1987a: 125).

Given such contacts, Scandinavian scholars must have been aware of the significance of analogy at the latest after Guttorm’s return in 1216. In several studies since the 1990s, Heinrich Beck has sought to demonstrate how the closing scene of Gylfaginning — the human Æsir declare identity with the divine Æsir — could be read as an analogue to the biblical *ego et pater unum sumus* (John 10:30; cf. Beck 1994 and 2007):¹³

It must be stated that Snorri quite obviously sought to establish correlations between the message of the Bible and Gylfaginning or Ynglinga saga. The Trinity, revelation, the explanation of unity, twelve companions: these are a few of the indications which point in this direction. [...] While one must remember that similarities are always accompanied by dissimilarities, it is still ennobling for the pagan transmission to have a connection, one established by means of analogy, between the mythology which it transmits and the Christian message itself. (Beck 2013: 2)

Similarities between the happenings at *ragnarøk* and the biblical Apocalypse have been registered for a long time (cf. Johansson 2013). This is, however, not only a question of certain events, as being described in the texts, but a matter of structural devices as well. In the Bible, the procurement of a formerly concealed religious knowledge is linked to a state of vision of the recipient (*in visione, in spiritu*),¹⁴ characterised by the presence of a supernatural force, and a shifting of space. These criteria are significant in Gylfaginning, too, and it is striking how often Gylfi’s visual impressions are emphasised by the verb *sjá* right at the beginning: *þá sá hann háva holl; Gylfir sá mann í hallardyrum er lék at handsqum; þar sá hann margar hallir; hann sá þrjú háseti* — one has to think of John’s frequently accented sensations by the verb *videre*. As Liberman stated, *vision* and *sjónhverfing* seem to be related in this case. A closer examination of Gylfaginning sheds further light on this thesis.

¹³ I argued in favour of this thesis by providing a new lexematic examination of the theological vocabulary in the different versions of Gylfaginning and Ynglinga saga (cf. van Nahl 2013b).

¹⁴ On the relation between vision and writing in the Middle Ages, cf. Redzich 2009; cf. further Wellendorf 2012.

2.2. The *sjónhverfingar*

Three entities are important: Gylfi, the trinity, and the human Æsir. Modern scholarship tends to characterise Gylfi/Gangleri as a pagan fool who promotes the spreading of a false religion in Northern Europe, but this interpretation is too cursory. Gylfi's task is to ask the right questions, i.e. questions which, on the one hand, allow for a well-structured mythology, on the other hand provide hints for its assessment. Gylfi is probably not "a Christian pilgrim ahead of his time" (McTurk 1994: 17), but he is at any rate *maðr vitr*, a wise man like Snorri (*maðr witur og margfróðr*), wondering why the human Æsir were so powerful (U 5): *mundi af eðli þeira vera eða mundi guðmognin valda því*, 'whether this would be because of their nature or whether the divine powers would be responsible' (Snorri Sturluson 2012: 11). This is the crucial question, a question both on secular power and religion, motivating the whole narrative about the different gods, their abilities, and how to get into touch with them.

The characters' prudence is of major importance. Gylfi's first question after having entered the hall is *ef nockurr er fróðr maðr inni*, he is not willing to talk to anyone who is not *fróðr*. The answer: *Hár segir at hann komi eigi heill út ef¹⁵ hann er fróðari* — the contest is all about being *fróðr*. Even the human Æsir, attending the dispute, are characterised as *vitr* right at the beginning: *æsirnir voru því vísari at þeir sá ferð hans*, they knew about Gylfi's journey in advance. In the prologue to *Heimskringla*, the *gamlir fræðimenn* are mentioned: to be *vitr ok gamall* (i.e. having witnessed the event) is an essential demand on any person whose report can be trusted. The same applies to Gylfaginning: the dispute between Gylfi and the trinity, although a literary draft, should not be understood as a fabulous illusion. The dialogue form may be an indication of Gylfaginning's literary self-awareness (cf. Glauser 2011: 86), but, moreover, the decision to render this mythology as a dialogue even allowed to unfold the classical purpose: to demonstrate the spiral movement of thought, characterised by both agreement and contradiction. Being confronted with "information that was partial and allusive, and quite often pointing in disparate directions" (Clunies Ross 2000: 135), this form of presentation made it possible to combine and assess manifold

¹⁵ The wording in U is probably a mistake (other manuscripts have *nema*), but nevertheless this statement can be understood as a threat as well: if Gylfi turned out to be all too clever, the trinity would not let him escape.

elements. The recipient should not be talked into a certain judgment of pagan myths and religion, but should carefully follow the reasoning through the course of the dialogue to gain a personal opinion:

The dialogue genre and scholastic disputation should be seen together as part of a broader cultural phenomenon that stresses the verbal and dramatic conflict of ideas as a vehicle of public persuasion and a path towards a deeper understanding of Christian truth. (Novikoff 2013: 7)

Nevertheless, Gylfi himself is subject to *jarðlig skilning*, as the so-called prologue in the Edda puts it: all pre-Christians could only act within the limits of a pagan worldview, *því at eigi hefðu þeir andliga gipt*. This limitation of divine enlightenment does not only affect Gylfi, but the human Æsir, and the trinity as well: none of them participates in the Christian doctrine. That is the reason why the trinity has to interrupt the dialogue at last, unable to answer any further questions. Neither could Gylfi have asked another question. The pagan wisdom, as displayed in Gylfaginning, has reached an end.

This is the point at which the concept of analogy unfolds its capability. Following the dispute in detail, it becomes obvious that it was up to Gylfi to point out similarities and dissimilarities between the Christian belief and a pagan religion. *Hvat hafðist hann áðr at en himinn ok jörð vóru sköpuð* (U 6) — this is Gylfi's crucial question about Alfaðir's spatio-temporal dimension. Augustine, being asked the same question (*quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?*), gave the Christian answer: *antequam faceret deus caelum et terram, non faciebat aliquid* (Augustinus 1955: 622 ff.) — there is no 'before' in eternity. The pagans did, however, not participate in this concept of a ruler outside space and time: Alfaðir is described like the Christian God, but at last the trinity has to admit that he dwelled with the giants in the beginning (cf. van Nahl 2014a) — they are the oldest creatures within the pagan worldview. The *kraptr* which led to the life-giving confusion of heat and frost (*kraptr sá er stýrði* (U 8)) points towards the true God who existed even before the giants, but is afterwards split into a pantheon (cf. van Nahl 2013a).

However, according to Gylfaginning, this pantheon offered the possibility to get in contact with the formerly inaccessible supernatural force. Gylfi is eager to find out why one should believe in these gods (*trúa á*) and how to invoke each of them (*heita á*) (cf. van Nahl 2013b: 142 ff.). Besides his task to expose weak points in the pagan religion, his questions, on the other hand, allow the trinity to argue for the advantages of their

belief. The personification of a formerly unknown divine power went along with a practical benefit for the cultic life. *Ok til þess at þeir mætti muna, þá gáfu þeir öllum hlutum nafn með sér, ok síðan hefir átrúnaðr breytt á marga vega, sem menn skiptust eða tungur greindust* — as the prologue tells, people invented names to be able to pass on a religious knowledge, which became myth. The underlying idea is identical: the pagan cult was in need of personified supernatural powers. Or, as Gylfi puts it: *eigi er undr at mikill kraptr fylgi yðr er þér skuluð kunna skyn guðanna ok vita hvern biðja skal hvers hlutar eða hvernar bænar* (U 19) — no wonder such great power accompanies you, since you know the gods and the proper prayers. Not only the act of *biðja bænar*, but also the concept of a following power is deep-seated in Christian belief: *mikill kraptr fylgir krossinum* (Magnúss saga blinda 11), and *mikill kraptr fylgir kristnum sið* (Óláfs saga Tryggvasonar en mesta 216) are just two contemporary examples, based on a biblical motif. These examples, like others, demonstrate to what extent the Christian truth could be understood as being prefigured in pagan times. As the prologue tells us, God was temporarily forgotten but his powerful presence could be observed everywhere. The myths approved the divine Æsir as the Northern way of dealing with this challenging situation, and that is what Snorri's so-called 'Religionsgeschichte' was seeking to interpret.

Modern scholarship has never been able to explain why the human Æsir took over the names of the gods only *after* the dispute between Gylfi and the trinity. They are depicted as extraordinary powerful, and yet all preserved versions of Gylfaginning stress the fact that they were inevitably in need of the revealed knowledge about the gods to perform this identification. *Nú er Gangleri heyrir þetta [...] ok er æsirnir heyra þetta sagt* (U 31) — only after they had listened to the stories about the divine Æsir were the humans able to adopt their names, which afterwards would make them famous among men. The codices Regius, Wormianus, and Trajectinus (RWT) are pointing in the same direction by stressing that the human Æsir first had to recall (*minnask*) the stories (*frásagnir*) which had been told (*váru sagðar*) — and they were the first to retell these stories: as *ljóðasmiðir* (Yng. 6) they are said to have passed on narratives which were essential for the establishment of a Northern culture.¹⁶ Their powerful entrance to the Scandinavian countries is depicted as laying the foundation of a continuing relevance of these narratives through com-

¹⁶ On the possible relation of Gylfaginning and Ynglinga saga, cf. van Nahl 2013b: 33 ff.

memoration (*bá er langar stundir liði*): Óðinn's first act in the North is to establish a cultural administration *eptir siðvenju Ásanna* (Yng. 5). That is a major reason why the human Æsir could be regarded as culture heroes even in Christian times: they are introduced as widely-travelled ancestors, once having lived near the centre of the world, establishing religion, politics, and poetry in the North. Promoting such a tradition must have been of importance to anyone seeking to use poetic skills to increase his political power.

How does the trinity fit into this structure? In the Bible, there is a close relation between intermediate beings and a certain setting, belonging neither to the human world nor to a divine. The human Æsir have the power to create such a "dimension that has few or none of the attributes of the past or coming state" (McTurk 1994: 15, citing Victor Turner), but they do not have the capability to enter it: they can only listen to the *frásagnir* which are told by the trinity.¹⁷ Gylfi, on the contrary, enters the hall; Beck has recalled the closing door in RWT (cf. Beck 1994: 19) — nobody is able to follow Gylfi. The rumbling sound at the end of the dialogue (*bá verðr gnýr mikill*) is another hint: the passing from one world into another is regularly attended by loud noises (cf. Sävborg 2009: 343 f.). Thus, the hall outside any spatial reality appears as a precondition for the supernatural trinity to act, and that is what Baetke was pointing at when declaring the *sjónhverfing* a device of fiction. In other words: this *ginning* even evidences the growing self-awareness of literature in thirteenth century Iceland, opening up new possibilities to handle accounts from the past. Fiction must, however, not be identified with falsehood: the rendering of the overall *sjónhverfing* as a vision, attended by *fróðir menn*, indicates an element of truth of what is revealed within.

This thesis is supported by the episode about Þórr and Útgarðaloki in chapter 28 (*sjónhverfingar vóru gervar*). In both cases, there is a big hall (*há holl, holl mikla*), the protagonist's visual registration of this hall (*sjá*) is emphasised, and the hall vanishes at last. Both Gylfi and Þórr have to travel to a foreign area (Ásgarðr, Útgarðr), which lacks a certain degree of

¹⁷ Gísli Sigurðsson proposed to understand the narrative framing in *Völuspá* in a similar way: "The prophecy in the vision is thus made possible by the highest god, something that gives the *völva* authority in front of the humans who are the ultimate listeners of her prophecy. Such a reading is also in line with the popular medieval literary genre of visionary literature which normally describes a prophetic vision into the other world, a vision which has been opened up to the earthly speaker via divine aid" (Gísli Sigurðsson 2013: 51 f.).

safety: *því at óvíst er at vita hvar óvinir sitja á fletjum fyrir*, as Gylfi puts it, citing Hávamál — you never know who is friend and who is foe. These structural similarities point to a specific relation between the two settings. Þórr finally gains knowledge of ‘the’ truth (*nú skal segja þér it sanna*): he was unable to pass the tasks successfully, as he had become a victim of *sjónhverfingar*. The trinity does its best to cover this failure (U 27): *þá er eigi skylt at segja frá*, there is no need to tell anything about it. Gylfi’s response is provoking: *svá lízt mér at þess hlutar muna ek spurt hafa er engi er til ór at leysa* — he reminds his opponents of the competitive situation, and does not simply believe Hár’s enthusiastic statement on Þórr: *allir [eru] skyldir at trúa at hann er mátkastr*. Jafnhár tries to save the day: *heyrt höfum vér sagt frá því er oss þíkkir ótrúligt* — the accounts we know seem not reliable. Gylfi’s position is still dominant: *hér hlýði ek svorum þessa máls*. Finally, the trinity is forced to tell about Þórr’s disgrace in the encounter with Útgardaloki, but at the same time (in RWT) asks Gylfi not to report anything about it: *þer er at þegia!*

Gylfi’s insistent demand for an adequate answer stresses the importance of the narrative about Útgardaloki. However, neither he nor the trinity have an option to uncover the deeper truth within their visional encounter, as none of them participates in the *andlig gipt*. A Christian recipient, on the other hand, should realise this truth through the course of Gylfaginning, and the late episode about Þórr is a good example: even the strongest pagan god (*sterkastr ása ok allra guðanna ok manna* (U 18)) cannot modify the ocean (i.e. the visible world) after his will, he cannot escape his fate (the *Miðgarðsormr*), and he cannot defeat the age (i.e. he does not exist outside time). While pagans explained this failure by the malicious delusion of a giant, the conversion to Christianity allowed the *fræðimenn* to recognise more deep-seated similarities and dissimilarities, and thereby to relate the pagan religion to Christianity: *eigi skylo kristnir menn trva aheipin goð ok eigin asanyndi þesa sagna anan veg en sva sem her finz ivphafi bokar* (R) — Christians must not believe in the pagan gods and myths in a different way from what is explained here.

3. Concluding thoughts

Literary sources from thirteenth-century Iceland demonstrate a mature interest in pagan gods, but also a high degree of self-confidence in dealing

with the Icelandic past. The unsustainability of modern scholarship's endeavour to sort out 'true' and 'false' features of a literary text has long ago been proved by a range of studies on the intrinsic relation of fact and fiction in medieval literature. There are substantial indications that the composers of *Gylfaginning* were well aware of the strong points of the literary medium: *Gylfaginning* appears as an experiment on the capability of literature emerging in the era of the Sturlungs, so to speak. This is, one might assume, what Anne Holtsmark was pointing at when introducing her famous study by stating: "i det følgende er da 'Gylfaginning' betragtet som et litterært verk" (Holtsmark 1964: 5). After all, it is this *literary* mastership which lies behind the plurality of approaches to the *Prose Edda* throughout the last two hundred years. Without doubt, this *Edda* can be regarded as a textbook on poetics. Nevertheless, *Gylfaginning* is more than an accumulation of mythological stories used in skaldic poetry: it bears witness to an elaborated selection and structuring of different mythological accounts, most likely expressed in the framework of a fundamental theological discourse in the early thirteenth century.

Facing the somewhat unsatisfying lack of a scholarly debate beyond specific research traditions and language borders, my paper has aimed at drawing attention to some promising points of a future discussion from different perspectives. Ultimately, the re-establishment of such a dialogue might even promote a new profile of Old Norse studies in the early twenty-first century; as Preben Meulengracht Sørensen once stated:

[...] et samspil mellem filologi i snæver forstand og litteraturvidenskab, ikke af dem hver for sig. Denne metode, der tager sit udgangspunkt i, at teksten har en flydende, dynamisk form og en mening, vil jeg kalde filologisk. (Meulengracht Sørensen 2001: 286)

Bibliography

- Augustinus. *Confessiones* – Bekenntnisse. Ed. by J. Bernhardt. 1955. Munich.
- Ármann Jakobsson, 2003: Snorri and his death. Youth, violence, and autobiography in medieval Iceland. In: *Scandinavian Studies* 75/3, pp. 317–40.
- Ármann Jakobsson, 2013: Nine saga studies. The critical interpretation of the Icelandic sagas. Reykjavík.
- Baetke, Walter, 1950: *Die Götterlehre der Snorra-Edda*. Berlin. (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse 97/3.)

- Bandle, Oskar, 1969: Review Anne Holtsmark: Studier in Snorres Mytologi. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 88, pp. 449–52.
- Beck, Heinrich, 1994: Snorri Sturlusons Sicht der paganen Vorzeit. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 1994/1.) Göttingen.
- Beck, Heinrich, 2007: Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit. In: *Scripta Islandica* 58, pp. 5–32.
- Beck, Heinrich, 2013: Snorri Sturlusons Mythologie: Euhemerismus oder Analogie? In: Snorri Sturluson. Historiker, Dichter, Politiker. Ed. by H. Beck, W. Heizmann & J. A. van Nahl. Berlin-Boston. (Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 85.) Pp. 1–21.
- Brinkmann, Hennig, 1980: Mittelalterliche Hermeneutik. Darmstadt.
- Burrichter, Brigitte, 2010: Fiktionalität in französischen Artustexten. In: *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*. Ed. by H. Haferland & M. Meyer. Berlin-New York. (Trends in Medieval Philology 19.) Pp. 263–80.
- Clunies Ross, Margaret, 2000: The conversation and reinterpretation of myth in medieval Icelandic writings. In: *Old Icelandic literature and society*. Ed. by M. Clunies Ross. Cambridge. (Cambridge Studies in Medieval Literature 42.) Pp. 116–39.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Dekrete der ökumenischen Konzilien 2. Konzilien des Mittelalters. Ed. by J. Wohlmuth. 2000. Paderborn.
- Daniel, E. Randolph, 1992: Joachim of Fiore. Patterns of history in the Apocalypse. In: *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ed. by R. K. Emmerson & B. McGinn. Ithaca-London. Pp. 72–88.
- Dronke, Ursula & Peter Dronke, 1977: The prologue of the Prose Edda. Explorations of a Latin background. In: *Sjötíu ritgerðir, helgaðar Jakobi Benediktssyni*. Ed. by Einar G. Pétursson & Jónas Kristjánsson. Reykjavík. Pp. 153–76.
- Edda Snorra Sturlusonar. Ed. by Finnur Jónsson. 1931. Copenhagen.
- Ehlers, Joachim, 2013: Machtfragen. Aspekte der historiographischen Literatur im lateinischen Europa des Hochmittelalters. In: *Macht und Spiegel der Macht. Herrschaft in Europa im 12. und 13. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Chronistik*. Ed. by N. Kersken & G. Vercamer. Wiesbaden. (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien 27.) Pp. 23–40.
- Gísli Sigurðsson, 2004: The medieval Icelandic saga and oral tradition. A discourse on method. Cambridge (Mass.). (Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature 2.)
- Gísli Sigurðsson, 2005: Orality and literacy in the sagas of Icelanders. In: *A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture*. Ed. by R. McTurk. Malden-Oxford-Carlton. Pp. 285–301.
- Gísli Sigurðsson, 2012: Poet, singer of tales, storyteller, and author. In: *Modes of authorship in the Middle Ages*. Ed. by Slavica Ranković. Toronto. (Papers in Medieval Studies 22.) Pp. 227–35.
- Gísli Sigurðsson, 2013: Voluspá as the product of an oral tradition: what does that

- entail? In: *The Nordic Apocalypse. Approaches to Voluspá and Nordic days of judgement*. Ed. by T. Gunnell & A. Lassen. Turnhout. (*Acta Scandinavica* 2.) Pp. 45–62.
- Gísli Sigurðsson, 2014: *Snorri's Edda. The sky described in mythological terms*. In: *Nordic Mythologies. Interpretations, Intersections, and Institutions*. Ed. by T. R. Tangherlini. Berkeley-Los Angeles. (*The Wildcat Canyon Advanced Seminars. Mythology* 1.) Pp. 184–98.
- Glauser, Jürg, 2009: *Sensory deceptions. Concepts of mediality in the Prose Edda*. In: *Á austrvega. Saga and East Scandinavia*. Ed. by A. Ney, H. Williams & F. Charpentier. Gävle. (*Papers from the Department of Humanities and Social Sciences* 14.) Pp. 296–302.
- Glauser, Jürg, 2011: *Island. Eine Literaturgeschichte*. Weimar.
- Glauser, Jürg, 2013: *Unheilige Bücher. Zur Implosion mythischen Erzählens in der 'Prosa-Edda'*. In: *Heilige Bücher*. Ed. by C. C. de Hartmann & S. Uhl. Berlin. (*Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 18.) Pp. 106–21.
- Guðrún Nordal, 2000: *The contemporary sagas and their social context*. In: *Old Icelandic literature and society*. Ed. by M. Clunies Ross. Cambridge. (*Cambridge Studies in Medieval Literature* 42.) Pp. 221–41.
- Guðrún Nordal, 2001: *Tools of literacy. The role of skaldic verse in Icelandic textual culture of the twelfth and thirteenth centuries*. Toronto-Buffalo-London.
- Haug, Walter, 2006 [1997]: *Vernacular literary theory in the Middle Ages. The German tradition, 800–1300, in its European context*. Digitally printed first paperback version. Cambridge. (*Cambridge Studies in Medieval Literature* 29.)
- Holtmark, Anne, 1964: *Studier i Snorres Mytologi*. Oslo.
- Islandske Annaler indtil 1578. Ed. by G. Storm. 1888. Christiania.
- Jahraus, Oliver, 2007: *Text, Kontext, Kultur. Zu einer zentralen Tendenz in den Entwicklungen in der Literaturtheorie von 1980–2000*. In: *Journal of Literary Theory* 1, pp. 19–44.
- Johansson, Karl G., 2013: *Völuspá, the Tiburtine Sibyl, and the Apocalypse in the North*. In: *The Nordic Apocalypse. Approaches to Völuspá and Nordic days of judgement*. Ed. by T. Gunnell & A. Lassen. Turnhout. (*Acta Scandinavica* 2.) Pp. 161–81.
- Kramarz-Bein, Susanne, 2014: *Familienhistorische Überlegungen zu Karlsmagnús saga, Branche I: "þu ert moður brodr minn"*. In: *Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien II*. Ed. by R. Nedoma. Vienna. (*Wiener Studien zur Skandinavistik* 22.) Pp. 11–23.
- Kuhn, Hans, 1952: *Review Walter Baetke: Die Götterlehre der Snorra-Edda*. In: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 65, pp. 97–104.
- Lassen, Annette, 2011: *Odin på kristent pergament. En teksthistorisk studie*. Copenhagen.
- Liberman, Anatoly, 1994: *Mistaken identity and optical illusion in Old Icelandic literature*. In: *Word heath. Wordheide. Orðheiði. Essays on Germanic literature*

- and usage. Ed. by A. Liberman. Rome. (Episteme dell'Antichità e oltre 1.) Pp. 165–75.
- Martínez, Matías & Michael Scheffel, 2003: Narratology and theory of fiction. Remarks on a complex relationship. In: What is narratology? Questions and answers regarding the status of a theory. Ed. by T. Kindt & H.-H. Müller. Berlin. Pp. 221–37.
- McTurk, Rory, 1994: Fooling Gylfi. Who tricks who? In: *alvíssmál* 3, pp. 3–18.
- Meulengracht Sørensen, Preben, 2001: At fortælle historien. *Studier i den gamle nordiske litteratur*. Trieste.
- Mortensen, Lars B., 2014: Nordic medieval texts: beyond 'literature' and 'sources'. Reflections on expanding interdisciplinary border-zones. In: *Saga-Book* 38, pp. 95–112.
- Müller, Jan-Dirk, 2010: Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur. In: *Mediävistische Kulturwissenschaft. Ausgewählte Studien*. Ed. by J.-D. Müller. Berlin/New York. Pp. 83–108.
- van Nahl, Jan A., 2013a: Snorri Sturlusons Konstruktion eines Deus Omnipotens. In: *Snorri Sturluson. Historiker, Dichter, Politiker*. Ed. by H. Beck, W. Heizmann & J. A. van Nahl. Berlin-Boston. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 85.) Pp. 23–48.
- van Nahl, Jan A., 2013b: Snorri Sturlusons Mythologie und die mittelalterliche Theologie. Berlin-Boston. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 81.)
- van Nahl, Jan A., 2014a: Allvater. In: *Germanische Altertumskunde Online*. Ed. by H. Beck et al. Berlin-Boston. DOI: 10.1515/gao_26.
- van Nahl, Jan A., 2014b: Baetke, Walter. In: *Germanische Altertumskunde Online*. Ed. by H. Beck et al. Berlin-Boston. DOI: 10.1515/gao_31.
- van Nahl, Jan A., 2014c: Die Flüchtigkeit der Information. Wissenschaftsgeschichte im digitalen Zeitalter. Berlin. (Transformationen von Wissen und Wissenschaft im digitalen Zeitalter 3.)
- van Nahl, Jan A., 2014d: Verwehelter Traum? Ältere Skandinavistik zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 172, pp. 139–42.
- van Nahl, Jan A., 2015: "Wuchernder Wildwuchs"? Andreas Heusler und die Mittelalterphilologie. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 144, pp. 421–31.
- van Nahl, Jan A., forthcoming a: Digital Norse. In: *The Ashgate research companion to the medieval saga*. Ed. by Ármann Jakobsson & Sverrir Jakobsson. Farnham.
- van Nahl, Jan A., forthcoming b: Review Lukas Rösli: Topographien der eddischen Mythen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*.
- Novikoff, Alex J., 2013: The medieval culture of disputation: pedagogy, practice, and performance. Pennsylvania.
- Pannenberg, Wolfhart, 2007: Analogie und Offenbarung. Eine kritische Unter-

- suchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis. Göttingen.
- Q. Horati Flacci Opera. Ed. by F. Klingner. 2008. Leipzig.
- Redzich, Carola, 2009: Quod vides scribe in libro. Zum Verhältnis von visionärer Schau und ihrer sprachlichen Vermitteltheit in der Apokalypseauslegung vom 8. bis zum 12. Jahrhundert. In: Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. Ed. by R. Bauschke, S. Coxon & M. Joens. London. (21. Anglo-German Colloquium.) Pp. 272–89.
- Rösli, Lukas, 2015: Topographien der eddischen Mythen. Eine Untersuchung zu den Raumnarrativen und den narrativen Räumen in der Lieder-Edda und der Prosa-Edda. Tübingen. (Beiträge zur Nordischen Philologie 55.)
- Sälvborg, Daniel, 2009: Avstånd, gräns och förundran. Möten med de övernaturliga i islänningasagan. In: Greppaminni. Rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötugum. Ed. by Margrét Eggertsdóttir. Reykjavík. Pp. 323–49.
- Snorra Edda ásamt Skálda og þar með fylgjandi ritgjörðum. Ed. by R. Rask. 1818. Stockholm.
- Snorri Sturluson. Háttatal. Ed. by A. Faulkes. 1991. Oxford.
- Snorri Sturluson. Heimskringla. Ed. by Bjarni Aðalbjarnarson. 1941–51. Reykjavík. (Íslenzk fornrit 26–28.)
- Snorri Sturluson. The Uppsala Edda. Ed. by Heimir Pálsson. Transl. by A. Faulkes. 2012. London.
- Strohschneider, Peter, 1997: Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur ‘New Philology’. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 116, pp. 62–86.
- Torfi H. Tulinius, 2002: The matter of the North. The rise of literary fiction in thirteenth-century Iceland. Odense. (The Viking Collection 13.)
- Unzeitig, Monika, 2010: Autornamen und Autorschaft. Bezeichnung und Konstruktion in der deutschen und französischen Erzählliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts. Berlin. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 139.)
- Víðar Pálsson, 2008: Pagan mythology in Christian society. In: Gripla 19, pp. 123–55.
- de Vries, Jan, 1930: Ginnungagap. In: Acta Philologica Scandinavia 5, pp. 41–66.
- Wanner, Kevin J., 2008: Snorri Sturluson and the Edda. The conversion of cultural capital in medieval Scandinavia. Toronto.
- Waßenhoven, Dominik, 2006: Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage. Berlin. (Europa im Mittelalter 8.)
- Weber, Gerd W., 1984: Ältere Skandinavistik – ein verwehender Traum? In: Die Skandinavistik zwischen gestern und morgen. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven eines ‚kleinen Faches‘. Ed. by B. Henningsen & R. Pelka. Sankelmark. (Schriftenreihe der Akademie Sankelmark, NF 59.) Pp. 25–37.
- Weber, Gerd W., 1986: Edda, Jüngere. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 6. Ed. by H. Beck et al. Berlin-New York. Pp. 394–412.
- Weber, Gerd W., 1987a: Intellegere historiam. Typological perspectives of Nordic

- prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind, and others). In: *Tradition og historieskrivning*. Ed. by K. Hastrup & P. Meulengracht Sørensen. Århus. Pp. 95–141.
- Weber, Gerd W., 1987b: *Synkretische oder ästhetische Wahrheit? Zur Methodenkritik in der Saga-Forschung*. In: *skandinavistik* 11/2, pp. 141–48.
- Wellendorf, Jonas, 2012: True records of events that could have taken place: fictionality in vision literature. In: *Medieval narratives between history and fiction. From the centre to the periphery of Europe, c. 1100–1400*. Ed. by P.A. Agapitos & L. B. Mortensen. Copenhagen. Pp. 141–65.
- Whaley, Diana, 2014: The fury of the Northmen and the poetics of violence. In: *Narration and hero. Recounting the deeds of heroes in literature and art of the early medieval period*. Ed. by V. Millet & H. Sahn. Berlin-Boston. (Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 87.) Pp. 71–94.
- Zink, Michel, 2014: *Littérature française du Moyen Âge*. 2^e édition. Paris.

Summary

Drawing attention to the intrinsic relation between fact and fiction in medieval literature, recent studies have proved any attempt at a strict separation of a poetical, mythological, and societal dimension of the Prose Edda unsustainable. Facing this challenging situation, modern scholarship is evidently in need of a renewed discussion beyond language borders. The present paper aims at discussing possible theological influences on Gylfaginning, as having been put forth by current German scholarship. Medieval scholars in Northern Europe were not only influenced by literary developments from other countries but also gained knowledge about important happenings all over the known world, such as the famous Fourth Lateran Council in 1215. One of the gathering's important conclusions was the fixing of the formula of analogy, which became a major resort in the face of urgent theological questions. There are substantial indications that the conception of Gylfaginning was influenced by this theological discourse. The concept of analogy does not only introduce a new reading of Gylfaginning, but could also enable a better understanding of the Prose Edda's role in the literary developments of the medieval North.

Keywords: Prose Edda, Snorri Sturluson, theology, fictionality, methodology

Jan Alexander van Nahl

University of Iceland

Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies

IS-101 Reykjavík, Iceland

jvannahl@hi.is

Generational Models for the Friendship of Egill and Arinbjörn (*Egils saga Skallagrímssonar*)

WILLIAM SAYERS

Introduction

Economics and politics, feud and honor are the recognized dynamics in the sagas of the Icelanders, marked by injections of happenstance and played out within the greater determining dimension of men's fates, however this may have been conceived both subjectively and in community belief and opinion. Affection and friendship could be thought to have low status in this world of small-scale *realpolitik*. Yet there is no lack in the sagas of both heroic camaraderie and lasting friendships. In counterpoint, however, these are always subject to the strain of the personal ambitions and the obligations of kinsmanship and marital unions, as *Njáls saga* so well illustrates in the persons of Njáll and Gunnarr.

The narrative line of *Egils saga Skallagrímssonar* is so pervasively dominated by its larger-than-life protagonist and, from a more synchronic scholarly perspective, by themes of poetic creation, personal identity, self-promotion, material advancement, and litigation that it does not first come to mind when we consider the presumably unconflicted topic of friendship in the early Norse world. Yet the fraternal relationship of Egill and Arinbjörn, spanning nearly five decades, is the background to many crucial events in the saga, not least Egill's successful courting of his widowed sister-in-law and childhood sweetheart, Ásgerðr, and the composition of Egill's poem *Hofuðlausn* [*Head-ransom*] at the court of King Eiríkr in York. In the present essay this friendship is examined in its numerous ramifications and, in particular, through the differences yet complementarity of its two members as these further illuminate the poet-warrior and, possibly but not necessarily — for the saga is a literary arte-

fact and not a contract, charter, or other historical document — personal relations between men in the early north.

Establishing Models

Tracing the evolution of the relationship of Egill and Arinbjörn through the saga will be preceded by the assumption of a theoretical perspective, with a view to structuring the discussion and, at a greater depth, identifying essential prescriptive, at times contradictory, components of male identity, if not masculinity, and the basis for personal ties between men in early Norse culture. This vantage point is essentially narratological and will first address saga events before the appearance of Egill and Arinbjörn. The early chapters of the sagas of the Icelanders frequently feature foundational or charter acts and motifs that are later expanded to thematic status, with pronounced ideological overtones, in the human generations and narrated events that follow. Seen in functional and paradigmatic terms, friendship puts a stamp on *Egils saga Skallagrímssonar* from its very first lines (*italics added*).

Úlfr hét maðr, sonr Bjálfa ok Hallberu, dóttur Úlfs ins óarga; hon var systir Hallbjarnar hálftróls í Hrafnistu, fœður Ketils hængs. Úlfr var maðr svá mikill ok sterkr, at eigi váru hans jafningjar; en er hann var á unga aldri, lá hann í víkingu ok herjaði. Með honum var í *félagskap* sá maðr, er kallaðr var Berðlu-Kári, gøfugr maðr ok inn mesti afreksmaðr at afli ok áræði; hann var berserkr. *Peir Úlfr áttu einn sjóð báðir, ok var með þeim in kærsta vinátta.*¹

[There was a man named Úlfr, the son of Bjálfi and Hallbera, the daughter of Úlfr the Fearless. She was the sister of Hallbjörn Half-troll from Hrafnista, the father of Ketil Hæng. Úlfr was such a big, strong man that no one was his equal. When he was a young man, he went on viking raids. With him in a *partnership* was a man named Kári from Berðla, a well-born man, most valiant, competent and daring. He was a berserk. *He and Ulf had a single purse between them and they enjoyed a close friendship.*]²

¹ Egils saga, ch. 1; all quotations are from the edition of the saga by Sigurður Nordal (1933), referenced, as here, by chapter number.

² The intentionally quite literal translations are by the author and care has been taken not to inflate the vocabulary associated with friendship. These renderings have profited by the full-length translations of Bernard Scudder, Christine Fell, Hermann Pálsson and Paul Edwards, and versions in other languages.

This raiders' friendship is later translated into the marriage of Úlfr's grandson, Úlfr Bjálfason (called Kveld-Úlfr), to Kári's daughter Salbjörg. Admittedly a speculative observation, the image of the shared purse (*sjóðr*) may refer to the recurrent remarriage of often well-to-do widows in these chapters.

These early chapters represent more than simple prolepsis. The motifs of kinship, friendship, shared economic interests, and alliances effected through marriage, fosterage, and property deals are developed in chapters 1 through 27 of the modern edition of the saga. The greater backdrop is the relations between powerful farmers and the Norwegian king, Haraldr *hárfagri*. The families descended from Úlfr and Kári might be labeled independent/non-compliant and dependent/compliant, respectively, in consideration of their relations with the king. Readers familiar with the career of Egill and his complex relations with King Eiríkr *blóðøx* and his queen, Gunnhildr, will have many moments of recognition in the course of the narrative of these early years. What is particularly significant for present purposes is the role of Kári's second son, Qlvir, who, thwarted in love, becomes a king's man and court poet, and is later the intermediary between the suspicious and ultimately disaffected Kveldúlf and his son Grímr (later Skallagrímr, Egill's father) and the king.³ Qlvir may be identified as Kveldúlf and Grímr's advocate, who will "handle" the matter: "skulu vér mæla allt fyrir hönd þína, slíkt er vér kunnum" (Egils saga, ch. 24) ["We will say everything on your behalf, as well as we can"]. Yet his mediation is unsuccessful, more because of Grímr's intransigence than because of the inadequacy of his efforts. In this Qlvir prefigures Arinbjörn working on Egill's behalf at Eiríkr's court in York, the setting for the celebrated poem *Höfuðlausn*. Yet the saga is not overdetermined in this respect, and Arinbjörn is not a biological, but only functional, descendant of Kári. In the scene before King Haraldr there is an interesting confrontation of rhetoric and reality. Qlvir's advocacy is full-bodied and astute ("Qlvir talaði langt ok snjallt, því at hann var orðfærr maðr" — [Qlvir spoke at length and cleverly, because he was an eloquent man]) but what commands the king's attention is the man standing behind Qlvir, "a whole head taller than all the others, and bald" ("höfði hæri en aðrir menn ok skollótt", Egils saga, ch. 25).

Another important theme in these chapters is inheritance rights as

³ On the strained, at times violent, family relations, see Ármann Jakobsson 2008; for correspondence in the heroic poems of the *Edda*, see Larrington 2011.

debated among half-siblings. Land claims will also figure prominently in the latter half of the saga. The detail of all this foreshadowing does not offer a point-by-point correspondence with that of later events, which would be too mechanistic to be esthetically satisfying; instead, we find the disappointed lover and poet Ólvir (who prefigures Egill on only this count) on the “other” side of the equation, among the “compliant” king’s men. A closer and thematically more important match is between, on the one hand, Þórólfr, Kveldúlf’s elder son, and his nephew of the same name and the brother of the latter, Egill Skallagrímsson. Kveldúlf’s remarks on station in life and the prudent limits of ambition are ignored by the older Þórólfr, and this informs the action of early chapters of the saga. Egill will also flout such advice, although in more individualistic fashion. The account of his birth and early years follows directly on the outcome of the non-reconciliation, despite Ólvir’s mediation, of Haraldr and Skallagrímr, and the emigration to Iceland after a last plundering of the goods and resources of the king and his followers.

With this, the setting shifts to Iceland and the saga limns the familiar portraits of Skallagrímr as farmer and smith, and of his sons, the fair, cordial, normative Þórólfr and dark, belligerent, verbally precocious Egill. Like the account of events that opens the saga and the chapters that follow, the description of Skallagrímr sums up a mature life; those of his sons have a quasi-determinative, narratively propulsive effect on their subsequent lives and on the saga. The next block of chapters, while never far from issues of property ownership and relations with the Norwegian king, sets out the circumstances of the birth of Ásgerðr Bjarnardóttir. While an irregular union had been charged by one party of half-siblings in the land dispute a generation earlier, the marriage of Björn Brynjólfsson and Þóra Hróaldsdóttir is preceded by what is clearly an abduction (however willing the girl) and was initially without the approval of her father or brother, the chieftain Þórir, who is Skallagrímr’s foster-brother, as Björn knows: “var þar allkært í fóstbræðralagi” (Egils saga, ch. 25) [The fosterbrotherhood was very close]. Björn is also declared an outlaw by the king. The tangle of events and efforts to reconcile Björn with his father-in-law and with the king leads to the situation of Ásgerðr being fostered in the home of Skallagrímr, along with Þórólfr and the younger Egill. Like Ólvir before him, Þórólfr engages himself as Björn’s advocate in seeking a reconciliation and approval of the union by both Þóra’s kin and the king. He also acquires an ally in the form of Eiríkr *blóðøx*, the son of king Haraldr, to whom he makes the gift of a fine warship. During

this same period, the violence that is one of Egill's characteristics makes an early appearance. Strained relations with his father prefigure future relations with political authority in Norway. Egill coerces his brother into allowing him to join a voyage to Norway and it is when Þórólfr is visiting the estate of Þórir that Egill meets his son Arinbjörn, who is the cousin of Egill's foster-sister Ásgerðr. To the complex of relations formed by affinity, marriage, fosterage, political and economic interests is now added, in Egill's case, the shared experiences of childhood and male friendship.

A Bond Formed

The future bond between Egill and Arinbjörn is given a first, programmatic presentation in Chapter 41, which takes the form of a capsule portrait of a promising young man, largely as viewed by an impressionable child. This authorial statement on the originary relationship between Egill and Arinbjörn seems an innocuous summary, which, however, gives narrative pause to the *crescendo* account of events from Egill's childhood, as these are marked by the tension and sporadic violence of relations between Egill and his father, Skallagrímr. It was earlier stated that Eiríkr *blóðøx* was fostered by the chieftain Þórir. Thus, Arinbjörn is Eiríkr's foster-brother and much later will, in turn, be the fosterer of his sons. More than Egill, Arinbjörn will have to negotiate the demands of ultimately rival emotional ties. The signpost presentation of Arinbjörn comes just before Egill's first homicide beyond the home farm in Iceland.

Þórir átti son, er hét Arinbjörn. Hann var nokkuru ellri en Egill. Arinbjörn var þegar snimma sköpuligr maðr ok inn mesti íþróttamaðr. Egill gerði sér títt við Arinbjörn ok var honum fylgjusamr; en heldr var fátt með þeim bræðrum (Egils saga, ch. 41).

[Þórir had a son who was named Arinbjörn. He was somewhat older than Egill. From early on, Arinbjörn was an imposing young man, and very accomplished. Egill sought Arinbjörn's company and was attached to him but things were rather cool between the two brothers (Þórólfr and Egill)].

Two relationships are adduced, one good and one poor, and both will feed saga dynamics. Several tensions mark this brief passage. The presentation is asymmetrical. The stated age differential and ascription

of manly properties (typically for the saga genre, quite unspecified) to Arinbjörn leaves Egill, already established in the saga, somewhat disempowered in these immediate narrative circumstances. No sense of Arinbjörn's personality emerges from the account and it is the functional one-way relationship that is operative here. The succinct statement of childish admiration comes as a bit of a surprise, prompting the question of whether it can last when a personality like Egill's is involved. The reference here to relations between the brothers might seem gratuitous and tacked asynchronously on as a genre-typical litotic coda ("en heldr var fátt með þeim bræðrum"). Yet it is precisely the fact that Egill cannot or will not take his brother as a model that leaves the way open for Arinbjörn. The hint of fraternal envy and resentment casts a shadow over the narrative, if not necessarily over the nascent friendship of Egill and Arinbjörn, and is soon followed by other events and individual behavior whose interpretation demands the engagement of the saga public: Þórólfr's suit of Ásgerðr and Egill's reaction to it. The saga displays a number of overlapping triangular relationships, as if readily grasped, simple binary oppositions and complementarities were not adequate to capture complex human dynamics: Egill-Þórólfr-Arinbjörn, Egill-Þórólfr-Ásgerðr, Egill-Arinbjörn-Eiríkr, Þórólfr-Arinbjörn-Eiríkr.

In summary, the first third of the saga is writ over a large canvas of expansive royal politics in Norway and relations among prominent families as these are shaped by courting and marriage, legitimate and allegedly illegitimate offspring, fosterage, and, inevitably, land claims. Within the parameters of the saga (whatever the remote historical reality of the account), two generational prototypes for characterization are found: one genetic, the other generic. In the line of descent from the "original" Úlfr, one of the two Viking partners, is a succession of dark and light figures, often with recurrent names such as *Úlfr* and *Þórólfr*, which, despite the difference in personality may reflect blood-ties as well as sharing a common lexical root (*úlfr*). As an example of the interlocking or concatenating "theme and variation" approach, three generations of Egill's family, moving like double sinus curves, are characterized by transformative powers: Kveldúlf is a shape-shifter, subject to organic transformation; Skallagrím is a farmer (organic growth) but also a blacksmith, a craftsman in non-organic transformation, turning bog iron into tools (agrarian) and weapons (martial); Egill will grow up as a fighter with sword and spear, and as a craftsman in the less tangible matter of words, turning language into art. Further strengthening the genetic link are size, strength,

dark mood, and general suspicion of, and non-compliance with, hegemonic royal ambitions. Yet, all these figures are capable of friendship.

Descendants of Úlfr's companion Kári illustrate generic (or saga-specific) narrative strategies, realized less through the filiations of kinship than through the recurrence of character types and functions, which occur naturally in human societies, partly in response to societal needs, but more intentionally in the composition of sagas of Icelanders. Thus Qlvir, the advocate of the non-compliant, less advantaged players in the power struggles with Norwegian kings, finds a later counterpart in Arinbjörn, his successor not in genetic terms of family inheritance but in mediation, in the interlocking motif deployment typical of the stylistic economy of the saga genre. These two kinds of generational modeling — genetic and generic — can be labeled, with less critical jargon, as constructed on lines of family (historical) and function (narrative). The generational paradigms that inform the first third of *Egils saga* will also serve as heuristic protocol for the exploration of the maturing friendship of Egill and Arinbjörn.

There is limited volume of recent scholarly literature on the topic of male friendship in the medieval North, where there were a number of quasi-institutionalized forms of friendship: foster-brotherhood (assuming compatibility), blood-brotherhood (based on oath and ritual), *félagskap* (partnership with economic implications), the chieftain-client bond (economical, political), as well as those based in affinity, shared likes and dislikes, emotional rapport, sexual relations (we assume, in the dearth of evidence), and many others. We must also bear in mind that two friends may see a friendship in very different terms, of which a donor-recipient paradigm is only one.

First Years

With the companionship of Egill and Arinbjörn now established by the sagaman, Egill feigns illness (we assume), in order not to attend the marriage of Þórólfr and Ásgerðr. Then, during this same stay in Norway, he accompanies Þórir's rent-collector to a farm owned by Eiríkr, where he kills his host Bárðr on grounds of deficient hospitality and attempted poisoning. Eiríkr and Gunnhildr were expected at the farm and the ale in question had been reserved for them. Throughout the saga, direct and

indirect discourse are used in subtle ways that affect our appreciation of the narrative. Dialogue does not so much occur at moments of high tension and drama as it identifies such moments, perhaps just before they are actualized, with statements that range from the apparently inconsequential to the gnomic and proverbial. Here Bárðr is the deceiver and is thus allowed to appear garrulous, with repeated instances of direct speech. Then the king literally commands the floor of discourse, asking in direct speech where the host is. At the ensuing but grotesque drinking party, to which Egill and Þórir's men are now invited, Egill extemporizes three poems. The first is addressed to Bárðr, the others to all present or to none. Egill's discourse is then situated in a higher register than the others' and he is not otherwise ascribed direct speech in this episode. But the motifs of drunkenness, vomiting, flight and pursuit inevitably recall Óðinn's theft of the poetic mead and thus tie into Egill's versifying under these macabre circumstances. Bárðr and Gunnhildr put their heads together and determine to poison Egill because of the affront he has given the royal couple through his mocking ability to consume ale. With a magical rite involving blood and runes Egill exposes the attempted poisoning, leaves the room, and stabs the king's man Bárðr to death in the doorway when he follows him. As modern readers we cannot fail but link this murderous rage to Egill's disappointment over the loss of Ásgerðr, an interpretation that the saga will itself later vindicate.

After his successful flight and the killing of more king's men, Egill's adventures are recounted the next day to Þórólfr, Þórir, and Arinbjörn. "Arinbjörn lét vel yfir þessum verkum, sagði föður sinn skyldan vera til at sætta hann við konung" (Egils saga, ch. 45) [Arinbjörn applauded the deeds and said it was his father's duty to make terms with the king]. This is Arinbjörn's first intervention on Egill's behalf, here deferentially conveyed through his father. This looks back to Ólfr's mediation earlier in the saga and associates Arinbjörn with a motif and course of action that will be reiterated through the following third of the saga. Here, however, it is Þórir who appropriately conducts negotiations. In direct speech Þórir gives Egill an explicit warning, saying that he has his family's disregard for the king's anger and that this implicates others. He will try to achieve a settlement, which will entail payment for the dead men from his own pocket. Egill and Arinbjörn remain in the background at the estate. But Arinbjörn is credited with the statement that "eitt skyldu yfir þá líða alla" (Egils saga, ch. 45) This has, typically one might say, been inflated in many translation to a notion of one "fate" affecting them all. Less porten-

tously, they would share the experience of the outcome of the settlement attempt. Yet it does underline Arinbjörn's assumption of responsibility for Egill, who offers no comment. The violence subsides.

Egill spends the summer raiding in the Baltic and in the fall is invited by Arinbjörn to stay for the winter. Þórir considers this a rash invitation. At this point and in direct discourse, Arinbjörn blossoms as a mediator and fixer. His remark is worth pausing over.

“Ráða máttu vel, faðir,” segir Arinbjörn, “því við konung, at hann teli ekki at um vist Egils; þú munt bjóða Þórólfi, mági þínum, hér at vera, en vit Egill munum hafa eitt vetrgríð báðir” (Egils saga, ch. 48).

[“Father,” says Arinbjörn, “you could well advise the king that he not object to Egill’s stay. You could invite Þórólfr, your kinsman by marriage, to be here, and Egill and I will both have the same winter quarters.”]

Arinbjörn begins by flattering his father, Þórir, that he could succeed in offering the king the same practical advice that he now gives him (it is not a question of an emotional appeal to Eiríkr). Since Þórólfr is a friend of Eiríkr’s, the winter household would not be thought a den of plotters against the king. Implicitly, Egill would be outnumbered and thus disempowered; explicitly, Egill would be under close wraps and would be obliged, bearishly, to hibernate — with Arinbjörn. Arinbjörn slips in a bit of determinative word-play (and word-magic), since *gríð* “domicile, home” also means “truce, peace”. The winter stay becomes a winter peace. Þórir is swayed by his son’s counsel and understands that he will have his way. Here it is the sagaman’s pun: “En af þessi ræðu sá Þórir, at Arinbjörn myndi þessu ráða.” In the early part of the saga, externally directed advocacy is matched by intra-familial counsel, seniors advising juniors. Eiríkr, too, is won around but not before Gunnhildr raises strong objections in the stylistically heightened form of direct speech. She will continue as Egill’s chief antagonist, her Sámi magic matched against his verbal art. Another triangle emerges here in the king’s suggestion that Gunnhildr had once given Egill’s brother Þórólfr all her royal favor(s). Only in the case of Gunnhildr does any overt reference to sexuality occur, despite instances of abduction.

On a later occasion, plans are being made for attendance at a summer pagan religious festival. Þórir, too, is attentive to triangles: Gunnhildr’s conniving, Egill’s impetuosity, Eiríkr’s severity (Scudder 2000: 78). He does not want Egill to attend but cannot dissuade him, unless Arinbjörn also stays behind. His son agrees. Arinbjörn approaches his

friend: “Síðan sagði Arinbjörn Agli, at hann mun heima vera — ‘ok vit báðir,’ sagði hann; Egill kvað svá vera skyldu” (Egils saga, ch. 49) [Then Arinbjörn said to Egill that he would be staying home — “the two of us,” he said. Egill said that it would be so]. Here we have indirect discourse to reflect the speaker’s intention for his own person and then the surprisingly intimate dual “ok vit báðir,” in direct speech. The affective value of his proposal almost outweighs the intentional content, with direct speech again reserved for important moments that are not always those of superficial exterior action. It is noteworthy that Egill not only is shown not to object and is not given direct speech at this juncture but also that he has not been accorded any direct speech in the saga thus far, with two important exceptions: 1) the extemporized verse, in its own register, and 2) an exchange with a freed captive on a raid in Kurland, far from Norway and its politics. In this half of the saga, Arinbjörn is the speaker, as if it were a modern situation in which an advocate urges his client to “let him do all the talking”. A comparable situation of “authorial restraint” is found in the deferral of a full physical portrait of the mature Egill until the mid-point of the saga and then at the court of Athelstan in England (Egils saga, ch. 55). Egill stays home from the religious festival, at which Þórólfr will make sacrifices in his interest, and the attack on the brothers planned by Gunnhildr is diverted to Þórólfr’s men. Later, Egill takes the ship of one of Gunnhildr’s brothers in retaliation, as the mutual antagonism escalates.

Advocate and Brother-in-law

In the course of the brothers’ mercenary service in Athelstan’s army, Þórólfr is killed at the Battle of Vin Moor in 948 and Egill puts considerable, albeit non-verbal, pressure on the English king to provide compensation (Magnús Fjalldal 1996). For this interaction, he requires no mediator or advocate, which accords well with Egill’s untrammelled freedom of action when away from Norway, where he is both circumscribed and represented by Arinbjörn. Meanwhile, Þórir has died and Arinbjörn has inherited his lands and office; he is fully the king’s man, emotionally and politically. Although things are quiet for the time, Arinbjörn is now in a more exposed and stressful situation as concerns his friendship with Egill and fealty to the king. Nonetheless, he invites Egill and his men to stop over with him on the latter’s return from the British Isles. Ásgerðr, who

has been staying at her cousin Arinbjörn's estate, learns of her husband's death from Egill, although the conversation is only summarized and reported. Egill offers to look after her and her daughter, and she responds fittingly. Then follows one of the most subtly orchestrated episodes of the saga.

Egill is gloomy (as he, strategically, was at Athelstan's court) and advertises his melancholy by sitting with his head in his cloak (otherwise an Odinic touch). On one occasion, Arinbjörn asks the cause of his unhappiness (*ógleði*), a question designed to sympathize, flatter, and display interest in Egill's more active self. "[N]ú þó at þú hafir fengit skaða mikinn um bróður þinn, þá er þat karlmannligt, at bera þat vel; skal maðr eptir mann lifa, eða hvat kveðr þú nú? Láttu mik nú heyra." (Egils saga, ch. 56) ["Now, even though you have suffered a great loss in your brother, it is manly to bear it well. Man lives on after man, and what are you composing just now? Let me hear it."]. Perfunctory consolation, man-to-man counsel and proverbial wisdom, then a total and flattering shift in topic from Egill the mourner to Egill the creator. The proposed rapid move on the emotional scale is followed by an intimate invitation to the poet to share his thoughts and craft. Here Arinbjörn is mediating between two sides of Egill's own character and situation — warrior and poet, loner and family man, landless second son and sudden heir, mourner and (as we shall see) suitor — proposing a stake, the poem, that all these internal parties will find of interest.

The scene follows saga conventions of a hearer's near-immediate comprehension of the allusions, kennings, word-play, and disjointed syntax of skaldic verse, and Arinbjörn, asking to which woman the love poem is addressed, continues with another leading and encouraging question: "[H]efir þú fólgit nafn hennar í vísu þessi" ["You've concealed her name in this verse, haven't you?"]. With this hint, modern scholars have also seen *Ásgerðr*, a compound of *ás* "god" and *garðr* "enclosure" in "berg-Óneris foldar faldr" [head-dress of the rock-giant's earth]. Egill utters what seems an impromptu verse on such onomastic encryption and then, finally finding a direct voice in the saga, makes a full, forward-driving but also flattering statement that suggests some prior strategizing. Both he and Arinbjörn are entering into negotiations through indirection.

"Hér mun vera," segir Egill, "sem opt er mælt, at segjanda er allt sínum vin; ek mun segja þér þat, er þú spyr, um hverja konu ek yrki; þar er Ásgerðr, frændkona þín, ok þar til vilda ek hafa fullting þitt, at ek næða því ráði" (Egils saga, ch. 56).

[“This is a instance,” said Egill, “as is often said, of one being able to say everything to his friend. I will tell you, in response to your question, which woman I am composing verse about. She is Ásgerðr, your kinswoman, and in that regard I would like to have your assistance in realizing this plan.”]

Not only is this Egill’s first utterance in direct speech in Norway, it is also the saga’s first use of the word *vinr* “friend”. Egill’s apparent unburdening seems to move very fast but, in the context of a love-poem, as soon as he names the woman it must be assumed that his intentions are honorable marriage. All this would appear to come as little surprise to Arinbjörn, who must have anticipated the outcome of his initial remark and smoothly replies that he thinks it a fine idea and “skal ek víst leggja þar orð til, at þau ráð takisk” [“I will certainly put in a word so that this plan is successful”]. From the words of the poem we have advanced to the “good word” that one friend puts in for another. But we must recall that Arinbjörn stands to gain little by this arrangement and will pursue it at considerable risk. Arinbjörn is a deal-maker but is not coercive. Well aware that the ultimate decision as to the marriage is his, he avoids a chieftainly *fiat* through individual discussions with Ásgerðr and with her father Björn, both of whom defer to his decision. Thus, at the near-exact mid-point of the saga, with considerably less violence than marks his preceding and remaining career and with the ongoing counsel, support, and mediation of Arinbjörn, Egill wins his childhood sweetheart. Still ahead of him, however, is the pursuit of her land claims. Egill returns to Iceland after twelve years absence and settles down a wealthy man, in part by retaining all the compensation paid for the death of Þórólfr.

In a *modus operandi* by now familiar, Arinbjörn also engages to support Egill’s land claims on the death of Björn, the father of Ásgerðr, when Egill returns to Norway to challenge Berg-Önundr, Björn’s son-in-law, who has seized the entire estate with the approval of Eiríkr and Gunnhildr. Arinbjörn makes a realistic assessment of Egill’s chances, noting that Gunnhildr is his greatest enemy. But it is Egill, not he, who proposes a course of action, which signals his maturity. “Konungr mun oss láta ná lögum ok réttendum á máli þessu, en með liðveizlu þinni þá vex mér ekki í augu at leita laga við Berg-Önundr” (Egils saga, ch. 56) [“The king will allow us to have a lawful trial and justice in this case, and with your support I won’t hesitate about going to law with Berg-Önundr”]. This will be the only instance of Arinbjörn’s legal support, also a development from his personal interventions of the past. Önundr refuses a settlement

that would have the two daughters share in the inheritance and Arinbjörn appeals to the king, who warns him against further support of Egill. In echoing Egill's words and in his choice of personal pronouns Arinbjörn reveals how closely associated he is with Egill's case: "Þú munt láta oss ná lögum af þessu máli" ["You will allow us to have a lawful trial in this case"].

At the court, Egill's summary of the case is given by the sagaman in indirect discourse, in a rhetorical strategy that lends it greater credibility, if less emotional impact. Berg-Qnundr, on the other hand, is granted a long, emotional harangue in direct speech with extraneous charges and unwarranted attestations of royal support, basing his claim on the status of Þóra at the time of her elopement with, or abduction by, Björn, far in the past. Arinbjörn participates in the pleading before the court by promising to bring witnesses to Þórir's reconciliation with Björn and recognition of Ásgerðr's inheritance rights. Gunnhildr, here the opponent of both Egill and Arinbjörn, intervenes verbally, criticizing Eiríkr's lack of decisiveness, while quite ignoring the facts and merits of the case, and then orchestrates a disruption of the legal proceedings so that no verdict is delivered. In a recourse more characteristic of the younger warrior he had been, Egill then publicly challenges Berg-Qnundr to a judicial duel, which the latter avoids. Here the public discourse is at its richest and no fewer than four participants are credited with direct discourse. Arinbjörn succeeds in drawing Egill off and advises on his escape from the pursuing king's men.

After the aborted legal proceedings, Egill reverts from the language of law and pleading to one more akin to poetry in terms of effect. He puts a ban or hex on the contested land itself, denying its human use. Later, he will address the *landvættir* or spirits of the land and attempt to shame them into banishing Eiríkr and Gunnhildr from all of Norway, erecting a *níðstong* or pole of shaming to reinforce the curse. Shame elides legitimacy. Independently, Gunnhildr has employed her own brand of magic, as in other sagas, here to the effect that she, Eiríkr, and Egill will meet again, at which time she hopes to exact revenge for the mounting series of offences and injuries Egill has dealt the royal cause, including the death of her son Rognvaldr. While the sagas offer little specifics on the practices of *seiðr* (if this is Gunnhildr's art and not some differing kind of Sámi sorcery), as in Egill's hex and his verse, language is an important medium for effecting the curse. Magic and language intersect again in the *Head-ransom* episode (see below). Arinbjörn may be seen as having

pulled Egill in one direction, toward law, Gunnhildr in another, toward magic. Egill has also been made an outlaw by the king, with the result that he can be killed with impunity. Outlawry must have created an existential insecurity for the early Northmen. Arinbjørn remains a king's man, and we recall that this is both the political support that he could offer as a chieftain's son and also has an emotional component.

Confronting the King

Eiríkr contests the throne of Norway with his brothers, not stopping at fratricide. Yet he is ousted and takes refuge of a sort in the Norse settlement in York in England. Since the curses of literature are inevitably effective, Egill is drawn back to Britain and as the result of a storm at sea comes ashore near York. Shunning subterfuge, which is unlikely to succeed because of his size and appearance, he goes directly to York, ready to face the king but hoping to meet Arinbjørn first. This sets the stage for the celebrated *Head-ransom* scene, which then stands, in terms of language use, personal safety, threat of sanction, etc., in contrast to the formal legalese, linear narrative, and temporary immunity of the earlier court episode.⁴ Yet, like the law, where the construction of argument is as, or more, important than the facts, there is a formal framework that does not of itself dictate content. Egill is entirely in the king's physical power but the king will be under considerable societal pressure in choosing a course of action in response to Egill's strategy, public acts, and utterances. Glory, potentially shared, not justice, is the stake. There is an obvious *quid pro quo* implied but the contract remains to be negotiated.

Egill makes his way from the sea coast to York and finds Arinbjørn in his residence. “[E]n nú skaltu fyrir sjá, hvert ráð ek skal taka, ef þú vill nökkurt lið veita mér” (Egils saga, ch. 59) [“And now you will have to say what course of action I should follow, if you want to furnish me with any help”]. Arinbjørn is as clear-sighted as Egill about his chances but asks only whether Egill has arrived without being identified. Without explaining, he leads Egill to the king's hall. Then, “Nú skaltu, Egill, færa Eiríki konungi hofuð þitt ok taka um fót honum, en ek mun túlka mál þitt” [“Now Egill, you are to go before the king and offer up your head and

⁴ On the conventional name for the poem, see Clunies Ross 2004; on parallels, Finlay 2011.

grasp his foot, and I will plead your case”]. The operative verb here, *færa*, is also used of formally presenting a poem. Arinbjörn makes a very full statement, which will not be reproduced here. In narratological terms it prepares the public and Eiríkr for the specific content of Egill’s poem but in terms of literary history may well have drawn in salient points (long, unforced sea voyage, desire for reconciliation, honor accorded the king) from the poem itself. For present purposes the key words here are *sættask* and *fá sætt* “to achieve a settlement”.

Then, like a skillful advocate, Arinbjörn also flatters the king, appealing to his nobility of spirit. Initially, Eiríkr rejects any notion of settlement and so tells Egill directly. Gunnhildr, typically, suggests Egill be killed on the spot. Arinbjörn counters with a proposition that appeals to sentiments other than those of revenge prompted by the queen. “Ef Egill hefir mælt illa til konungs, þá má hann þat böeta í lofsorðum þeim, er allan aldr megi uppi vera” [“If Egill has spoken ill of the king, then he can compensate for it with words of praise that will live for all time”]. Speech will be matched to speech. Arinbjörn also puts down Gunnhildr’s objections, appealing to the king’s alleged better nature and observing that a killing at night is accounted murder. Eiríkr agrees that Egill may live until morning and orders that he reappear then. Arinbjörn is quite explicit in informing the king that he finds him in the wrong, and his comments provide a succinct résumé of dealings between Egill and the Norwegian kingship. “En hvert mál, er maðr skal dæma, verðr at líta á tilgørðir” [“Every case that one may have to adjudicate should be considered according to its circumstances”].

Back at his lodgings Arinbjörn reviews the situation and opines that the king’s mood seems to have softened, in that he is prepared to prize fame over vengeance. Arinbjörn recommends that Egill compose a praise poem and thus redeem his head. He says that his kinsman Bragi had done similarly in the distant past but Sigurður Nordal, the editor of the saga, judges “frændi minn” an error for “frændi þinn”, i.e., Egill’s distant kinsman, although no such line of descent has been traced. Kinship and the experience of a comparable situation of royal displeasure shared by Egill and Bragi Boddason would illustrate the generational model proposed for important portions of the narrative of *Egils saga* in both its genetic and generic or saga-specific implications and realizations. A friend like Úlfr and Kári of the “original” generation and ready to share a common fate if not purse, Arinbjörn has a predecessor as mediator in Qlvir just as the Egill, a poet bartering art for life, has in Bragi. As throughout the story, the ultimate goal is peace with the king (“svá at þér kæmi þat í

fríð við konung” [“so that you achieve peace with the king”]). The basic incongruity of the situation is not lost on Egill: “Freista skal ek þessa ráðs, er þú vill, en ekki hefi ek við því búizk at yrkja lof um Eiríkr konung” [“I will try this advice, as you wish, but never was I prepared for composing eulogies about King Eiríkr”].

Arinbjörn’s assistance extends beyond direct mediation with the king. When Egill is distracted from the composition of the poem by a swallow twittering outside the loft, Arinbjörn sits guard, after having seen an avian shape-shifter slipping away, widely seen as an emissary from Queen Gunnhildr.⁵ The next day, Arinbjörn continues to argue Egill’s case, first by emphasizing how much the king and he have meant to each other and how well one has served the other. Arinbjörn does not simply appeal to the king’s mercy. As before, the key term is *sætt* “settlement” not a pardon or some unilateral royal act that would permit Egill to depart unscathed. In this Arinbjörn will be frustrated. Arinbjörn is even ready to stake his own life, in a challenge that does not depart from the profit-and-loss perspective of these negotiations but has a degree of emotionality that encompasses all three men and is rare in the sagas:

“... vit Egill munum nú veitask at, svá at jafnsnimma skal okkr mæta báðum. Muntu, konungr, þá dýrt kaupa líf Egils, um þat er vér erum allir at velli lagðir, ek ok sveitungar mínir; myndi mik annars vara af yðr, en þú myndir mik vilja leggja heldr at jörðu en láta mik þiggja líf eins manns, er ek bið.” (Egils saga, ch. 60)

[“... Egill and I will now back one another up so that the two of us will have to be faced at the same time. You, king, will buy Egill’s life dearly if you want to kill us all, my followers and me. I expected more of you than that you would sooner have me laid low than let me have the life of one man when I’m asking for it”].

The king recognizes that Arinbjörn is quite prepared to thus raise the stakes. When he falls silent, Egill begins to recite his composition.

This is not the context for a discussion of the historicity of the poem and its circumstances of composition. To a modern reader, it is richly ironic, since the praise, however conventional, seems out of all proportion to the accomplishments of Eiríkr in his murderous squabbles with his

⁵ Discussed in Theisohn 2009, who goes on to propose, instead, a visit by Óðinn in support of the poet’s creative effort. The possibility that the ‘swallow episode’ reflects, albeit poorly, a lost skaldic stanza by Egill is explored in Sayers forthcoming. On the interplay of rhetoric and magic, see Meylan 2010: 154–57.

brothers and his raids in Scotland and northern England (Swanson 1994). Egill is not here or elsewhere a satirist, nor does he indulge in sexual slurs like some other poets. The Egill of the saga (and everyone else) is well aware of how hypocritical the poet is but this seems not to count, since the poem will be an artifact that will have a future value independent of the drama of its composition.

At the risk of some overreading, there are phrasings in the poem that undercut the exaggerated praise. The most notable is in the first stanzas, when Egill speaks of the ship-load of praise poetry that he has brought, the sea being a meta-metaphor for the mead of poetry. Egill does not convey his load of praise in a sleek and aggressive *langskip* or war-ship but on a tubbier *knorr*, a merchant's cargo vessel. Thus, despite the martial imagery that follows, with the beasts of battle running wild through the poem, this is a commercial undertaking, the means to an exchange, and as such is demeaning to a king. The fact that praise (*mærd*) is loaded on the stern (*skutr*) of the vessel, and not in the hold, cannot fail to recall Óðinn's theft of the mead of poetry and flight from Suttungr's hall in the form of an eagle that discharges, for future poetasters, some dribbles of the creative elixir from his rear. In addition, in two stanzas Egill states that he has *heard* of Eiríkr's warrior exploits (st. 3, 7) and thus does not accord them the status of facts. Óðinn granted victory to the king (st. 3) but the god is known, from *Lokasenna*, for his partiality, giving the day not to the brave but to the lucky or devious. Stanza 16 show the king free with his gold but fiercely possessive of his land, when the reverse is true, Eiríkr has been exiled from Norway (fulfilling Egill's curse) and is not otherwise known for his generosity. Egill's poem comes from his depths of his mind ("af munar grunni") but equally "ór hlátra ham", from "the seat of laughter", again, the mind. Despite the poetic conventions of *heiti*, bynames, and the figure of metonymy, by which any of maid, ale-dispenser, mother, widow can stand for woman, the capacity for laughter, especially mocking laughter with which the Norse word is associated, is hardly an appropriate verbal proxy or kenning for the poet's mind when eulogizing a monarch. Yet, in seeking out the hidden riches of a poem from the larger narrative context in which it is now set, we may overvalue certain terms while perceiving irony where none was meant, where even the conventions of the *drápa* make it impossible.

The *drápa* employs *runhenda* or end-rhyme. Composing in 948, Egill would have been one of the first Norse exponents of this metrical form. Yet the poem has a known antecedent in this respect, a verse composed

by Skallagrímr (Egils saga, ch. 2, poem 2) on the release of some of King Haraldr's men who had been kept prisoner. This has been identified as a "chiastic version of the situation in which Egill finds himself", in which the poet's role is reversed, the captor turned captive (Swanson 1994: 111–112). It has counterparts in Arinbjörn's recall of Bragi, an even more distant ancestor in the same fraught situation, and the recurrent deployment of such motifs as the thwarted poet-lover (Ólvir, Egill), the intercessor (Ólvir, Arinbjörn), the expansionist king (Haraldr, Eiríkr, later Hákon) that move the plot forward, while also recalling the determinative effect of the past on the future.

The king remarks only that the poem was well declaimed, not that its content was accurate or its form praiseworthy. Egill is permitted to leave with his head but there has been no reconciliation (*sætt*). Later, when Egill is safely at the court of Athelstan, he improvises a stanza in response to the king's query, in which Eiríkr is called *sannsparr* "spare with fairness", an evaluation that negates much of the head-ransom poem. The sense of grim play is also suggested by yet another impromptu verse that Egill speaks after Eiríkr has heard his eulogy. He thanks the king for his head: who ever received a finer gift? While life itself is surely the most precious possession of us all, Egill sets the value of his head, his mind, and poetic craft very high indeed.

Friendship in Balance

The ransoming of Egill's head marks one high point in the saga and it is both appropriate and thematically consistent that the saga pause over the aftermath of the narrow escape in York. Although not a public act and thus not open to social approbation, Egill gives Arinbjörn two heavy gold rings that he had from Athelstan. This gift might be said to be won by, and be reflective of, Egill's acts in present time and is, for Egill, uncharacteristically generous.⁶ Since it is in the nature of reciprocal gifting that one not reply in kind and can thus preclude invidious comparison, Arinbjörn gives Egill a sword that he had received from Egill's brother Þórólfr. The weapon has its own biography and line of descent. Its distant origins lay with Ketill *hængr*, who had used it in duels, thus providing a

⁶ On gift-giving in the saga, see Barreiro 2010 and 2012.

neat tie to Egill and his inheritance case. Ketill, in turn, was descended from Egill's remote ancestor, Úlfr *inn óargi*, Kári's partner. Along this diachronic coordinate, the sword passing between the families sews their fortunes together like a basting needle, in much the same way as a young woman given in marriage. The sword has gained in value as the deeds of successive generations are attached to it. It has remained very sharp, a symbol for the acute relevance of distant events and persons, at least in the economy of the saga.⁷ All its prestige is ultimately reflected onto the friendship of the two men as well as on the institution of gift-giving. The sword, although mute and requiring an interpreter, has a recollective function, like Arinbjörn in his reference to Egill's ancestor in a similar situation. The past can then be put to an instrumental purpose. Arinbjörn's repeated intercession on Egill's behalf has been in the nature of a gift, albeit an intangible one. Here it is memorialized in concrete form and represents Santiago Barreiro's contention (2012) that emphasis is not on what *one can do* with gifts, but on "*what gifts do* regardless of individual choice", that is, not through strategizing or acting instrumentally. After the exchange, the theme of the present essay is also highlighted: "*skilðusk þeir með kærleik inum mesta*" [They parted in the greatest friendship]. The York episode also marks the beginning of a shift in the relationship of the two men in terms of the donor and recipient of services. Arinbjörn will continue in his customary role for one more intercession, at the same time as the volume of direct discourse accorded Egill, a sign of enhanced agency for more than physical acts, increases.

Not only land but quarrels are inherited. Egill takes his inheritance case before Hákon Haraldsson, the new king, purportedly a ruler more concerned with justice than Eiríkr, but he is unsympathetic to Egill's claim. After the court visit, Egill acknowledges his debt to Arinbjörn in a stanza, which prepares for his intercession on behalf of Arinbjörn's sister, nephew, and niece. Egill prevents a coerced marriage of the girl to a Swedish berserk, Ljótr *inn bleiki*, who has been fighting duels in the area and increasing his property holdings. When Egill takes over the dueler's role and kills Ljótr, he continues the repayment of his debt to Arinbjörn but also adds to his legal problems, since the estate of a dead foreigner would normally fall to the king, although the winner of a duel also had a claim to it. But Egill is also a foreigner. Motifs associated with Egill's advancing age also now appear in his verse, fitted onto the

⁷ On social memory in the saga, see Byock 1988a.

iconic mentions of the poet's head. The previous land claim involving Ásgerðr's inheritance also moves toward resolution, when Egill's kills Atli *inn skammi*, the brother of Berg-Qnundr, who has taken over the latter's estate. Just as with Egill's lack of success before the law in its more developed manifestation, when the judge, plaintiffs, and witnesses obliged him to a recourse in its more primitive form (the judicial duel), so Egill must kill his charmed opponent, on whom iron weapons do not bite, by tearing out his throat with his teeth in the fundamental mode of physical struggle. Ásgerðr's lands now secured, Egill returns to Iceland and there is another hiatus in the action.

The death of Eiríkr occasions Arinbjörn's return to Norway, where he is reinstated by Hákon but is not above suspicion for harboring loyalty to Eiríkr's family in the form of his ambitious sons. Both Egill and Arinbjörn are survivors of Norwegian dynastic rivalries, although in rather different fashion. For reasons unspecified by the saga, Egill then visits Norway and, continuing the motif of repayment, presents Arinbjörn with a fine sail, which can be seen as an outcome of his settled, land-based wealth, since it is the product of sheep-herding and largely women's domestic work, although no less valuable for that. In a stanza Egill praises Arinbjörn's generosity — he had given Egill clothes of silk and English cloth — and says that he “never had a better friend” (“getk aldri vin betra”, Egils saga, ch. 67). Soon, Egill once again feigns melancholy in order to attract his friend into the world of his practical problems, as ever founded in the accrual of land and wealth. This time, representative of his waning power, Arinbjörn is reluctant to go before the king to plead Egill's case but nonetheless takes on the task. He fails. His influence with the Norwegian throne is spent, although Hákon does not move against him. Because Egill is unable to take possession of Ljótr's estate without the king's agreement, Arinbjörn pays Egill in silver for the intervention that saved his sister and her family. At this point in the saga one might assess Egill's debt to Arinbjörn as very nearly paid off. Egill has been active in a variety of modularities for the acquisition of wealth and well-being: as raider and robber abroad, plaintiff before the law, judicial dueler, taciturn negotiator for compensation before Athelstan, finally, through the exchange of tangible and intangible goods (Helgi Þorláksson 1992, Sayers 1995).

In a rather surprising turn in light of the saga's earlier reticence as to what the two friends did together other than pursue royal favor and land claims, Egill and Arinbjörn go raiding together in Saxony and Frisia. By

this time Arinbjörn has thrown his support behind Haraldr *gráfeldr* Eiríksson as the rightful claimant to the Norwegian crown. His store of influence with royalty, as might come to Egill's assistance, is now almost entirely depleted and the situation of the friends is to a considerable extent reversed from that which dominated the first half of the saga. With the backing of King Athelstan, the now experienced Egill even offers to become King Hákon's man (with a view to winning support for his land claims) and serves as an advisor to Þorsteinn Þóruson, Arinbjörn's nephew, who has been charged with a risk-filled tribute-collection assignment in Värmland. Negotiations with the king's representatives lead to Egill's participation in the tax collection trip instead of Þorsteinn, the secret hope of the kings' men being that the Iclander will be killed in one way or another and thus removed as an obstruction to Norwegian royal policy. Again here Egill is standing in for a member of Arinbjörn's family, repaying years of advice with risk-taking and physical action. His actions in Värmland against overwhelming odds and the successful delivery of the tribute help in having Þorsteinn reinstated in the king's good graces. Egill has again assisted Arinbjörn's kin. Before returning to Iceland he appoints an agent to sell off his Norwegian lands, if buyers can be found, thus disengaging himself from Norwegian affairs and consolidating his wealth and resources in Iceland, where the last fifth of the saga will play out.

In Iceland Egill loses his son Þoðvarr in a shipwreck. In an artful episode that recalls in inverted fashion the scene in York, Egill's daughter Þorgerðr coercively tricks her father back into living and composing an elegy for the fallen son and brother. A wealthy man, Egill lives to old age in Iceland. When Arinbjörn's protégé Haraldr Eiríksson becomes king and Arinbjörn can resume his chieftainship, Egill composes a poem in praise of Arinbjörn. The story does not provide a motivation for this composition but within the narrative economy of the saga it might be seen as Egill's contribution to consolidating the position to which Arinbjörn has returned by showing him a brave and just chieftain. Thus, Egill reinforces Arinbjörn's position as "head" of the province. There is little personal in the poem, although Egill does thank his friend for saving his head and life. The glory that the poem will generate may be seen as repayment. There is a recurrent theme of generosity, as accords well with the two friends' relations and would also enhance Arinbjörn's role as leader and patron. Wordplay on the name *Arinbjörn* yields the intimate term "hearth-bear". As before, poetic creation and Egill's role in it also bulks large in the poem. Arinbjörn and Egill's friendship with him are memorialized

in a poem that will outlast the grave mound. Human memory and the abstractions of language thus paradoxically prove more durable than mere physicality.

Soon thereafter news reaches Egill of Arinbjörn's death in the internecine war for the Norwegian kingship. This occasions another elegiac stanza on how the number of great men is dwindling. For a last time, patron's generosity is matched by poet's praise. At this juncture, Arinbjörn's capacity to aid Egill has also been fully expended. Unlike his friend Egill, Arinbjörn does not end on the winning side. Thus concludes, in rather abstract and disincarnated form, the friendship of Egill and Arinbjörn, which has stretched over more than four decades. Freed of his legal cares and independent of the Norwegian crown, Egill forms a new friendship without political benefits but with a fellow poet, Einarr *skáláglamm* Helgason. This may be thought a less contingent bond, more truly expressive of personality and needs in early old age.

A Mythic Model?

Like Óðinn and Týr, principal gods in the Norse pantheon, Egill and Arinbjörn complement each other as much as they stand in contrast. Fortuitously, perhaps, Egill and Arinbjörn occupy space in the saga in the same proportion as Óðinn and Týr in our extant sources for Norse mythology, in that the latter of each pair is only sketchily known and in the tradition is associated with only one dynamic type situation, although one with distinct parallels, as when Arinbjörn puts his life on the line before Eiríkr in York like Týr placing his hand in Fenrir's maw.⁸ From the structuralist perspective that this comparison with the Norse pantheon invokes, the attributes of Egill and Arinbjörn could be listed under any

⁸ A mythic model for the friendship of Egill and Arinbjörn could be elaborated but it would be based more on complementarity of function than any known collegiality between these gods. Týr's slim dossier makes such an exercise impractical in the present context but, if it were to be undertaken, a better understanding of Týr's primary function among the gods would be necessary. One approach to this question would be to determine just what Týr gains by putting up his hand as surety with Fenrir. Since Óðinn gained 'knowledge' from the surrender of an eye, surely Týr won more than the temporary fettering of the wolf Fenrir. Since the god is also called no settler of disputes, his enhanced function may have lain in the sphere of lawyering and litigation (and not law and contract as suggested in earlier scholarship).

number of headings but, in the ideological context of the saga, and in view of its purported author, Snorri Sturluson, and his ambivalent stance in Norwegian-Icelandic relations, some of the most illuminating pairs of rubrics would be Norway and Iceland, kingdom and commonwealth, dependency and independence.⁹ Here Norway is the norm and Iceland the exception. In terms of the two personalities involved in this friendship, the most salient of these pairings are royal councilor and free agent; courtier and warrior; political influence and personal fame; legal protection and royal favor, and outlawry; moderation and immoderation; conventional vs unconventional courses of action; formal public speech and poetry; patron and poet; engagement in royal interest and occasional benevolence toward the little man; generosity and close-fistedness; engagement exclusively in Norway and engagement in the wider exterior world (albeit for personal gain); killer and savior; adept of word and other magic and plain-speaker. Common concerns are, nonetheless, many: personal fame, material well-being, the elaboration of strong family structures.¹⁰

In all of this, Egill sees himself as under the Odinic aegis in its several associations, with conflict, death, heightened emotion, and poetic creation. It is more difficult to recognize a human reflex of Týr in Arinbjörn, save in the characteristic role of mediator in contractual relations, here land-holding under expansionist royal rule, with the vital component of readiness to engage a personal stake. In Egill's case, there are, in addition, more evident reflexes of divine function and meta-function: battle fury and the means to its record, inspired poetry; legal property ownership and management, and the means to its acquisition, litigation and judicial duel. Of the figures of myth one cannot properly speak of character development. Similarly, Egill does not so much mature in personality terms as shift operational strategies, attempting to exploit the law, where it will provide a more assured reward, but always ready to combine this approach with his accustomed violence, as in the judicial duels.

At the moment when he puns on the name Ásgerðr in his indirect suit for her hand, he begins a reorientation to toward settled life, the exploitation of wealth, and family, as if the name Egill, too, had a hidden meaning or as if he had shifted allegiance from Óðinn to Týr (advantageous legal outcomes but not necessarily reconciliation). Arinbjörn is a more static character, remaining true to the end to Eiríkr Haraldsson and his sons.

⁹ On Snorri and *Egils saga*, see Torfi Tulinius 2004.

¹⁰ On social ideals and possible profitable undertakings, see Helgi Þorláksson 1992.

This bond, like that with Egill, seems to have an almost exclusively emotional basis, although Arinbjörn's chieftaincy is dependent on the king. We know very little of his life, aside from his support of Egill, and he does not enjoy discrete space in the saga. But then the entire saga is experienced through Egill's idiosyncratic lens, as the extemporaneous poems well attest. Nor does Queen Gunnhildr, Egill's fiercest enemy, evolve as a character, although her hatred grows in intensity. With the sexual promiscuity, to which her husband alludes and which is known from other sagas, she might be put under the sign of Freyja.

The affinity of Egill and Arinbjörn seems set by the childhood infatuation of the former and does not truly evolve, only become denser in incident and thus memory. The generational model for the friendship of the Iclander and Norwegian that has been proposed, with its emphasis on categorization and complementarity, is useful in illuminating the richness of this relationship but cannot truly reveal hitherto hidden features of the saga. It does, however, assist in understanding a human bond that has received little prior attention. If Snorri were indeed the author, some awareness of mythological "antecedents" in the form of Óðinn and Týr is highly possible, especially in light of the saga convention of elaborating on distant, originary stories. The timelessness of myth, its synchronicity, undergirds a world-view in which past, present, and future are not simply in diachronic linear sequence but also imbricated in other causalities. In a saga telling, the present also dictates the presentation of the ancestral past.

The generational models followed in *Egils saga* are not particular to it but are a convention of northern tale-telling and perhaps also of this culture's understanding of human history. The early chapters of other works serve a similar proleptic purpose, setting out both an ancestral generation (often pre-settlement) and establishing what appear to be unremarkable details (proto-motifs) that grow toward thematic status over the course of the saga. Throughout the saga there are correspondences along lateral axes (parallel functions, relationships, etc.) and plot-related consequences of these affinities along a temporal axis. Genetic correspondences among the characters are most pointed in the early chapters devoted to Egill (affinities with both father and grandfather). Here, too, are the major contrasts, as between dark Egill and his fair brother, Þórólfr. Egill finds cause for poor relations with both his father and his brother. The generic or genre-related aspect of narrative organization is to introduce situations requiring mediation and appropriate intercessors such as Qlvir who, in the partial atmosphere of the saga, are supportive of Kveldúlf and his

descendants, while their counterparts in dispute are more categorically identified as ill-disposed advisors to the Norwegian king, usually acting through deceit and with murderous intentions. Such functional figures are drawn from the communal memory to serve saga ends.

The friendship of Egill and Arinbjörn has a rich generational antecedent, in that their fathers were foster-brothers, so that the two lineages were allied even before the ties of marriage represented by Ásgerðr's unions with Þórólfr and Egill. Thus, the two families continued to produce members with the human potential for friendship (genetic linking) and this bond, man-to-man, is repeated narratively (generic linking). Both of the models essayed here (genetic/historical, generic/narratological), plus the suggested binary divine paradigm, contributes to illuminate the tight interlace of narrative and richness of theme in *Egils saga*.

Reciprocity in Narrative

A comprehensive account of other features of narrative technique that stage male friendship in *Egils saga* is beyond the scope of this study but a number of other binarisms that recall the pair of Norse friends may be mentioned, beginning with prosimetrics.¹¹ The interspersed extemporized verses have a “reflective function”, adding an emotional wash to accompanying events (Swanson 1994: 107). The longer poems, more studied creations, are integrated into the narrative in more dynamic fashion, in particular the *Höfuðlausn* poem, on which the plot turns. The use of direct and indirect discourse runs in parallel to the prosimetric disposition but there is no true correspondence between poetic utterance and other direct speech, in that the latter is not usually so much reflective of past acts as vivifying the atmosphere of action in the present, primarily by directing the reader's attention to significant and decisive moments. Such direct speech may contain sententious observations on human dynamics, usually ill-heeded in the conventions of the saga, or have a kind of spotlighting effect, expressive of the character's immediate concerns, while also providing a cue to readers at a pivotal moment in the saga. This function of direct speech is especially apparent in the scenes of mediation in which dialogue is not simply reflective of attitudes toward the ongoing

¹¹ See O'Donoghue 2005 for a recent discussion, with review of prior scholarship.

action but actually propels it, with, on occasion, as many as four active voices (Egill, Arinbjörn, Eiríkr, Gunnhildr). In the matter of voice and Egill's selective reticences, it is noteworthy that among women only Queen Gunnhildr is accorded direct speech in the saga, with the exception of a few scenes in farmhouses where there is no royal presence, e.g., Egill's intervention on behalf of Arinbjörn's sister and her children in the duel with Ljótr. The movement into direct speech, often startling yet organic in the midst of reported speech, has a functional opposite in the frequent laconism of the sagas, for which the reader or listener is required to work out the emotional background to acts, e.g., Egill's indisposition on the day of Ásgerðr's wedding.

As a further binary construct and on a larger scale, *Egils saga* alternates between large-dimensioned scenes of raiding and war beyond Norway and Iceland (England, Lappland and Permian, Frisia, Saxony, Värmland) and tense, multiply constrained indoor scenes in farmhouses and makeshift royal halls. In all this, the teleological thrust of the saga runs on a track of land claims and the acquisition of material wealth, which are accompanied by disputes with Norwegian kings and the creation of poetry, although such disputes do form a tightening, around Egill's neck. Friendship does not drive the plot but only prevents its too-early resolution and perpetuates its tensions, the sequence of intercessions never truly effecting reconciliation but allowing Egill to survive, recover position, and fight another day.

Egils saga is ostensibly the biography of a poet but has an important and substantial — in terms of volume — foreword, a miniature family saga. As a one example of the rigorous maintenance of motif, the narrative arc is punctuated with spheres: from the first duck egg as the poet's reward, through countless references to the craggy head of the poet, on to the pools of hot springs where his treasure chests are hidden at the saga's close, and his spherical skull still intact in its last lines.¹² What began with the detail of a common purse concludes with the extremes of selfishness, as precious metal is recommitted to the ground by the aged poet turned dragon. But, with the friendship of Egill and Arinbjörn as a buffer zone, the saga is also a history of the relations between Norwegian kings, bent on hegemonic rule, and well-born families, which acquiesce or go

¹² On the model of miscegeneration between male Æsir and female giants, Egill might be thought to have some giant blood in his veins, referenced repeatedly by his mountainous size, craggy features, and darkness of complexion. On animal affinities, see Ármann Jakobsson 2011.

into exile as the settler generation of Iceland. Questions of the historicity of *Egils saga* to one side, these events of the ninth and tenth centuries are writ even larger in those of the thirteenth century, in which personal ambitions and animosities in Iceland have swollen to the dynastic and factional level. Simply put, the friendship between Egill and Arinbjörn symbolizes the ideal relationship between Iceland and Norway as conceived by Snorri as political agent. The reality of the matter is that Norwegian-Icelandic relations are more similar to those between Egill and Eiríkr or Hákon, with Snorri himself, descended from Egill but now in the role of Arinbjörn, a role in the end even less consequential.

Just as Egill's poetry is largely about himself and the very composition of verse (early noted in Lie 1958) so the prose saga is to a large degree about composing and performing poetry, its role in politics and personal gain, its value to both poet and patron in the pursuit of honor and glory. Artistic freedom would be a concept foreign to Norway in the tenth or thirteenth century and Egill is too materially crass to make of him a martyr to that cause, but, never a court poet, he does maintain the independence of his art, rejecting in all but one instance the constraints of patronage, save that of a friend. Here, too, Iceland's integrity is problematized on the microcosmic level of the individual. Egill's verse is self-referential, like that of several other skalds, especially those around whom stories have coalesced, but speaks more about poetic inspiration and composition.

The Nature of Norse Friendship

Two assessments of the friendship of Egill and Arinbjörn have been made in recent critical scholarship. In a passing remark in a longer study devoted to autobiographical memory Russell Poole (2014: 119) calls the bond between the two men a "pragmatic friendship", a term drawn from anthropology and indicative of an instrumental function as generally found in strategic political and economic alliances formed for the mutual benefit of two parties. Santiago Barreiro, in fuller discussions of gift-giving in *Egils saga* (2010, 2012), rejects the idea of instrumentalism or the pursuit of an ideological goal, and emphasizes the emotional link between the two men.¹³ Less theoretical and closer to Egill's world is the conception

¹³ Also relevant here are Viðar Pálsson 2010, Jón Viðar Sigurðsson 2010, Byock 1988b,

of “horizontal bonds of friendship among elite power groups”, standing in contrast to “vertical links emanating from the monarchy and the church” that Lars Hermanson posits for twelfth-century Denmark.¹⁴ This could well describe the situation that Þórir and his fellow-Norwegian chieftains found themselves in, when Haraldr *hárfagri* initiated his program of national unification under a strong kingship. Egill would qualify for inclusion in such a paradigm only by virtue of his paternal family, but emigration was chosen over accommodation either with other chieftains or with the king. Hermanson has since examined these lateral bonds and finds them inspired by the discourse of friendship emanating from the monastic community. Yet it is doubtful that the saga author modeled the friendship of Egill and Arinbjörn on any awareness of a pervasive monastic collegiality. And Egill’s prime-signing at the court of Athelstan in no way affects the later course of the saga and may simply have been a condition of employment as a fighter, like a valid union card.

Invariably in the sagas, the child is the father of the man. The capsule narratives met at the beginning of sagas, in this case the friendship of Úlfr and Kári, narratively foreshadow richer developments in the accounts that follow. The overlapping historical and narrative antecedents of foster-brotherhood between members of the two families of the saga proper predispose the reader to see an emotional basis for the friendship of Egill and Arinbjörn, one that does not preclude an instrumental dimension later in life such as the involvement of Arinbjörn in Egill’s land claims and dealings with kings. There are comparable emotional ties between their fathers, the foster-brothers Skallagrímr and Þórir, and a closer parallel in Björn Brynjólfsson’s attachment to Þórólf Skallagrímsson. The pause in the narrative account and the authorial intervention at the first appearance of Arinbjörn must be seen as establishing the emotional prime mover in the friendship that develops. Despite the incongruity when viewed from the perspective of Egill’s later career, this can only be seen as hero worship: “Arinbjörn ... var nokkuru ellri en Egill; Arinbjörn var þegar snimma sköruligr maðr ok inn mesti íþróttamaðr. Egill gerði sér títt við Arinbjörn ok var honum fylgjusamr ...” (Egils saga, ch. 41). Yet, even in childhood, Egill does not model himself on Arinbjörn — too aware, perhaps, of his fundamentally differing personality — but rather seeks

Berger 1974, and the discussion of gift-giving and obligation in Miller 1990. For intrafamilial relations, see Ármann Jakobsson 2008.

¹⁴ Jochens 2011: 1079, paraphrasing a thesis in Hermanson 2009.

a comparable level of success in his chosen undertakings, not least of which is the pursuit of material gain as evident in his early desire to go raiding and acquire wealth. Nor does Arinbjörn ever successfully dissuade Egill from a planned course of action. The friendship is a freely chosen relationship that emerges in a near-empty space, with no cause for rivalry or prospect of unilateral gain. Love and loyalty, and later kinship through marriage, assure its longevity. It is also asymmetrical. Arinbjörn initially gains little, aside from flattering attention. Responsibility rests chiefly on one side of the equation, gratitude on the other, and the childhood pattern of loyalty and trust seems to remain intact. It should be noted that Arinbjörn never visits Iceland nor is Egill in a position to host him in Norway. Despite the frequent and lengthy winter visits of Egill, saga conventions do not allow us to see how the friends spend their politically inactive time together. Thus, the friendship is far from instrumentalist from Arinbjörn's perspective, at least until late in the saga. To project the instrumentalist/emotional dichotomy onto a larger scale that encompasses relations between states, Iceland and Norway, the distinction might be recast as political/cultural. In light of his artistic and political activities in Norway, Snorri Sturluson must have thought the cultural bond of the two nations more than firm enough to permit some negotiated link under the aegis of royal rule.

The firm authorial exercise of these same criteria of relevance also entails that the bond of Egill and Arinbjörn gives little purchase for an inquiry into male-male desire, same-sex acts and activity, or even the targets of sexual desire in its all-encompassing sense. The bond is certainly homosocial, while still being fully conventional.¹⁵ The sagas are not prudish in sexual matters, as Unnr's graphic account of the penile dysfunction of her husband, Hrútr, another lover of Queen Gunnhildr, well illustrates in *Njáls saga*. But evidence and relevance are totally lacking for a homoerotic dimension to *Egils saga*, even for the least anxiety or longing in this respect. Beyond that, Arinbjörn is not shown in any mentoring role, is not shown as a warrior (or poet). Yet the age differential must of necessity persist, and Egill is always the headstrong and stubborn younger man, Arinbjörn his moderate and moderating senior. In a world not of two sexes but of "men" and "others" (effeminate

¹⁵ On the wider question of masculinity and male-to-male friendship, see Jaeger 1999, and as realized in the *riddarasögur* of the North, Bagerius 2009. Still relevant for these questions is Byock 1988b.

men, women, children, the infirm and elderly, animals), manhood lies in the possession and, as needed, exercise of power. This is the true locus of desire and the contingent targets of such power, procreation to one side, may be variously women or men. The issue of manliness or male gender adequacy, which is narrativized in the sagas as the discrediting of a rival in love or at law, finds expression in defamation and allegation, not in the narrative account of real acts. With sex seen as something that one person does to another, the same-sex acts that may be depicted in a rude carving are more about displays of power than the fulfillment of lust.¹⁶ The passive man of the couple (“the one who stands in front”) suffers stigmatization more than the active one (“he who stands behind”) does condemnation. Alleged male rape by trolls is also emasculating on the double count of passivity and the loss of bodily and even species integrity. The *níðstong* or pole of defamation that Egill erects in order to have the land spirits drive Eiríkr and Gunnhildr from Norway is intended to shame supernatural powers into ejecting the couple but neither the pole nor Egill’s curse targets the sexuality of the royal pair, not even the queen’s voracious, aggressive, socially destabilizing heterosexuality. At the very most, it might be suggested that the threat to Egill’s honor that would necessarily accompany same-sex activity in a world without personal privacy would have deterred Arinbjörn from acting on any desire, simply because of the value he placed on the deep friendship of the two young men.

Rather surprising, perhaps, for saga intrigue, there is no attempt by Egill’s enemies to discredit Arinbjörn or otherwise come between the friends. This and other close focusing makes the friendship seem the stronger and more inviolate. As seen above, various dynamic triangular relationships put the bond under strain, most noticeably as concerns Arinbjörn, who has emotional as well as political ties with pretenders to the Norwegian throne. The friendship between men has a counterweight in the enmity, mostly one-sided, between Gunnhildr and Egill, which does not exclude a similarly one-sided sexual attraction. Like Loki in many of his adventures, Gunnhildr promotes violent change, acting outside the framework of conventional male relations. She is then also an intermediary, like Arinbjörn, but her counsel is never sought and she is never recognized by Egill through public address. The two ambitious and acquisitive personalities may have more in common than they care to recognize. Her foil is the compliant Ásgerðr.

¹⁶ Clark 2009: 51–53, citing Clover 1993; see, too, Meulengracht-Sørensen 1993.

Conclusion

The friendship of Egill and Arinbjörn is a successful one, of mutual profit. Yet, like the intercessions of Ólvir, its effects beyond the personal fortunes of the two individuals is limited. At best, armistice and grudging tolerance are won in the broader socio-political context. Reconciliation does not prove possible, settlements are not lasting, even though land claims are successfully pursued in the legal forum. As with Iceland and Norway, a relationship in which the former can provide the latter with court poets but not until the thirteenth century with political allies, Egill, despite his ability to serve a king such as Athelstan in a mercenary capacity, cannot be reconciled, nor could his family, with the hegemony attempted by Haraldr *hárfagri* and his descendants. From a different perspective, Egill is self-reliant and self-sufficient, his own man, in all contexts but Norway and its outpost in York.

As noted above, the friendship of Egill and Arinbjörn does not drive the narrative of *Egils saga* except in the sense that it permits one of its parties to survive until the next crisis, crises provoked by its opposite, enmity. In the quest for an elusive equilibrium between Egill and Norwegian kings, Arinbjörn is a pivot, a possible means to equilibrium, not a motor force. The friendship proper, if not its facilitating narrative function, then has a curiously encapsulated nature and has gone little noticed in contemporary scholarship. As consequences of the saga's laconism with regard to all but plot essentials, its understated emotionality, and of the purposes to which the boyhood bond is put in the later lives of the two men, the friendship eludes the neater theories of medieval western European gift-giving and male bonding. Less a complex or fraught relationship than one caught in a greater dynamic, it remains a potent symbol, with antecedents in the Age of Settlement, of idealized relations between Iceland and Norway in the fractious thirteenth century.

Works Cited

- Ármann Jakobsson, 2008: Egils saga and Empathy: Emotions and Moral Issues in a Dysfunctional Saga Family. In: *Scandinavian Studies* 80:1, pp. 1–18.
Ármann Jakobsson, 2011: Beast and Man: Realism and the Occult in Egils saga. In: *Scandinavian Studies* 83:1, pp. 29–44.
Bagerius, Henric, 2009: Mandom och mödom: sexualitet, homosocialitet och

- aristokratisk identitet på det senmedeltida Island. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Barreiro, Santiago, 2010: La lógica y el vocabulario de la circulación y la acumulación de bienes en la Saga de Egill. PhD dissertation. Universidad de Buenos Aires. (<https://www.academia.edu/9410489/>).
- Barreiro, Santiago, 2012: Memory and Friendship: The Parting Gifts in Egils saga, chapter 61. Paper presented at the Fifteenth International Saga Conference, Aarhus 2012. (<http://sagaconference.au.dk/fileadmin/sagaconference/Preprint-online.pdf>).
- Berger, Alan J., 1974: Narratives of Friendship and Reconciliation in Old Icelandic Literature. Dissertation Abstracts: Section A. Humanities and Social Science (Ann Arbor, MI) 35: 1038.
- Byock, Jesse L., 1988a: Social Memory and the Sagas: The Case of Egils saga. In: *Scandinavian Studies* 76:3, pp. 299–316.
- Byock, Jesse L., 1988b: Valdatafl og vinfengi. In: *Skírnir* 161, pp. 127–37.
- Clark, David, 2009: Between Medieval Men: Male Friendship and Desire in Early Medieval European Literature. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Clover, Carol, 1993: Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe. In: *Representations* 44:1, pp. 1–28.
- Clunies Ross, Margaret, 2004: Höfuðlausn and Egils saga. In: *Notes and Queries* 51:2, pp. 114–18.
- Egils saga = Egils saga Skalla-Grímssonar. Ed. by Sigurður Nordal. Reykjavík 1933: Hið íslenska fornritafélag.
- Finlay, Alison, 2011: Risking One's Head: *Vafþrúðnismál* and the Mythic Power of Poetry. In: *Myths, Legends, and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature in Honour of John McKinnell*. Ed. by Daniel Anlezark. Toronto: University of Toronto Press. Pp. 91–108.
- Helgi Þorláksson, 1992: Social Ideals and the Concept of Profit in Thirteenth-Century Iceland. In: *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Ed. by Gísli Pálsson. Enfield Lock, UK: Hisarlik. Pp. 231–45.
- Hermanson, Lars, 2009: Släkt, vänner och makt: Bärande band: vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltida Nordeuropa, ca 1000–1200. Lund: Nordic Academic Press.
- Jaeger, C. Stephen, 1999: Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jochens, Jenny, 2011: Review of Hermanson 2009. In: *Speculum* 86:4, pp. 1079–81.
- Jón Viðar Sigurðsson, 2010: Den vennlige vikingen. Vennskapets makt i Norge og på Island ca. 900–1300. Oslo: Pax forlag.
- Larrington, Carolyne, 2011: Sibling Drama: Laterality in the Heroic Poems of the Edda. In: *Myths, Legends, and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature in Honour of John McKinnell*. Ed. by Daniel Anlezark. Toronto: University of Toronto Press. Pp. 167–87.

- Lie, Hallvard, 1958: Egill Skallagrímsson. In: Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid 3. Malmö: Allhems Förlag. Pp. 521–22.
- Magnús Fjalldal, 1996: A Farmer in the Court of King Athelstan: Historical and Literary Considerations in the Vínheidr Episode of Egils Saga. In: *English Studies* 77:1, pp. 15–31.
- Meulengracht-Sørensen, Preben, 1993: Fortælling og ære: Studier i islændingsagaerne. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Meylan, Nicolas, 2010: How to Deal with Kings When You are a Suet-lander: Discourses of “Magic” between Norway and Iceland. PhD dissertation, University of Chicago.
- Miller, William Ian, 1990: Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland. Chicago–London: University of Chicago Press.
- O’Donoghue, Heather, 2005: Skaldic Verse and the Poetics of Saga Narrative. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Poole, Russell, 2014: Autobiographical Memory in Medieval Scandinavia and Amongst the Kievan Rus’. In: Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture. Ed. by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell, and Agnes S. Arnórsdóttir. Turnhout: Brepols Publishers. Pp. 109–32.
- Sayers, William, 1995: Poetry and Social Agency in Egils saga Skallagrímssonar. In: *Scripta Islandica* 46, pp. 29–62.
- Sayers, William, forthcoming: Verbal Expedients and Transformative Utterances in Egils saga Skallagrímssonar.” In: *Scandinavian Studies*.
- Scudder, Bernard, trans., 2000: Egil’s Saga. In: *The Sagas of the Icelanders: A Selection*. London: Viking.
- Swanson, Alan, 1994: Keeping One’s Head: The Rhetorical Strategy of the ‘Head-Ransom’ Episode in Egils saga. In: *Loyal Letters: Studies on Mediaeval Alliterative Poetry and Prose*. Ed. by L. A. R. J. Houwen and A. A. MacDonald. Groningen: Forsten. Pp. 105–12.
- Theisohn, Phillip, 2009: Hamhleypa-Skaldik als Verwandlungskunst: Zur ‘Höfuðlausn’-Episode in der ‘Egils saga Skallagrímssonar’. In: ‘Texte zum Sprechen bringen’: Philologie und Interpretation. Ed. by Christiane Ackermann, Ulrich Barton, Anne Auditor, and Susanne Bogards. Tübingen: Niemeyer. Pp. 143–53.
- Torfi Tulinius, 2004: Skáldið í skriftinni: Snorri Sturluson og Egils saga. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Viðar Pálsson, 2010: Power and Political Communication: Feasting and Gift Giving in Medieval Iceland. PhD dissertation, University of California, Berkeley.

Summary

The friendship of Egill Skallagrímsson and Arinbjörn Þórisson in *Egils saga Skallagrímssonar* is projected against two models encompassing generation in its

various senses. One is genetic, based on the recurrence of thematically important personality traits across human generations. The other, a generic or saga-specific model, contributes to the analysis of type scenes, recurrent roles, etc. as saga-writing conventions. While Arinbjörn mediates between Egill and Norwegian royal power over four decades, promotes the economic interests of his childhood companion, and even protects his life, the friendship is not primarily instrumental or pragmatic in nature but has, rather, an emotional basis in shared early memories and family alliances. On a personalized scale, the relations between Egill and Norwegian kings run in parallel to those between Iceland and Norway in the fraught thirteenth century, when Snorri Sturluson, the putative author of the saga, also sought a role as mediator, one ultimately less successful than that of Arinbjörn.

Keywords: Old Norse-Icelandic literature, *Egils saga Skallagrímssonar*, friendship, mediation, narratology, direct speech

William Sayers

Cornell University

Graduate Program in Medieval Studies

Mailing address (distinct from institutional affiliation):

P. O. Box 176, Willard, NY 14588, USA

ws36@cornell.ed

<http://academicsweb.org/ws36/>

The Pre-Christian Cult of Dead Royalty in Old Norse Sources Medieval Speculations or Ancient Traditions?

OLOF SUNDQVIST

As has been commonly noted by earlier scholars, there are signs in the Old Norse medieval prose that dead rulers in pre-Christian Scandinavia were honored with a common public veneration or cult at their burial places, sometimes along with sacrifices. According to these sources, these royals were either deified or regarded as some kind of heroes or mythical beings after death, and expected to ensure good harvests.¹ From the perspective of comparative religion the cultic actions described in these sources could be referred to as a “hero cult”,² a phenomenon best known from ancient Greek religion.³ The Old Norse medieval sources referring to such cult

¹ See e.g. Birkeli 1938; Lid 1942, 97 ff.; F. Ström 1954, 34 and the overview of the discussion in Nordberg 2013.

² See Nordberg (2013, 280 ff., 382) who emphasizes with good grounds that a hero cult must be distinguished from more general ancestor worship. Several earlier scholars refer to both of these phenomena being as something similar to Greek hero cult. See e.g. Birkeli 1938, 89; de Vries 1956–1957, §184.

³ Geo Widengren (1969, 185 f., 419) describes the hero cult thus: “Die Trennungslinie zwischen Göttern und Menschen wurde in der Antike nicht sonderlich scharf gezogen. Zwischen der Gottheit und dem Menschen stand der *theós anér*, der göttliche Mensch, der sich aus der menschlichen Sphäre zur göttlichen erhob. Besonders die Heroen gehörten zu dieser Klasse von Übergangswesen, mehr als Menschen, aber gänzlich Götter. Der Heroenkult war örtlich gebunden und an die Gräber geknüpft, wo ihre sterblichen Überreste verwahrt wurden und wo sie ihre Wirkung ausübten. Ihr Kult war sehr volktümlich. Zu den Gräbern der Heroen kan man, um Hilfe in allerei Angelegenheiten zu suchen, vor allem aber gegen Krankheiten. So sind die Heroen Heilsgestalten geworden. Ihnen brachte man blutige Opfer, Gewänder und Früchte dar. Typisch für den Heroenkult waren jedoch Mahlzeiten, gefeiert in den Heiligtümern der Heroen, die über ihren Gräbern errichtet waren.” According to Walter Burkert (1985, 203) the Greek heroes like demi-gods were between gods and men. He also noted that the grave was of central importance in the hero cult: “A hero cult involves setting apart one particular grave, known as a *heroon*, from other burials

have, nonetheless, been a matter of debate in previous research,⁴ especially when they are placed in the context of the theory of pre-Christian sacral kingship in Scandinavia.⁵ Scholars, who supported the existence of such royal institution, felt that the trustworthy sources reflect old traditions which had a historical background,⁶ while others have rejected them as sources for reconstructing pre-Christian matters.⁷ As noted above (note 4) most sceptical was Walter Baetke in his work *Yngvi und die Ynglinger* (1964), where he stated that the living kings in ancient Scandinavia were never considered as divine; and were never perceived of as cultic objects in life, arguing that no trustworthy sources indicate that sacrifices were ever directed to them.⁸ They could only be seen in uncertain medieval texts, such as *Óláfs þáttir Geirstaðaálfs* in *Flateyjarbók*.⁹

Baetke's critical line of reasoning related to the theory of sacral kingship

by marking off a special precinct, by bringing sacrifices and votive gifts, and occasionally by building special grave monument." See also Burkert 1983 and 1985, 203–11. James Whitley (1995, 52) defines the Greek hero thus: "[...] more than men but less than gods, and that they were usually associated with particular localities and sometimes with tombs." For a more recent treatment on Greek hero cult and hero cult as an archaeological concept, see Ekroth 2002 and Hållans Stenholm 2012, 51 ff.

⁴ See especially Baetke 1964, 39 ff. For a recent treatment of the sources related to a possible ancient Scandinavian hero cult, see e.g. Nordberg 2013, 280 f. On the source situation in general in this field, see Schjødtt 2012, 263 ff.

⁵ From the end of 19th century to the beginning of the 1960s, there was a broad consensus that the ancient Scandinavian (and Germanic) kingship was "sacral". Åke V. Ström (1959), for instance, stated thus: "That kingship in Old Scandinavia was entirely sacral, is nowadays considered as a matter of fact." This position was criticized by Baetke (1964) from a source-critical perspective.

⁶ See for example F. Ström 1954, 36; Å. V. Ström 1959, 708 f.

⁷ Baetke 1964 and Lönnroth 1986.

⁸ "Nun ist es allerdings unmöglich, für den Kult eines lebenden Königs im alten Norden auch nur ein konkretes Beispiel anzuführen", Baetke 1964, 39. Baetke supports this statement with a quotation from Åke V. Ström: "The sources give us no examples of *blót* directly to living kings", Å.V. Ström 1959, 708. The adherents of "the sacral theory" had, according to Baetke, looked even desperately for source evidence supporting such notions: "In Ermangelung ihrer führt man Fälle an, wo toten Königen Opfer dargebracht worden sein sollen. Aber die Verehrung toter Könige steht auf einem anderen Blatt; sie gehört ins Gebiet des Toten- und Ahnenkultes und würde für sich allein nicht berechtigen, von einem sakralen Königtum zu sprechen." Baetke nonetheless defined sacral kingship in a very narrow sense: "von sakralem Königtum im eigentlichen Sinne kann man nur dort sprechen, wo der König in irgend einer Weise Objekt des Kultes ist, wo man ihm Opfer darbringt oder andere göttliche Ehren erweist", Baetke 1964, 39.

⁹ Baetke 1964, 39–51. Baetke also discusses a passage in *Hervarar saga* (see below) and the ecclesiastic text *Vita Anskarii*, which he assumed to have been influenced by hagiographic literature. Cf. Sundqvist 2002, 289 ff.

gained support from many philologists and historians of literature,¹⁰ even though scholars taking a comparative or phenomenological perspective continued to support the idea of sacral kingship in pre-Christian Scandinavia.¹¹ From the 1960s to the 1980s the sacral kingship theory nonetheless faded out of research into ruler ideology in Scandinavia. During the last decades however this discussion has been resumed and also renewed.¹²

The intention of present study is to return to the information about the cult of a dead king presented in *Óláfs þáttr Geirstaðaálfs*, comparing it with information from other types of sources, such as skaldic poetry, ecclesiastic narratives, archaeological materials, medieval laws and mythic traditions. It will be argued that even though the narrative about King Óláfr Guðrøðarson contained in this *þáttr* cannot be regarded as a historical source in a general sense (since it is partly affected by anachronistic Christian ideas, and includes other aspects which must be considered as rather fantastic), it nonetheless contains memories of ancient customs and rituals related to the old ruler ideology (which seems to contain a sort of hero cult), which were passed on to the medieval scribes of the *þáttr* by means of living oral tradition.¹³ Using a comparative method,¹⁴ which combines both source criticism and philology, ancient structures may be detected in the text – structures which can be effectively evaluated and interpreted by means of setting them in a wider source context. These can then be developed alongside other knowledge drawn from auxiliary disciplines, such as archaeology and runology.¹⁵ When such comparison is not possible (due to scarcity of sources), the absence of comparative ideas and customs in contemporary Christian culture, will be taken as a

¹⁰ E.g. Kuhn 1971. Cf. Lönnroth 1963–1964; 1986; Frank 2007.

¹¹ E.g. F. Ström 1968; 1981; 1983; Å. V. Ström 1975, 266 f.

¹² See e.g. Schjødt 1990; Steinsland 1991; 2000; Sundqvist 2002 and 2004. Some scholars are still very doubtful to the religious character of pre-Christian kingship, see Frank 2007.

¹³ On the transition process from oral tradition to literacy in Old Norse society in general, see e.g. Quinn 2000; Danielsson 2002a and 2002b; Gísli Sigurðsson 2004; Brink 2005; Andersson 2008; Mundal 2008; Lincoln 2014.

¹⁴ By the comparative method, I am referring mainly to what Schjødt (2012, 275 ff.) calls “comparisons of the first level”, i.e. comparisons made between source information from the Late Iron Age Scandinavian area. Occasionally I will nonetheless refer to comparisons of the second and third levels, that is comparisons with the neighboring religions as well as other Indo-European religions.

¹⁵ Such methods have been applied by several historians of religions recently. See e.g. Steinsland 2000, 16–18, 101–29; 2005, 35–66; Hultgård 1993; Dillmann 1997; 2008; Sundqvist 2002; Nordberg 2003; Schjødt 2012.

support for the reliability of medieval statements on ancient Scandinavian tradition.

Finally I will also discuss the existence of a possible hero cult as also being reflected in some semi-mythical Old Norse traditions about King Freyr in Uppsala. These traditions have also often been considered as late euhemeristic accounts, influenced by medieval ideas, and with no historical source value. In my opinion, however, they may also have transmitted some oral information about early religion and ideology with roots in pre-Christian culture, in addition to the more superficial Christian aspects of the account. In some concluding remarks I will briefly relate the assumed hero cult in ancient Scandinavia to the concept of religious strategy (-ies) for rulership, which I intend to develop in a forthcoming book.

King Óláfr Geirstaðaálfr

The Old Norse account, which is usually called *Óláfs þáttr Geirstaðaálfs* and exists in several versions, indicates that a pre-Christian king in Norway, was regarded as a mythical being (*álfr*) and venerated with sacrifices at his burial mound after his death.¹⁶ The king in question was Óláfr Guðrøðarson and he was half-brother of King Hálfðan svarti ('the Black') and the uncle to Haraldr hárfagri. In some versions of the *þáttr* he is given two by-names, *digrbeinn* 'the Big-Legged' and *Geirstaðaálfr* 'the *álfr* from Geirstaðir'.¹⁷ In the *Flateyjarbók* version, only the latter byname appears. This apparently historical king, is said to have belonged to the family of the *Ynglingar*, and to have a farm called Geirstaðir in Vestfold during the first half of the ninth century. The first part on all accounts state that King Óláfr Guðrøðarson was very well liked by the

¹⁶ The *þáttr* has survived in many text versions all published in *The Great Saga of St. Olaf* (all dated to the 14th century): *Den selvstændige tot* (AM 75e); *Flateyjarbók*; *Bæjarbók*; *AM 61*; *Bergsbók*. There is also a more comprehensive version of the *þáttr* in *The Legendary Saga of St. Olaf* (13th century). Most known is the version in *Flateyjarbók*, where the text is titled *Óláfs þáttr Geirstaðaálfs*. On the preservation of the *þáttr* in the medieval manuscripts and the different text variations, see Røthe 1997 and Wellendorf 2003. In present study I will mainly use the version from *Flateyjarbók* II, 6–9 and 134–35. Where relevant I will also refer to the other versions of the *þáttr*.

¹⁷ For instance, *The Legendary Saga of St. Olaf* 2 (ed. Johnsen, 1) states: *oc var kallaðr digrbæin eða geirstaða álfr*.

people. It is added that during his reign, there were always “good years” (that is, good crops). However one night the king had a dream, in which he saw a black ox coming, killing half of the people. Nobody could interpret the dream. The king’s own interpretation was that the dream indicated that after a long period of crops, a plague would befall the people with many deaths, including the death of the king himself and his retainers. After interpreting the dream, Óláfr told his men to erect a burial mound. He added that they must bring expensive gifts to this mound, and leave them there and when he was dead they must also bury him there. However they should not sacrifice to him when he was dead or to other dead people. The mound was erected while King Óláfr was still alive. The predicted plague then came, and many people died. Finally the king and his retainers also died and they were put into the aforementioned mound. After this, however, the people acted contrary to the king’s advice and sacrificed to him calling him *Geirstaðaálfr*:

[...] *var þa þat rad tekit at þeir blotudu Olafkonung til árs ser ok kolludu hann Geirstada alf.*

[...] then they took that advice and sacrificed to King Óláfr for a good year of crops and they called him *Geirstaðaálfr*.¹⁸

The second part of the *þáttr* occurs during Óláfr Tryggvason’s and Óláfr Haraldsson’s reigns (i.e. c. 995–1028) and is mostly related to the strange events which took place at the burial mound of the Óláfr *Geirstaðaálfr*. In this part of the account, a farmer Hrani plays a central role. After a message in a dream, he opens the burial mound and takes a belt with a knife, a sword and other objects (including a golden ring) from the *Geirstaðaálfr*.¹⁹ These precious objects are later given to queen Ásta and her son St. Óláfr. There is also another passage about the close relationship between Óláfr *Geirstaðaálfr* and St. Óláfr.²⁰ Later, according to the account, when St. Óláfr and his retainers are travelling past the *Geirstaðaálfr*’s mound, a man asks him: “Tell me, Lord, were you buried here?” The King answered: ‘Never did my soul have two bodies, and it never will have, neither now nor on the day of resurrection, and if I say

¹⁸ *Flateyjarbók* II, 6f. My translation.

¹⁹ [...] *briota hauginn* [...] *iiij. gripe þa er þu kyss* [...] *taka gullhring af þeim manni* [...] *knif ok bellti* [...] *taka suerd* [...], *Flateyjarbók* II, 8.

²⁰ This part of the tradition is placed in *Óláfs saga hins helga*, *Flateyjarbók* II, 134–35.

anything else, then the common faith is not truly implanted in me.”²¹ The text continues: “Then the retainer said: ‘People have said that when you came to this place before you exclaimed; ‘Here we were, and here we go.’” The king answered. ‘I never said that and I never will.’ The king was deeply disturbed at heart; he spurred his horse and sped from the place as fast as he could. It was easy to see that King Óláfr wished to uproot and blot out this heretical superstition.”²²

This *þáttr* (including both parts)²³ is with no doubt permeated with literary medieval ideas and Christian *topoi*.²⁴ The motif of Óláfr Guðrøðarson as “a noble heathen”, for instance, is an example of such *topos*:²⁵ What is meant here is that before dying (in the first part of the *þáttr*) King Óláfr tells his people not to sacrifice to his burial mound after he is dead (i.e. carry out pagan customs). This is a bit strange, since Christianity and the new cult not yet had reached Norway at that time, yet Óláfr acts like a true Christian questioning sacrifices, even though he had never heard the gospels. Such behaviour is a well-known theme in medieval texts dealing with great pagan ancestors and beloved rulers from the past.²⁶ The *þáttr* also reflects the common principle of interpretation called *interpretatio christiana typologica* or the “principle of prefiguration”, whereby events and characters in Jewish history and in the history of other “pagan religions” are seen as precursors of the true God’s revelation. Here the tradition about the pagan king has clearly been mixed up with the medieval veneration of St. Óláfr.²⁷

This Christian elaboration about St. Óláfr does not preclude that some elements of the story of King Óláfr Guðrøðarson may be based on authentic pre-Christian beliefs and customs.²⁸ In this story, the dead

²¹ *Flateyjarbók* II, 135. Translation by E.O.G. Turville-Petre 1964, 194.

²² *Op. cit.*

²³ Whether the two parts originally were together could of course be discussed.

²⁴ See Baetke 1964, 40–47; Røthe 1997, 28 and Wellendorf 2003, 166.

²⁵ Wellendorf 2003, 164. Cf. Lönnroth 1969.

²⁶ On the *topos* of the “noble heathen”, see Lönnroth 1969 and Males 2010 for similar notions. It should be noted that Lönnroth did not study the *þáttr* about King Óláfr in his article.

²⁷ Wellendorf (2003, 166) concludes his study thus: “Bag totten ser vi altså en forfatter som ikke går af vejen for at benytte hedenske trosforestillinger, autentiske eller fabrikerede, i ideologisk øjemed for at bestyrke Óláfr Haraldssons position som Norges evige konge.”

²⁸ I agree with Gunnhild Røthe (2007, 48) when she states that “this literary detail [that the king at Geirstaðir is identified as St. Óláfr’s heathen predecessor] does not preclude the possibility that the story might be a source showing the apotheosis of a dead person.” See also Turville-Petre 1964, 194 f.

king seems to be regarded as an *álfr*, that is a mythical being, who was worshipped with sacrifices in order to secure fertility and good crops for the people.²⁹ In the Eddic lays the *álfar* are described as a category beside the *Æsir* and the *Vanir*, indicating that they since ancient times had a prominent position in the old religion.³⁰ We often meet the alliterated expression *ásar ok álfar* in oblique forms in these poems.³¹ Sacrifices to the *álfar* (*álfablót*) are known from several sources, such as Sigvatr Þórðarson's *Austrfararvísur*. In this poem the skald refers to an *álfablót* which took place somewhere in western Svetjud in the autumn of 1018.

[4] *Réðk til Hofa at hæfa;
hurð vas aptr, en ek spurðumk
(inn settak nef nenninn)
niðrlútr fyrir útan;
orð gat k fæst af fyrðum,
(flögð baðk) en þau sǫgðu,
hnekðumk heiðir rekkar,
heilagt (við þau deila).*

[5] *Gakkt inn, kvað ekkja,
armi dreng, en lengra;
hræðumk ek við Óðins
(erum heiðin vér) reiði;
rýgr kvaðk inni eiga
óþekk sú s mér hnekði
álfa blót sem ulfi
ótvín í bæ sínum.*

[4] To Hof I struck the path. The door was shut. Outside I had to ask. I bent down, poked my nose in to see. Not much I learned from that household. They said, 'Today is holy'. Heathen bullies threw me out. To hell with them, say I!

[5] 'No farther can you enter, You wretch!' said the woman. 'Here we are heathens. And I fear the wrath of Óðinn.' She shoved me out like a wolf, that arrogant termagant. Said she was holding sacrifice to the *álfar* (*eiga álfablót*) there in her house.³²

²⁹ Birkeli 1938, 87–89. Cf. de Vries 1956–1957, §184; Turville-Petre 1964, 231; Røthe 1997, 34; Steinsland 2005, 248, 342 ff.; Gunnell 2007 and 2014.

³⁰ Cf. F. Ström 1985, 199; Lindow 2001, 109 f. and Nordberg 2013, 248.

³¹ See for example *Þrymskviða* 7 and *Lokasenna* 13.

³² *Austrfararvísur* st. 4–5. Skj. B1, 221. Transl. Page, slightly modified. These stanzas are rendered in several manuscripts. See Skj. A1, 234 f. and *Óláfs saga helga*, in *Heimskringla* II, Ísl. forn. 136–38.

Even if these stanzas have been regarded as somewhat suspicious, the reference to the *álfablót* is usually not perceived as unreliable.³³ However, this passage does not say much about the character and function of this sacrificial feast and the mythical beings called *álfar*. Another reference to a cult of *álfar* appears in *Kormáks saga*, where the injured hero Þorvarðr is advised to pour the blood of a bull on to one of the hillocks (or one of the burial mounds) (*hóll einn*) inhabited by *álfar* and to prepare a meal for them from the blood (or the intestines, or the meat) of the bull in order to heal his injury.³⁴ Some scholars argue that this text echoes a vague memory of sacrifices performed at burial mounds³⁵ to dead human beings called *álfar*,³⁶ while others think that it has been somewhat distorted by secondary elements.³⁷

The evidence in *Austrfararvísur* indicates anyhow that sacrifices to the *álfar* (i.e. the *álfablót*) may have been features of pre-Christian religion. This evidence of *álfar* receiving sacrifices harmonizes with the information about sacrifices to the dead king (the *álfr*) in *Óláfs þáttir Geirstaðaálfs*. In this context one notes other examples certainly of rulers who were designated as *álfr* after death; such as Hálfðan *hvítbeinn* in *Ynglingatal* (see below).³⁸ It is, however, much uncertainty about whether the worship of *álfar*, in a general sense, was developed from a belief of the spirits of dead people and an ancient ancestor worship as has been suggested by Emil Birkeli and others.³⁹ It has thus been carefully suggested that Óláfr was attributed *Geirstaðaálfr* since both in life and death he was closely

³³ On the *álfablót*, see e.g. F. Ström 1985, 89; Holtsmark 1992, 58; Lindow 2001, 54; Simek 2006, 8. For critical assessments, see e.g. Lönnroth 1996 and Vikstrand 2001, 265 f.

³⁴ Hon [Steingerðr] segir: “Hóll einn er heðan skammt í brott, er *álfar* búa í; graðung þann, er Kormákr drap, skaltu fá ok rjóða blóð graðungsins á hólinn útan, en gera álfum veizlu af slátrinu, ok mun þér batna.” *Kormáks saga* ch. 22, Ísl. forn. 8, 288.

³⁵ Whether the concept *hóll* could be interpreted as ‘burial mound’ is uncertain. See Nordberg 2013, 248.

³⁶ de Vries (1956–1957, §184) states: “Die in Hügel hausenden Wesen, die in Lebensgefahr Hilfe bringen können, sind sicherlich als Totengeister zu verstanden.”

³⁷ Lindow 2001, 54 and Simek 2006, 8.

³⁸ See de Vries (1956–1957, §184) for some examples.

³⁹ I agree with Nordberg (2013, 249) when he states: “Tillnamnet *Geirstaðaálfr* kan dock knappast ses som bevis för att alverna som kategori generellt skulle ha utvecklats ur de dödas andar.” There are two lines of interpretation regarding the background of these mythical beings: Some scholars relate the worship of *álfar* to a more general pre-Christian ancestor worship. E.g. Birkeli 1938 and Steinsland 2005, 247, 344 ff. Others reject the existence of such cult and interpret the *álfar* as developed from ancient fertility beings. See F. Ström 1954, 34 and 1985, 199. For a qualified overview and discussion on the existence of ancestor worship in ancient Scandinavia, see Nordberg 2013, 239–302. Nordberg

related to the fertility beings called *álfr* and therefore was an object of cult.⁴⁰ The by-name would thus have nothing to do with an apotheosis of the dead king. This interpretation is of course possible. It seems, however, as if the people only gave Óláfr his by-name *Geirstaðaálfr* right after his death when the people started to perform sacrifices to him. This is clearly expressed in one version of the *pátrr* (AM 75e) found in *The Great Saga of St. Olaf* (which is older than the version in *Flateyjarbók*) where it explicitly is stated that the people changed his by-name from *digrbeinn* to *Geirstaðaálfr* after his death: *þeir breittu nu nafne kónngs og kaulludu hann Olaf Geirstada álf*.⁴¹ This intimates that he was deified at the moment of death and then became an *álfr*.⁴² The *pátrr* also states that it was only after his death that the king received sacrifices, which indicates that he was elevated to the rank of gods or mythical beings who receive sacrifice at that moment. There is also some information in the Viking Age source materials indicating the apotheosis of dead pagan rulers and a sacrificial cult made at their burial places, which I will return to below.

It should be noted that the byname *Geirstaðaálfr* appears in texts which are older than *Flateyjarbók*, namely *Ynglinga saga* (c. 1230) and the *pátrr* called *Af Upplendinga konungum* preserved in *Hauksbók* (compiled by Haukr Erlendsson before 1334),⁴³ although neither *Ynglinga saga* nor *Af Upplendinga konungum* say anything about sacrifices at King Óláfr's burial mound. *Ynglingatal* (c. 890), which lies behind *Ynglinga saga*, also

suggests that the term *ancestor veneration* would suit the research on ancient Scandinavian religion better than the concept *ancestor worship*.

⁴⁰ Nordberg 2013, 249, 280 f.

⁴¹ *Great Saga of St. Olaf* (ed.) Johnsen & Helgason, 730. Røthe (1997), Wellendorf (2003) and Hultgård (2014) makes the same interpretation.

⁴² Anders Hultgård (2014, 34) has also produced a somewhat different suggestion in addition to the common interpretation that Óláfr after death was elevated to the rank of gods and became object of a sacrificial cult: "Det kan dock enligt min mening även vara så att en lokal fruktbartshetsgud sekundärt kom att knytas till en hövding eller kung med namnet Olav. Hur det än förhåller sig med detta, utgör berättelsen om Olav Geirstadalv ett exempel på en i förkristen tid dyrkad lokalgudom." See also Hultgård (2001c, 578): "Der Beiname *Geirstaðaálfr* eines vorchrist. Herrschers in Vestfold deutet auf die Existenz des Kultes einer Lokalgottheit (*álfr*) hin, bennant nach Geirstad, dem Hauptsitz der Herrschenden Familie". Nordberg (2013, 281) presents a similar interpretation: "Snarare kom dessa kungar och stormän att övergå till en form av lokala eller regionala platsrådare (*genius loci*), och lika nära som de stod till en allmän kategori anfäder, stod de förmodligen till andra typer av lägre gudomligheter med snarlika funktioner, men utan mänsklig bakgrund."

⁴³ *Heimskringla* I, Ísl. fornrr. 26, 4, 79, 82–84; *Hauksbók*, ed. Eiríkur Jónsson & Finnur Jónsson, 456f. As noted above the name also appears in *The Legendary Saga of St. Olaf* 2, ed. Johnsen, 1.

knows about this king, but interestingly enough not his byname.⁴⁴ It states only (in stanza 26) that King Óláfr lived at *Geirstaðir* (*á Geirstöðum*). This stanza nonetheless contains some interesting further information about this king, however. It says that King Óláfr's family belonged to *niðkvísl ... þróttar Prós*. The name *Prór* has been related to both Óðinn and Freyr, and the expression could thus be interpreted as 'the lineage of the strong Óðinn (or Freyr)', that is, he belonged to a family who descended from the gods.⁴⁵ This might be seen in the context of *Ynglingatal* seeing other members of this royal family as descending from the gods. They were for instance called *Freys afspringr* 'Freyr's offspring' (st. 10) and *Freys óttungr* 'Freyr's descendant' (st. 16).⁴⁶ Thus *Ynglingatal* intimates that King Óláfr was, according to ancient tradition, by family related to a mythical sphere. In this context it might be remembered that King Óláfr's great-grandfather, King Hálfðan hvítbeinn, was furthermore called *brynjálfr* 'mail-álfr' in *Ynglingatal* after being buried at Skíringssalur in Vestfold,⁴⁷ but this expression may be a general kenning and not a specific designation of the deified king.⁴⁸

The idea that some pagan kings, like Óláfr Geirstaðaálfr, in sacrificial contexts, were connected to the formula *til árs (ok friðar)* 'for a good year's crops (and peace)' has also been hotly debated. Some scholars have argued that this formula has no pre-Christian background. Wolfgang Lange, for instance, stated that: "*friðr* ist zwar ein altes Wort, aber die ältesten Belege für die Formel stehen ausnahmslos erst in der christlichen Dichtung."⁴⁹ Klaus Düwel is also sceptical of the pre-Christian origin of this expression,⁵⁰ and Klaus von See regards *ár ok friðr* as being wholly Christian: "Sehr wahrscheinlich stammt sie aus der christlichen

⁴⁴ On the dating of *Ynglingatal*, see e.g. Sundqvist 2002, 43–47; McKinnell 2010 and Marold in SkPI, 5f.

⁴⁵ See e.g. Finnur Jónsson (in Skj. B1, 13) and most recently McKinnell (2010, 34) for the interpretation that *Prór* refers to Óðinn. Wessén (1964, 77) argued that the mythical name *Prór* in *Ynglingatal* referred to Freyr, since he was the forefather of the Ynglingar. Marold states in SkPI, 56: "The most likely explanation is that the word originally meant an unidentified divine being whose name was later transferred Óðinn". *Prór* was probably also a male name and appears in Swedish runic inscriptions. See Källström 2010.

⁴⁶ See Sundqvist 2002, 157.

⁴⁷ See de Vries 1956–1957, §184.

⁴⁸ Birkeli 1938, 87; Simek 2006, 8. It is possible that we should relate Óláfr Geirstaðaálfr's name also to his mother Álfhildr and his grandfather Álfarinn from Álfheimar. See *Heimskringla* I, Ísl. forn. 26, 79 ff. Cf. Gunnell 2007.

⁴⁹ Lange 1958, 119.

⁵⁰ Düwel 1985, 61–69.

Missionssprache”.⁵¹ In answer to this Anders Hultgård has considered whether the expression could be rooted in medieval Christian literature (such as the Roman and the Eastern Churches’ early liturgies, homiletics, hagiographical writings) and concluded that there are no prototypes for the formula in this Christian literature: “Es läßt sich also feststellen, daß die Formeln mit *ár ok friðr* Vorstellungen ausdrücken, die kongenial mit der alt-skandinavischen Religion sind.”⁵² Hultgård’s suggestion that the medieval Church adopted the expression from pre-Christian religion, has since gained support from other scholars.⁵³ In a more recently published essay Hultgård has also found similarities between the Old Norse *ár* and the cultic expression known in ancient Iranian traditions (Avest. *yāiriia-* in e.g. *Yasht* 8), indicating that this expression might even belong to an Indo-European heritage.⁵⁴

In my opinion, Hultgård’s arguments are well-founded. The cultic expressions including Old Norse *ár* are probably pre-Christian.⁵⁵ It is also noteworthy that they appear in clear pagan cultic and ruler ideological contexts in many sources.⁵⁶ One of the best pieces of evidence of this can be seen in an early Norse runic inscription from Blekinge, where the Stentoften-stone (DR 357) from the seventh century refers to a chieftain called *HapuwulfR* in an interesting context. Lillemor Santesson has a new interpretation of the inscription’s introductory lines, which also has received support from authorities on runes like Klaus Düwel, Henrik Williams, and Michael Schulte.⁵⁷ The inscription begins:

niuhaborumR niuhagestumR hapuwolafrgafj

“With nine bucks, with nine stallions *HapuwulfR* gave good growth”.⁵⁸

⁵¹ von See 1988, 84–87.

⁵² Hultgård 1993, 251; 2003.

⁵³ See Grønvik 1996, 169; Dillmann 1997, 58 f.; Sundqvist 2002, 194 ff.

⁵⁴ Hultgård 2003, 304–06.

⁵⁵ It should be noticed, however, that the oldest attestation of the expression *ár ok friðr* appears in a Christian context. *Glælognskviða*, composed by Þórarinn loftunga in the first decades of the eleventh century, says of St. Óláfr: *hann of getr/ af goði sjölfum/ ár ok frið/ øllum mǫnnum*. ‘He, by himself, receives from God, good year and peace for all men.’ Skj B1, 301. My translation. The ancient expression has most probably been set in a new Christian context by the skald. See Hultgård 1993; 2003.

⁵⁶ For evidence of this expression in different types of Old Norse texts, see Hultgård 1993; 2003. He has shown that it undoubtedly has the highest frequency in ruler ideological contexts.

⁵⁷ See Düwel 2008; Cf. Williams 2001; and Schulte 2006 and 2015.

⁵⁸ Santesson 1989.

Hapuwulfr performed a sacrifice in which he offered nine bucks and nine stallions. The implication is that he gave the people a good crop, because it should be noticed that the Proto-Nordic word *jāra* in this inscription (here marked with the *j*-rune) is equivalent to the Old Norse *ár* which appears in *Óláfs þátttr Geirstaðaálfs* and other Icelandic texts in the sense of ‘good crops’.

The notion in *Óláfs þátttr Geirstaðaálfs* that the dead King Óláfr could be considered as divine with the ability to provide a good harvest when he receives sacrifices at his mound does not, however, receive any direct support from the Stentofte runic inscription. This inscription indicates only that by the living pre-Christian ruler minding his cultic duties, he was able to provide a good year (*ár*) for his people. What the inscription does indicate, however, is that the use of the term *ár* in a sacrificial context is old and may belong to the sphere of pre-Christian ruler ideology.⁵⁹

In general, we cannot dismiss the possibility that the traditions about Óláfr Geirstaðaálfr reflect a misty memory of a cult of deified rulers, comparable to the Greek cult of heroes.⁶⁰ It should also be admitted

⁵⁹ Cf. Hultgård 2003.

⁶⁰ The same phenomenon can perhaps be seen in other medieval Norse prose texts. In *Hervarar saga* there is a passage about the King Guðmundr of Glasisvellir who was a great idolator and ruled over Jötunheimar. He and his men apparently lived for many generations and many people believed that the Ódáinsakr ‘the field of the undead’ was situated in his kingdom. The saga says that he was therefore after death described as their “god” and received sacrifices: *Eptir dauða Guðmundar blótuðu menn hann ok kolluðu hann goð sitt*. “Men sacrificed to him after Guðmundr was dead, and they called him their god.” (*Heiðreks saga*, 1.) This passage is nonetheless characterized by fantastic elements, for instance, by ideas of people living for many generations, of mythical dwellings and descriptions of giants and semi-giants living in Jötunheimar. It must thus be considered as historically unreliable, even if the information that King Guðmundr was regarded as a god and received sacrifices after his death is interesting. There are also some problems with the transmission of this text passage in the three manuscripts. Cf. Baetke 1964, 40 and *Hervarar saga*, ed. Turville-Petre 1956, 76. It might also be noted though that *Hálfðanar saga svarta*, *Heimskringla* I, Isl. forn. 26, 92 f., the lost manuscript of *Fagrskinna A**, and *Flateyjarbók* (*Þátttr Hálfðanar svarta*) all mention that the people believed that King Hálfðan (the brother of Óláfr Geirstaðaálfr) was *ársæll* (i.e. blessed with good years of crops) both in life and in death, and for this reason all the “shires” wanted his dead body. According to *Flateyjarbók*, sacrifices also were made to his mound: “Each chieftain brought his part (of the body) to his home and they built a burial mound in each *fylki*, which they called the Hálfðan mound. Many people who had that belief performed sacrifice, until it was forbidden by kinsmen” (*En hurr hofðinge hafde sinn hluta heim med ser ok letu uerpa haug j hueriu þui fylke ok eru þeir kalladir Hálfðanarhaugar. ok hellt vid blot ok atrunat af morgum monnum adr en þat var bannat af frændum hans.*) *Flateyjarbók* I, 566 f. As noted earlier whether a living pre-Christian king really was believed of being blessed

that such cult has some affinities with the medieval cults of royal saints, which were often local and related to the burial places and reliquaries of the king.⁶¹ The Greek cult of heroes certainly indicates that such ritual practices were not restricted to Christian contexts, and Walter Burkert has argued that the pre-Christian cult of heroes was actually transformed to the Christian cult of saints in the Mediterranean area.⁶² Considering this, it is not impossible that something similar also took place in Scandinavia. When the Christian cult of St. Óláfr arose it may well have awakened memories who had taken part in a traditional hero cult, such as the one performed for Óláfr Geirstaðaálfr. In a general sense, however, royal hagiography and prototypical notions of holy kings spread from England to Scandinavia.

Other Sources Dating Back to the Viking Age

As noted above parts of *Óláfs þáttr Geirstaðaálfs* must be regarded as rather fantastic and imbued by Christian ideas. The text in *Flateyjarbók* is late and must therefore be handled with great care as a source for pre-Christian matters. In my opinion, however, it is likely that memories of an ancient local hero cult were passed on by oral tradition until they became part of the account in later centuries. Considering the above, the idea is that this pre-Christian cult might have included the following aspects and ideas:

- the ruler was deified after death (i.e. he was elevated to the rank of gods/mythical beings)
- the deified ruler was an object of cult and worshipped with sacrifices
- this sacrificial cult took place at his burial monument/place (usually a burial mound)

with good years' crops has been hotly debated: see Baetke 1950; 1951; 1964; Lönnroth 1963–1964; Ejerfeldt 1971 and Hallberg 1966 and 1973. Bruce Lincoln (2014, 80f.) has also recently stated that “the importance of this question [the interpretation of the concepts *gæfa*, *gípta* and *hamingja* as well as the suffix *sæll*] has been overemphasized”.

⁶¹ See Sundqvist 2002, 347–64.

⁶² “The hero cult has often been compared to the Christian cult of saints; and without doubt there is a direct continuity as well as a structural parallel here”, Burkert 1985, 207. Cf. Widengren 1969, 419 ff.

It should be borne in mind that these features do not only appear in the medieval Old Norse prose texts, but are also apparent in other source categories, some of which go back to the Viking Age.

Information about the deification of dead pagan kings can, for instance, be found in early ecclesiastic writings. Adam of Bremen states in his *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (c. 1075) when describing the Svear and the pre-Christian cultic site of Uppsala: “They also pay reverence to gods derived from men, to whom they ascribe immortality because of their heroic deeds.”⁶³ It is quite obvious that Adam took this information from Rimbert’s *Vita Anskarii*, since he adds: “as one reads in the *Vita* of Saint Ansgar they did in the case of King Hericus (= Eiríkr).”⁶⁴ Rimbert wrote the biography of Ansgar, his predecessor as archbishop of Hamburg-Bremen, soon after Ansgar’s death sometime between 865 and 876.⁶⁵ The work deals with the two missionary journeys that Ansgar made to Birka and contains information on the pre-Christian Svear, their rulers and religion, as well as various geographic and ethnographic matters. Excavations in Birka, that is a site on Björkö in Mälaren c. 50 km west of Stockholm, underlines that during the 8th to the 10th centuries Birka was certainly a town and trading centre at this time.⁶⁶ On good grounds, it has been suggested that Rimbert also followed Ansgar to Birka and thus saw the site himself.⁶⁷ This would explain all the narrative details of Ansgar’s second journey in 852.

Vita Anskarii mentions that when Ansgar arrived in Birka on his second tour the people of the Svear had fallen victim to delusions. One man there claimed that he had participated in a council of the gods, who claimed that they possessed the land (*se in convent deorum, qui ipsam terram possidere credebantur, afuisse*). According to this man, the gods were sceptical about the new Christian god. They stated: “if you desire to have more gods and we do not suffice, we will agree to summon your former King Eiríkr to join us so that he may take his place among your gods.”⁶⁸

⁶³ *Colunt et deos ex hominibus factos, quos pro ingentibus factis immortalitate donant*, [...], Adam IV, 26. Transl. Tschan.

⁶⁴ [...] *sicut in Vita sancti Ansgarii legitur Hericum [Eiríkr] regem fecisse*, Adam IV, 26.

⁶⁵ It is not explicitly stated in *Vita Anskarii* that Rimbert had written it. Nonetheless the *vita* written on Rimbert himself (10th century) and Adam of Bremen’s account both support the idea that Rimbert wrote *Vita Anskarii*.

⁶⁶ E.g. Clarke & Ambrosiani 1993 (1991), 67–71.

⁶⁷ Cf. Hallencreutz 1993, 22f.

⁶⁸ *Porro, si etiam plures deos habere desideratis, et nos vobis non sufficimus, Ericum quon-*

The consequence of this was great activity and a “temple” (*templum*) was established for King Eiríkr. Rimbert states:

Nam et templum in honore supradicti regis dudum defuncti statuerunt et ipsi tanquam deo vota et sacrificia offerre coeperunt.

For they [the Svear] had resolved to have a temple in honour of the late king, and had begun to render votive offerings and sacrifices to him as to a god.⁶⁹

It is possible that Rimbert applied a euhemeristic approach or borrowed ethnographic clichés when stating that the Svear worshipped deities derived from human beings. This kind of reasoning was certainly very common in the Judaeo-Christian polemics against pagan polytheism. Rimbert’s (and Adam’s) information could, for instance, be compared with some sequences in the apocryphal text *Epistula Jeremiae* (which was included in *Septuaginta* and *Vulgata*), and Thietmar’s *Chronicon* (c. 1018), where similar polemic aspects and wording appear.⁷⁰ The former text says that the pagan gods are false and the idols (*simulacra*) of the pagan people are made out of wood, tree or metal. They are nothing but human constructions (*quia non sunt dii sed opera manuum hominum*).⁷¹ Thietmar uses the same cliché or *topos* when he writes about the Slavic sanctuary in Riedegost. In this sanctuary, he says, there are gods (idols) made by human hands (*dii manu facti*).⁷²

Rimbert’s information, on the other hand, may have some genuine foundations, for as noted above there are indications in Viking Age skaldic poetry (and medieval Norse prose texts) that kings after their deaths were considered as mythical beings or deities. There are also examples of these being incorporated into the community of gods. One of these, the panegyric poem *Hákonarmál*, may give some ideas of this kind of deification process of dead rulers. This poem has been preserved in the manuscripts of *Heimskringla* and *Fagrskinna*. It was composed in honour of King Hákon the Good by the skald Eyvindr Finnson skaldaspillir c.

dam regem vestrum nos unanimes in collegium nostrum asciscimus, ut sit unus de numero deorum. *Vita Anskarii* 26.

⁶⁹ *Vita Anskarii* 26. Translation by Robinson.

⁷⁰ See Hultgård 1997, 21.

⁷¹ *Epistula Jeremiae* st. 50–51, 72.

⁷² Thietmar’s *Chronicon* VI, 23.

960. While the unity of the poem has been questioned, many scholars think that the extant form may reflect the original outline.⁷³

The poem is introduced with the information that Óðinn sent out two *valkyrjur*, Gøndul and Skögul, to choose among the kings of Yngvi's kin. They find the king prepared for fighting at the Battle of Fitjar, at Stord in Hordaland, Norway. His enemies in this battle were the sons of his brother Eiríkr bloodaxe. The poem narrates that before the battle started the king threw off his war-garments (armour) and cast his mail-shirt to the ground. The battle is then described in conventional skaldic terms and expressions. The desolation after the battle is described in vivid terms, the men being shown sitting with their damaged weapons in bad spirits. Together with their king, Hákon, they died on the battlefield and now they were on their way to Valhöll. In this context one of the *valkyrjur*, Gøndul, exclaims in stanza 10:

*Vex nú gengi goða
es Hókoni hafa
með her mikinn
heim bænd of boðit.*⁷⁴

According to Edith Marold, the initial phrase may be interpreted as “die Schar der Götter wächst”, that is “the pantheon was increased” when Hákon died with his host.⁷⁵ Marold also states that an apotheosis took place, that is the poem describes the glorification and elevation of the king to the rank of god.⁷⁶

Perhaps the king was merely transformed to one of the *einherjar*, that is a dead warrior who dwelled in Valhöll.⁷⁷ In general it might be said that the expression *gengi goða* should probably be translated as ‘the retinue of the gods’, which would be synonymous with the *einherjar*. Nonetheless both this and Marold's interpretation harmonize well with other expressions in *Hákonarmál*, such as “when all those who have domination and power [the gods] bade Hákon welcome” (*es Hókön bóðu heilan koma rjóð öll ok*

⁷³ Cf. Hultgård 2011, 305.

⁷⁴ “nu vokser gudernes følge, eftersom guderne har inbudt Hakon med stor hær.” Skj. B1, 58. Cf. R. D. Fulk in SkP I, 185: “The gods’ force grows now, since the gods have invited Hákon home with a great army”.

⁷⁵ Marold 1972, 25. Cf. R. D. Fulk in SkP I, 185.

⁷⁶ After st. 10 only the apotheosis of the king is focused on in the poem.

⁷⁷ Hultgård (2011, 321) argues that the expression should rather be interpreted thus: “that the retinue (*gengi*) of the gods will increase in number and quality when Hákon with his host is invited to join the divine powers.”

regin).⁷⁸ One also noted that when Hákon arrives at Valhöll, it is stated: “You may share the ale of Æsir” (*þigg þú at ǫsum ǫl*); and stanza 21 states that Hákon “fared with the heathen gods” (*fór með heiðin goð*).⁷⁹

I thus partly agree with Marold when she concludes: “Hákon kommt also nicht nur nach Walhall und zu Odin, er wird vielmehr unter die Götter aufgenommen.”⁸⁰ Since the notion of a deified/mythified king also seems to appear in the Viking Age poem *Hákonarmál* (and *Eiríksmál*) we cannot, in my opinion, ignore the idea that Rimbert’s text (and Adam’s notice) contains authentic information when saying that the dead King Eiríkr of the Svear was worshipped with sacrifices “as to a god”. It nonetheless seems quite odd that this cult took place at a “temple” (that is a building), as most translations suggest.⁸¹ In the ancient Scandinavian context we hear that dead kings were honoured with sacrifices at their burial mounds (see *Óláfs þátrr Geirstaðaálfs* above). If we focus on the Latin text (see the quotation above), we note that Rimbert used the term *templum*, which in classical contexts meant ‘a space marked out; hence, in partic., in augury, an open place for observation, marked out by the augur with his staff’, ‘an open, clear space, a circuit’, ‘a consecrated or sacred place, a sanctuary’. In addition to these meanings, the dictionaries also give the following: ‘a place dedicated to some particular deity, a

⁷⁸ *Hákonarmál* st. 18. Skj. B1, p. 59. Transl. Foote, in Jónas Kristjánsson 1988, 96 f., modified. Cf. Skp I, 191: “when all the guiding and ruling powers bade Hákon welcome”.

⁷⁹ In the Viking Age skaldic poem *Eiríksmál* (which *Hákonarmál* may have been modelled on) we also hear about other human rulers and heroes, such as King Eiríkr, Sigmundur and Sinfjötli, having a ‘godly’ position in Valhöll after death. See Schjødt 2009, 573. In both *Hákonarmál* (14) and *Eiríksmál* (3) the skald Bragi Boddason appears as one of the welcoming heroes in Valhöll. There are no indications that Bragi is a god in these poems, rather a human person, who has been raised to the position of a mythical being or a hero. Cf. Lindow 2001 86 ff. and Simek 2006, 42 f. Snorri nonetheless refers to Bragi as a “god of poetry” in *Gylfaginning* ch. 24 and *Skáldskaparmál* ch. 1. In *Grímnismál* 44 he is referred to in a mythological context (“best of poets”), but actually it seems as if it is the skald Bragi who is mentioned there. In *Lokasenna* (st. 8-14) he is certainly one of the Æsir. Mogk (1887) argued that Bragi was a poet who in the late 9th century came to be regarded as a god in Valhöll, while Bugge (1888) thought that the time for this process was too short.

⁸⁰ Marold 1972, 24. See also the literature quoted in note 18. In my opinion, the king was either deified or transformed to a mythical being after death, that is took on a condition which was recognised in the Old Norse prose referred to above, even though the contexts are quite different: In *Óláfs þátrr Geirstaðaálfs* the king seems to become some kind of fertility being, while the ruler in *Hákonarmál* is probably transformed into some kind of mythical warrior who is prepared for the final battle at Ragnarök.

⁸¹ See e.g. E. Odelman’s translation to Swedish: “de byggde ett tempel”.

fane, temple, shrine'.⁸² The term *templum* could thus refer to a cultic place under the open sky, where a burial mound had also been erected. One key factor is that cultic activities must have taken place there, as Rimbert's statements clearly indicate: one notes that the verb *statuere* means 'to establish, charter, determine' as well as the basic meaning 'to erect, to build'.⁸³ The question is whether Rimbert's expression *templum* ... *statuerunt* in a medieval context could be interpreted as "that they [the Svear] established a cultic place under open sky", where (implicitly) a burial mound was also erected. Such an interpretation would fit the ancient Scandinavian context perfect in a purely factual sense.

It is well known that Late Iron Age burial mounds sometimes constitute an important ritual element of pre-Christian aristocratic sanctuaries and settlements in Sweden and Norway. They appear not only at well-known cultic sites such as Old Uppsala and Lejre, but also at the less known sanctuaries, such as, for instance, Hauge-Tu in Rogaland and Alstadhaug in Trøndelag in Norway.⁸⁴ As will be argued below, one reason that monumental barrows sometimes are situated inside the ritual area of these sanctuaries may be that they were connected to the cult of dead royalties or chieftains.

Archaeological Sources: the Example of Old Uppsala

In recent years scholars have been emphasizing the ideological dimensions of Late Iron Age burial mounds.⁸⁵ Besides being the last dwelling place for wealthy people, they were clearly also important means for the elite to distinguish themselves from other groups in these regions.⁸⁶ The monumental impression of these graves was thus used as a visual marker of

⁸² Lewis & Short 1879. Ahlberg *et al.* (1964, 830) has 'ritualenligt bestämt område e. rum', 'invigd plats', 'helgedom, tempel, kapell'.

⁸³ Ahlberg *et al.* 1964, 830.

⁸⁴ Sundqvist 2015.

⁸⁵ Bjørn Ringstad (1987; 1991), for instance, has discussed the ideological implication of great burial mounds from western Norway in the Migration Period, while Peter Bratt (2008) has focused on large mounds and power structures in the Mälaren basin during the Iron Age.

⁸⁶ Snorri wrote in *Ynglinga saga* (regarding Svetjud): "For notable men burial mounds were to be thrown up as memorials." *Heimskringla* I, Ísl. forn. 26, 20. Cf. *Heimskringla* I,

the presence of power in the landscape. Most likely they also had other functions. Some of them may have served as meeting places for the local judicial assembly and quite often they are found at central places which were later considered as royal places of residences, that is places which played an organizational role in society. In his classical study *Uppsala högar och Ottarshögen* (1936), Sune Lindqvist argued that the graves often functioned as thing mounds, and that different assemblies and ceremonies took place on these mounds, including the inauguration of the ruler.⁸⁷

In what follows I will give an example from Old Uppsala, which indicates that the Late Iron Age burial mounds there sometimes were regarded as being associated with ritual elements of important public sanctuaries. In this case, they are found at a place where we also find traces of an aristocratic, ceremonial building. Recent archaeological investigations have also indicated that the ritual area at Old Uppsala, which included both the hall and the burial mounds, was symbolically demarcated by a long line of posts put up in the Early Merovingian Period. In my opinion, this close connection between the great burial mounds of dead kings and a ceremonial aristocratic building, all situated in a ritually demarcated area, may support the idea of a veneration of, or even a sacrificial cult to deified rulers having existed at the sanctuary of Uppsala.

In Adam of Bremen's text exists a scholion which describes in detail the whole famous sanctuary at Uppsala. It says that the shrine (*delubrum*) was set on a plain and has hills (*montes*) round about it in the form of an amphitheatre (*theatrum*). Most likely Adam built his description directly on the information he had from his informants and eye-witnesses, who were King Sveinn Estridssen (Ástriðarson) of Denmark and Adalvard the Younger. However, Adam clearly revised their information by means of an *intepretatio romana* when describing the sanctuary as an amphitheatre.⁸⁸ This information is thus somewhat uncertain. In my opinion, it seems likely that Adam had in fact heard about "mounds" located close to the "temple" (i.e. a ceremonial building), since this description harmonizes quite well with the real situation at Old Uppsala during the Merovingian Period and the Early Viking Age. At Högåsgravfältet (RAÄ 123) in Old Uppsala there are three royal burial mounds (approx. 60–68 metres in diameter) and a large number of lesser mounds, all a short distance from

Ísl. fornrr. 26, 4. It is quite clear that Snorri was acquainted at least via oral accounts of the tradition in Svetjud of erecting large mounds after departed magnates.

⁸⁷ See Lindqvist 1936, 3–17. Cf. Ringstad 1991, 143; Bratt 2008, 141.

⁸⁸ See e.g. Hultgård 1997.

the place where the Merovingian Period hall(s) were found.⁸⁹ The “Eastern Mound” and the “Western Mound” have since been excavated and found to contain cremation graves. For a long time these graves were dated to the Migration Period (c. AD 500), but recently the archaeologist John Ljungkvist has suggested, on good grounds, that they were connected to the Early Merovingian Period (c. AD 550–650).⁹⁰ The preserved grave-goods indicate that the people buried in them were very rich.⁹¹

There is archaeological evidence for that at least one banqueting hall have existed in prehistoric Uppsala. On Södra Kungsgårdsplatån, just north of the church, post-holes and a stone structure belonging to a Merovingian Period hall (50 × 12 m) have been found.⁹² On the northern plateau (Norra Kungsgårdsplatån) another large three-aisled building has also recently been found.⁹³ This was smaller than the hall on Södra Kungsgårdsplatån, but has also been dated to the Merovingian Period. It seems to have been a very exclusive workshop.⁹⁴ Since the large hall building at Kungsgården is dated to the Merovingian Period and was abandoned in the Early Viking Age, it cannot be identical with the cultic building (*templum*) mentioned by Adam (IV, 26). It nevertheless indicates that the monumentalization process of power in Uppsala took place in the Merovingian Period, that is a time when several monumental and ceremonial structures were erected there.⁹⁵

In addition to the above, it has been established that the large hall on the southern plateau was probably embellished with spiral decorations, made of iron.⁹⁶ It also seems that these iron spirals were ritually deposited in the post-holes of the house after the building was burned down c. 800. These decorations and the ritual deposits give further indications that the house had a special function, something emphasised by the discovery that the interior of the house was whitewashed. These aspects all indicate that this house was probably used in ceremonial or feasting contexts.

Post-holes and a stone packing indicate that another large building was erected on the spot of the present church. A fragment of a mould

⁸⁹ Lindqvist 1936 and Bratt 2008, 119 f.

⁹⁰ See Ljungkvist 2005; 2006, 144; 2008.

⁹¹ See Lindqvist 1936.

⁹² Nordahl 1993; 1996.

⁹³ Personal communication from the archaeologist and chief excavator at Old Uppsala, Hans Göthberg, August 2011 and e-mail from John Ljungkvist, October 2011.

⁹⁴ Personal communication from John Ljungkvist.

⁹⁵ Cf. Ljungkvist 2013.

⁹⁶ Personal communication from John Ljungkvist, January 2013.

for a brooch (of the type JP 51), found in the first clay fill under the church, dated to the tenth century, indicates that workshop activities took place there during the Viking Age.⁹⁷ Else Nordahl therefore cautiously suggested that the building should be dated to the Viking Age,⁹⁸ but recent excavations indicate that the house is older.⁹⁹

The remains of these large buildings in Uppsala are all located in the area of the old royal residence (*Kungsgården*). All of these facts indicate that the ruling power in question had some kind of influence on these houses. Not far from the royal residence are the famous royal grave mounds, which, as noted above, dates back to the sixth or seventh century. Since they were situated in the immediate context of the great Merovingian Period buildings at Uppsala, they must be considered to have a role to play in the sanctuary complex.

The recent archaeological findings noted above indicate that Old Uppsala may have also involved a kind of *temenos*, that is a demarcated and consecrated area.¹⁰⁰ The long row of foundations for the standing posts found between 1996 and 2013, both south and north of the site, may well have been intended to ritually separate the cult area.¹⁰¹ They too are dated to the Migration and Merovingian Period. Perhaps the large amount of deposited amulet rings (roughly 80), knives and bones, which were found near the present Fire Station in Old Uppsala in the summer of 2012, indicate that the consecrated area must have been large and also extended to the east. These new findings occurred in connection with a settlement with a large Late Iron Age burial ground (with over 90 cremation graves).¹⁰²

If we take Adam's text and the information extracted from the archaeology into consideration, it seems as if the monumental graves and the ceremonial hall building(s) in Uppsala must have constituted parts of

⁹⁷ Nordahl 1996, 63, 73.

⁹⁸ Nordahl 1996, 60–62.

⁹⁹ See Göthberg 2008.

¹⁰⁰ Burkert (1985, 86) states: "The Greek sanctuary, however, is properly constituted only through the demarcation which sets it apart from the profane (*bebelen*). The land cut off and dedicated to the god or hero is known by ancient term which really signifies any domain at all, *temenos*."

¹⁰¹ Beronius Jörpeland *et al.* 2013; Sundqvist 2013, 89f. and personal communications from Per Frölund 2012, Jonas Wikborg and Hans Göthberg 2013 and 2014. This long row of posts could also indicate the existence of a processional road.

¹⁰² Personal communications from Lena Beronius Jörpeland and Hans Göthberg 2013. In the excavations 2015 a Viking Age Pórr-hammer-amulet was found close to the hall in *Kungsgården*. Personal information: John Ljungkvist.

one and the same sanctuary. According to Ljungkvist's chronology, the royal mounds must have been erected almost contemporary with the Merovingian Period banqueting hall at *Kungsgården* or soon before. The apparent building under the church was probably also contemporary with these graves or erected a short time before them. All of this suggests that the people who built the hall(s) had some kind of relation to the mounds. Perhaps they regarded the dead persons buried there as their kinsmen. Considering the above, one reason why this Merovingian Period settlement and burial field developed to an important sanctuary may well be related to the idea that the dead kinsmen of the Uppsala family came to be regarded as mythical beings after death, and that they were venerated at their burial mounds. Perhaps such ceremonies took place in the ceremonial hall building as is reported as having happened elsewhere in Old Norse prose.¹⁰³ Adam's text certainly indicates that the sanctuary still existed during the Late Viking Age, although no ceremonial building has so far been found there from this period. This however does not rule out the idea that the hero cult assumed at the mounds above was still being performed during the Viking Age.

Burial Mounds as Sacred Sites: Some Indications in Medieval Laws

Considering the above there is reason to believe the great burial mounds of Late Iron Age Scandinavia were sometimes situated at pre-Christian cultic places. This idea may also find some support in prohibitions mentioned in the medieval laws from Sweden and Norway. According

¹⁰³ The Old Norse prose does not only refer to a cult of dead rulers performed at their burial mounds. In the well-known passage from Snorri's *Hákonar saga góða* ch. 14 about the ceremonial banquets at Lade, memory toasts to gods and dead ancestors were made in the hall: "Men drank toasts also in memory of departed (*heygðir*) kinsfolk, which men called the memorial toast (*váru þat minni kǫlluð*)." (Heimskringla I, Ísl. forn. 26, 168). Manuscript K uses the word *heygðir*, the past participle of *heygja* "leggje i haug" (Hegstad *et al.*, 1993, 185), which indicates that Snorri was referring to the burial mounds of dead kinsmen. We may assume that these kinsmen also belonged to the social elite. This interpretation is, however, somewhat uncertain, since the manuscripts F and J both have *gofgir* instead of *heygðir*. F.-X. Dillmann (2000, 178, 481), for instance, prefers the reading *er gofgir hofðu verit* "qui s'étaient illustrés". Both readings nevertheless indicate that that drinking rituals were made to dead (noble) men in the hall. The appearance of the concept *minni* in a pre-Christian context, is critically considered by Düwel 1985.

to these laws it seems as if pagan worship occurred at such places. *Gutalagen*, for instance, states as follows:¹⁰⁴

Engin ma haita a huathci a hult eða hauga. eða haþin guð. huatki a vi eða stafgarða.

Nobody shall invoke groves and mounds, or heathen gods (or idols), sanctuaries or stave-enclosures.¹⁰⁵

The verb Old Gutish *haita* ‘invoke’ (cf. Old Swedish *heta*, *hæta*, *haita*, Old Norse *heita*, Latin *vocare*), with the postpositive preposition *a*, indicates that it was the groves and mounds themselves which were regarded as divine and thus worshipped.¹⁰⁶ Most likely the Old Gutish noun *haugr* refers to ‘burial mound, grave howe’.¹⁰⁷ This law thus suggests that cultic activities really did take place at pagan burial mounds. This idea may also be supported by *Guta saga*, which states: “Prior to that time, and for a long time afterwards, people believed in groves and grave howes, holy places and ancient sites, and in heathen idols.”¹⁰⁸ Medieval traditions thus seem to have existed in Gotland which suggest that people in earlier times venerated mounds (*haugr* sg.) and perhaps also the people dwelling in them. These texts have therefore been taken as being further attestations of ancestor worship,¹⁰⁹ something that may well have been associated to a hero cult or veneration of dead rulers.

Norwegian medieval laws give further support to the existence of veneration or cult having taken place at burial mounds.¹¹⁰ *Den ældre Gulathingss-Lov* ch. 29 mentions that:

Blot er oss oc kviðiat at vér scolom eigi blota heiðit guð. ne hauga. ne horga.

Heathen sacrifices are also banned for we are not permitted to worship any heathen god, or [any] mound, or [in any] heathen sanctuaries.¹¹¹

¹⁰⁴ The oldest manuscript (ms. A) is dated to c. 1350. It goes back to an original dated to c. 1220. Holmbäck & Wessén 1979 (1933–1946) Vol. 4, lxiv ff.

¹⁰⁵ *Gutalagen, Af blotan*. Ed. Pipping, 7. Cf. GL I: 4, SSGL 7, p. 14. My translation.

¹⁰⁶ Cf. Lindqvist 1962–1963, 57–60.

¹⁰⁷ Cf. Peel 1999, 68.

¹⁰⁸ *Firir þan tíma ok lengi eptir síþan troðu menn a hult ok a hauga, vi ok stafgarða ok a haþin guð*. Cf. Peel 1999, 4 f.

¹⁰⁹ Cf. Kaliff 1997, 73 and Gräslund 2001, 226. Critically considered by Nordberg 2013, 283 f.

¹¹⁰ See e.g. Nilsson 1992, 34 ff.; Sanmark 2004, 158 f.; Nordberg 2013, 283 f.

¹¹¹ NGL 1, 18. Translation by Larson.

The implicit meaning of the term *haugr* is once again ‘burial mound’, the law suggesting, as in Gotland, that sacrifices to such structures were forbidden. A similar formulation appears in the Ecclesiastical Law of King Sverrir (*Kong Sverres Christenret*), which was directly derived from the *Den ældre Gulathings-Lov*.¹¹² Both laws therefore support the assumption that burial mounds were still regarded as cultic sites in Norway during the transition period.

The Cult at the Burial Mound of Freyr: Some Semi-Mythical Traditions

The evidence above gives good reason to assure that some of Late Iron Age rulers of the uppermost elite groups in Scandinavia were honoured with cult activities after their death. It is also suggested that these activities may sometimes have taken place at sanctuaries which were associated with the great burial mounds, situated close to the cultic buildings or ceremonial halls. In what follows, I will give an example based on records of some semi-mythical traditions which suggests that a similar pattern can be discerned there.

Some euhemeristic medieval prose texts report that various kinds of cultic activities took place at the mounds of Uppsala. *Ynglinga saga* ch. 10, for instance, relates that Freyr, “the king of Svear” (*dróttinn yfir Svíum*), erected a great ceremonial building (*hof*) at Uppsala and made his chief residence there. It adds that the people of the Svear then sent tribute to Uppsala and that Freyr also received lands and cattle. This is said to be the origin of the *Uppsala auð* (‘Uppsala wealth’, that is the crown goods of the Svear), which were kept up ever after that time. In Freyr’s days the so-called *Fróða friðr* ‘Peace of Fróði’ originated and there were good crops in all lands at that time, which the Svear attributed that to Freyr. Snorri then states:

Freyr tók sótt, en er at honum leið sóttin, leituðu menn sér ráðs ok létu fá menn til hans koma, en bjoggu haug mikinn ok létu dyrr á ok þrjá glugga. En er Freyr var dauðr, báru þeir hann leyniliga í hauginn ok sögðu Svíum, at hann lifði, ok

¹¹² *Blott er oss oc kuiðiat at ver skulum æigi blota hæiðnar vetter. oc æigi hæiðin guð ne hauga ne horga.* NGL 1, 430.

varðveittu hann þar þrjá vetr. En skatt ǫllum helltu þeir í hauginn, í einn glugg gullinu, en í annan silfrinu, í inn þriðja eirpenningum. Þá helzk ár ok friðr.

Freyr took sick; and when the sickness gained on him, his followers hit upon the plan to let few men see him, and they threw up a great burial mound with a door and three windows. And when Freyr was dead they carried him secretly into the mound and told the Svear that he was still alive, and kept him there for three years. But all the tribute they poured into the mound – gold by one window, silver by another, and copper coin by the third. Thus good seasons and peace endured.¹¹³

It thus seems as if Freyr received treasures in his mound at Uppsala when he was dead in order to maintain “peace and prosperity”. This information from *Ynglinga saga* is repeated and elaborated in other Old Norse texts, such as *Óláfs saga Tryggvasonar* in *Flateyjarbók*.¹¹⁴ This text also says that Freyr was regarded as a great king in Svetjud, and that his death caused his people great sorrow. The account also stresses that they put him into a mound and offered gold, silver and copper coins, and that they thought that he still was alive and could thus give them *ár ok friðr*. This version adds that because no living person wanted to join Freyr in the mound, his people made two wooden statues of Freyr and placed one in the mound. The other they sent to Þrándheimr and apparently this statue became the starting point for the local cult of Freyr there.

The traditions described in these narratives are usually regarded as late fictional accounts about the cult of Freyr in Uppsala.¹¹⁵ They are certainly impaired by euhemeristic interpretations of the pre-Christian gods,¹¹⁶ in which the deities are styled as human beings.¹¹⁷ When the medieval authors depicted the pagan gods as more or less earthly figures, the intention was without question to draw a negative picture of the devote, making them appear to have been so stupid that they not even could see the difference between real gods and “historical” people.¹¹⁸ Gerd Wolfgang Weber takes

¹¹³ *Heimskringla* I, Ísl. forn. 26, 24. Translation by Hollander. See also *Ynglinga saga* Prologus: “Freyr was put to rest in a burial mound at Uppsala” (*Freyr hafði heygðr verit at Uppsölum*). Ísl. forn. 26, 4.

¹¹⁴ *Óláfs saga Tryggvasonar*, in *Flateyjarbók* I, 400–05.

¹¹⁵ See e.g. Lindqvist 1936, 112, 248 f.

¹¹⁶ Euhemerism can be defined as “the medieval model of understanding the pagan gods, namely the one which is original ascribed to the Greek Euhemeros (3rd century BC)”: Schjødt 2009, 569.

¹¹⁷ See e.g. Weber 1994, 9–12. Critically considered by Schjødt 2009.

¹¹⁸ Cf. Weber 1994, 3 f. and Schjødt 2009, 569.

the passage in *Ynglinga saga* and the information about King Freyr's reign in Uppsala as a good example of such a medieval strategy in his article "Euhemerismus" in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*.¹¹⁹

The motif that it was kept secret that Freyr was dead for three years nonetheless also appears in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*.¹²⁰ In Saxo's text, however, this motif is related to the Danish king Frotho III of the Skjöldunga kin, sometimes interpreted as identical with Freyr.¹²¹ Saxo certainly stated that it was during his reign that the "Peace of Frotho" (cf. *Fróða friðr* in *Ynglinga saga*) was established,¹²² a peace which involved a long series of good years of crops which made the farmers prosperous. He adds that the peace was maintained as long as nobody removed a golden ring which was lying on the hearth at the royal hall,¹²³ adding that when Frotho was dead, he was carried around in a vehicle for three years, in order to keep the information about his death secret. According to Saxo, as long as his people thought he was alive they continued to pay tribute to him and the peace was maintained. This narrative clearly resembles the traditions Snorri recounts about Freyr's death, involving the tribute and the maintained peace.

Whether this motif is built on an ancient Scandinavian tradition has been debated. There are without question similar stories in Classical literature. Herodotus reports on a deity of the Getae people (Thracian Dacians) called Zalmoxis,¹²⁴ a god of death, who hid himself for three years in the underworld, while the people mourned his death. On the fourth year, however, he appeared again to the Getae and taught them about the immortality of the soul. It has been argued that the Zalmoxis myth may have influenced the Scandinavian tradition about Freyr's death.¹²⁵ Nonetheless in my opinion, the Greek and Scandinavian traditions do not

¹¹⁹ "Snorri weist hier deutlich auf einen chron. und 'semiotischen' Fixpunkt der nord. und der heils- und weltgeschichtl. Historiographie hin, nämlich *Pax Augusta* mit ihrer großen Friedenszeit, die auf das Erscheinen Christi in der Welt zurückzuführen war. Verblendete Heiden hielten diesen Frieden ihren jeweiligen Herrschern oder 'Götter' (Augustus, dem Dänen Fróði, Freyr usw.) zugute [...] Die euhemeristisch-dämonologische Perspektive Snorris wird hier sichtbar [...]", Weber 1994, 11.

¹²⁰ Saxo, Book 5.16.3.

¹²¹ There is support for this conclusion in *Ynglinga saga* ch. 10, where as noted above *Fróða friðr* is mentioned in connection with Freyr. See also e.g. de Vries 1956–1957, §§460 f.; Å. V. Ström 1975, 143, 148.

¹²² See *Vellekla* 18; Grt. 1–6; *Ynglinga saga* 10–11; *Skáldskaparmál* 40.

¹²³ See Simek 2006, 95.

¹²⁴ Herodotus 4, 94–96.

¹²⁵ See e.g. de Vries 1956–1957, §460 and the literature referred to there.

resemble each other in any detail.¹²⁶ In *Ynglinga saga*, as noted above, Freyr does not return to his people after three years as Zalmoxis does. These traditions need not necessarily be linked.

Even though the accounts of Freyr's death at Uppsala and his burial in a mound have the character of euhemeristic fictions, there are reasons to believe, that they may well contain a misty memory of sacrifices to a dead deified ancestor or hero, which were performed at his mound in Uppsala. It certainly is not impossible that a dead deified ruler (believed to be related to Freyr) was mistaken or confused with the god Freyr. It is quite likely that Freyr was regarded as the specific sacrificial god of the Svear (*blótgoð svía*) in Uppsala and it seems as if he had a specific relation to the royal kin of Svear. As noted above some of the rulers of the Ynglinga family, according to *Ynglingatal*, were called *Freys afspringr* and *Freys óttungr*, that is Freyr's offspring. Snorri's account of Freyr may thus have developed from a tradition which developed out of an ancestor of the royal family in Uppsala receiving sacrifices at his mound. It is possible that this human ancestor was deified after death (as suggested above) and then related to, or confused with, the mythical forefather Freyr, who also had secured good seasons and peace (*ár ok friðr*) for the people in Uppsala.¹²⁷

Hero Cult as a Religious Strategy for Rulership: Some Concluding Remarks

If taking the above information drawn from different source categories into consideration, there seems to be good reasons to assure that the report from the *páttr* about a sacrificial cult associated with the dead King Óláfr Guðrøðarson at his great burial mound in Geirstaðir may well be built on a genuine old oral tradition. Invoking the dead ruler at his mound was probably a means of reaching the divine powers in pre-

¹²⁶ Cf. Schier 1968; Eliade 1972; Polomé 1995; Schjødtt 2009.

¹²⁷ Jens Peter Schjødtt has a plausible explanation which could partly explain Snorri's account of Freyr. He states that the distinction "between myth and history in archaic societies did not matter in the same way as in modern society. But the dead, and especially the dead rulers, were expected to join the gods and to become somewhat 'like' the gods, just as the living rulers in the past were more 'like' the gods than the present ruler", Schjødtt 2009, 577 f.

Christian time, that is a means of receiving blessings from the ruler in the other world. One can assure that these rituals also had ideological implications. In a forthcoming book I will develop these ideas further and explore how rulership was constructed in a concrete sense in ancient Scandinavia, focusing on the material dimension of ruler ideology, such as the monumentality of the buildings, ritual structures (such as burial mounds) and those objects which appeared at the sites of the elite. I will also concentrate on ceremonies and rituals that seem to have been executed at these places and structures.

In my opinion, the rulers of pre-Christian times in Scandinavia applied different religious strategies for raising themselves above common people. Among other things, legitimacy and/or political authority was achieved by means of claiming the ruler's close relation to the mythical world. When the skalds, performing in the hall, stated in their panegyrics that the royal family had a divine descent, they were applying such a strategy. The hero cult noticed above is also an example of such an activity. The great burial mounds may also have been regarded as the materialized expressions of the close relation that was believed to exist between the ruling kin and the mythical beings. In a genealogical sense, the living ruler was directly related to the deified ancestor or hero dwelling in the mound. Such a religious ruler strategy is perhaps backed up by the great royal burial mounds which have been found situated at aristocratic sanctuaries in pre-Christian Norway and Sweden.

Bibliography

Sources

- Adam of Bremen. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Transl. F. J. Tschan. New York. 2002 (1959).
- Adam av Bremen. *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificium*. Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum. Ex Monumentis Germaniae Historicae. Editio Tertia. Ed. B. Schmeidler. Hanover–Leipzig 1917.
- Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem*. Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber osb. Tomus II. Stuttgart 1969.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius. Nebst verwandten Denkmälern*. Band 1.

- Text. Ed. G. Neckel, 5. verbesserte Auflage von H. Kuhn. Heidelberg 1983 (1914).
- Epistula Jeremiae*. See *Biblia Sacra*.
- Fagrskinna*. In *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. Íslenzk fornrit 29. Ed. Bjarni Einarsson. Reykjavík 1985.
- Flateyjarbók: En samling af norske konge-sagaer med inskudte mindre fortællinger*. Vols. I–III. Ed. Guðbrandur Vigfússon & C. R. Unger. Christiania 1860–1968.
- Gutalag och Guta saga jämte ordbok*. Ed. H. Pipping. København 1905–1907.
- Guta saga. The History of the Gotlanders*. Viking Society for Northern Research. University College London. Vol. XII. Ed. C. Peel. London 1999.
- Harðar saga*. In *Harðar saga*. Íslenzk fornrit 13. Ed. Þórhallur Vilmundarson & Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík 1991.
- Hauksbók*. Ed. Eiríkur Jónsson & Finnur Jónsson. København 1892–1896.
- Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 48. Ed. Jón Helgason. København.
- Herodotus. Vol. I. Ed. J. Loeb. Transl. A.D. Godley. London – Cambridge, Massachusetts 1960.
- Hervarar saga ok Heiðreks saga*. Ed. G. Turville-Petre. Viking Society for Northern Research. London 2006 (1956).
- Kormáks saga*. In *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga. Hrómundar þáttur halta. Hrafn þáttur Guðrúnarsonar*. Íslenzk fornrit 8. Ed. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939.
- NGL = *Norges Gamle Love indtil 1387*. Vols. I–III. Ed. R. Keyser & P. A. Munch. Christiania 1846–49.
- The Legendary Saga of St. Olaf*. Olafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8^u. Utg. av den Norske Historiske Kildeskriftkommision. Utg. O. A. Johnsen. (Det norske historiske kildeskriftfonds skrifter 47.) Kristiania 1922.
- The Great Saga of St. Olaf* Den store saga om Olav den helige. Ed. O. A. Johnsen & Jón Helgason. Utg. för kjeldeskriftfondet. Band 1–2. Oslo 1941.
- Rimbert. *Boken om Ansgar*. Transl. To Swedish E. Odelman. Stockholm 1986.
- Rimbert. *Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti*. Ed. G. Waitz. Hanover 1884.
- Saxo Grammaticus. *Saxonis Gesta Danorum*. Ed. J. Olrik & H. Ræder. Hauniæ 1931.
- Saxo Grammaticus. *The History of the Danes, Book I–IX. Edition and Commentary* Hilda Ellis Davidson. Transl. P. Fischer. Cambridge 2008 (1996).
- Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. Ed. K. Friis-Jensen. Transl. P. Fischer. Oxford 2015.
- Skj = *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1400*. A1–2, B1–2. Ed. Finnur Jónsson. København 1967–1973 (1912–1915).

- SkPI = *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages I. Poetry from the Kings' Sagas 1. Part 1*. Ed. D. Whaley. Turnhout 2012.
- Snorri Sturluson. *Heimskringla. History of the Kings of Norway*. Transl. L. M. Hollander. Austin 1964.
- Snorri Sturluson. *Heimskringla I–III. Íslenzk fornrit 26–28*. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1979 (1941, 1945, 1951).
- Snorri Sturluson. *Heimskringla. History of the Kings of Norway*. Transl. L. M. Hollander. Austin 1964.
- Snorri Sturluson. *Histoire des rois de Norvège par Snorri Sturluson*. Première partie. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann. Paris 2000.
- Snorri Sturluson. *Ynglingasaga*. Nordisk filologi 6. Ed. E. Wessén. København – Oslo – Stockholm 1964.
- Thietmar av Merseburg, *Chronik. Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon*. Ed. and transl. W. Trillmich. Darmstadt 1957.

Literature

- Ahlberg, A. W. *et al.* 1964. *Latinsk-svensk ordbok*. Stockholm.
- Andersson, T. M. 2008. "From Tradition to Literature in the Sagas". In *Oral Art Forms and their Passage into Writing*. Ed. E. Mundal & J. Wellendorf. Copenhagen, 7–17.
- Baetke, W. 1950. *Die Götterlehre der Snorra-Edda*. Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Band 97. Heft 3. Berlin.
- Baetke, W. 1951. *Christliches Lehngut in der Sagareligion: Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik*. Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Band 98. Heft 6. Berlin.
- Baetke, W. 1964. *Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum"*. Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Band 109. Heft 3. Berlin.
- Berónius Jörpeland, L., H. Göthberg, A. Seiler & J. Wikborg. 2013. "Monumentala stolprader i Gamla Uppsala." *Fornvännen* 108: 278–81.
- Birkeli, E. 1938. *Fedrekult i Norge: Et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling*. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse. 1938. No. 5. Oslo.
- Bratt, P. 2008. *Makt uttryckt i jord och sten. Stora högar och maktstrukturer i Mälardalen under järnåldern*, Stockholm Studies in Archaeology 46. Stockholm.
- Brink, S. 2005. "Verba Volant, scripta manent? Aspects of Early Scandinavian

- Oral Society". In *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture*. Ed. P. Hermann. Odense, 77–135.
- Bugge, S. 1888. "Der Gott Bragi in den norrönen Gedichten". In *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache and Literatur* 13, 187–201.
- Burkert, W. *Greek Religion*. Cambridge.
- Clarke H. & B. Ambrosiani. 1993 (1991). *Vikingastäder*. Org. title *Towns in the Viking Age*. Höganäs.
- Danielsson, T. 2002a. *Hrafnkells saga eller Fallet med den undflyende traditionen*. Hedemora.
- Danielsson, T. 2002b. *Sagorna om Norges kungar. Från Magnús góði till Magnús Erlingsson*. Hedemora.
- Dillmann, F.-X. 1997. "Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion." In *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Ed. A. Hultgård. Nora, 51–73.
- Dillmann, F.-X. 2000. See Snorri Sturluson.
- Düwel, K. 1985. *Das Opferfest von Lade: Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27. Wien.
- Düwel, K. 2008 (1968). *Runenkunde*. 4. Auflage. Weimar.
- Ejerfeldt, L. 1971. *Helighet, 'karisma' och kungadöme i fornergermansk religion*. Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen (Hum. Fak.). Genom C.-M. Edsman. Uppsala.
- Ekroth, G. 2002. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*. Liège.
- Eliade, M. 1972. *Zalmoxis. The Vanishing God*. Transl. by W.R. Trask. Chicago.
- Gísli Sigurðsson. 2004. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition*. Cambridge, MA.
- Grønvik, O. 1996. *Fra Vimose til Ødemotland: Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden*. Oslo.
- Gunnell, T. 2007. "How Elvish were the Álfar?" In *Constructing Nations, Reconstructing Myth: Essays in Honour of T. A. Shippey*. Ed. by Andrew Wawn with Graham Johnson and John Walter. Making the Middle Ages, 9. Turnhout, 111–30.
- Gunnell, T. 2014. "Nordic folk legends, folk traditions and grave-mounds. The value of folkloristics for the study of Old Nordic religion." In *New focus on retrospective methods. Resuming methodological discussions: case studies from Northern Europe*. Ed. E. Heide & K. Bek-Pedersen. FFC 307. Helsinki, 17–41.
- Göthberg, H. 2008. *Bosättning och kyrkogård vid Gamla Uppsala kyrka*. Uppsala.
- Hållans Stenholm, A.-M. 2012. *Fornminnen: det förflutnas roll i det förkristna och kristna Mälardalen*. Vägar till Midgård 15. Lund.
- Hallberg, P. 1966. "Medeltidslatin och sagaprosa: Några kommentarer till Lars Lönnroths studier i den isländska sagalitteraturen." *Arkiv för nordisk filologi* 81, 258–76.

- Hallberg, P. 1973. "The Concept of *gipta* – *gæfa* – *hamingja* in Old Norse Literature." In *Proceedings of the First International Saga Conference 1971*. Ed. P. Foote. London, 143–83.
- Hallencreutz, C. F. 1993. *När Sverige blev europeiskt: Till frågan om Sveriges kristnande*. Stockholm.
- Heggstad, L. et al. 1993 (1930). *Norrøn ordbok*. Oslo.
- Holtsmark, A. 1992 (1970). *Fornnordisk mytologi: Tro och myter under vikingatiden*. Orig. title *Norrøn mytologi: Tro og myter i vikingtiden*. Transl. H. Williams. Lund.
- Hultgård, A. 1993. "Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen." In *The Problem of Ritual*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. XV. Ed. T. Ahlbäck. Stockholm, 221–59.
- Hultgård, A. 1997. "Från ögonvittnesskildring till retorik: Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning." In *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Ed. A. Hultgård. Nora, 9–50.
- Hultgård, A. 2001. "Lokalgottheiten." In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 18. Ed. H. Beck et al. Berlin – New York, 576–79.
- Hultgård, A. 2003. "Ár – 'Gutes Jahr und Ernteglück' – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund." *Runica – Germanica – Mediaevalia*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Band 37. Ed. W. Heizmann & A. van Nahl. Berlin–New York, 282–308.
- Hultgård, A. 2011. "Óðinn, Valhöll and the Einherjar. Eschatological myth and ideology in Late Viking Age." In *Ideology and power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*. Ed. Steinsland, G. et al. Leiden, 297–328.
- Hultgård, A. 2014. "Kultplats och gudstro. Om framväxten av lokala gudomar på germanskt område." In *Den heliga platsen. Handlingar från symposiet Den heliga platsen Härnösand 15–18 september 2011*. Ed. E. Nyman et al. Sundsvall, 23–38.
- Jónas Kristjánsson. 1988. *Eddas and Sagas: Iceland's Medieval Literature*. Transl. P. Foote. Reykjavík.
- Kuhn, H. 1971. *Kleine Schriften II. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte. Zweiter Band. Literaturgeschichte, Heldensage und Heldendichtung, Religions- und Sittengeschichte, Recht und Gesellschaft*. Berlin – New York.
- Källström, M. 2010. Ett par norrländska namnproblem: nom. **þrusun** (Hs 12) och nom. **aunhar** (M 8). *Studia Anthroponymica Scandinavica* 28, 5–26.
- Lange, W. 1958. *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen: 1000–1200*. Palaestra. Untersuchungen aus der Deutschen und Englischen Philologie und Literaturgeschichte. Band 222, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lewis, C. T. & C. Short. 1879. *A Latin Dictionary*. New York.

- Lid, N. 1942. "Gudar og gudedyrkning." In *Religionshistorie*. Nordisk kultur. XXVI. Oslo, 80–153.
- Lincoln, B. 2014. *Between History and Myth. Stories of Harald Fairhair and the Founding of the State*. Chicago.
- Lindow, J. 2001. *Norse Mythology. An Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford.
- Lindqvist, S. 1936. *Uppsala högar och Ottarshögen*. KVHAAH. Stockholm.
- Ljungkvist, J. 2005. "Uppsala högars datering." *Fornvännen* (100), 245–59.
- Ljungkvist, J. 2006. En hiar atti rikr: *Om elit, struktur och ekonomi kring Uppsala och Mälaren under yngre järnålder*. Aun 32. Uppsala.
- Ljungkvist, J. 2008. "Dating two royal mounds of Old Uppsala: Evaluating the elite of 6th to 7th century Middle Sweden." *Korrespondenzblatt: Römisch-Germanisches Zentralmuseum*. Mainz.
- Ljungkvist, J. 2013. "Monumentaliseringen av Gamla Uppsala." In *Gamla Uppsala i ny belysning*. Ed. O. Sundqvist and P. Vikstrand with J. Ljungkvist. Religionsvetenskapliga studier från Gävle 9. Gävle, 33–67.
- Lönnroth, L. 1963–1964. "Kroppen som själens spegel – Ett motiv i de isländska sagorna." *Lychnos: Lärdomshistoriska samfundets årsbok*. 1963–64. Stockholm, 24–61.
- Lönnroth, L. 1969. "The Noble Heathen: A Theme in the Sagas." In *Scandinavian Studies* (41/1), 1–29.
- Lönnroth, L. 1986. "Dómaldi's Death and the Myth of Sacral Kingship." In *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. The Viking Collection. 3. Ed. J. Lindow et al. Odense, 73–93.
- Lönnroth, L. 1996. "En fjärran spegel: Västnordiska berättande källor om svensk hedendom och om kristningsprocessen på svenskt område." In *Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv*. Projektet Sveriges kristnande. Publikationer. 5. Red. B. Nilsson. Uppsala, 141–58.
- Males, M. 2010. *Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter*. Det humanistiske fakultet. Universitetet i Oslo.
- Marold, E. 1972. "Das Walhallbild in *Eiríksmál* und den *Hákonarmál*." *Medieval Scandinavia* 5, 19–33.
- McKinnell, J. 2010. "Ynglingatal – A minimalist interpretation." *Scripta Islandica* 60, 23–48.
- Mogk, E. 1887. Bragi als Gott und Dichter". In *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 12, 383–92.
- Mundal, E. 2008. "Introduction". In *Oral Art Forms and their Passage into Writing*. Ed. E. Mundal & J. Wellendorf. Copenhagen, 1–5.
- Nordahl, E. 1993. "Södra Kungsgårdsplatån. Utgrävningarna 1988–1991." In *Arkeologi och miljöekologi i Gamla Uppsala: Studier och rapporter*. OPIA. 7. Societas Archaeologica Upsaliensis. Ed. W. Duczko. Uppsala, 59–63.

- Nordahl, E. 1996. ... *templum quod Ubsola dicitur* ... i arkeologisk belysning. Aun 22. Med bidrag av Lars Gezelius och Henrik Klackenborg. Uppsala.
- Nordberg, A. 2013. *Fornnordisk religionsforskning mellan teori och empiri. Kulten av anfärder, solen och vegetationsandar i idéhistorisk belysning*. Acta Academiae regiae Gustavi Adolphi. CXXVI. Uppsala.
- Page, R. I. 1995. *Chronicles of the Vikings. Records, Memorials and Myths*. London.
- Polomé, E. C. 1995. "Freyr." In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 9. Ed. Heinrich Beck et al. Berlin – New York, 587–94.
- Quinn, J. 2000. "From Orality to Literacy in Medieval Iceland". In *Old Icelandic Literature and Society*. Ed. M. Clunies Ross. Cambridge, 30–60.
- Ringstad, B. 1987. "De store gravminnene – et maktideologisk symbol?" *Viking* 50, 65–78.
- Ringstad, B. 1991. "Graver og ideologi: Implikasjoner fra vestnorsk folkevandringstid." In *Samfundsorganisation og Regional Variation: Norden i romersk jernalder og folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11–15 april 1989*. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter. XXVII. Ed. C. Fabech & J. Ringtved. Aarhus, 141–50.
- Røthe, G. 1997. "Fra Olav Geirstadalv til Olav den helige. En religionshistorisk kommentar til tåten om Olav Geirstadalv." In *Gokstadhøvdingen og hans tid*. Ed. T. Frost. Sandefjord, 25–42.
- Røthe, G. 2007. "Þorgerðr Hölgabrúðr – the fylgja of the Háleygjar family." *Scripta Islandica* 57, 33–55.
- Santesson, L. 1989. "En blekingsk blotinskrift: En nytolkning av inledningsraderna på Stentofstenen." *Fornvännen* 84, 221–29.
- Schier, K. 1968. "Freys und Fróðis Bestattung." In *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*. I. Band. Hrsg. von Helmut Birkhan und Otto Gschwantler. Wien, 389–409.
- Schjødt, J. P. 1990. "Det sakrale kongedømme i det førkristne Skandinavien." *Chaos. Dansk-Norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 13, 48–67.
- Schjødt, J. P. 2009. "Freyr and Fróði and some Reflections on Euhemerism." *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*. Ed. Wilhelm Heizmann et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Band 65. Berlin – New York, 567–79.
- Schjødt, J. P. 2012 "Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion." In *More than Mythology. Narratives, ritual practices and regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions*. Ed. C. Raudvere & J. P. Schjødt, J. P. Lund, 263–87.
- Schulte, M. 2006. "Ein kritischer Kommentar zum Erkenntnisstand der Blekinge Inschriften." *Zeitschrift für deutsches Altertum* 135, 399–412.
- Schulte, M. 2015. "Die Blekinger Inschriften als Status- und Machtembleme – Ein Kulturhistorischer Syntheseversuch". In *Archäologie und Runen. Fallstudien*

- zu Inschriften im älteren Futhark. Ed. O. Grimm & A. Pesch. Kiel/Hamburg, 175–194.
- von See, K. 1988. *Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter*. Skandinavistische Arbeiten 8. Heidelberg.
- Simek, R. 2006 (1993). *Dictionary of Northern Mythology*. Orig. title *Lexikon der germanischen Mythologie*. Transl. A. Hall. Cambridge.
- Steinsland, G. 1991. *Det hellige bryllup og Norrøn Kongeideologi: En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo.
- Steinsland, G. 2000. *Den hellige kongen: Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Oslo.
- Steinsland, G. 2005. *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Oslo.
- Ström, F. 1954. *Diser, Nornor, Valkyrjor: Fruktbarhetskult och sakral kungadöme i Norden*. KVHAAH. Filologisk-Filosofiska Serien. 1. Stockholm.
- Ström, F. 1968. “Kung Domalde i Svitjod och ‘kungalyckan’.” *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok*. Uppsala, 52–66.
- Ström, F. 1981. “Poetry as an Instrument of Propaganda: Jarl Hákon and his Poets.” In *Specvlvm norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Ed. U. Dronke et al. Odense, 440–58.
- Ström, F. 1983. “Hieros gamos-motivet i Hallfreðr Óttarssons Hákonardrápa och den nordnorska jarlavärdigheten.” *Arkiv för nordisk filologi* 98, 67–79.
- Ström, F. 1985 (1961). *Nordisk hedendom: Tro och sed i förkristen tid*. Stockholm.
- Ström, Å. V. 1959. “The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion.” In *La Regalità Sacra*. Leiden, 702–15.
- Ström, Å. V. 1975. “Germanische Religion.” In *Germanische und Baltische Religion*. Die Religionen der Menschheit. Band 19, 1. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 15–306.
- Sundqvist, O. 2002. *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum. 21. Uppsala.
- Sundqvist, O. 2004. “Sakralkönigtum (Skandinavische Quellen).” In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 26. Ed. H. Beck et al. Berlin – New York, 279–93.
- Sundqvist, O. 2013. “Gamla Uppsala som förkristen kultplats: en översikt och en hypotes.” In *Gamla Uppsala i ny belysning*. Ed. O. Sundqvist & P. Vikstrand. Gävle, 69–112.
- Sundqvist, O. 2015. “Gårdarna Hauge och Tu i Klepp. En kultplats med kvinnliga kultledare?” In *Et Akropolis på Jæren? Tinghaugplatået gjennom jernalderen*. AmS-Varia 55. Ed. E. S. Kristoffersen, M. Nitter & E. Solheim Pedersen. Stavanger, 89–105.
- Vikstrand, P. 2001. *Gudarnas platser: Förkristna sakrala ortnamn i Mälarskapskapen*. Acta Academiae regiae Gustavi Adolphi. LXXVII. Studier till en svensk ortnamnsatlas utgivna av Thorsten Andersson. 17. Uppsala.
- de Vries, J. 1956–1957. *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II. Grundriss der germanischen Philologie 12/1–2. Berlin.

- Weber, G. W. 1994. "Euhemerismus." In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 8. Ed. H. Beck *et al.* Berlin – New York, 1–16.
- Wellendorf, J. 2003. "Ideologi og trosforestillinger i Óláfs þáttir Geirstaðaálfs Om jordfundne genstande og rituelle højbrud." *Nordica Bergensia* 29 2003, 147–69
- Wessén, E. 1964. See Snorri Sturluson.
- Whitley, J. 1995. "Tomb cult and hero cult: the uses of the past in Archaic Greece." In *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology: Bridging the Great Divide*. Ed. N. Spencer. London, 43–63.
- Widengren, G. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin.
- Williams, H. 2001. "Lister. §2. Runological." In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 18. Ed. H. Beck *et al.* Berlin – New York, 509–12.

Summary

The intention of present study is to investigate the information about the pre-Christian cult of a dead king presented in *Óláfs þáttir Geirstaðaálfs* from the perspective of history of religions. It is argued that even though the narrative about King Óláfr Guðrøðarson contained in this *þáttir* cannot be regarded as a historical source in a general sense (since it is partly affected by anachronistic Christian ideas, and includes other aspects which must be considered as rather fantastic), it nonetheless contains memories of ancient customs and rituals related to the old ruler ideology (which seems to contain a sort of hero cult), which were passed on to the medieval scribes of the *þáttir* by means of living oral tradition. Information from other types of sources, such as skaldic poetry, ecclesiastic narratives, archaeological materials, medieval laws and mythic traditions, support such assumption.

Keywords: *Óláfs þáttir Geirstaðaálfs*, Óláfr Guðrøðarson, cult of dead royalty, hero cult, Hákonarmál, Vita Anskarii, burial mounds, Old Uppsala, Freyr, Ynglinga saga

Olof Sundqvist

Stockholm University

Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies

SE-106 91 Stockholm

Olof.Sundqvist@rel.su.se

Recensioner

Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture, red. Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir. (Acta Scandinavica: Aberdeen Studies in the Scandinavian World.) Turnhout 2014: Brepols. 241 s.

Att minnet spelar en viktig roll för all mänsklig kommunikation, speciellt i muntliga kulturer, inte minst under medeltiden, har länge stått klart, men det är först under senare tid som detta förhållande fokuserats mer i detalj och givit upphov till en särskild teoribildning inom studiet av äldre kulturhistoria och litteratur. Med ”minne” avses då såväl själva förmågan att minnas som *vad* man minns – eller tror sig minnas – och ibland även sådant som framkallar minnen: souvenirer, minnesmärken, kvarlevor. Det man glömmet, eller väljer att glömma, är ur forskningssynpunkt ofta lika viktigt att uppmärksamma som det man minns, eller väljer att minnas. Man skiljer inom denna forskning också mellan personligt eller individuellt minne, som tillhör enskilda personer, och kollektivt minne, som tillhör en social grupp, till exempel en familj, en samhällsklass eller en nation. Det kollektiva minnet kan i sin tur indelas i ”kommunikativt minne”, som överföres från individ till individ inom en begränsad tidsperiod, sällan längre än en mansålder, och ”kulturminne”, som överföres som ett institutionaliserat arv från generation till generation och kan sträcka sig över hundratals eller rentav tusentals år.

Bland de teoretiska pionjerna inom detta forskningsområde kan nämnas den franske sociologen Maurice Halbwach, som redan på 20-talet gav ut sitt verk *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris 1925) och den tyske egyptologen Jan Assman, som varit en av de främsta auktoriteterna under senare år med boken *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992). Nämnas bör i detta sammanhang även Michael Clanchys numera välkända *From Memory to Written Record* (London 1979) och den amerikanska retorik-

historikern Mary Carruthers studier av medeltida minnesteknik i *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Philadelphia 1990). En översiktlig framställning av ämnesområdets utveckling ges av Henry L. Roediger och James V. Wertsch i "Creating a New Discipline of Memory Studies", *Memory Studies* 1.1 (2008).

Nu har också denna typ av minnesforskning introducerats på det fornnordiska kulturområdet och givit upphov till denna samling av uppsatser, redigerad av två Aarhus-forskare, danskan Pernille Hermann och isländskan Agnes S. Arnórsdóttir, i samarbete med Harvardprofessorn Stephen A. Mitchell. Schweizaren Jürg Glauser (Zürich och Basel) har skrivit ett entusiastiskt förord och bland bidragsgivarna återfinns ett flertal kända forskarnamn från USA, Australien, Kanada, Tyskland, Island och Sverige. Boken ingår dessutom i en skotsk skriftserie, *Acta Scandinavica. Aberdeen Studies in the Scandinavian World*, redigerad av den svenske professorn Stefan Brink. Det är alltså fråga om en i hög grad internationell publikation med stora och lovvärda ambitioner att förnya forskningen.

De tre redaktörerna inleder med en allmän introduktion till problemområdet, varefter uppsatserna följer, fördelade på två avdelningar. Den första avdelningen, *Memory and Narration*, handlar om hur minnesbegreppet förstås och används i olika typer av berättande fornnordisk text, medan den andra avdelningen, *Memory and History*, handlar om hur det kollektiva minnet av det förflutna hanteras i lagtexter och historisk framställning som avser att ge en auktoritativ bild av, exempelvis, det egna folkets historia.

Första avdelningen inleds av Pernille Hermanns "Key Aspects of Memory and Remembering in Old Norse-Icelandic Literature", där man får en översikt av några i flera texter återkommande motiv och föreställningar med anknytning till minnesbegreppet, häribland föreställningen att Odens visdom är beroende av hans båda tama och kunskapsinhämtande korpar, av vilka den ena, Hugin, representerar tankeförmågan medan den andra, Munin, representerar minnet. Hermann argumenterar också för att studier i klassisk minnesteknik kan fungera vägledande om man vill förstå sagornas intresse för minneskunskap, minnesvärda platser och beskrivningar av hur exempelvis gästerna satt placerade i rummet vid större fester.

Den amerikanske Berkeley-professorn John Lindow analyserar i "Memory and Old Norse Mythology" hur minnesbegreppet behandlas i de fornnordiska myterna. Han använder sig därvid bland annat av Jan Assmanns distinktion mellan kommunikativt minne och kulturminne. Den senare sortens minnen är sådana som völvan i *Völuspá* förfogar över och som

Oden och jätten Vafþrúðnir tävlar om att hålla reda på i en visdomsdikt som *Vafþrúðnismál*. Det är alltså en kunskap som förmedlas av de särskilt visa, ibland är föremål för strid mellan dem och inkluderar även ”minnen” av sådant som förväntas ske i framtiden, häribland Ragnarök. Lindow påvisar att *Völuspá* skildrar Ragnarök som en tid av katastrofal minnesförlust, vilket gör att de överlevande gudarna i den nya världen måste återerövra sina minnen med hjälp av olika slags minnesteknik.

Den australiska professorn Margaret Clunies Ross (”Authentication of Poetic Memory in Old Norse Skaldic Verse”) har tagit sig an frågan hur skaldediktens trovärdighet som historisk källa kan försvaras. Eller med andra ord: i vilken mån förmedlar dessa texter autentiska minnen? Som bekant dryftar Snorri Sturluson denna fråga i prologen till sin separata *Óláfs saga helga* och hävdar där, att dikterna är trovärdiga, förutsatt att de är ”rätt framförda”, det vill säga ihågkomna med alla sina ursprungliga metrisk finesser, samt föredragna av skalden själv i den hyllade furstens närvaro (en lögnaktig hyllning skulle nämligen ha uppfattats av de närvarande som hån, anser Snorri). Clunies Ross visar dock övertygande att läget är betydligt mer komplicerat än Snorri framställer det. Bland annat har skaldedikter om berömda kristna kungar som Olaf Tryggvason och Olaf den helige tillkommit långt efter den hyllade kungens död och framförts i en miljö där autentiska minnen gått förlorade och ersatts av litterära standardmotiv ur medeltidens religiösa diktning. Inte desto mindre behandlas ofta sådana dikter i kungasagorna, inklusive Snorris egna, som om de vore lika trovärdiga som dikter framförda under den hyllade kungens livstid.

Den likaledes australiska Kate Heslop (”Minni and the Rhetoric of Memory in Eddic, Skaldic, and Runic Texts”) har gjort en mycket ambitiös genomgång av minnesbegreppets innebörd i eddadikt, skaldedikt och runinskrifter. Hon lägger bland annat vikt vid att fornnordiska texter ofta skildrar framläggandet av minnen som en aktiv tankemöda, för vilken det ibland krävs stimulans i form av minnesvärda föremål, kvarlevor i rummet och – inte minst – runinskrifter. Det är bland annat denna erinringsprocess som åsyftas när Oden i *Grímnismál* 20 säger sig frukta att korpen Munin (= minnet) inte skall komma tillbaka från sin kunskapsinhämtning. Som denna minnesfågels motsats bör man enligt Heslop se den så kallade ”ominnessägern”, som i *Hávamál* sägs stjäla männens vett när de dricker för mycket öl. Det är också i en sådan idémässig kontext man skall förstå den ”glömskedryck” som i sagan om Sigurd Fafnesbane förmår hjälten att glömma sina eder till Brynhild och därmed bli en svikare.

Den i Kanada verksamme nyzeeländaren Russell Poole ("Autobiographical Memory in Medieval Scandinavia and amongst the Kievan Rus") skriver om sådana individuella minnen som används i självbiografiska framställningar, antingen för att karakterisera den egna personligheten eller för att skildra viktiga händelser som han eller hon har bevittnat eller upplevt, ofta flera av dessa syften samtidigt. De flesta exemplen kommer från norröna skalder som Egil Skallagrimsson, Sighvat Þórðarson eller Orkney-jarlen Ragnvald kali, vilkas självbiografiska strofer infogats i hyllningar till andra eller i skildringar av viktiga historiska begivenheter (Egils *Arinbjarnarkviða*, Sighvats *Vestrfararvísur*, Ragnvalds höviska hyllning till den provensalska furstinnan Ermingard av Narbonne). Ett intressant exempel – vars ursprung i nordisk kultur dock är diskutabel – har hämtats från ett fornryskt tillägg till *Nestorkrönikan*, författat av Vladimir Monomakh (1053–1125). Pooles text har blivit en lärd och underhållande essay, som dock inte säger så mycket om avdelningens huvudtema: minnesbegreppet och dess litterära funktion i fornordisk text.

Bokens andra avdelning inleds med österrikaren Rudolf Simeks "Memoria Normannica", som handlar om de normandiska historieskrivarnas minnen av sina landsmäns skandinaviska förflutna. Det visar sig att dessa minnen i stort sett begränsats till kortfattade och osäkra uppgifter om de normandiska hertigarnas härstamning samt otillförlitliga skrönor om de nordiska vikingarnas krigiska bravader, blodiga människoffer och "danska" vana att ta sig frillor utan att gifta sig med dem. Det mest populära "minnet" – som givetvis saknar verklighetsunderlag – visar sig vara det som handlar om vikingarna Björn Järnsidas och Hastings försök att erövra Rom. Här hade man kunnat önska en närmare diskussion av varför normandernas minne fungerat så extremt selektivt. Är det för att de redan tidigt präglades av en fransk adelskultur som fick dem att uppfatta de nordiska förfäderna som kraftfulla och modiga men i grunden barbariska vildar?

Amerikanen Stephen A. Mitchell har tagit sig an ett östnordiskt ämne: "The Mythologized Past: Memory in Medieval and Early Modern Gotland". Här analyseras de (mer eller mindre) mytologiserade kulturminnen ur Gotlands äldre historia som framhävs i *Gutasagan* och senare gotländska krönikor, häribland två olika versioner av öns kristnande, upplevelser av digerdödens härjningar samt Valdemar Atterdags invasion 1362. Också i dessa texter tycks minnet ha fungerat selektivt och opålitligt, delvis som ett led i den lokala elitens självförhärlikande, delvis

för att dölja besvärande fakta, till exempel de förföljelser som oskyldiga människor utsattes för under digerdöden, eftersom de på osakliga grunder ansågs vara skyldiga till pestepidemins spridning.

Till ett liknande resultat kommer islänningen Gísli Sigurðsson i en studie av lagmannen och sagaskrivaren Sturla Þórðarsons sätt att förhålla sig till minnet av Islands första bosättning ("Constructing a Past to Suit the Present: Sturla Þórðarson on Conflicts and Alliances with King Haraldr Hárfaðgr"). Genom att jämföra Sturlas version av *Landnámabók* med andra versioner, speciellt vad gäller skildringen av de första isländska bosättarnas förhållande till den norske kung Harald Hårfager, kommer Gísli till slutsatsen att Sturla tillrättalagt sin framställning på så vis, att hans egna förfäder framstår som kung Haralds opponenter, medan däremot förfäderna till Gissur jarl, som var Sturlas viktigaste konkurrent, framstår som kungens anhängare. Detta skulle i sin tur avspegla den konflikt som rådde på 1200-talets Island mellan dem som önskade en fastare tillknytning till det norska kungadömet (häribland Gissur jarl) och dem som inte önskade det. Flera av Gíslis argument är bestickande, och han har säkert rätt i att Sturlas framställning är påverkad av hans egna släktintressen. Dock kan man ifrågasätta om Sturla själv verkligen ville framstå som motståndare till norska kungamakten i sin samtid. I så fall skulle han ju knappast ha författat *Hákonar saga Hákonarsonar*, den lovordande biografen över den norske kung som med Gissur jarls hjälp gjorde slut på Islands politiska självständighet.

Den svenske Aberdeenprofessorn Stefan Brink skriver om särskilt minneskunniga personer som under medeltiden använts som vittnen i gränstvister och andra rättsfall ("*Minnunga Mæn: The Usage of Old Knowledgeable Men in Legal Cases*"). Han tar sin utgångspunkt i en rättskälla från 1200-talets Härjedalen, av vilken det framgår att en äldre minnesgod man vid namn Loden har avlagt vittnesmål inför tingsförsamlingen i Sveg om de gränsmärken som markerade gränsen mellan Norge och Sverige. Lodens vittnesmål, som citeras ordagrant i texten, är ett av flera exempel på så kallade "rågångsramsor" som använts vid gränstvister i norra Sverige under medeltiden. Brink argumenterar övertygande för att ramsor av detta slag spelat stor roll inom muntliga kulturers rättssystem.

Om minneskunnskapens roll i det medeltida nordiska rättsväsendet handlar också bokens avslutande uppsats, som skrivits av den i Aarhus verksamma rätthistorikern Agnes S. Arnórsdóttir ("*Legal Culture and Historical Memory in Medieval and Early Modern Iceland*"). Med utgångs-

punkt i lagsagomannens ursprungliga roll som bevarare av muntligt utformade rättsbestämmelser visar hon hur den muntliga traditionen och minneskunskapen fortsätter att vara betydelsefulla på Island också efter nedskrivandet av lagen i början av 1100-talet. Skriftkulturens införande innebär visserligen att makten över rättssystemet delvis förskjuts från hövdingarna till prästerskapet och kyrkan, men lagens auktoritet representeras fortfarande inte av lagboken utan av lagsagomannens muntliga framförande av lag på Alltinget. Hon visar också att det finns ett nära samband mellan lagarnas och den litterära kulturens utveckling. Snorri Sturluson är som bekant både lagsagoman, skald och ledande gestalt inom sagaskrivningen, men detta samband mellan lag och litteratur, som i båda fallen bygger på minneskunskap, fortlever ännu på 1600-talet.

Som framgår av mitt referat är detta en bok som berör flera olika ämnen och tar upp många problem utan att nödvändigtvis lösa dem. Det ligger kanske i sakens natur att en bok som introducerar ett nytt stort tvärvetenskapligt problemområde under medverkan av forskare från många länder måste bli en smula spretig och osammanhängande. Inte desto mindre menar jag att den är inspirerande att läsa och rimligen kommer att få betydelse för framtida forskning. Vi kan räkna med att se fler studier av hur kulturminnen ljuger och förvanskas i sagaskrivning och annan medeltida historiografi, inte bara på grund av ideologiska ambitioner och intressepolitik utan också på grund av minnesförlust och selektiv glömska. Vi kan också räkna med att se vidare studier av minnesbegreppets innebörd och olika minnesteknikers användning inom såväl dikten som rättsväsendet. Vilken roll har till exempel så kallade *pulor* (versifierade ramsor) spelat i den muntliga skaldetraditionen och vid förhandlingar på tinget? På vilket sätt har exempelvis gårdarnas interiörer och det yttre landskapet vid alltingsplatsen på Þingvellir fungerat som stöd för minnet vid berättelser om vad som tilldragit sig vid forntida uppgörelser mellan hövdingafamiljer?

Sannerligen, här finns mycket att fundera vidare över. Det har bokens författare all heder av.

Lars Lönnroth
Göteborgs universitet
Box 200
SE 405 30 Göteborg
lars.lonnroth@lit.gu.se

Mikael Males: *Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter*. Det humanistiske fakultet. Universitetet i Oslo. 2010.

För de flesta forskare som studerar fornskandinavisk kultur och religion är det bekant att man kan anlägga olika perspektiv på den norröna myttraditionen. Religionshistoriker anlägger ofta ett diakront perspektiv på myterna och försöker att rekonstruera och förstå dem i ett förkristet sammanhang, medan filologer och litteraturvetare ofta studerar dem ur ett synkront perspektiv och utgår då i regel från de myter som bevarats i Snorri Sturlusons *Edda*. Syftet i det senare fallet är att undersöka vilken funktion den norröna mytologin hade för samtiden, det vill säga det högmedeltida samhället. Myterna har då i forskningen ofta ställts samman med olika teologiskt färgade historiska förklaringsmodeller och diskussionen har då även berört källkritik i förhållande till de diakrona rekonstruktionerna. Framträdande forskare inom detta forskningsparadigm är till exempel Walter Baetke, Anne Holtsmark och Gerd Wolfgang Weber. I en avhandling, *Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter*, framlagd vid Universitetet i Oslo år 2010, anlägger Mikael Males det senare synkrona perspektivet på myterna. Men till skillnad från tidigare forskare inom detta paradigm har han valt en metod där han undersöker mytiska referenser i skaldedikter och tolkar dem i ljuset av den omgivande prosan. I stället för att utgå från Finnur Jónssons tolkning av skaldedikterna vänder sig Males direkt till de oredigerade handskrifterna (se vidare nedan). Males sammanfattar sitt syfte och sin övergripande hypotes på sidan 13 på följande sätt: "Avhandlingens syfte är att utföra en funktionell analys av mytologiska referenser i skaldedikt ur ett synkront och kontextuellt perspektiv. Den bakomliggande hypotesen är att ett sådant perspektiv kan ådagalägga andra funktioner i bruket av mytologin än dem som rekonstrueras i diakrona studier."

Avhandlingen omfattar 11 kapitel, inklusive "Summary", "Appendix" och "Litteratur" (totalt 288 sidor). Efter en kortfattad "Inledning" kommer ett kapitel som kallas "Bakgrund", där läsaren under 21 rubriker bland annat får ta del av en mycket kort forskningsöversikt med egen positionering (kanske för kort), avgränsningar och presentation av avhandlingens mest centrala begrepp och analysredskap, som till exempel "typologi", "strukturell typologi", "demonologi" och "euhemerism". Dessa begrepp syftar på de strategier som de medeltida skrivarna tillämpade

då de tolkade hedendom¹ och de mytiska referenserna i skaldedikterna. Syftet var bland annat att få de mytiska traditionerna att harmonisera med den kristna världsbilden. I kapitel 2 diskuteras också det för avhandlingen viktiga begreppet ”avsändare”, som i detta fall inte är tänkt att uppfattas individuellt (se s. 32 f. och 217). Termen syftar således inte på den enskilda skrivaren eller redaktören. Den faktiska skrivaren är den sista länken i en kedja av reception och förmedling och Males tar inte ställning till vilken länk i denna kedja slutsatserna gäller. De slutsatser som Males gör i sina analyser avser att vara giltiga för hela den tidsperiod då verken kan ha traderats i skriftlig form, det vill säga 1200- och 1300-talet.

Kapitel 3 ”Metodiskt grundlag: skrivarens förståelse av skaldedikt” syftar till att etablera ”en empiriskt försvarbar metod för ett synkront studium av skaldedikt” (s. 53). Males vill med sin nyfilologiskt inspirerade metod frigöra sig från Finnur Jónssons utgåva av skaldedikter som legat till grund för senare tiders studier av denna poesi. Finnur Jónssons val av läsarter, emendationer och tolkningar har här i det närmaste blivit kanoniserade, bland annat genom tolkningsredskapet *Lexicon Poeticum*, som ursprungligen skrevs av Sveinbjörn Egilsson, men som reviderades för att anpassas till Finnur Jónssons tolkningar. I motsats till tidigare forskning har Mikael Males valt att studera ett antal handskrifter i oredigerad form. Det är avsändarnas (dvs. skrivarnas) förståelse av de mytiska referenserna i skaldedikter som står i centrum för undersökningen. Males betonar här att skrivarna hade en betydligt mindre logisk förståelse av skaldedikt än Finnur Jónsson. Den syntaktiska stringensen verkar för skrivarna ha varit mindre viktig i skaldedikt än i prosa. Skrivarna tycks ha tillämpat en associativ metod för att förstå poesin, där ordens semantik tycks ha spelat en avgörande roll. Enskilda segment har varit viktigare än den syntaktiska sammanflätningen. Delar av stroferna kan i princip vara helt obegripliga, så länge de fyller den funktion som den omgivande prosan tillskriver dem. Males kallar sin metod för en ”minimal läsning” av poesin. ”Utgångspunkten för den minimala läsningen har varit att varje ord inte måste ge en logisk mening och att ord i vissa fall endast fyller en stilistisk eller metrisk funktion” (s. 54). För att beskriva denna metod undersöker Males poesi i två typer av texter, nämligen *Olavssagan*, som kan betraktas som historiskt narrativ, och *Skáldskaparmál*, som är en beskrivning av

¹ Jag använder begreppet ”hedendom” i denna recension eftersom Males tillämpar detta begrepp. I andra sammanhang använder jag begrepp som fornskandinavisk religion eller förkristen nordisk religion.

skaldepoesins bildspråk. Texterna omfattar vardera fem handskrifter. Här studeras poesin och dess varianter i varje enskild handskrift. Denna undersökning utgör nästan en fjärdedel av hela avhandlingen (s. 55–118) och har egentligen inget med undersökningens huvudsyfte att göra, nämligen att studera mytiska referenser i skaldedikter och deras funktioner i förhållande till prosan. Kanske kunde detta kapitel ha begränsats till en mer teoretisk genomgång av metoden.

I kapitlen 4 till 7 kommer Males in på sin egentliga empiriska undersökning (s. 119–216), där han inleder med mytologiska referenser som finns i Kungasagornas skaldedikter. Han begränsar sig här till handskrifterna till *Morkinskinna* och *Fagrskinna*. Därefter tar han upp poesin i Islänningasagorna och utgår då från de sagor som finns i den stora handskriften *Möðruvallabók* (t.ex. *Njáls saga*, *Egils saga* och *Kormáks saga*). Sedan tar han upp mytologiska referenser i den poesi som finns i samtiden, nämligen i handskriften AM 122 a fol. till *Sturlunga saga*. Males avslutar sedan med en kronologisk kontextualisering genom att studera den kristna andliga diktningen från 1100- till 1300-talet baserad på den nya texteditionen *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* (= SkP), till exempel *Geisli*, *Jónsdrápa*, *Líknarbraut*, *Sólarljóð* och *Lilja*. Dessa dikter omfattar förvånansvärt många mytiska referenser, troligen av traditionsmässiga och stilistiska skäl.

Kapitel 8 ("Sammanfattande analys") utgör avhandlingens hjärta och är för den mer allmänt intresserade "fornnordisten" det mest intressanta avsnittet. Här presenteras hela undersökningens resultat i mer sammanfattande form. De mytiska referensernas funktion tycks framförallt ha varit "sekulär", särskilt då de uppträder i kenningar och *heiti*. Syftet tycks ofta ha varit att med stöd av dessa referenser i kenningarna placera dikterna i en poetisk tradition. I vissa fall kan referenserna också ha fungerat som olycksbådande markörer. Då det feminina mytiska väsendet Rán uppträder, till exempel, kan detta signalera drukkingsolycka.

Ett metodologiskt viktigt ställningstagande som Males gör i sin avhandling är att det går att rekonstruera underliggande medeltida tolkningsstrategier i de norröna texterna (se Inledning, kap. 2 och s. 217). Detta antagande baseras på kontextuella grunder. Den medeltida lärda kulturen och den kristna teologin genomsyrades generellt av dylika tolkningsstrategier, det vill säga det överordnade sättet att förstå och strukturera tillvaron och historien. I den världsliga norröna litteraturen redovisas dessa strategier i regel inte, men enskilda passager och återkommande *topoi* visar att de förekom rikligt där. I den norröna litte-

raturen anlades dock dessa strategier inte på ett så teologiskt stringent sätt som till exempel Gerd Wolfgang Weber velat påskina, menar Males. Analysen av skaldedikterna i handskrifterna (och SkP VII) visar att man tillämpade tolkningsstrategierna relativt fritt, till exempel demonologi och euhemerism (s. 232). En av de viktigaste strategierna som de medeltida skrivarna använde då de tolkade de mytiska referenserna i det norröna sammanhanget var det som Males kallar ”strukturell typologi” (ej att förväxla med begreppet ”typologi” som används i bibelvetenskapen och exegetiken). Den utgick från att skrivaren på ett ganska positivt och sympatiskt sätt uppfattade hedendomen som en ofulländad föregångare till kristendomen. Denna strategi visar sig, enligt Males, genom att det i materialet finns övergripande likheter mellan hednisk och kristen trosutövning, till exempel ”hedniskt dop”, ”hednisk tionde” och ”hednisk hädelse” (s. 154 ff. och 219 ff.). I *Njáls saga* i *Möðruvallabók* finns exempel där hedningar betar sig som kristna. Steinunn, till exempel, missionerar ”hedendom” i diktform för den kristne missionären Þangbrandr. Rent retoriskt segrar Steinunn, även om hon inte lyckas att omvända den senare. När skalden Hjalti Skeggjason framför en nidstrof mot Óðinn och Freyja på tinguet blir han dömd skyldig till *goðgá* ’hädelse’. Detta ord finns bara i olika återgivningar av denna tilldragelse och tycks vara bildat efter mönster av vanliga kristna termer som *guðlast*, *guðlastan*, *guðlast* och *goðrifi*. Begreppet *goðgá* är framställt som den förkristna motsvarigheten till de kristna begreppen. I det första fallet är Males tolkning övertygande. Det finns inget som talar för att man i den förkristna religionen ägnade sig åt missionerande verksamhet. Här kan således en ”strukturell typologi” föreligga, eftersom även ett diakront perspektiv på hedendomen stödjer resonemanget. De medeltida skrivarna tänkte sig att hedningarnas religion inte var fullgången, men att man hade föreställningar och religiösa aktiviteter som liknade de kristnas. Det är väl mycket som talar för att det också rent terminologiskt finns ett kristet inflytande på begreppet *goðgá* ’gudhæding, gudspotting’ (*Norrøn ordbok*, red. Heggstad et al., 2008) och att ett visst mått av ”strukturell typologi” även föreligger där. Huruvida man som Males ska betrakta domen mot Hjalti som religiös intolerans och som ett typiskt kristet drag kan man väl däremot diskutera (s. 155 ff. och 219). I den förkristna religionen var det, till exempel, förbjudet att kränka heliga platser (och troligen indirekt också gudarna), något som kommer fram, till exempel, i en av Egills strofer: *leiðiz lofða styri/ landass þann er vé grandar* ’Landguden må bli trött på folkets styrare [kung Eiríkr], som skadar helgedomar’ (citerad och översatt av Males på s. 163). Jag kan inte

heller hålla med Males om att man nödvändigtvis måste se "det hedniska dopet" *ausa vatni* 'vattenösa' som strukturell typologi och utgående från det kristna *skírn* 'dop' (jfr lat. *purgatio*). Övergångs- och reningsriter med vattensymbolism förekommer inte uteslutande i det kristna dopet, utan är kända i många andra religioner (se t.ex. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*. New York: New American Library, 1974, 188–215). Dessutom finns uttrycken *verpa vatni á* och *ausa vatni* i förkristna *rites de passage*-sammanhang i flera eddadikter, till exempel *Hávamál* 158 och *Rígsþula* 7, 21 och 34, liksom i *Landnámabók* H 314. Troligen omtalas ett "hedniska dop" (*paganis baptizatio*) i ett brev skrivet år 732 av påven Gregorius III till Bonifatius: [...] *quos a paganis baptizatos esse asseruisti* [...] (MGH, E III, Merowingici et Karolini Aev I, s. 279). Jag kan heller inte se det hedniska altaret, *stallr* (*stalli*), som en nyskapelse baserad på det kristna *altari* (s. 157 ff. och 220). Förekomsten av altare är bekant från många religiösa traditioner och är inget exklusivt rituellt redskap för kristendomen. Sammansättningen *véstallr* 'helgedomsaltare', som är belagd i *Kringlas* version av *Ynglingatal*, talar också för att termen *stallr* kan ha varit en benämning för det förkristna altaret i den äldre muntliga traditionen. Kult vid offeraltare kallat (*vé*)*stallr* är enligt min mening inte en *topos* som har sin bakgrund i den hagiografiska litteraturen. Referensen till Óðinn som *stalla vinr* 'altarnas vän' i *Egils saga* (Möðruvallabók) måste således inte som Males hävdar (på s. 164) ses som "en frukt av litterära influenser som gjort sig gällande sedan 1100-talet".

Trots dessa invändningar gällande tolkningar måste Mikael Males avhandling betraktas som ett viktigt bidrag till utforskningen av den norröna mytologin och de medeltida handskrifterna. Avhandlingens metod är innovativ, också inom den synkrona mytforskningen, och många gånger är argumentationen övertygande. Även för en diakront inriktad mytforskare (som Males kategoriserar undertecknad på s. 15) är denna studie av yttersta vikt då den kan bidra till att religionshistoriker tillämpar en säkrare källkritik. Males påpekar explicit att hans syfte inte är att kullkasta diakrona analyser som tar sin utgångspunkt i medeltida förståelser av hedendomen (s. 222). Snarare vill han understryka att dessa skildringar av hedendomen omfattar en medeltida förståelse av den, som bland annat utgår från ovan nämnda tolkningsstrategier. Jag kan inte annat än hålla med Males om att religionshistoriker och andra diakront inriktade mytforskare borde ta större del av dessa medeltida tolkningsstrategier och den synkrona mytforskningen som helhet, just av källkritiska skäl då man vill rekonstruera förkristen religion med stöd av

medeltida handskrifter. Allra bäst vore det om mytforskare med diakrona och synkrona perspektiv till större grad samarbetade ömsesidigt.

Olof Sundqvist

Stockholms universitet

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap (ERG)

SE-106 91 Stockholm

Olof.Sundqvist@rel.su.se

The Power of the Book. Medial Approaches to Medieval Nordic Legal Manuscripts, red. Lena Rohrbach. (Berliner Beiträge zur Skandinavistik. Herausgegeben von Muriel Norde, Lena Rohrbach, Stefanie von Schnurbein und Stephan Michael Schröder. Band 19.) Berlin 2014: Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität. 182 s.

I förordet av utgivaren Lena Rohrbach berättas att volymen innehåller en samling utvalda och omarbetade versioner av föredrag, som hölls vid konferensen om medeltida laghandskrifter från Skandinavien. Konferensen samlade filologer, historiker, konsthistoriker och rättshistoriker i Berlin i augusti 2010.

Också inledningen är skriven av Lena Rohrbach. Här ges en teoretisk bakgrund till de följande artiklarna. Skillnaden mellan en boks medialitet och materialitet tas upp. Beträffande medialiteten ställs frågan vad som fungerar som medium i en kontext och hur detta sker. Ljud och tecken nämns. Här betonas också skillnaden mellan bokens form och medium. Lena Rohrbach skriver också om bokens kraft och skiljer mellan närvarokultur och meningskultur. En analys av materiella drag i medeltida laghandskrifter kan berätta om en lags betydelse vid en given tidpunkt i ett givet samhälle.

Beträffande materialiteten i nordiska lagar konstaterar Lena Rohrbach att den nyhistoriska metoden har inneburit materialfilologiska studier av laghandskrifter från de nordiska länderna. Det sker ur ett interdisciplinärt jämförande perspektiv, som inkluderar samtida kontinentala traditioner.

Inledningen avslutas med korta presentationer av de följande artiklarna.

Den omfattande litteraturlistan känns omotiverad vid denna relativt korta inledning. När det gäller fragmentet av Äldre Västgötalagen hänvisas till Jonas Carlquist 2002 (not 7). Bättre hade varit att hänvisa till det senaste, nämligen till utgåvan av lagen från 2011 eller – ännu bättre – till den första utgåvan av fragmentet i Otto von Friesen, *Vår äldsta handskrift på fornsvenska*. Skrifter utg. av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala. IX:3 (1904).

Már Jónsson skriver om storleken hos medeltida isländska laghandskrifter. På Alltinget 1281 antogs Jónsbók som lagbok på Island, så kallad efter lagmannen Jón Einarsson, som tillsammans med den kungliga kommissionären Loðinn Leppur hade fört in lagboken i landet. Avskrifter av varierande storlek och format vällde ut från skriptorierna, men skrivarnas namn och arbetsplatser förblev okända.

Enligt Jónsbók skulle 84 män komma till Alltinget. De utsågs av *sýslumenn*, kungens representanter, vilkas antal successivt ökade från 3 till 20. Bland dessa valde lagmannen 36 *lögréttumenn* att sitta i nämnden (*lög-rétta*). Alla dessa borde äga en lagbok liksom vissa framstående präster. Kanske fanns omkring 200 handskrifter av lagen. 20 % av de bevarade handskrifterna före år 1600 är laghandskrifter. Lagböcker måste finnas på tinget som tecken på makt men också som redskap för administrationen.

Intressant är att se om storlek och storleksrelaterade drag hos dessa handskrifter skiljer dem från andra typer av handskrifter. Fyra faktorer tas med i beräkningen: vikt, antal blad, bladstorlek och förhållandet höjd–bredd. Laghandskrifterna har flera blad än teologiska handskrifter och sagahandskrifter har. Ett lämpligare storleksmått är den s.k. *semiperimetron* (bredd + höjd är halva perimetern = omkretsen). I detta avseende var lagböckerna något mindre än övriga handskrifter (343 mm). Det var viktigt att de var bärbara.

Ett annat sätt att beräkna handskrifters storlek är förhållandet bredd–höjd. Hos lagböckerna var proportionen 0,707. Genomsnittet för medeltida böcker på Island är 0,738. (Hudarnas proportioner var 0,790–0,830.)

Danska laghandskrifter har perimetern 296 mm mot 362 för hela Norden. Dock visar Jyske Lov 736 mm. Danska och norska handskrifter är elegantast, eftersom de ligger närmast proportionen 0,707.

Det finns inte någon skillnad mellan handskrifterna, då det gäller sidlayout, antal rader och bokstavsstorlek. – Majoriteten av lagböckerna var bärbara. De var alltså med och lästes i juridiska och politiska sammanhang.

Artikeln avslutas med ett appendix med 169 isländska laghandskrifter på pergament från tiden 1200–1600 och deras värden för perimetern.

Detta är en av de allra bästa artiklarna i volymen. Den ger en fin bakgrund till ämnet och den för ett klart och intresseväckande resonemang om laghandskrifters storlek.

Patrik Åström skriver om böcker, bucklor och bokmärken; reflexioner om bokdesign. Den sekulära lagen hade en gudomlig sanktion, men frågan är om detta framgår av handskrifternas storlek. Patrik Åström återger huvuddragen i en pågående – främst kvantitativ – kartläggning av den yttre formen hos svenska medeltida laghandskrifter.

Frågan ställs om betydelsen av böckers storlek. Är exempelvis de religiösa böckerna större? Här är två grupper intressanta: 1) antifonarier (som skulle vara tillräckligt stora för att kunna läsas på avstånd) och 2) kanoniska rättsböcker (som skulle vara stora nog för att ge plats för

glossor). Patrik Åström konstaterar att det inte finns någon skillnad i storlek mellan lagböcker och böcker i allmänhet. Just bokens storlek hade i allmänhet ingen symbolisk betydelse.

De medeltida bokbandens utförande visar bokens funktion: som redskap i rättskipningen eller som symbol för ägarens rikedom och makt.

Vi har 133 svenska laghandskrifter från medeltiden, av vilka 1/5 (28 stycken) har medeltida bokband. Av banden är 4 mjuka och 24 hårda. Av de senare har 15 lås. En av dessa visar en gammal typ av lås med en lång rem (från den romanska perioden), medan 14 har hakspännen (från början av 1400-talet). – På en tredjedel av de hårda omslagen finns mitt- och hörnbitar av koppar samt i mitten halvvälvda bucklor, som är en del av dekorationen.

Bokmärken finns i början av balkar. De kan utgöras av 1) sigillremсор placerade i ett snitt i ett blad, 2) små bitar av pergament, som har fästs i kanten av ett blad, 3) en bit färgad tråd, som har sytts fast i marginalen på ett blad.

Beträffande linjeringen finns ett 40-tal olika tekniker. De mest genomarbetade teknikerna finns i handskrifter skrivna i textualis. Frånvaron av linjer i pappersböcker kan förklaras med att papperet ofta har tydliga linjer, som ersatte linjering. Frågan är om lokala svenska linjeringsvanor existerade eller om svensk linjeringsteknik var påverkad av kontinentala skrivarskolor.

I slutdiskussionen sägs att 2 av 3 böcker som hörde till adeln var större än genomsnittet. Handskrifter av Magnus Erikssons Stads lag var större i Stockholm och Söderköping och mindre i Trosa och Arboga. Vissa böcker hade symbolisk storlek. Mjuk pärm pekar på en mera privat användning, medan hårda pärmar fanns på laghandskrifter som användes på tinget.

Jämförelser med handskrifter från andra områden inom Hansan skulle kunna vara givande.

Artikeln refererar en undersökning som inte är avslutad. Detta kan ha bidragit till att artikeln känns ofärdig. Början av slutdiskussionen skulle med fördel ha kunnat komma tidigare i artikeln.

Per Andersen skriver om lagens makt; danska laghandskrifter, lagkultur och bokens makt. Sedan 20 år har det gamla paradigmet (att landskapslagarna var grundade på folkets vilja och att de var autonoma enheter vars ideologi var att uttrycka denna vilja) ersatts av ett nytt paradigm (att landskapslagarna var uttryck för samtida maktpolitik och motsättningar). I vilken grad återgav landskapslagarna nya regler, när de samman-

ställdes, eller äldre regler, som var muntligt traderade? Enligt det gamla paradigmet återgav landskapslagarna ett lokalt sätt att skapa lag och det måste ha varit svårt att ändra lagen. Enligt det nya paradigmet är text-varianterna avsiktliga ändringar utförda av kyrka, kung respektive lokal adel, beroende på deras inflytande.

Jyske Lov undergick en medveten revision under sina första 100 år. En aktiv lagkultur ville omforma lagen. Detta ses av viljan att jämföra lag-texter eller att dela in dem i mindre enheter.

Av Jyske Lov finns olika versioner. Handskrifterna har tidigare grupperats efter textstruktur, t.ex. antal kapitel, arrangemang av kapitlen, syntax och morfologi. *AB-gruppen* visar gamla språkformer och många kapitel. Detta är den största gruppen och den är länkad till latinsk översättning. *AB-gruppen* hade troligen ansenlig auktoritet. – *I-gruppen* har färre kapitel. Den hoppar över upprepade förklaringar och ger förklaringar på många nya punkter. *I-gruppen* visar ett modernare språk. Den hade större auktoritet än *AB-gruppen* och segrade i början av 1300-talet. Den tillkom överregionalt. – *Mellangruppen* står mitt emellan *AB-* och *I-grupperna* och återger den äldsta versionen. Holm C 37 är den äldsta handskriften. *Mellangruppen* (med Holm C 37) återger den äldsta versionen från 1241. *AB-gruppen* stämmer mera överens mellan de ingående olika handskrifterna; det måste betyda att den återger en senare och bättre utbildad lagkultur. – Både *AB-* och *I-gruppen* hade auktoritet. Erik Klipping (o. 1282) gav *AB-gruppen* ett äldre språk för att åstadkomma mera auktoritet och ett språk som var mera känt för de boende på Jylland. *I-gruppen* (Erik Menved) har färre kapitel och ett modernare språk.

Det förekom senare ändringar i Jyske Lov. Bok III, kapitel 38–67 tillkom under åren 1241–1276.

Bland slutsatserna nämns att lagen var i ständig utveckling. Detta visar att 1) det fanns en vilja att revidera lagen, 2) editionerna var resultatet av medvetna revisioner, 3) det fanns kunniga i romersk rätt, 4) det uppstod ingen uniform version.

Per Andersen drar två slutsatser: 1) man var ej angelägen om 'god gammal lag', 2) skrivna lagar användes. Under tidig medeltid visade lagböckerna ägarens makt, men under högmedeltiden användes de på tinget. De var inte längre symboler utan juridiska redskap. Lagboken blev inte kraftfull genom att produceras utan genom att användas.

Vi får en klar bild av Jyske Lovs historia. Att ställa det gamla och det nya paradigmet mot varandra verkar dock inte givande. Man måste använda det bästa ur båda paradigmen.

Patricia Pires Boulhosa skriver om layout och textstruktur i Konungsbók. Konungsbók – som är en handskrift av Grágás – karakteriseras av c:a 1600 notiser, numreringar, rubriker och tecken, som syftar till att arrangera manuset. Den stämmer med europeiska lagböcker i att den uppvisar stort format, två kolumner, enhetlig skrift samt underordnade drag sådana som stora initialer och rubriker för att dela in texten. Trots detta finns det ingen riktigt klar struktur. Boulhosas artikel analyserar några drag i handskriftens layout, sambandet mellan layout och textstruktur samt vilket slags källor skrivarna har använt.

Konungsbók innehåller 15 balkar och 268 paragrafer. I början av varje sektion finns en stor initial. Handskriftens bruk av initialer använde utgivaren Vilhjálmur Finsen, men han hämtade också inspiration till indelningen från andra handskrifter, såsom Staðarhólsbók, Járnsíða och Jónsbók. Men sektion 14 förbryllade Finsen, eftersom den har ett blandat innehåll. Hans indelning är också problematisk i sektionerna 4, 9, 13 och 15.

Här fanns två skrivare. Hand A skrev fol. 1–13 och hand B resten. – Finsen gjorde en indelning i sektioner, artiklar och 'stadganden'. De skiljs i handskriften åt av olika slags initialer. Initialerna kompletteras ibland (i 70 % av fallen) med rubriker, alltid i rött. Utom i början av varje sektion finns ytterligare sex stora initialer. Fördelningen av stora initialer verkar vara gjord på en höft. Den var inte tänkt att strängt dela in texten. Detta bekräftas av de små initialerna. De markerar ofta små enheter, som behandlar ett enda ämne. Men variationen i storlek och stil hos de mindre initialerna tillåter inte en strikt klassificering.

En typ av mindre – men märkbara – initialer anger avbrott i syntaxen. De förekommer ofta i kluster.

Bruket av dessa olika konventioner kan förklaras av att skrivaren använde olika förlagor, skrivna av olika skrivare, som strukturerade sina texter olika. Skrivaren kanske tyckte att de underlättade förståelsen.

Det är stor variation i bruk, storlek och arrangerande av större eller mindre initialer genom handskriften. Det pekar på att skrivarna använde ett antal olika förlagor. Det viktigaste för skrivaren var att sammanställa materialet. Konungsbók – eller någon förlaga – bygger på olika juridiska källor under lång tid, t.ex. AM 315b. Men Konungsbók kan vara flera decennier bort från dessa mindre förlagor. En jämförelse mellan Konungsbók och Staðarhólsbók skulle kunna kasta nytt ljus över detta.

Artikeln ger ny och värdefull kunskap om tillkomsten av Konungsbók.

Lena Rohrbach skriver om lagens ursprung; en materialstudie i Staðarhólsbók. Staðarhólsbók har signum AM 334 fol. och innehåller Dómakapítuli (fol. 1r), Grágás (fol. 1v–92v) och Járnsíða (fol. 92v–108r). Lena Rohrbach diskuterar materialiteten hos varje del gentemot helheten. Delarna är skrivna av olika händer. Grágás är skriven ej före 1260 och Járnsíða troligen efter 1273 (Ólafur Lárusson). Gunnar Karlsson menar att Grágás skrevs vintern 1271/2. Sigurður Línadal anser att hela Staðarhólsbók tillkom ganska samtidigt efter 1271 och utgjorde en bas för Jónsbók (o. 1280). Dessa dateringar bygger på textuella egenheter, som kombineras med historiska beräkningar. Beträffande materialiteten har textens anordnande i form och rubriker tidigare inte beaktats. Detta sker nu i Lena Rohrbachs artikel beträffande rubriker, artikelnummer och innehållsförteckningar. Dessa drag diskuteras utifrån ett mediateoretiskt perspektiv genom att Lena Rohrbach undersöker hur speciella litterära redskap används i en specifik kontext och hur dessa redskap interagerar med texten och styr vår uppfattning av orden på sidan.

Initialer (större, mindre och märkbara) delar in texten i sektioner, artiklar och delar av heterogen natur. De större initialerna är olika i Grágás och Járnsíða. De mindre initialerna är pennsnirklade och de märkbara är i svart bläck. I Grágás finns också en mellanform mellan större och mindre initialer, som påminner om de större i Járnsíða.

Det finns fyra typiska saker i handskriften: 1) distributionen av artiklar med rubriker i Grágás, 2) närvaron av innehållsförteckningar i Grágás, 3) användandet av initialer i Járnsíða och 4) att Dómakapítuli står på första sidan. Dessa fyra drag diskuteras.

Många skrivare är verksamma i Grágás-delen av handskriften. De verkar ha känt till den skolastiska traditionen i skrivandet av Bibeln och kanonisk rätt. Grágás är – med tanke på innehållsförteckningen – avsedd för vana läsare, som ej var så hemma i isländsk rätt. Både Grágás och Járnsíða verkar ha skrivits ner ganska nära år 1281. Staðarhólsbók bör ha varit tänkt som utgångspunkten för en ny lagbok. Kanske inte just Staðarhólsbók användes för Jónsbók, men den har en programmatisk karaktär. Staðarhólsbók gjorde de isländska lagarna från samperioden och den nya lagen Járnsíða tillgängliga i en enda bok med Dómakapítuli som prolog.

Staðarhólsbók skulle visa hur en ny lag skulle se ut, men den kom inte att tillämpas för Jónsbók.

Artikeln ger en klar bild av handskriften och om dess tänkta roll i arbetet med en ny isländsk lag. Detta är – tillsammans med Karl G. Johanssons och Lena Liepes artikel – den bästa i volymen.

Karl G. Johansson och Lena Liepe skriver om text och bilder i norska och isländska laghandskrifter från 1300-talet. Artikeln tar upp förhållandet mellan bilder, rubriker och text i Codex Hardenbergianus (Cod. Hard.) (GKS 1154 fol.) [= Magnus Lagaböters landslag] och Skarðsbók (AM 350 fol.) [= Jónsbók] (båda tillkomna efter mitten av 1300-talet) under jämförelse med Belgsdalsbók (AM 347 fol., o. 1350) och Svalbarðsbók (AM 343 fol.: 1330–1340) [båda med Jónsbók]. Bilderna i Cod. Hard. betonar relationen mellan kung och biskop, medan bilderna i Skarðsbók handlar om den kristna doktrinen betydelse för legitimiteten hos den kungliga juridiska auktoriteten. I båda handskrifterna är det religiösa elementet viktigt för det juridiska ramverket.

Av handskrifterna tillkom Skarðsbók 1363 på Island och Cod. Hard. o. 1340 i Norge. Cod. Hard.:s hand 1 liknar handen i AM 347 fol. fol. 1–94va. Handen i AM 347 fol. fol. 94vb–98 är identisk med huvudhanden i AM 350 fol. Både AM 347 fol. och AM 350 fol. skapades vid klostret i Helgafell. Allt i allt 16 handskrifter är kända därifrån. GKS 1154 fol. och AM 350 fol. kommer ur samma sociala och politiska kontext.

Bilderna i Cod. Hard. vittnar om hovkulturen vid det norska hovet på den tiden.

Lena Liepe har redan tidigare fört AM 350 fol. och AM 347 fol. till Helgafell. De har olika skrivare men illustratören i AM 347 fol. har gjort ett urval av modeller från AM 350 fol. (eller omvänt). AM 343 fol. har några modeller gemensamma med AM 347 fol., men AM 343 fol. är några årtionden äldre. Det finns ingen nära kontakt mellan dessa handskrifter och GKS 1154 fol. Men den senare kan ha haft en isländsk förlaga.

I Skarðsbók utgör introduktionsbrevet (bild: bebådelsen, som också nämns i lagens slut), Pingfararbálkr (bild: nådens tron) och Kristindómsbálkr (Credo) (bild: korsfästelsen) en enhet. Dessa bilder i initialerna refererar till Credo. Internationellt fanns ofta kristna motiv för att illustrera sekulär lag. Bebådelsen, nådens tron och korsfästelsen ger en förståelse av lagen som givna av Gud. – I Cod. Hard. har introduktionsbrevet bilden: kungen som givare av lagen. Pingfararbálkr har bilden: den dömande Kristus (med de båda svärd, som representerar stat och kyrka: kungen och biskopen är underordnade den gudomliga auktoriteten) och Kristindómsbálkr har bilden: kung med svärd och biskop (stat och kyrka utgör två olika domäner). Bilderna i Cod. Hard. utgör en enhet: kungliga och kyrkliga auktoriteter garanterar lag och rätt. Liknande program finns i AM 347 fol. och AM 343 fol. AM 350 fol. har ett kristologiskt program och AM 347 fol. har ett lagstiftande schema. Trots det hör båda till Helgafell.

Text och bilder stöder och kompletterar varandra i formulerandet av mening. Bilderna pekar ut speciella sidor av den juridiska ideologin. Ord och bild samarbetar juridiskt, socialt – och historiskt.

Den här artikeln ger genom sitt bildstudium en intressant inblick i hur den bildade medeltidsmänniskan tänkte. Den är – tillsammans med Lena Rohrbachs artikel – den bästa i volymen.

Stefan Brink skriver om *Librum legum terre Helsingie*: genomgång och antagande av versioner av Hälsingelagen. Hälsingelagen gällde för hela norra Sverige. Den återfinns i UUB, B 49 (o. 1300–1400), anskaffad av Johan Bureus. År 1374 nämns ytterligare 4 handskrifter av lagen i olika brev. Ytterligare en handskrift utgjorde underlag för trycket av lagen 1609. Lagen skrevs vid mitten av 1300-talet på uppdrag av ärkebiskop Olof av en dansk och utgick från Upplandslagen.

År 1374 for ärkebiskop Birger Gregersson till Norrland för att avsluta en dispyt om gränsen mellan Uppsala och Åbo stift med hjälp av Hälsingelagen, där det fanns en beskrivning av gränsen mellan Sverige och Norge. I tre brev från 1374 omtalas att gränsen går vid Ule träsk och i sjön Imunden. (Detta gällde gränsen mot Norge o. 1220.) I brevet 1374 1/10 omtalas Hälsingelagen i allmänhet. I brevet 1374 7/10 anförs det exemplar av lagen som fanns i Selångers kyrka och i brevet 1374 16/10 nämns tre avskrifter av lagen. Det fanns ytterligare handskrifter av lagen. De förvarades i centra för administrativa och judiciella distrikt.

Detta är en nyttig genomgång av de kända handskrifterna av lagen. Sådana genomgångar skulle behövas för flera lagar. Dock saknar man en noggrannare beskrivning av UUB, B 49.

Jonas Carlquist skriver om regler i en bok: reglerandet av dagligt liv i Vadstena nunnekloster. Han utgår från tanken att regler upprättades, där de behövdes. Till grund för vad som reglerade livet i klostret låg *Regula Sancti Salvatoris*, till vilken gjordes tillägg. Man får information om livet i klostret genom tilläggen. De skrevs när klostret var aktivt och skall ses som svar på speciella situationer.

Regulan finns i handskriften Berlin PK Ms. germ. fol. 726 (1487–1496). Abbedissan Anna Påvelsdotter bad Kristina Hansdotter att samla nunnornas föreskrifter i en volym. Här ingår två viktiga texter: Lucidarium 1380 (om ritualer, antagen 1487) och Constitutiones o. 1420 (om dagligt liv, antagen 1429).

Bland innehållet märks bestämmelser om ifall en abbedissa inte fullgör

sina plikter. Beträffande det dagliga livet behandlas uppträdandet vid måltider, att kosthållet var gott utom på fastedagar, att bädden bestod av halm, mattor, björnskin och täcken, att man inte fick sova flera i samma säng, att man fick ett bad i månaden, att man ej fick hålla husdjur, att skvaller inte var tillåtet, att man inte fick mobba varandra och att kroppsbesträffningar tillämpades.

Handskrift Berlin PK Ms. germ. fol. 726 var i bruk bland systrarna. Den var skriven på svenska. Alla regler behövdes samlade. Boken skulle lära systrarna vad som förväntades av dem. ”Man kan därför tala om bokens makt”, hävdar Jonas Carlquist.

Artikeln ligger helt vid sidan av konferensens tema. Temat var bokens makt, alltså vilka drag i en handskrift som användes för att bära fram budskapet. Det som man utan tvekan skulle kunna begära av denna artikel vore att Jonas Carlquist i Berlin PK Ms. germ. fol. 726 letade efter tecken på att den användes av nunnorna och beskrev hur handskriften sökte underlätta nunnornas läsande. Det är nonchalant mot läsarna att ta med denna artikel i en bok av detta slag.

Boken avslutas med listor över omnämnda handskrifter och använda illustrationer. – Sammanfattningsvis kan sägas att volymen inte är direkt nyskapande på det teoretiska planet – någon sammanfattande diskussion verkar inte ha förekommit – men att den ger nyttig kunskap om vissa förhållanden, exempelvis Staðarhólsbóks betydelse hos Lena Rohrbach och användandet av bilder i laghandskrifter hos Karl G. Johansson och Lena Liepe.

Per-Axel Wiktorsson

Luthagsesplanaden 28B

SE-752 24 Uppsala

per-axel.wiktorsson@nordiska.uu.se

Lasse Mårtensson. *Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda*. Bibliotheca Nordica, 6. Oslo. Novus Forlag, 2013. Pp. 332.

This volume, the sixth in the series Bibliotheca Nordica (established 2009), deals with one of the main manuscripts of Snorri's *Edda*: Delagardieska samlingen, Uppsala Universitetsbibliotek (DG) 11.¹ Often referred to as the *Uppsala Edda*, the manuscript has been dated to the first quarter of the fourteenth century. *Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda* is one of the results of a comprehensive research project entitled "The Original Version of Snorri Sturluson's *Edda*? Studies in Codex Upsaliensis" (2008–2012) under the direction of Henrik Williams. DG 11 differs from the other primary manuscripts of Snorri's *Edda*, that is, *Codex Regius* (GKS 2367 4to), *Codex Trajectinus* (Traj 1374), and *Codex Wormianus* (AM 242 fol.), in that it has a shortened text, omits some sections (notably the *þulur*, a number of passages in *Gylfaginning* and *Skáldskaparmál*, and the latter portion of *Háttatal*), presents the material in a different order, and includes some unrelated items (*Skáldatal*, a genealogy of the Sturlung clan, a list of Icelandic lawspeakers, and a version of the *Second Grammatical Treatise*).

Hitherto, most of the research on DG 11 has been concerned with style, contents, and composition and has focused on its relation to the other manuscripts of Snorri's *Edda* (though scholars are still divided as to whether DG 11 represents a younger and revised edition of the work or if it preserves the oldest redaction). As Mårtensson points out, "[e]n lucka i den tidigare forskningen om DG 11:s version av *Snorra Edda* är att man inte systematiskt har granskat de paleografisk-språkliga särdragen" (p. 12). With *Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda* he seeks to fill this gap. More specifically, the book is an examination from the perspective of the scribe's copying of the exemplar in order to find out what features the scribe adapted from the exemplar and what information these features provide about the previous history of texts in DG 11.

Following an introduction (chapter 1, pp. 11–23), in which Mårtensson introduces DG 11, surveys previous research on the codex, and states the

¹ Editor's note: Veturlíði Óskarsson took care of all communication with the author of this review.

aims of the book, he discusses in chapter 2 (pp. 25–43) his methodology. He draws attention to the fact that most medieval Old Norse-Icelandic texts are preserved in copies sometimes at several removes from the original, and that consequently the extant manuscripts usually contain chronological layers, partly the scribe's own written norm (defined as "den föreställning en skrivare hade 'om hur en viss skrifttyp skulle utföras', dennes idealbild av skriftens utformning," p. 36) and partly the norm that has its origin in the exemplar. Mårtensson adheres to the view that copying is a four-step process consisting of decoding, interpretation, conversion, and writing. He then treats the four different orthographic principles that can be identified in Old Norse-Icelandic writing, that is, phonological spelling, which represents the scribe's normal practice; morphological spelling, which involves a phonological analysis on the part of the scribe; lexical spelling, which is defined as a fixed writing connected to a certain word and independent of both phonological and morphological structure; and what he calls "sign by sign" copying, which means that a feature is left unconverted by the scribe, who thereby skips the third step in the copying process. Mårtensson stresses the fact that only the morphological and lexical principles are an expression of the scribe's norm, and that the phonological and the sign by sign principles both yield few examples. Chapter 3 (pp. 45–51), which gives an overview of the arrangement of the texts in DG 11, may be said to be introductory as well. Here Mårtensson lists the works included based in the main on contents, but also with a view to codicological criteria, such as the gatherings of the manuscript.

Chapters 4 through 7 present data and constitute the core of the study. Chapter 4 (pp. 53–122) is concerned with macropaleography. The first section is an examination of graph-types which appear infrequently (twenty-five times or less) in DG. These comprise Carolingian straight *d*, Carolingian *f*, accented *g*, broken *l*, *t* with a hook, the ligature of *a* and *y*, initial *c*, the ligature of *n* and *g*, *e* caudata, *ē*, Greek uncial *k*, *o* caudata, *ø* caudata, *ð*, the ligature of *a* and *v*, and the abbreviation sign for *um*. He also examines the distribution of *þ* and *ð* in final, medial, and initial position and the use of *r* rotunda. Mårtensson believes that Greek uncial *k*, the ligature of *n* and *g*, *ð* (for *ɔ*), the ligature of *a* and *v* (for *ɔ*), and possibly *o* caudata (for *o*) are likely copied from the exemplar. With regard to the distribution of *ð* and *þ* and the use of *r* rotunda, he finds it difficult to assess the influence of the exemplar on DG 11, but observes among other things that the use of initial *ð* goes against the scribe's norm,

and that in representations of *r* after round *d*, *ð*, and *þ*, the scribe shows a preference for *r* rotunda. Chapter 5 (pp. 123–37, by far the longest chapter in the book) deals with orthography and, to a lesser extent, phonology. The purpose of this chapter is to identify the instances in which the scribe deviates from his ordinary norm and assumes that of the exemplar. Mårtensson notes that the intention is not to give an exhaustive description of the manuscript's linguistic features, but rather to present guidelines for future research, and he acknowledges that the sections in this chapter do not add much to the question of the DG 11 scribe's working habits. Among the conventions examined are the representation of long consonants, the representation of the endings *-ir* and *-ur*, the svarabhakti vowel, the use of accents (over *a*, *e*, *i*, *o*, and *æ*), the representation of *-it* and *-ið*, a number of positional sound changes (diphthongization in front of *ng*, *vo* instead of original *vá*, the transition of *rl* to *ll*, transition of *fl* to *bl*, loss of *g* between a long vowel and consonantal *i*), and the vocalism in the words *dyrr* and *lykill*. Chapter 6 (pp. 239–42) on morphology is a brief examination of the mediopassive endings *-sk* and *-umk* in DG 11. It is shown that *-z* is the most common ending, that *-zt* often replaces *-z* in monosyllabic verb forms, that *-st* in eight instances replaces *-z* or *-zt* when preceded by *l* or *r*, and that there are only two examples of the ending *-sk* (both in *Háttatal*). Accordingly, Mårtensson concludes that “[d]essa skrivningar avviker från DG 11-skrivarens norm ... och de bör antagligen tolkas som kopierade från förlagan” (p. 241). He admits, however, that it is “svårt att avgöra från vilken tid formerna i förlagan härrör, eftersom ersättningen *-sk* > *-st* sker gradvis under 1200-talet” (p. 241). There are only ten examples of the mediopassive in the 1st pers. sing. (including pseudo-mediopassive forms like *gáfumk* = *gaf mér*). All appear in verses. In nine instances, the ending is written *-umz*, *-vmz*, and *vmzt*, and in one instance (in *Háttatal*), it is written *-omk*. Mårtensson argues that “[d]enna måste tolkas som ett exempel på ändelsen *-umk*, \eromk\ (av *vera* ...). Man kan med tanke på övervikten för \vmz\-, \vmz\- och \vmzt\skrivningar räkna med att *-umst* har varit den för skrivaren naturliga formen på denna ändelse, medan följden \eromk\ troligtvis är kopierad från förlagan” (p. 242). Chapter 7 (pp. 243–48) looks at writing errors that can provide information about the exemplar. More specifically, Mårtensson scrutinizes “[d]e fel som ... har uppkommit genom att skrivaren har misstolkat en viss graf i förlagan och tolkat den som hörande till en annan graftyp i sin egen teckenuppsättning” (p. 244). Most of the chapter is devoted to the fact that often the scribe

writes *y* for *v* or *v* for *y*, and Mårtensson believes that at least sections of DG 11 have their origin in an exemplar which confused *v* and *y*.

In the final chapter (pp. 251–66), Mårtensson assesses the empirical observations in chapters 4–7 in light of the theoretical framework presented in chapter 2. He argues that the DG 11 scribe followed a strict orthographical norm and only now and then based it on direct sound analysis. He divides these instances into two categories. One is writings that are in opposition to the scribe's norm, such as the use of the svara-bhakti vowel, which seems not to have been the scribe's norm: "DG 11-skrivaren kunde därmed inte skilja ändelserna *-r* och *-ur* åt genom fonologisk analys, och det betyder att det relativt stora antal *-ur*-ändelser som är utskrivna beror på att han hade en skriftspråklig norm enligt vilken *-r* och *-ur* kunde (men inte behövde) skiljas åt" (p. 252). The other is writings that are ultimately determined by phonological changes, but which later have become the norm of the scribe. One such example is the writing of *-gæ* and *-kæ*, "där DG 11-skrivarens normalrepresentation för /æ:/ har ersatts av *\e*, som var normrepresentationen för /e/ och /e:/, det senare sannolikt realiserat av DG 11-skrivaren som [ie]" (p. 253). When it comes to the scribe's morphologically based orthography, it is noted that "DG 11 har på många sätt den skriftliga utformning man kan vänta sig hos en handskrift från tidigt 1300-tal" (p. 255). Mårtensson mentions as examples the preference for *-ir* / *-ur* over the *-er* / *-or* endings, that all three conventions for rendering long consonants are used, and that accents are used sparsely. The only discernable changes to the scribe's norm are the use of final *þ*, which is gradually replaced by *ð*, the addition of a redundant diacritic sign over the ligature of *n* and *g* (for *n:*), and possibly the use of accents to mark sound quality. A good deal of attention is devoted to sign by sign copying, and here Mårtensson asks two important questions: "Vilka förutsättningar gör då att DG 11-skrivaren överger sin egen skriftspråkliga norm och kopierar ortografiska konventioner som han med stor sannolikhet vet är semantiskt redundanta? När, med andra ord, avstår han från att konvertera sin förlaga?" (p. 257). In Mårtensson's view, not only lexical and morphological factors governed the practice, but also textual contest. He notes that the clearest factor is whether a writing constitutes a name or not, and points out that frequently occurring nouns tend to be written in accordance with the scribe's norm, but that names often show divergence in orthographical conventions as well as in morphological form: "DG 11-skrivaren [tycks] ha uppfattat att namn

just i egenskap av namn skall behandlas på ett annat sätt än övriga ord. Möjligen har skrivaren haft den uppfattningen att namn skall återges med en högre grad av redundans, antingen avseende skriftlig närhet till förlagan, eller avseende fonologisk struktur” (pp. 258–59). Mårtensson emphasizes that it is not the purpose of the book to give a detailed description of the language in DG 11, but draws attention to the fact that here and there the DG 11 scribe has given representations to linguistic changes (including the assimilation of *rl* to *ll*, the change *gæ* and *kæ* to *gie* and *kia*, respectively, and the svarabhakti vowel *u*) and that in some instances he retains archaic features (comprising the opposition between long and short *r* in endings, *eng* instead of *eing*, and the *vá* sequence). Mårtensson concludes that two older layers can be distinguished in DG 11, one from the early thirteenth century and another from the time after 1250. He also points out that the verse and the prose seem to have different origins and draws attention to the fact that the most archaic features are some of the graph-types in the *Second Grammatical Treatise*. He believes that *Háttatal* did not follow the other texts from the beginning (due to the use of Greek uncial *k* in this text), and that the *Háttatal* text in DG 11 is likely derived from an exemplar from the early thirteenth century. Finally, the use of accents to mark stress and the use of suspensions in DG 11 indicate, according to Mårtensson, that the quotations from eddic poetry and in some instances also quotations from skaldic poetry are derived from a separate manuscript, which are quite similar to GKS 2364 4to and AM 748 I a 4to. An English translation of chapter 8, a list of tables and figures, a bibliography, three appendices, and three indices (personal names, mythological names, and manuscripts) conclude the volume.

There is no question that *Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda* is a work of high scholarly quality. Mårtensson’s meticulous and no doubt time consuming analysis of scribal conventions in DG 11 is admirable. It is rather unfortunate that the conclusions are somewhat modest, though certainly they are authoritative and interesting. This reviewer is a little reluctant to hail the book as a model for future research. Only time will tell, if the methods employed by Mårtensson in order to gain information about different chronological layers in a manuscript will generate interest among philologists, but the book has the potential to stimulate discussions about the nature of scribal working habits. It is likely a book to which editors of Old Norse-Icelandic texts will turn, when faced with anachronisms in a manuscript, when pondering stemmatic issues, and when deliberating the date of a manuscript

or its exemplar. The book must have been something of a challenge for the press, Novus forlag, with all of its tables and special characters, but the result is beautiful, and the author, the editors of Bibliotheca Nordica, and the staff at Novus forlag are all to be congratulated on a fine publication.

Kirsten Wolf
Department of Scandinavian Studies
University of Wisconsin-Madison
1370 Van Hise Hall
1220 Linden Drive
Madison, WI 53706
kirstenwolf@wisc.edu

Berättelse om verksamheten under 2014

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI

Isländska sällskapet styrelse hade under 2014 följande sammansättning:

ordförande: Agneta Ney

vice ordförande: Veturliði Óskarsson (redaktör för *Scripta Islandica*)

sekreterare: Marco Bianchi

skattmästare: Jan Axelson

vice sekreterare: Anna Bredin

ledamöter: Rasmus Lund, Lasse Mårtensson (redaktör för *Scripta Islandica*), Alexandra Petrulevich, Mathias Strandberg, Ingela Vretblad

Vid årets utgång var 43 personer ständiga medlemmar eller hedersmedlemmar i sällskapet. Antalet medlemmar/prenumeranter på sällskapets e-postlista uppgick till 106 personer. *Scripta Islandica* prenumererades av 48 personer och institutioner.

Den sextiofemte årgången av *Scripta Islandica* utkom som fulltextpublikation i Digitala vetenskapliga arkivet (DiVA) i slutet av 2014. Det rör sig om ett specialnummer om *Jómsvíkinga saga* som i huvudsak innehåller bidrag från konferensen "West-Slavic-Scandinavian relations and *Jómsvíkinga saga*" vid Uppsala universitet 27–28 april 2012. Årgången innehåller följande referentgranskade uppsatser: "The Manuscripts of *Jómsvíkinga Saga*: A Survey" av Þórdís Edda Jóhannesdóttir och Veturliði Óskarsson, "*Jómsvíkinga saga* as a Part of Old Norse Historiography" av Sirpa Aalto (med en kommentar av Leszek P. Słupecki), "*Jómsvíkinga saga* and genre" av Alison Finlay, "*Jómsvíkinga Sögur* and *Jómsvíkinga Drápur*: Texts, Contexts and Intertexts" av Judith Jesch, "Búi the Dragon: Some Intertexts of *Jómsvíkinga saga*" av Daniel Sävborg (med en kommentar av Alison Finlay), "Danish Kings and the Foundation of Jómsborg" av Jakub Morawiec, "Viking-Age Wolin (Wollin) in the Norse Context of the Southern Coast of the Baltic Sea" av Władysław Duczko, "Runic Inscriptions Reflecting Linguistic Contacts between West Slav

Lands and Southern Scandinavia” av Michael Lerche Nielsen (med en kommentar av Henrik Williams), ”On the Etymology of *Jómsborg*” av Jürgen Udolph (med en kommentar av Alexandra Petrulevich) och ”Rendering Old Norse Nouns and Names in Translation into West-Slavic Languages” av Marie Novotná och Jiří Starý. Vidare innehåller årgången en inledning av Alexandra Petrulevich och berättelsen om Isländska sällskapets verksamhet under 2013 av Agneta Ney och Marco Bianchi.

Vid årsmötet den 22 maj fick Isländska sällskapet besök av Nordiska rådets vice ordförande Hans Wallmark som talade om nordiskt samarbete. Vid det extra årsmötet den 20 oktober 2014 höll Nina Ericson, fil. mag. och masterstudent vid Institutionen för nordiska språk, ett föredrag över ämnet ”Språkvanor och självskattad språkutveckling hos svenskar på Island”. Den 7 november ägde heldagsseminariet ”Isländsk saga blir svensk historia under stormaktstiden” rum på Museum Gustavianum. Föredragshållare var Anna Wallestte (Lunds universitet), Mats Malm (Göteborgs universitet), Svanhildur Óskarsdóttir (Stofnun Árna Magnússonar), Henrik Williams (Uppsala universitet), Magnus Källström (Riksantikvarieämbetet) och Heimir Pálsson (Uppsala universitet). Seminariet arrangerades i samarbete med Samfundet Sverige-Island.

Uppsala den 22 april 2015

Agneta Ney och Marco Bianchi

Författarna i denna årgång

Lise Gjedssø Bertelsen, Marie Curie research fellow, Inst. för arkeologi
och antik historia, Uppsala universitet

Anne-Sofie Gräslund, professor emerita, Uppsala universitet

Terry Gunnell, professor, University of Iceland

Tommy Kuusela, doktorand, Stockholms universitet

Lars Lönnroth, professor emeritus, Göteborgs universitet

Jan Alexander van Nahl, postdoctoral fellow, University of Iceland and
the Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies

William Sayers, adjunct professor, Cornell University

Olof Sundqvist, professor, Stockholms universitet

Per-Axel Wiktorsson, professor emeritus, Örebro universitet

Kirsten Wolf, professor, University of Wisconsin-Madison

Scripta Islandica ISLÄNSKA SÄLLSKAPETS ÅRSBOK

ÅRGÅNG 1 · 1950: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.

ÅRGÅNG 2 · 1951: *Chr. Matras*, Det færøske skriftsprog af 1846.—*Gösta Franzén*, Isländska studier i Förenta staterna.

ÅRGÅNG 3 · 1952: *Jón Aðalsteinn Jónsson*, Biskop Jón Arason.—*Stefan Einarsson*, Halldór Kiljan Laxness.

ÅRGÅNG 4 · 1953: *Alexander Jóhannesson*, Om det isländske sprog.—*Anna Z. Osterman*, En studie över landskapet i Völuspá.—*Sven B. F. Jansson*, Snorre.

ÅRGÅNG 5 · 1954: *Sigurður Nordal*, Tid och kalvskinn.—*Gun Nilsson*, Den isländska litteraturen i stormaktstidens Sverige.

ÅRGÅNG 6 · 1955: *Davíð Stefánsson*, Prologus till »Den gyllene porten».—*Jakob Benediktsson*, Det islandske ordbogsarbejde ved Islands universitet.—*Rolf Nordenstreng*, Völundarkviða v. 2.—*Ivar Modéer*, Över hed och sand till Bæjarstaðarskogur.

ÅRGÅNG 7 · 1956: *Einar Ól. Sveinsson*, Läs- och skrivkunnighet på Island under fristatstiden.—*Fr. le Sage de Fontenay*, Jonas Hallgrímssons lyrik.

ÅRGÅNG 8 · 1917: *Porgils Gjallandi (Jón Stefánsson)*, Hemlängtan.—*Gösta Holm*, I fågelberg och valfjära. Glimtar från Färöarna.—*Ivar Modéer*, Ur det isländska allmogespråkets skattkammare.

ÅRGÅNG 9 · 1958: *K.-H. Dahlstedt*, Isländsk dialektgeografi. Några synpunkter.—*Peter Hallberg*, Kormáks saga.

ÅRGÅNG 10 · 1959: *Ivar Modéer*, Isländska sällskapet 1949–1959.—*Sigurður Nordal*, The Historical Element in the Icelandic Family Sagas.—*Ivar Modéer*, Johannes S. Kjarval.

ÅRGÅNG 11 · 1960: *Sigurd Fries*, Ivar Modéer 3.11.1904–31.1.1960.—*Steingrímur J. Þorsteinsson*, Matthías Jochumsson och Einar Benediktsson.—*Ingegerd Fries*, Genom Ódádahraun och Vonarskarð—färder under tusen år.

ÅRGÅNG 12 · 1961: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.

ÅRGÅNG 13 · 1962: *Halldór Halldórsson*, Kring språkliga nybildningar i nutida isländska.—*Karl-Hampus Dahlstedt*, Gudruns sorg. Stilstudier över ett eddamotiv.—*Tor Hultman*, Rec. av Jacobsen, M. A.—*Matras, Chr.*, Föroyskdonsk orðabók. Færøsk-dansk ordbog.

ÅRGÅNG 14 · 1963: *Peter Hallberg*, Laxness som dramatiker.—*Roland Otterbjörk*, Moderna isländska förnamn.—*Einar Ól. Sveinsson*, Från Mýrdalur.

ÅRGÅNG 15 · 1964: *Lars Lönnroth*, Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar.—*Valter Jansson*, Bortgångna hedersledamöter.

ÅRGÅNG 16 · 1965: *Tryggve Sköld*, Isländska väderstreck.

ÅRGÅNG 17 · 1966: *Gun Widmark*, Om nordisk replikkonst i och utanför den isländska sagan.—*Bo Almqvist*, Den fulaste foten. Folkligt och litterärt i en Snorri-anekdote.

ÅRGÅNG 18 · 1967: *Ole Widding*, Jónsbóks to ikke-interpolerede håndskrifter. Et bidrag til den isländske lovbogs historie.—*Steingrímur J. Þorsteinsson*, Jóhann Sigurjónsson och Fjalla-Eyvindur.

ÅRGÅNG 19 · 1968: *Einar Ól. Sveinsson*, Eyrbyggja sagas kilder.—*Svávar Sigmundsson*, Ortnamnsforskning på Island.—*Lennart Elmevik*, Glömskans häger. Till tolkningen av en Hávamálstrof.—Berättelsen om Audun, översatt av Björn Collinder.

ÅRGÅNG 20 · 1969: *Sveinn Höskuldsson*, Skaldekongressen på Parnassen—en isländsk studentpjäs.—*Evert Salberger*, Cesurer i Atlakviða.

ÅRGÅNG 21 · 1970: *Davíð Erlingsson*, Etiken i Hrafnkels saga Freysgoða.—*Bo Almqvist*, Isländska ordspråk och talesätt.

ÅRGÅNG 22 · 1971: *Valter Jansson*, Jöran Sahlgren. Minnesord.—*Lennart Elmevik*, Ett eddaställe och några svenska dialektord.—*Bjarne Beckman*, Hur gammal är Hervararsagans svenska kungakronika?—*Baldur Jónsson*, Några anmärkningar till Blöndals ordbok.—*Evert Salberger*, Vel glýioð eller velglýioð. En textdetalj i Völuspá 35.—*Anna Mörner*, Isafjord.

ÅRGÅNG 23 · 1972: *Bo Ralph*, Jon Hreggviðsson—en sagagestalt i en modern isländsk roman.—*Staffan Hellberg*, Slaget vid Nesjar och »Sven jarl Håkonsson».—*Thorsten Carlsson*, Norrön legendforskning—en kort presentation.

ÅRGÅNG 24 · 1973: *Peter Hallberg*, Njáls saga—en medeltida moralitet?—*Evert Salberger*, Elfaraskáld—ett tillnamn i Njáls saga.—*Richard L. Harris*, The Deaths of Grettir and Grendel: A New Parallel.—*Peter A. Jorgensen*, Grendel, Grettir, and Two Skaldic Stanzas.

ÅRGÅNG 25 · 1974: *Valter Jansson*, Isländska sällskapet 25 år.—*Ove Moberg*, Bröderna Weibull och den isländska traditionen.—*Evert Salberger*, Heill þú farir! Ett textproblem i Vafþrúðnismál 4.—*Bjarne Beckman*, Mysing.—*Hreinn Steingrímsson*, »Að kveða rímur».—*Lennart Elmevik*, Två eddaställen och en västnordisk ordgrupp.

ÅRGÅNG 26 · 1975: *Björn Hagström*, Att särskilja anonyma skrivare. Några synpunkter på ett paleografiskt-ortografiskt problem i medeltida isländska handskrifter, särskilt Isländska Homilieboken.—*Gustaf Lindblad*, Den rätta läsningen av Isländska Homilieboken.—*Bo Ralph*, En dikt av Steinþórr, islänning.—*Kristinn Jóhannesson*, Från Värmland till Borgarfjörður. Om Gustaf Frödings diktning i isländsk tolkning.

ÅRGÅNG 27 · 1976: *Alan J. Berger*, Old Law, New Law, and Hønsa-Póris saga.—*Heimir Pálsson*, En översättares funderingar. Kring en opublicerad översättning av Sven Delblancs Åminne.—*Kunishiro Sugawara*, A Report on Japanese Translations of Old Icelandic Literature.—*Evert Salberger*, Ask Burlefot. En romanhjaltes namn.—*Lennart Elmevik*, Fisl. giqgurr.

ÅRGÅNG 28 · 1977: *Gustaf Lindblad*, Centrala eddaproblem i 1970-talets forskningsläge.—Bo Ralph, Ett ställe i Skáldskaparmál 18.

ÅRGÅNG 29 · 1978: *John Lindow*, Old Icelandic *þátttr*: Early Usage and Semantic History.—*Finn Hansen*, Naturbeskrivende indslag i Gísla saga Súrssonar.—Karl Axel Holmberg, Uppsala-Eddan i utgåva.

ÅRGÅNG 30 · 1979: *Valter Jansson*, Dag Strömbäck. Minnesord.—*Finn Hansen*, Benbrud og bane i blåt.—*Andrea van Arkel*, Scribes and Statistics. An evaluation of the statistical methods used to determine the number of scribes of the Stockholm Homily Book.—*Eva Rode*, Svar på artiklen »Scribes and Statistics».—Börje Westlund, Skrivare och statistik. Ett genmäle.

ÅRGÅNG 31 · 1980: *Björn Högström*, Fvn. bakkakolfr och skotbakki. Några glimtar från redigeringen av en norrön ordbok.—*Alan J. Berger*, The Sagas of Harald Fairhair.—*Ilkka Hirvonen*, Om bruket av slutartikel i de äldsta norröna homilieböckerna IsIH och GNH.—*Sigurgeir Steingrímsson*, Tusen och en dag. En sagosamlings vandring från Orienten till Island.—*Jan Terje Faarlund*, Subject and nominative in Old Norse.—*Lars-Erik Edlund*, Askraka—ett engångsord i Egilssagan.

ÅRGÅNG 32 · 1981: *Staffan Hellberg*, Kungarna i Sigvats diktning. Till studiet av skaldedikternas språk och stil.—*Finn Hansen*, Hrafnkels saga: del og helhed.—Ingegerd Fries, Njals saga 700 år senare.

ÅRGÅNG 33 · 1982: *Jan Paul Strid*, Veidrar námo—ett omdiskuterat ställe i Hymiskviða.—*Madeleine G. Randquist*, Om den (text)syntaktiska och semantiska strukturen i tre välkända isländska sagor. En skiss.—*Sigurgeir Steingrímsson*, Árni Magnusson och hans handskriftsamling.

ÅRGÅNG 34 · 1983: *Peter Hallberg*, Sturlunga saga—en isländsk tidsspegel.—*Porleifur Hauksson*, Anteckningar om Hallgrímur Pétursson.—*Inger Larsson*, Hrafnkels saga Freysgoða. En bibliografi.

ÅRGÅNG 35 · 1984: *Lennart Elmevik*, Einar Ólafur Sveinsson. Minnesord.—*Alfred Jakobsen*, Noen merknader til Gísls þátttr Illugasonar.—*Karl-Hampus Dahlstedt*, Bygden under Vatnajökull. En minnesvärd resa till Island 1954.—*Michael Barnes*, Norn.—*Barbro Söderberg*, Till tolkningen av några dunkla passager i Lokasenna.

ÅRGÅNG 36 · 1985: *Staffan Hellberg*, Nesjavísur än en gång.—*George S. Tate*, Eldorado and the Garden in Laxness' *Paradisarheimt*.—*Porleifur Hauksson*, Vildvittor och Mattisrövar i isländsk dräkt. Ett kåseri kring en översättning av Ronja rövardotter.—*Michael Barnes*, A note on Faroese /θ/>/ h/.—*Björn Hagström*, En färöisk-svensk ordbok. Rec. av Ebba Lindberg & Birgitta Hylin, Färöord. Liten färöisk-svensk ordbok med kortfattad grammatik jämte upplysningar om språkets historiska bakgrund.—*Claes Åneman*, Rec. av Bjarne Fidjestøl, Det norrøne fyrstediktet.

ÅRGÅNG 37 · 1986: *Alfred Jakobsen*, Om forfatteren av Sturlu saga.—*Michael P. Barnes*, Subject, Nominative and Oblique Case in Faroese.—*Marianne E. Kalinke*, The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance.—*Carl-Otto*

von Sydow, Jon Helgasons dikt I Árnasafni. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

ÅRGÅNG 38 · 1987: *Michael P. Barnes*, Some Remarks on Subordinate Clause Word-order in Faroese.—*Jan Ragnar Hagland*, Njáls saga i 1970-og 1980-åra. Eit översyn över nyare forskning.—*Per-Axel Wiktorsson*, Om Torleiftåten.—*Karl-Hampus Dahlstedt*, Davíð Stefánssons dikt Konan, sem kyndir ofninn minn. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

ÅRGÅNG 39 · 1988: *Alfred Jakobsen*, Snorre og geografien.—*Joan Turville-Petre*, A Tree Dream in Old Icelandic.—*Agneta Breisch*, Fredlöshetsbegreppet i saga och samhälle.—*Tommy Danielsson*, Magnús berfættrs sista strid.—*Ola Larsmo*, Att tala i röret. En orättvis betraktelse av modern isländsk skönlitteratur.

ÅRGÅNG 40 · 1989: *Alv Kragerud*, Helgdiktningen og reinkarnasjonen.—*Jan Nilsson*, Guðmundr Ólafsson och hans Lexicon Islandicum—några kommentarer.

ÅRGÅNG 41 · 1990: *Jan Ragnar Hagland*, Slaget på Pezinavellir i nordisk og bysantinsk tradisjon.—*William Sayers*, An Irish Descriptive Topos in Laxdæla Saga.—*Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 1.—*Karl Axel Holmberg*, Rec. av Else Nordahl, Reykjavík from the Archaeological Point of View.

ÅRGÅNG 42 · 1991: *Stefan Brink*, Den norröna bosättningen på Grönland. En kortfattad forskningsöversikt jämte några nya forskningsbidrag.—*Carl-Otto von Sydow*, Två dikter av Jón Helgason i original och svensk dräkt med kommentar.—*Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 2.—*Nils Österholm*, Torleiftåten i handskriften Add 4867 fol.—*Lennart Elmevik*, Rec. av Esbjörn Rosenblad, Island i saga och nutid.

ÅRGÅNG 43 · 1992: *Anne Lidén*, St Olav in the Beatus Initial of the Carrow Psalter.—*Michael P. Barnes*, Faroese Syntax—Achievements, Goals and Problems.—*Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 3.

ÅRGÅNG 44 · 1993: *Karl Axel Holmberg*, Isländsk språkvård nu och förr. Med en sidoblick på svenskan.—*Páll Valsson*, Islands älsklingsson sedd i ett nytt ljus. Några problem omkring den nya textkritiska utgåvan av Jónas Hallgrímssons samlade verk: Ritverk Jónasar Hallgrímssonar I–IV, 1989.—*William Sayers*, Spiritual Navigation in the Western Sea: Sturlunga saga and Adomnán's Hinba.—*Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 4.

ÅRGÅNG 45 · 1994: *Kristín Bragadóttir*, Skalden och redaktören Jón Porkelsson.—*Ingegerd Fries*, När skrevs sagan? Om datering av isländska sagor, särskilt Heiðarvígasagan.—*Sigurður A. Magnússon*, Sigurbjörn Einarsson som student i Uppsala på 1930-talet. Översättning, noter och efterskrift av Carl-Otto von Sydow.

ÅRGÅNG 46 · 1995: *Ingegerd Fries*, Biskop Gissur Einarsson och reformationen.—*François-Xavier Dillmann*, Runorna i den fornisländska litteraturen.

En översikt.—*William Sayers*, Poetry and Social Agency in Egils saga Skalla-Grímssonar.

ÅRGÅNG 47 · 1996: *Lennart Elmevik*, Valter Jansson. Minnesord.—*Jón Hnefill Aðalsteinsson*, Blot i forna skrifter.—*Gísli Pálsson*, Språk, text och identitet i det isländska samhället.

ÅRGÅNG 48 · 1997: *Lennart Elmevik*, Anna Larsson. Minnesord.—*Lennart Moberg*, ”Stóð und árhjalmi”. Kring Hákonarmál 3:8.—*Henric Bagerius*, Vita vikingar och svarta sköldmör. Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor.—*Páll Valsson*, En runologs uppgång och fall.—*Björn Hagström*, Något om färöisk lyrik—mest om Christian Matras.

ÅRGÅNG 49 · 1998: *Veturlíði Óskarsson*, Om låneord og fremmed påvirkning på ældre islandsk sprog.—*Jóhanna Barðdal*, Argument Structure, Syntactic Structure and Morphological Case of the Impersonal Construction in the History of Scandinavian.—*Jan Ragnar Hagland*, Note on Two Runic Inscriptions relating to the Christianization of Norway and Sweden.—*William Sayers*, The ship heiti in Snorri’s *Skáldskaparmál*.—*Henrik Williams*, Rec. av Snorres Edda. Översättning från isländskan och inledning av Karl G. Johansson och Mats Malm.

ÅRGÅNG 50 · 1999: *Lennart Elmevik*, Isländska sällskapet 50 år.—*Bjarni Guðnason*, Guðrún Ósvífursdóttir och Laxdæla Saga.—*Veturlíði Óskarsson*, Verbet isländskt ské.—*Henrik Williams*, Nordisk paleografisk debatt i svenskt perspektiv. En kort överblick.—*Carl-Otto von Sydow*, Jón Helgasons dikt Kom milda nótt i svensk tolkning.—*Veturlíði Óskarsson*, Är isländsk språkvård på rätt väg?—*Gun Widmark*, Isländsk-svenska kontakter i äldre tid.

ÅRGÅNG 51 · 2000: *Lennart Elmevik*, Vidar Reinhammar. Minnesord.—*Peter Springborg*, De islandske håndskrifter og ”håndskriftsagen”.—*Gun Widmark*, Om muntlighet och skriftlighet i den isländska sagan.—*Judy Quinn*, Editing the Edda—the case of *Völuspá*.—*Kirsten Wolf*, Laughter in Old Norse-Icelandic Literature.—*Fjodor Uspenskij*, Towards Further Interpretation of the Primordial Cow Auðhumla.—*Tom Markey*, Icelandic *sími* and Soul Contracting.—*Björn Hagström*, Den färöiska ”Modersmålsordboken”.

ÅRGÅNG 52 · 2001: *Lennart Elmevik*, Claes Åneman. Minnesord.—*Lars Lönnroth*, Laxness och isländsk sagatradition.—*François-Xavier Dillmann*, Om hundar och hedningar. Kring den fornvästnordiska sammansättningen *hundheiðinn*.—*Mindy MacLeod*, *Bandrúnir* in Icelandic Sagas.—*Thorgunn Snædal*, Snorre Sturlasson—hövding och historiker.—*Guðrún Kvaran*, Omkring en doktorafhandling om middelnedertyske låneord i islandsk diplomsprog frem til år 1500.

ÅRGÅNG 53 · 2002: *Veturlíði Óskarsson*, Studiosus antiquitatum. Om Jón Ólafsson från Grunnavík, förebilden till Halldór Laxness sagoperson Jón Guðmundsson från Grindavík.—*Pórgunnur Snædal*, From Rök to Skagafjörður: Icelandic runes and their connection with the Scandinavian runes of the Viking period.—*Patrik Larsson*, Det fornvästnordiska personbinamnet *Kíkr*.—*Veturlíði Óskarsson*, Ur en eddadikts forskningshistoria.

ÅRGÅNG 54 · 2003: *Henrik Williams*, Än lever de gamla gudarna. Vikten av att forska om fornisländska.—*Anna Helga Hannesdóttir*, Islänningars attityder till språkliga normer.—*Kristinn Jóhannesson*, Halldór Laxness—samtidens spegel.—*Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Arngrímur Jónsson och hans verk.—*Adolfo Zavaroni*, Communitarian Regime and Individual Power: *Othinus* versus *Ollerus* and *Mithothyn*.

ÅRGÅNG 55 · 2004: *Heimir Pálsson*, Några kapitel ur en oskriven bok.—*Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda.—*Agneta Ney*, Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet.—*Martin Ringmar*, Vägen via svenska. Om G. G. Hagalíns översättning av en finsk ödemarksroman.—*Svante Norr*, A New Look at King Hákon's Old Helmet, the *árhjálmr*.—*Lasse Mårtensson*, Två utgåvor av Jóns saga helga. En recension samt några reflexioner om utgivningen av nordiska medeltidstexter.

ÅRGÅNG 56 · 2005: *Lennart Elmevik*, Lennart Moberg. Minnesord.—*Fredrik Charpentier Ljungqvist*, The Significance of Remote Resource Regions for Norse Greenland.—*Andreas Nordberg*, Handlar Grimmesmål 42 om en sakral måltid?—*Daniel Sävborg*, Kormáks saga—en norrön kärlekssaga på vers och prosa.—*Ingvor Svanberg* och *Sigurður Ægisson*, The Black Guillemot (*Cephus grylle*) in Northern European Folk Ornithology.—*Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda. 2.—*Else Mundal*, Literacy—kva talar vi egentleg om?—*Leidulf Melve*, Literacy—eit omgrep til bry eller eit brysam omgrep?

ÅRGÅNG 57 · 2006: *Theodore M. Andersson*, *Víga-Glúms saga* and the Birth of Saga Writing.—*Staffan Fridell*, Fvn. hrynja och fsv. rýnia. Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen.—*Kirsten Wolf*, The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature.—*Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Kristen kungaideologi i *Sverris saga*.—*Lars Lönnroth*, Sverrir's Dreams.—*Arnved Nedkvitne*, Skriftkultur i skandinavisk middelalder—metoder og resultater.—*Lars Lönnroth*, The Growth of the Sagas. Rec. av Theodore M. Andersson, The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280).—*Anders Hultgård*, rec. av François-Xavier Dillmann, Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études

sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises.—*Heimir Pálsson*, Den stora isländska litteraturhistorian. Rec. av Íslensk bókmenntasaga I–V. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guðmundsson & Guðmundur Andri Thorsson. *Sigurd Fries*, Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyisländskan i Sverige.

ÅRGÅNG 58 · 2007: *Heinrich Beck*, Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit.—*Gunnhild Røthe*, Þorgerðr Hölgabrúðr—the fylgja of the Háleygjar family.—*Michael Schulte*, Memory culture in the Viking Ages. The runic evidence of formulaic patterns.—*Lennart Elmevik*, Yggdrasill. En etymologisk studie.—*Henrik Williams*, Projektet Originalversionen av Snorre Sturlassons Edda? Studier i Codex Upsaliensis. Ett forskningsprogram.—*Sverre Bagge*, "Gang leader" eller "The Lord's anointed"

i *Sverris saga*? Svar til Fredrik Ljungqvist og Lars Lönnroth.—*Heimir Pálsson*, Tungviktare i litteraturhistorien. En krönika.

ÅRGÅNG 59 · 2008: *Marianne Kalinke*, Clári saga. A case of Low German infiltration.—*Ármann Jakobsson*, En plats i en ny värld. Bilden av riddarsamhället i Morkinskinna.—*Margaret Cormack*, Catholic saints in Lutheran legend. Postreformation ecclesiastical folklore in Iceland.—*Tommy Danielsson*, Social eller existentiell oro? Fostbrödradråp i två isländska sagor.—*Mathias Strandberg*, On the etymology of compounded Old Icelandic Óðinn names with the second component *-föðr*.—*Susanne Haugen*, Bautasteinn—fallos? Kring en tolkning av ett fornvästnordiskt ord.—*Lasse Mårtensson och Heimir Pálsson*, Anmärkningsvärda suspensioner i DG 11 4to (Codex Upsaliensis av Snorra Edda)—spåren av en skriven förlaga?—*Stefan Olsson*, Harald hos jätten Dovre. Forntida initiationssymbolik i en medeltida tåt.—*Bo-A. Wendt*, Eddan och texttermerna. Kort terminologiskt genmäle till Henrik Williams.—*Michael Schulte*, Literacy in the looking glass. Vedic and skaldic verse and the two modes of oral transmission.—*Svanhildur Óskarsdóttir*, rec. av Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, volume VII: Poetry on Christian Subjects 1–2, ed. Margaret Clunies Ross.—*Else Mundal*, rec. av Reflections on Old Norse Myths, red. Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt och Rasmus Trandum Kristensen.—*Pernille Hermann*, rec. av Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross, ed. Judy Quinn, Kate Heslop och Tarrin Wills.

ÅRGÅNG 60 · 2009: *Daniel Sävborg*, Scripta Islandica 60.—*Svanhildur Óskarsdóttir*, To the letter. Philology as a core component of Old Norse studies. *John McKinnell*, Ynglingatal. A minimalist interpretation.—*Lars Lönnroth*, Old Norse text as performance.—*Elena Gurevich*, From accusation to narration. The transformation of senna in Íslendinga þættir.—*Theodore M. Andersson*, The formation of the Kings' sagas.—*Helgi Skúli Kjartansson*, Law recital according to Old Icelandic law. Written evidence of oral transmission?—*Terry Gunnell*, Ansgar's conversion of Iceland.—*Helen F. Leslie*, Border crossings. Landscape and the Other World in the Fornaldarsögur.—*Tsukusu Itó*, The Gosforth fishing-stone and Hymiskviða. An example of inter-communicability between the Old English and Old Norse speakers.

ÅRGÅNG 61 · 2010: *Helga Kress*, Eine bewusste Antiregel. Die Stimme der Frau in Halldór Laxness Gedichten.—*Margrét Eggertsdóttir*, Hallgrímur Pétursson and Tormod Torfæus. Their scholarly friendship.—*Jan Ragnar Hagland*, Hefi ek mark á máli mart. Litt om vokabular for særdrag ved folks språk og uttale i gammal-isländsk.—*Olof Sundqvist*, Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i Hávamál 138–145. *Stefanie Gropper*, rec. av Jonatan Pettersson, Fri översättning i det medeltida Västnorden.—*Jonatan Pettersson*, rec. av Alexanders saga, Manuscripta Nordica 2, utg. Andrea de Leeuw van Weenen.—*Lennart Elmevik*, In memoriam. Oskar Bandle, Peter Foote, Björn Hagström.

ÅRGÅNG 62 · 2011: *Ingvil Brügger Budal*, Who is “I”? Translation of riddarasögur as a collective performance.—*Finnur Friðriksson*, Modern Icelandic: Stable or in a state of flux?—*Svante Janson*, The Icelandic calendar. *Susanne Haugen*, anm. av Kormaks saga. Historik och översättning av Ingegerd Fries.—*Heimir Pálsson*, rec. av Úlfar Bragason, Ætt og saga: Um frásagnarfræði Sturlungu eða Íslendinga sögu hinnar miklu.—*Helgi Skúli Kjartansson*, rec. av Rikke Malmros, Vikingernes syn på militær og samfund: Belyst gennem skjaldenes fyrstedigtning.—*Lasse Mårtensson*, rec. av Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletribruk i den norske homilieboka. Bibliotheca Nordica 3, red. Odd Einar Haugen och Åslaug Ommundsen.—*Rune Palm*, rec. av. Poetry from the Kings’ Sagas 2. From c. 1035–1300 (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages II), ed. Kari Ellen Gade.—*Úlfar Bragason*, rec. av Margaret Clunies Ross, The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga.

ÅRGÅNG 63 · 2012: *Silvia Hufnagel*, Icelandic society and subscribers to Rafn’s Fornaldar sögur norðrlanda—*Guðrún Kvaran*, *Nucleus latinitatis* og biskop Jón Árnasons orddannelse—*Heimir Pálsson*, Om källor och källbehandling i Snorris Edda. Tankar kring berättelser om skapelsen—*Triin Laidoner*, The Flying Noaidi of the North: Sámi Tradition Reflected in the Figure Loki Laufeyjarson in Old Norse Mythology—*Lars Wollin*, *Kringla heimsins*—*Jordennes krets*—*Orbis terrarum*. The translation of Snorri Sturluson’s work in Caroline Sweden—*Þorleifur Hauksson*, Implicit ideology and the king’s image in *Sverris saga*—*Olof Sundqvist*, rec. av Annette Lassen, Odin på kristent pergament. En tekst-historisk studie—*Kirsten Wolf*, rec. av Rómverja saga, ed. Þorbjörg Helgadóttir

ÅRGÅNG 64 · 2013: *Lennart Elmevik*, Sigurd Fries. Minnesord—*Daniel Sävborg*, Rune Palm. Minnesord—*Ulla Börestam*, Gun Widmark. Minnesord—*Agneta Ney*, Bland ormar och drakar. En jämförande studie av Ramsundsristningen och Gökstenen—*Judy Quinn*, Death and the king: *Grottasöngur* in its eddic context—*Brittany Schorn*, Divine Semantics. Terminology for the Human and the Divine in Old Norse Poetry—*Kirsten Wolf*, Body Language in Medieval Iceland. A Study of Gesticulation in the Sagas and Tales of Icelanders—*Terry Gunnell*, rec. av Merrill Kaplan, Thou Fearful Guest. Addressing the Past in Four Tales in Flateyjarbók—*Bernt Ø. Thorvaldsen*, rec. av Lars Lönnroth, The Academy of Odin. Selected Papers on Old Norse Literature—*Vésteinn Ólason*, rec. av The Poetic Edda. Vol. III. Mythological Poems II, ed. Ursula Dronke—*Lars Wollin*, rec. av Sif Ríkharðsdóttir, Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia—*Margaret Clunies Ross*, rec. av Snorri Sturluson The Uppsala Edda DG 11 4to, ed. Heimir Pálsson

ÅRGÅNG 65 · 2014: *Þórdís Edda Jóhannesdóttir & Veturliði Óskarsson*, The Manuscripts of *Jómsvíkinga Saga*: A Survey—*Sirpa Aalto*, *Jómsvíkinga Saga* as a Part of Old Norse Historiography—*Leszek P. Štupecki*, Comments on Sirpa Aalto’s Paper—*Alison Finlay*, *Jómsvíkinga Saga* and Genre—*Judith Jesch*, *Jómsvíkinga Sögur* and *Jómsvíkinga Drápur*: Texts, Contexts and Intertexts—*Daniel Sävborg*, Búi the Dragon: Some Intertexts of *Jómsvíkinga Saga*—*Alison*

Finlay, Comments on Daniel Sävborg's Paper—*Jakub Morawiec*, Danish Kings and the Foundation of Jómsborg—*Władysław Duczko*, Viking-Age Wolin (Wollin) in the Norse Context of the Southern Coast of the Baltic Sea—*Michael Lerche Nielsen*, Runic Inscriptions Reflecting Linguistic Contacts between West-Slav Lands and Southern Scandinavia—*Henrik Williams*, Comments on Michael Lerche Nielsen's Paper—*Jürgen Udolph*, On the Etymology of Jómsborg—*Alexandra Petrulevich*, Comments on Jürgen Udolph's Paper—*Marie Novotná & Jiří Starý*, Rendering Old Norse Nouns and Names in Translation into West-Slavic Languages

ÅRGÅNG 66 · 2015: *Lise Gjedssø Bertelsen*, Sigurd Fafnersbane sagnet som fortalt på Ramsundsristningen—*Anne-Sofie Gräslund*, Kvinnorepresentationen på de senvikingatida runstenarna med utgångspunkt i Sigurdsristningarna—*Terry Gunnell*, Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions—*Tommy Kuusela*, "Den som rider på Freyfaxi ska dö". Freyfaxis död och rituell nedstörtning av hästar för stup—*Lars Lönnroth*, Sigurður Nordals brev till Nanna—*Jan Alexander van Nahl*, The Skilled Narrator. Myth and Scholarship in the Prose Edda—*William Sayers*, Generational Models for the Friendship of Egill and Arinbjörn (Egils saga Skallagrímssonar)—*Olof Sundqvist*, The Pre-Christian Cult of Dead Royalty in Old Norse Sources: Medieval Speculations or Ancient Traditions?—*Lars Lönnroth*, rec. av *Minni* and *Muninn*: Memory in Medieval Nordic Culture, red. Pernille Herrmann, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir—*Olof Sundqvist*, rec. av Mikael Males: Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter—*Per-Axel Wiktorsson*, rec. av The Power of the Book. Medial Approaches to Medieval Nordic Legal Manuscripts, red. Lena Rohrbach—*Kirsten Wolf*, rev. of Lasse Mårtensson. Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda

