

SCRIPTA ISLANDICA

ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS

ÅRSBOK 57/2006

REDIGERAD AV HENRIK WILLIAMS

under medverkan av

Mindy MacLeod (Melbourne)

Else Mundal (Bergen)

Guðrún Nordal (Reykjavík)

Rune Palm (Stockholm)

Heimir Pálsson (Uppsala)

Daniel Sävborg (Uppsala)

With English summaries

SWEDISH SCIENCE PRESS

UPPSALA

Tryckt med bidrag från Vetenskapsrådet

© Författarna och Scripta Islandica

ISSN 0582-3234

Sättning: Rätt Satt Hård & Lagman HB, Bjärka-Säby

Tryckning: Reklam & Katalogtryck AB, Uppsala 2007

Innehåll

THEODORE M. ANDERSSON, <i>Víga-Glúms saga</i> and the Birth of Saga Writing	5
STAFFAN FRIDELL, Fvñ. <i>hrynja</i> och fsv. <i>rynia</i> . Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen	41
Old Norse <i>hrynja</i> and Old Swedish <i>rynia</i> : On a passage in the Edda and a section of the Law of Södermanland	54
KIRSTEN WOLF, The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature	55
Debatt	
FREDRIK CHARPENTIER LJUNGQVIST, Kristen kungaideologi i <i>Sverris saga</i>	79
LARS LÖNNROTH, Sverrir's Dreams	97
ARNVED NEDKVITNE, Skriftkultur i skandinavisk middelalder – metoder og resultater	111
Recensioner	
LARS LÖNNROTH, The Growth of the Sagas. Rec. av Theodore M. Andersson, The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280)	121
ANDERS HULTGÅRD, Rec. av François-Xavier Dillmann, Les magi- ciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises	131
HEIMIR PÁLSSON, Den stora isländska litteraturhistorian. Rec. av Íslensk bókmenntasaga I–V. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guðmundsson och Guðmundur Andri Thorsson	135
Isländska sällskapet:	
LENNART ELMEVIK & HENRIK WILLIAMS, Berättelse om verk- samheten under år 2005	145
SIGURD FRIES, Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyis- ländskan i Sverige	147
Författarna i denna årgång	149

Víga-Glúms saga and the Birth of Saga Writing

THEODORE M. ANDERSSON

Serious study of the northern Icelandic sagas began a century and a half ago with the publication of Theodor Möbius's monograph *Über die ältere isländische Saga* (1852). The book focused on *Víga-Glúms saga*, which Möbius dissected into eight sections with a view to distinguishing the traditional narrative from the authorial commentary in each section. Such a dissection was by no means arbitrary because the saga can indeed be understood as a concatenation of quite separable episodes. In Möbius's count, the lively story about Víga-Glúmr's hostile encounter with Víga-Skúta and their ingenious escape stratagems is the fifth episode (chapter 16). Their encounter was destined to become one of the classical problems in saga study because it recurs largely verbatim in *Reykðæla saga*. The question is therefore how these two nearly identical versions of the same story relate to each other.

The History of the Problem

In Möbius's era the problem had not yet become a focus of attention, and there was no reason for him to write at length about it. He merely recorded his view that the plus passages in *Reykðæla saga* were conscious deviations from the version in *Víga-Glúms saga*. In passing he did make the shrewd observation that in the two cases where the author of *Reykðæla saga* points out alternate traditions, he is not speaking randomly but is referring directly to the text of *Víga-Glúms saga* (1852: 68). We therefore begin our story with the assumption that *Reykðæla saga* borrowed the episode from *Víga-Glúms saga*.

In the first edition of his literary history Finnur Jónsson expressed the view that the two versions of the episode were oral variants (1894–1901: 2, 218–19), but it was not until a full 50 years after Möbius’s publication that the problem was studied in some detail. The detail came from an unlikely source, a young American from Knoxville, Tennessee, named Claude Lotspeich, who studied with Eugen Mogk in Leipzig and devoted his dissertation to the topic in 1903. Lotspeich begins his discussion by quoting Möbius to the effect that the episode is isolated in *Víga-Glúms saga* and is not connected with the main thread of the narrative, Glúmr’s feud with the Esphœlingar (1852: 63). Lotspeich then reinforces the isolation by noting that only in this episode is the protagonist referred to as “Víga-Glúmr,” whereas elsewhere he figures as “Glúmr” plain and simple.¹ This anomaly leads Lotspeich to agree with Finnur Jónsson’s assessment that the episode was interpolated into *Víga-Glúms saga*, but unlike Finnur, he does not believe in an oral source but rather in a written source, which he labels X (Finnur Jónsson 2, 219; Lotspeich 1903: 34). Such a written source indeed accounts better for the close match in wording between *Víga-Glúms saga* and *Reykðæla saga*, which, Lotspeich argues, made similar use of the same written source X. Where the two sagas differ, Lotspeich judged that the author of *Víga-Glúms saga* abbreviated X.

Lotspeich’s chief argument for the existence of a separate and distinctive written text was stylistic; he pointed out (1903: 38) that when the historical present is a possible option, it is used overall 28% of the time in *Reykðæla saga* and 26% of the time in *Víga-Glúms saga*. In the separate episode under study, however, it appears 75% of the time in *Reykðæla saga* and 73% of the time in *Víga-Glúms saga*. The episode therefore has a special profile, which led Lotspeich to posit a special source.

Although Lotspeich left open the possibility that the author of *Víga-Glúms saga* might have copied directly from *Reykðæla saga* (1903: 32), he did not come to grips with the unlikelihood that a stray written episode about Víga-Glúmr and Víga-Skúta was circulating in the Eyjafjörður or Mývatn region without any connection to a larger narrative, on speculation, as if were, that a larger narrative might accrue. Remarkably, the speculation paid off twofold, inasmuch as not just one but two narratives picked up the episode and integrated it into larger contexts.

¹ In 1909: 220 he extended this comment to apply to Víga-Skúta as well as Víga-Glúmr.

What would have been the point of such a fragment? It has been viewed tacitly as a sort of *þáttur*, but the *þættir* are predominantly about young Icelanders in Norway.² Perhaps the written source X could be compared to the semi-independent *þættir* of redaction C in *Ljósvetninga saga*, but in that case the *þættir* either belonged to the original redaction or they were interpolated as oral addenda. There is no evidence that they served as the point of departure for the longer narrative. Quite apart from the greater simplicity of assuming that *Reykðæla saga* copied from *Víga-Glúms saga* or vice versa, episodic narratives about Saga Age events in Iceland are hard to document before the advent of saga writing.

The argument that the descriptive prefix “Víga-“ is attached to Glúmr and Skúta only in this episode is at first blush seductive, but we might note that Barði Guðmundarson is mentioned 32 times in *Grettis saga*, 31 times in the form Barði and only once in the form Víga-Barði. The single occurrence of Víga-Barði has not led to the positing of an additional source for *Grettis saga*.

It is in fact surprising that Lotspeich’s hypothesis carried as much weight as it did. When Knut Liestøl wrote an essay on *Reykðæla saga* in 1928, he did not refer to Lotspeich, but he may have been familiar with the conclusions through the second edition of Finnur Jónsson’s literary history (2, 223 and 501). Liestøl focused on the mismatch between chapter 26 of *Reykðæla saga* and the saga as a whole; in the episode we find 41–42% direct discourse, whereas the saga from beginning to end shows only about 6% (1928: 40). Liestøl did not draw the perhaps obvious conclusion that the episode was lifted out of *Víga-Glúms saga*, which also shows about 40% direct discourse. He remains neutral on the relationship of *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga*, saying only that it seemed quite certain that the episode in *Reykðæla saga* was an interpolation. On the origin of the interpolation he is agnostic (1928: 40): “Whether it was the author himself who added it in by using an unknown written source or a scribe who interpolated it (from an oral or written source), we have no way of deciding with certainty.” Nor does Liestøl clarify the problem in a brief mention in *The Origin of the Icelandic Family Sagas* published two years later (1930: 53). On the other hand, his reference to “an unknown written source” suggests that Lotspeich’s hypothesis was still alive.

² In 1909: 217 Lotspeich tries to generalize from the narrow base of this *þáttur*: “It is the purpose of this present study to show that the saga writers in some cases probably used, in connection with the oral tradition, small written sources in the composition of their works.” He does not, however, adduce any parallel examples of “small written sources.”

A few years later Gabriel Turville-Petre developed a special interest in *Víga-Glúms saga*, first aired in a paper from 1936.³ Here he is quite definite on the existence of a prior written *þátrr* interpolated into both *Víga-Glúms saga* and *Reykðæla saga*, in compressed form in the *Mǫðruvallabók* version of the former and in fuller form in *Reykðæla saga*. Though critical of the lack of clarity in Lotspeich's dissertation, he supports the conclusion (1936: 64): "For all the weakness of his argument, Lotspeich's conclusion may well deserve support." As verification of the distinctive, and hence interpolated, state of the episode he cites Lotspeich's evidence that the name "Víga-Glúmr" occurs only here and that the historical present is used disproportionately (1936: 61). Returning to the first of these arguments a little later (1936: 63), he notes that the name "Víga-Glúmr" occurs for the first time in chapter 23 of *Reykðæla saga* and believes that this occurrence reinforces the idea of a separate *þátrr*. He does not consider the possibility that the use of "Víga-Glúmr" here could have been prompted by the fact that the author of *Reykðæla saga* was at this point copying from *Víga-Glúms saga*, or that the rich use of the historical present could be explained in the same way.

But Turville-Petre may have had second thoughts because he was rather more circumspect when he published his comprehensive edition of *Víga-Glúms saga* four years later. Here he neither accepts nor rejects Lotspeich's view but, like Liestøl, leaves the question open, suggesting that "the *þátrr* must first have been copied into *VGl*. [*Víga-Glúms saga*], either from a text which was also the source of Ch. xxvi of *R*. [*Reykðæla saga*], or else from a manuscript of *R*. itself" (1940: xxix). Turville-Petre was nonetheless convinced that the episode could not be an original part of *Víga-Glúms saga* (1940:xxiv). That belief together with the allowance for "a text which was also the source for Ch. xxvi of *R*." shows Lotspeich's persistent footprint. Unfortunately, Turville-Petre did not pursue the matter further; we therefore do not know whether he favored the separate text or a direct loan from *Reykðæla saga*.

Between Turville-Petre's first and second statements there appeared the posthumously printed lectures of Björn M. Ólsen from the years 1911 to 1917. Björn refers to the problem briefly but decisively (1937–1939: 356, 424). He emphasizes the discrepancies between the accounts of Þórlaug's marriage and the identifications of the weapon Fluga: "In both places where *Víga-Skútu saga* addresses the discrepancies it plainly

³ See Turville-Petre 1936: especially 57 and 60–65.

refers to the narrative of *Glúma*. That makes it clear that *Skútu saga* made use of *Glúma* in this section and not the other way around.” In the later mention (p. 424) Björn adds that the author of *Reykðæla saga* made use of a redaction of *Glúma* closer to the *Vatnshyrna* fragment than the *Mqðruvallabók* redaction.

If Turville-Petre became less certain of an independent *þáttur* underlying the two sagas, the same cannot be said of Björn Sigfússon, who brought out his edition of *Reykðæla saga* in the same year in which Turville-Petre’s edition of *Víga-Glúms saga* appeared. Far from downplaying the *þáttur*, he advocated fuller dimensions for it (1940: LXIV–LXIX), theorizing that it included the narrative pertaining to Glúmr’s daughter Þórlaug and her marriage to and divorce from Skúta. He therefore identified Þórlaug as the central character and named the *þáttur* “Þórlaugar þáttur” in her honor. According to *Víga-Glúms saga* Skúta married Þórlaug but later repudiated her, giving rise to the subsequent enmity between Glúmr and Skúta. But *Reykðæla saga* offers a different account. Here Glúmr and his daughter connive to procure a better marriage, and she abandons Skúta. The author of *Reykðæla saga* knows the version in *Víga-Glúms saga* (“some people take the view that Skúta sent her home to Glúmr”) but opts rather for the tale of trickery.

Björn Sigfússon does not understand the repudiation motif as a reference to *Víga-Glúms saga* and suggests instead that the author took the motif from “Þórlaugar þáttur” but changed it in order to improve Skúta’s image. This is a complicated hypothesis that piles unknown on unknown; we do not know that there was a “Þórlaugar þáttur” or, if there was, what it contained, but Björn not only treats it as a given but goes on to speculate about the content, then speculates further that the author of *Reykðæla saga* rejected the content. Far simpler would be the assumption that the author of *Reykðæla saga* knew the repudiation motif directly from *Víga-Glúms saga* but also knew another version (perhaps a regional variant) more favorable to Skúta.

More compelling than Björn Sigfússon’s hypothesis was Jónas Kristjánsson’s analysis of the problem in his edition of *Víga-Glúms saga* (ÍF 9: esp. XV–XXI). His contribution was remarkable both for clarity and independence, especially with respect to the inherited assumption that a separate *þáttur* was interpolated into *Víga-Glúms saga*. He begins by noting how out of keeping the style of the episode is with *Reykðæla saga* as a whole. In particular he calculates that, whereas chapter 26 of *Reykðæla saga* has 41–42% direct discourse, chapters 23–25 have only

about 4.5%. He therefore considers it unlikely that these chapters all derive from a single source, Björn Sigfússon's "Þórlaugar þátr." He argues that it is furthermore unlikely that the author of *Reykðæla saga* would have borrowed only one chapter from a long *þátr* if such a text had really been at his disposal. That consideration makes him open to Björn M. Ólsen's idea that *Reykðæla saga* borrowed directly from *Víga-Glúms saga* and used other sources as a basis for chapters 23–25.

The chief objection to such a direct borrowing had been the widely held belief that the episode was an interpolated *þátr* in *Víga-Glúms saga*. Jónas reviews the reasons underlying that belief: the fact that the daughter Þórlaug is mentioned nowhere else in *Víga-Glúms saga*, not even in the listing of Glúmr's children in the following chapter; the sole occurrence of the name form "Víga-Glúmr" in chapter 16; Lotspeich's observation of a disproportionate use of the historical present in chapter 16. With respect to the historical present, Jónas expresses some doubt about the significance of Lotspeich's figures; his own calculation suggests a 63–64% use of the historical present rather than 73%, and he thinks that the sample may be too small to exclude coincidence.

Jónas attaches more weight to the author's apparent unfamiliarity with the terrain of the Eyjafjörður region in chapter 16, whereas elsewhere he seems perfectly at home in the area. Another discrepancy is that the action of chapter 16 seems less realistic and more improbable than in the remainder of the saga. These factors conspire to isolate chapter 16 and suggest that it was not written by the author of the main saga, although Jónas finds it difficult to decide whether the episode was incorporated by the author himself or was a later interpolation. That the incident is well positioned in both manuscripts of the saga inclines him to believe that it belongs to the original composition rather than being an interpolation.

In his later survey of medieval Icelandic literature Jónas Kristjánsson settled on a compromise solution; he accepted that there was a separate "Skútu þátr," but he considered that it was not absorbed independently into both sagas, only into *Víga-Glúms saga*, from which it was adopted by the author of *Reykðæla saga*. His summary statement is as follows (1988: 244):

Víga-Glúms saga and *Reykðæla saga* have one chapter in common, an account of Skúta's trip to Eyjafjörður to attack Glúmr, who had been his father-in-law: an excellent story but probably not by the author of *Víga-Glúms saga* and certainly beyond the powers of the author of *Reykðæla*. An independent *Skútu þátr* seems

to have been taken up in the saga of Glúmr and borrowed from there—along with other matter—by the author of *Reykðæla saga*.

Jónas Kristjánsson's earlier analysis was not available to Walter Baetke when he published a paper that appeared two years later (Baetke 1958: 21 n. 2), but he arrived independently at similar conclusions. Like Jónas, he criticizes Björn Sigfússon's hypothetical "Þórlaugar þátr" and challenges Lotspeich's figures on the historical present. Involuntarily picking up on Jónas's doubts about such a small sample, he makes the interesting observation that other small samples also produce disproportionate percentages of the historical present. Thus chapter 13 of *Reykðæla saga* shows 64% and chapter 15 shows 71% (Baetke 1958: 20). Baetke also reemphasizes the fact that the high percentage of direct discourse isolates the episode in the context of *Reykðæla saga* but not in the context of *Víga-Glúms saga*.

In general Baetke favors the simpler option of deriving one saga from the other rather than introducing unknown quantities into the relationship (1958:10). In addition he points out that Glúmr's character in the episode is in line with *Víga-Glúms saga*, whereas Víga-Skúta's personality is at odds with *Reykðæla saga* as a whole (1958: 11). That suggests that the episode is more naturally situated in *Víga-Glúms saga* than in *Reykðæla saga*. On the other hand, the mention of narrative variants in chapter 26 of *Reykðæla saga* is characteristic of that saga and makes it easy to believe that the author altered what he found in *Víga-Glúms saga*, especially since the most explicit deviations respond specifically to variants found in chapter 16 of *Víga-Glúms saga* (1958: 12–13).

Baetke notes a further echo of *Víga-Glúms saga* in *Reykðæla saga* (1958: 14). The latter characterizes a certain Þorvarðr Örnólfsson in chapter 15 as "vitr maðr en miðlungi góðgjarn." The wording is close to a characterization of the same man in *Víga-Glúms saga* (ÍF 9: 73): "Þorvarðr var vitr maðr ok var þá gamall, meðallagi góðgjarn."⁴ That the wording represents a draft by the author of *Reykðæla saga* on *Víga-Glúms saga* is made plausible by the fact that Þorvarðr has a role in *Víga-Glúms saga* but is mentioned only twice and is as good as invisible in *Reykðæla saga*. From his accumulation of evidence Baetke concludes that the author of *Reykðæla saga* lifted the encounter between Víga-Glúmr and Víga-Skúta directly from chapter 16 in *Víga-Glúms saga*.

⁴ Baetke credited this parallel to Björn Sigfússon in ÍF 10: LXVIII. Björn Sigfússon in turn traced it to Björn M. Ólsen 1937–1939: 422.

One additional argument might be deduced from Baetke's material. He notes (1958: 6) the old argument that the name form "Víga-Glúmr" occurs only in chapter 16 of *Víga-Glúms saga*, with the result that this chapter stands apart from the rest of the saga. He notes too that the name "Víga-Glúmr," alongside "Víga-Skúta," is used the first time Glúmr is mentioned in *Reykðæla saga* (chapter 23). This correspondence has more often than not been viewed as evidence that the name form derived from a separate *þátrr*, but it could also be construed to mean that when the author of *Reykðæla saga* set out to describe the encounter between the two warriors, he was looking at chapter 16 of *Víga-Glúms saga*, where, perhaps not coincidentally, the forms "Víga-Glúmr" and "Víga-Skúta" also appear more or less side by side.

With the publication of Jónas Kristjánsson's probing recapitulation and Walter Baetke's decisive assignment of the priority to *Víga-Glúms saga*, it looked as though there was a consensus in the making, but a third contribution appeared at about the same time (1956) and complicated the issues considerably. Arie C. Bouman's monograph provided a veritable flood of stylistic statistics on such matters as direct and indirect discourse, sentence length, and tense. The statistics are so unsurveyable as to make the argument difficult to evaluate, but they led Bouman to the conclusion that chapters 13–16 in *Víga-Glúms saga* stand apart from the rest of the saga in terms of sentence brevity, parataxis in preference to hypotaxis, predominance of the historical present, and abundance of direct discourse. This profile is particularly evident in the *Mǫðruvallabók* (*M*) redaction, which Bouman believed to be primary. The run of chapters from 13 to 16 includes not only the encounter between Glúmr and Skúta but also the episode in which Glúmr kills Kálfr of Stokkahláða and then incriminates a certain Ingólfr. Because Bouman found the two episodes to be stylistically uniform, he theorized that they were joined in a common written text X, which was copied into the *M* version of *Víga-Glúms saga*. The *M* version then became the source of the *Vatnshyrna* version as well as chapter 26 of *Reykðæla saga*.

Bouman appears to embrace the idea of a separate *þátrr* incorporated independently into *Víga-Glúms saga* (chapter 16) and *Reykðæla saga* (chapter 26), but his *þátrr* is in fact quite different. It is about two disconnected episodes (the Kálfr episode and the encounter between Glúmr and Skúta), and it was not copied into *Reykðæla saga*; rather, it was copied from *Víga-Glúms saga* (*M*) into *Reykðæla saga*. In our assessment of the relationship between these two sagas the *þátrr* is not implicated. It is

merely a source for *Víga-Glúms saga*, which in turn became a source for *Reykðæla saga*. From the limited perspective of the two sagas it can be said that Bouman agrees with Baetke's conclusion that *Víga-Glúms saga* is the direct source for *Reykðæla saga*. In effect Bouman's work strengthens the growing consensus favoring the priority of *Víga-Glúms saga*.

That consensus was upset again in 1972 when Dietrich Hofmann published a tightly argued paper reversing the priorities. Hofmann finds the idea of an episodic *páttir* intrinsically implausible and therefore concentrates on the direct relationship between *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga*. He asks first of all in which of these sagas the episode is better integrated and gives decided preference to *Reykðæla saga*, noting Jónas Kristjánsson's observation that the author of the episode in *Víga-Glúms saga* betrays a lack of familiarity with the locale. He also enlists the isolated appearance of Þórlaug in the episode and emphasizes the poor motivation of the episode in *Víga-Glúms saga*, in which Skúta repudiates Glúmr's daughter and then adds injury to insult by launching an unexplained attack on his father-in-law. In *Reykðæla saga*, by contrast, the episode follows logically on the heels of other strained dealings between the two.

The most palpable problem for those favoring the priority of chapter 26 in *Reykðæla saga* is the great disproportion of direct discourse in relation to the rest of the saga, a feature that argues for a poor fit of chapter 26 in the narrative as a whole. Hofmann seeks to counter this anomaly by suggesting that the encounter between the two warriors may have spurred the author on to an uncharacteristically lively presentation (1972: 6), but the argument that there can always be an exception is not necessarily persuasive. Hofmann also argues that the use of spies and assassins is quite in the spirit of *Reykðæla saga*, but we might demur on the ground that subterfuge is an even more recurrent feature in *Víga-Glúms saga*.

One of the reasons sometimes marshaled against the view that *Víga-Glúms saga* is the borrower is the unlikelihood that the author would have taken over the episode in chapter 26 without also making use of the narrative pertinent to Víga-Glúmr in chapters 23–25 of *Reykðæla saga*. Hofmann disallows this reasoning on the ground that the author, or more likely a later reviser, was under no compulsion to adopt everything available to him but was in a position to pick and choose. In a subsequent passage (1972: 10) Hofmann goes on to argue that the borrowing of certain materials in chapters 23–25 would have involved the writer in awkward revisions. He also points out that the episodes in chapters 23–25 are

largely located to the east of Eyjafjörður, where the focus of *Reykðæla saga* is centered. These episodes may therefore have been peripheral for the reviser of *Víga-Glúms saga*. Hofmann believes that Víga-Glúmr's somewhat isolated daughter Þórlaug may also have belonged to this eastern tradition and was therefore not well lodged in *Víga-Glúms saga*; the information given about her may well be spurious.

Hofmann turns then to the variant traditions recorded in *Reykðæla saga*, according to which the weapon Fluga could have been an axe or a sword. Hofmann finds it not surprising that the author (or reviser) of *Víga-Glúms saga* dropped the axe variant and settled on a sword, because he could deduce that Fluga was a thrusting weapon. When Skúta sees Glúmr's cloak floating in the water, the text says (ÍF 10: 233): "Hann hleypr at ok leggir til káunnar." Quite apart from the fact that a sword is a hewing as well as a thrusting weapon, one could object that it is possible to use "leggja" with an axe if Skúta was poking at the cloak with the top of the axe shaft to ascertain whether it enveloped Glúmr's body.

Finally Hofmann disallows Baetke's argument that *Reykðæla saga* borrowed its characterization of Þorvarðr Qrnólfsson (ÍF 10: 197) from *Víga-Glúms saga* (ÍF 9: 73). He admits that the introduction of Þorvarðr is awkward in *Reykðæla saga* but sees no reason not to attribute the awkwardness to the writer, who can be observed retrieving missing information in other passages as well.

Almost as an afterthought and only very briefly does Hofmann deal with the textual relationships. He proposes the following stemma (1972: 13):

$$\begin{array}{ccc} *R & \rightarrow & *V \rightarrow M \\ \downarrow & & \downarrow \\ R & & V \end{array}$$

Hofmann's reasoning is too compressed to be absolutely clear, but he seems to believe that common deviations in *Vatnshyrna* and *Mjǫðruvallabók* from *Reykðæla saga* forbid a simpler filiation (1972: 13): "V und M gemeinsame Abweichungen von R gehen wohl auf den alten Bearbeiter der Glúma zurück." In other words, he must believe that because *V* and *M* sometimes stand against *R*, *Reykðæla saga* cannot have stood model for *Víga-Glúms saga* either in the sequence *R-V-M* or in the sequence *R-M-V*. In point of fact I can only find two significant cases in which *V* and *M* stand against *R*. At the very outset *R* mentions Skúta's companion

Arnórr Þorgrímsson, but Arnórr is not found in *V* or *M*. The author of *R* could have added him in because he is Skúta's constant companion, or the author of *Víga-Glúms saga* could have dropped him because he has no part in Glúmr's story. In a later passage (note i to the text below) *V* and *M* have the phrase "ok ríðr berbakt" not found in *R*. It could have been added by *V* and copied from *V* by *M*, or it could have been dropped by a scribe of *R*.

We will see below that nothing stands in the way of a simpler filiation than the one proposed by Hofmann. Apart from the not always convincing critique of the derivation of *Reykðæla saga* from *Víga-Glúms saga* and the complications of Hofmann's construction of the textual evidence, it must be noted that he was pleading a special conviction. He was a strong proponent of the role of oral tradition in the sagas and he begins his paper by recalling the once widespread view that *Reykðæla saga* stands particularly close to that tradition, although skepticism had in the meantime overtaken the old consensus. From Hofmann's point of view, the new skepticism could only be abetted if it were judged probable that *Reykðæla saga* was written later than *Víga-Glúms saga*, which Jónas Kristjánsson assigned to the period 1220–1250 (ÍF 9: LIII). Indeed Björn Sigfússon hesitated to date *Reykðæla saga* earlier than "close to the middle of the century" (ÍF 10: LXXXIX), that is, in the full flowering of saga writing. Hofmann, who believed in the saga's proximity to the transition from oral tradition, therefore had a specific incentive to make it as early as possible, hence earlier than *Víga-Glúms saga*.

Despite Walter Baetke's clear prioritizing of *Víga-Glúms saga* and Dietrich Hofmann's clear reversal, subsequent comments have been tentative. There are brief references to the problem in John McKinnell's translation of *Víga-Glúms saga* from 1987 (pp. 9–10) and in the second volume of the collaborative Icelandic literary history from 1993 (p. 104). The former assumes interpolation of the Ingólfr and Skúta episodes from different sources and the latter presupposes Arie C. Bouman's hypothesis of an interpolated narrative including both the Ingólfr and the Skúta episodes, although they do not enter into a discussion of the hypothesis. That is to say, both revert to the idea that the correspondence should be explained from an interpolated *þáttr*; the author of *Víga-Glúms saga* interpolated the whole *þáttr* (covering both the anecdote concerning Ingólfr and Hlōðu-Kálfr and Glúmr's encounter with Skúta), whereas the author of *Reykðæla saga* included only the encounter with Skúta because the story of Ingólfr and Hlōðu-Kálfr had nothing to do with the action of his saga.

This hypothesis suffers from the same general implausibility that besets Lotspeich's independent *þátr*: what is the precedent or the purpose of such a partial narrative? Why introduce the complication of an additional text when the relationship between *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga* can be explained more simply by a loan from one saga to the other? It is furthermore evident that the author of *Reykðæla saga* knew the story of the encounter between Glúmr and Skúta from oral tradition because he refers to variant versions of the story and adds more information on the interaction between Glúmr and Skúta than could be found in *Víga-Glúms saga*.

Two hypotheses are possible: 1. the author of *Reykðæla saga* took the encounter of Glúmr and Skúta over from *Víga-Glúms saga* because it was well formulated in that source and offered a convenient shortcut; 2. the author of *Reykðæla saga* took the episode from an independent *þátr*, which was equally well formulated and convenient and which, coincidentally, was also included in *Víga-Glúms saga*. There was as a consequence no first-hand connection between the full sagas; neither author knew the other saga. The weakness of the second hypothesis, apart from multiplying the texts unnecessarily, is the assumption that the two sagas have largely identical wording but no direct connection with each other. That would force the corollary assumption that the sagas originated in the same region of Iceland but were written so nearly simultaneously that there was no time for one author to learn of the other.

In calculating the probabilities, we may also observe that it has been a majority view that *Reykðæla saga* borrowed from *Víga-Glúms saga* rather than vice versa. This was the opinion expressed by Theodor Möbius (1852: 68) and Björn M. Ólsen (1937–1939: 355–56). Lotspeich (1903: 32) and Turville-Petre (1940: xxix) left latitude for the possibility that the episode in *Reykðæla saga* was copied into *Víga-Glúms saga*, but Bouman's more complicated scheme again suggested that *Víga-Glúms saga* was the source for *Reykðæla saga* (1956: 69). Jónas Kristjánsson could find no contrary evidence (ÍF 9: XVI): "Is it thinkable that chapter 26 in *Reykðæla saga* was taken directly from *Glúma*? That was the opinion of Björn M. Ólsen, and I have not noted anything that would speak categorically against it." Walter Baetke (1958) was an outspoken advocate for this option, and only Dietrich Hofmann (1972) formulated arguments for the opposite view. The position taken here in favor of a priority for *Víga-Glúms saga* is therefore well founded in the previous literature.

Summary of the Evidence

Jónas Kristjánsson began his first discussion with a strong statement to the effect that the encounter between Glúmr and Skúta was lodged more naturally in *Víga-Glúms saga* than in *Reykðæla saga*, where it is stylistically anomalous (ÍF 9: XV): “It [chapter 26 of *Reykðæla saga*] is the main adornment of the saga and far exceeds anything else in it, like a new restoration of an old pot.” This praise attaches particularly to the lively dialogue in chapter 26, which is quite in line with the dialogue that we find throughout *Víga-Glúms saga* but is absent from the rest of *Reykðæla saga*. The latter has in fact the lowest percentage of direct discourse in any saga.⁵ Despite Dietrich Hofmann’s representation that the author may have risen to a higher plane for an especially inspired incident, a sudden jump from 6% to 40% in a single chapter strains credulity. The average for *Víga-Glúms saga* is, however, precisely in the area of 40% and therefore seems to be the right context for the episode.

A minor point that must have been noticed but has not drawn comment is the presence of a half stanza in the encounter between Glúmr and Skúta. Skaldic verse is a regular feature of *Víga-Glúms saga*, but this is the only scrap of verse in *Reykðæla saga*. That too might suggest that the episode belongs originally to *Víga-Glúms saga* and not to *Reykðæla saga*. A similar conclusion could be drawn from Walter Baetke’s observation that the characterization in the episode accords well with the thrust of *Víga-Glúms saga*, in which Glúmr is consistently remarkable for his “foresight and presence of mind” (Baetke 1958: 11). Skúta’s trickery, on the other hand, is not in keeping with his characterization in *Reykðæla saga*.

Baetke (1958: 14) also echoed B. M. Ólsen’s and Björn Sigfússon’s observation that the author of *Reykðæla saga* may have been familiar with *Víga-Glúms saga* quite apart from the close correspondence of chapter 26 in the former and chapter 16 in the latter. *Reykðæla saga* introduces Þorvarðr Ornlófsson with the words (ÍF 10: 197): “Hann var vitr maðr, en miðlungi góðgjarn.” That phrasing appears to echo chapter 22 in *Víga-Glúms saga* (ÍF 9: 73): “Þorvarðr var vitr maðr ok var þá gamall, meðallagi góðgjarn.” Baetke pointed out that Þorvarðr has a real role in *Víga-Glúms saga* but is only mentioned by name in *Reykðæla saga*; it is therefore unlikely that *Víga-Glúms saga* borrowed the phrasing from *Reykðæla saga*, in which Þorvarðr was not conspicuous. Dietrich

⁵ The statistics may be surveyed in Netter 1935: 17–18.

Hofmann (1972: 12–13) did not find the parallel convincing, but it does seem tempting.

Another even closer parallel has been observed but not exploited. At the very beginning of the crucial chapter 16 in *Víga-Glúms saga* there is a registration of the marriages contracted by Glúmr's daughter Þórlaug (ÍF 9: 50): "Síðan [after her divorce from Skúta] bað hennar Arnórr kerlingarnef ok átti hana. Frá þeim eru komnir gofgir menn." These words recur in chapter 24 of *Reykðæla saga* (ÍF 10: 228): "Síðast átti hana Arnórr kerlingarnef, ok eru gofgir menn frá þeim komnir." The author of *Reykðæla saga* in fact mentions three husbands for Þórlaug, not just the two mentioned in *Víga-Glúms saga*. The easiest explanation is that the author of *Reykðæla saga* was already looking at chapter 16 of *Víga-Glúms saga* and borrowed the phrasing, but he also had additional information from oral sources and supplemented what he found in his written source. It is a little more difficult to believe that the author of *Víga-Glúms saga* borrowed from *Reykðæla saga* but dropped one of the husbands.

Dietrich Hofmann (1972: 10–11) believed that the author of *Víga-Glúms saga* made selective use of *Reykðæla saga*, but it accords better with the practice in *Reykðæla saga* to add supplementary information. It is evident from the author's tireless references to tradition and his knowledge of variant versions that he was well versed in the local lore and could draw on it extensively. It seems indeed not unlikely that this author undertook his project as a supplement, perhaps even as a corrective, to *Víga-Glúms saga* as a whole, with a view to celebrating chieftains who had not received their due in the previous saga.⁶

Among the variants known to the author of *Reykðæla saga* are two pertaining to the encounter between Glúmr and Skúta. One involves Þórlaug's divorce. According to *Víga-Glúms saga* Skúta repudiates her and sends her home, but according to *Reykðæla saga* Glúmr tricks her away from Skúta in order to marry her to another man. The second set of variants involves the weapon Fluga, which *Víga-Glúms saga* identifies as a sword but *Reykðæla saga* claims is an axe, in conformity with earlier references (ÍF 10: 216 and 220). In all probability such alternatives in *Reykðæla saga* reflect genuine variants in the tradition. It may be pure coincidence that in the encounter between Glúmr and Skúta the author of *Reykðæla saga* makes mention of two variants that deviate precisely from the written record in *Víga-Glúms saga*, but it is more likely not to

⁶ I suggested this in Andersson 2006: 65–67 without having worked out the details yet.

be coincidence, as Möbius (1852: 68), B. M. Ólsen (1937–1939: 356), and Baetke (1958: 12–13) judged. Why did the author not simply proceed with the variants he knew and preferred? It looks as though he considered the variants in *Víga-Glúms saga* to be an impediment that he needed to address.

Much has been made of the fact that Glúmr is referred to as “Víga-Glúmr” only in chapter 16 of *Víga-Glúms saga*, the implication being that this usage is not in line with the rest of the saga and may derive from a different source. We have seen that *Grettis saga* names Barði Guðmundarson 32 times but calls him Víga-Barði only once; the departure in name form in chapter 16 may therefore not be significant. On the other hand, it may provide another clue suggesting that the author of *Reykðæla saga* had a written copy of *Víga-Glúms saga* in front of him.

As our author begins the tale of Glúmr’s encounter with Skúta in chapter 23, he identifies Skúta’s aunt Þorbjörg (ÍF 10: 221): “Hon var fòður-systir Víga-Skútu.” He also identifies Glúmr’s sister Þorgerðr: “Hon var systir Víga-Glúms at Þverá ór Eyjafirði.” Apart from the opening genealogy and the end of the saga (ÍF 10: 240–41), this is the only time in *Reykðæla saga* that Skúta is referred to as “Víga-Skúta.” It is also the only time that Glúmr is referred to as “Víga-Glúmr.” It may again be coincidence that the prefix “Víga-“ in the body of the saga is restricted to this passage, but it might also be explained by the supposition that the author of *Reykðæla saga*, as he began to tell the story of the encounter, was looking at the beginning of chapter 16 in *Víga-Glúms saga*, which also uses the forms Víga-Skúta and Víga-Glúmr here and only here.

In his critique of the priority assigned to *Víga-Glúms saga* Dietrich Hofmann argued that the author did not avail himself of all the information in *Reykðæla saga* but preferred to make a selection. The opposite view posits that the author of *Reykðæla saga* expanded and elaborated what he found in *Víga-Glúms saga* because he had additional sources. This latter assumption is attractive because it seems quite clear that the writer has supplementary information from the region east of Eyjafjörður—Reykjadalr, Mývatn, and neighboring areas. He is famously forthcoming about his access to various traditions, which he might be expected to use freely. On the whole, therefore, it seems more likely that the author of *Reykðæla saga* expands rather than supposing that the author of *Víga-Glúms saga* contracts. The balance of evidence, or rather the balance of probabilities, points toward a priority for *Víga-Glúms saga*, from which *Reykðæla saga* borrowed the encounter between Víga-Glúmr and Víga-

Skúta while subjecting it to revisions prompted by a familiarity with somewhat differing versions of the story.

Despite this balance of probabilities we have seen that Jónas Kristjánsson did not break with the hypothetical written *þáttr* as a source for *Víga-Glúms saga* (1988: 244). He took note of the fact that the writer of this section did not have the same familiarity with Eyjafjörður as we find elsewhere in the saga and that Þórlaug is a rather isolated figure with no warrant in the text as a whole. Jónas also noted that the episode is incomparably superior in artistic terms to anything else in *Reykðæla saga*. To a somewhat lesser degree that is also true of the hardly less conspicuous position it occupies in *Víga-Glúms saga*, so conspicuous indeed that Jónas judged it could hardly be written by the same author.

If we persist in attributing the episode to the author of *Víga-Glúms saga*, how do we explain its narrative superiority? Of all the isolating features, artistic quality is perhaps the most palpable. Others have explained the artistry from a special written source, but we might also think in terms of a special oral source, a story perfected by a storyteller with an exceptional gift. The appeal of such an incident for a storyteller is clear enough; it affords unusual opportunities for dialogue, wit, and narrative surprises. The storyteller may have been from the east of Eyjafjörður; hence the relative unfamiliarity with the region and the carefully balanced portions of success and failure allotted to Glúmr and Skúta. Hence too the isolation of Þórlaug, the immediate cause of dissension. Her role may have been more fully developed in the eastern valleys. An origin to the east would also help to explain why the author of *Reykðæla saga* seized on the formulation in *Víga-Glúms saga* rather than retelling the episode in his own chronicle style. He was in effect repossessing an eastern story.

The occasional oral gem in otherwise pedestrian works is well documented in the early sagas. Oddr Snorrason rises to special heights where we may suspect a storytelling substratum, for example in the description of the Battle of Svǫldr. In the *Legendary Saga of Saint Olaf* the episode known as “Kristni þáttr” has a similar preeminence, although in this case we may suspect a literary hand. In *Morkinskinna*, which is rarely pedestrian, the *þættir* about young Icelanders at the royal court are nonetheless the narrative highpoints. In *Ljósvetninga saga* there are narrative valleys, but there are also remarkably dramatic and humorous moments, for example the encounters between Guðmundr ríki and Ófeigr Járngerðarson, which may well originate in the same area in which the story of Glúmr and Skúta was told. Exactly how these oral stories were

converted into saga episodes we cannot know, but it is reasonable to surmise that some of the storytelling qualities in oral tradition survived in the new written medium.

Dating the Sagas

The dating of *Reykðæla saga* turns on a small passage in chapter 12, which we will explore presently. The saga as a whole begins with the settlement of Reykjadalr by two Norwegian brothers and goes on to tell the story of their descendants. This story is one of hostile encounters, notably a protracted feud between Vémundr kǫgurr Fjorleifarson in Reykjadalr and Steingrímur Örnólfsson to the west in Eyjafjörður. Vémundr is tirelessly aggressive, and despite the best efforts of his chieftain and uncle Áskell, the hostilities are never settled and result in Steingrímur's death.

At one point Vémundr persuades a somewhat imbecilic fellow named Þorgeirr to strike Steingrímur with a sheep's head attached to a pole during a heated horse match, an occasion always conducive to mischief. In exchange for this wanton misdeed Vémundr offers the malefactor a winter's lodging. Þorgeirr carries out the commission and is immediately killed, but he calls out to Vémundr for help so that it is clear who is behind the plot.

When Þorgeirr asks what his compensation will be, Vémundr makes the following offer (ÍF 10: 182):

Vémundr kǫgurr svarar, at hann mun fá honum vetrvist, ef Þorgeirr vill þat vinna til, at ljósta Steingrím um daginn með sauðarhöfðinu fyrir augum öllum mönnum.

Vémundr kǫgurr [coverlet] replies that he will give him a winter's lodging if he will agree to strike Steingrímur during the day with a sheep's head for all to see.

The action itself is described in the following terms (ÍF 10: 183):

Ok í einhverri hvíld, þá er menn varði minnst, lýstr Þorgeirr Steingrím mikit högg með sauðarhöfðinu á hálsinn ok kallar nú á Vémund, at hann skyldi duga honum. En Steingrímur hleypr þegar eptir honum ok þeir mágar hans, Steinn ok Helgi, ok vá Steingrímur Þorgeir, fekk honum nú vetrvistina ok tók nú starf af Vémundi.

During an intermission, when people were least expecting it, Þorgeirr struck Steingrímur a great blow on the neck with a sheep's head and called out to Vémundr to help him. But Steingrímur immediately ran after him, together with his kinsmen

Steinn and Helgi, and Steingrímur killed Þorgeirr, giving him the winter's lodging and taking the job off Vémundr's hands.

This is quite a minor incident in *Reykðæla saga*, but some of the wording recurs in the *Þórðarbók* redaction of *Landnámabók* (ÍF 1.2: 257) in a passage that reviews Steingrímur's ancestry:

Þeira synir váru þeir Þórðr ok Þorvarðr í Kristnesi ok Steingrímur at Kroppi, er Vémundr kǫgurr lét ljósta með sauðarhöfði ok lézk mundu fá þeim vetrvist, er þat gerði, en sá hét Þorgeirr smjorkengr, en þat endisk, því at Steingrímur drap hann þegar, ok kvazk þess hǫggs skyldu hefna, meðan hann lifði.

Their sons were Þórðr and Þorvarðr at Kristnes and Steingrímur at Kroppi, whom Vémundr kǫgurr caused to be struck with a sheep's head; he said he would give the man who did it a winter's lodging, and his name was Þorgeirr smjorkengr, and that was carried out because Steingrímur killed him immediately and said he would avenge that blow as long as he lived.

In the footnote in his edition Jakob Benediktsson referred to several explanations of the correspondence between the saga and *Landnámabók*, all of them to the effect that the incident found its way into the saga from a redaction of *Landnámabók*. Dietrich Hofmann (1972: 14–18) argued the reverse, that the lost redaction of *Landnámabók* compiled by Styrmir Kárason (died 1245) and known as *Styrmisbók* borrowed the episode from *Reykðæla saga* and that the composition of *Styrmisbók* therefore serves as a terminus ante quem for *Reykðæla saga*.

The filiation of the various redactions of *Landnámabók* is a complicated puzzle. Jón Jóhannesson and, following him, Jakob Benediktsson (ÍF 1.1: CV) believed that *Styrmisbók* was the source for *Melabók*, whence the passage under discussion could have passed into *Þórðarbók*. They also believed that *Styrmisbók* was written ca. 1220 or a little later. If the passage in *Styrmisbók* is derivative from *Reykðæla saga*, that would locate the saga before 1220, but there are uncertainties. The evidence that *Styrmisbók* was written around 1220 includes among other things the *argumentum e silentio* that *Styrmisbók* did not make use of *Egils saga*, often thought to have been written around 1220 or a little later. But recently Torfi H. Tulinius has made an intriguing case for believing that *Egils saga* was not written until ca. 1240.⁷ Subsequent to the publication

⁷ See Torfi H. Tulinius 2004: especially 206–8. He refers to previous literature on the dating problem in note 44 (p. 263).

of Dietrich Hofmann's paper Sveinbjörn Rafnsson also wrote a book in which he proved to be quite skeptical about the view that *Styrmisbók* was the source of *Melabók*. It is therefore entirely possible that *Styrmisbók* is not as early as Hofmann thought it was and that it did not contain the sheep's head blow delivered by Þorgeirr smjörkengr (or smjörhringr).

To these reservations should be added the consideration that Jón Jóhannesson's hypothesis is quite complex (1941: 113–15). He thought the phrasing in *Þórðarbók* too archaic to be a recasting of the saga and traced it instead to *Melabók*, from which it migrated into *Styrmisbók*, *Reykðæla saga*, and ultimately into *Þórðarbók*. Sturla Þórðarson, on the other hand, deleted the passage from his redaction of *Landnámabók* because he was familiar with the saga and knew that the story was told in greater detail there. This hypothesis is in line with Jón Jóhannesson's general thinking, which allowed for extensive borrowing from *Landnámabók* into the sagas and privileged literary derivation over oral derivation.⁸

Although Jón Jóhannesson thought that the source of the sheep's head incident was *Styrmisbók*, Sveinbjörn Rafnsson (1974: 63, 66) was doubtful about the proposition that *Melabók*, *Sturlubók*, and *Hauksbók* all made use of *Styrmisbók*; he was more inclined to believe that *Melabók* was entirely independent of the other redactions (see the stemma on p. 81). If he is right, *Þórðarbók* inherits the passage directly from *Melabók* and not through the mediation of *Styrmisbók*. In this case the dating of *Styrmisbók* is again irrelevant and Hofmann's terminus ante quem evaporates.

What can we say about the dating of *Melabók*? Sveinbjörn Rafnsson (1974: 32–33) suggests evidence that would make Snorri Markússon the author of our *Melabók* sometime between 1275 and 1313. He also argues that Snorri Markússon's exemplar could have been composed in the time of his grandfather Snorri Magnússon, who died in 1226. The original of *Melabók* might therefore be from the same period as *Styrmisbók* and if the sheep's head incident was taken over from *Reykðæla saga* into *Melabók* rather than *Styrmisbók*, the terminus ante quem would be roughly the same.

Even if we concede that the story originated in *Reykðæla saga*, we must remain in doubt about how and when it entered the *Landnámabók* transmission. It may not have been in the original *Styrmisbók* or the original *Melabók* and could have been interpolated at some later date. We must

⁸ See the critique by Gísli Sigurðsson 2002: 136–86.

therefore inquire whether there is any other evidence of an early date for *Reykðæla saga*. One such indication is a passage (ÍF 10: 213) that tells of a certain weapon named Vagnsnautr. It had eventually come into the possession of a chieftain in Eyjafjörður named Þorvarðr Þorgeirsson. Þorvarðr died in 1207, presumably at the monastery of Munka-Þverá, where he had retired. Hofmann assumes that Þorvarðr was deceased at the time of writing and therefore uses 1207 as a terminus post quem. The question is: How much time elapsed between 1207 and the writing of the saga?

Þorvarðr Þorgeirsson is a known quantity. He is quoted in *Ljósvetninga saga* (ÍF 10: 73) with reference to an episode of roughhousing at the farm Veisa in Eyjafjörður because he was apparently in the habit of saying “Let’s try the Veisa grip” whenever a tussle broke out. Both *Ljósvetninga saga* and *Reykðæla saga* have often been dated around 1260, but in the case of *Ljósvetninga saga* I have argued that such a trivial phrase is unlikely to have been quoted fifty years after Þorvarðr’s death.⁹ On the basis of this and other evidence I concluded that *Ljósvetninga saga* was more likely to have been written around 1220.

The same sort of argument is not so easy to make for *Reykðæla saga* because a famous weapon in the family’s possession is not necessarily a trivial matter; it could have been passed down to later generations and could have been deemed worthy of mention any time in the thirteenth century. Given the infrequency of references to contemporary persons in the sagas about early Icelanders, it is nonetheless curious that Þorvarðr should be mentioned in these two sagas from the same region; his presence may suggest a common setting for the sagas.

At the Ninth International Saga Conference in Akureyri in 1994 I tried to reconstruct the literary scene in Eyjafjörður in the late twelfth and early thirteenth century.¹⁰ My point of departure was the famous episode in *Sturlunga saga* (I.269) in which Sturla Sighvatsson in the year 1230 goes to Reykjaholt from Sauðafell in Eyjafjörður in order to copy the “saga books” compiled by his uncle Snorri Sturluson. I pointed out that the passage has generally been read in terms of Snorri’s literary activity, not Sturla’s, but that there is good reason to believe that Eyjafjörður had a saga tradition just as longstanding and significant as the tradition in western Iceland. I reviewed Eivind Kválen’s hypothesis that *Morkinskinna*

⁹ See Andersson and Miller 1989: 78–84. My early dating has recently found support in Monclair 2004: 55–58.

¹⁰ *Samtíðarsögur; The Contemporary Sagas* 1994: 16–30.

was composed at Munka-Þverá and argued that a number of the characters and the *þættir* contained in it can be linked to Eyjafjörður. It was composed just at the time (ca. 1220) when Sturla Sighvatsson was coming of age at Grund in Eyjafjörður and was presumably developing his literary interests. *Morkinskinna* subsequently became the chief source for the third part of *Heimskringla*; the literary traffic between Eyjafjörður and Borgarfjörður would therefore by no means have been one-way, and there seems little reason to imagine that saga writing in Eyjafjörður was a western import, as Sigurður Nordal once suggested.¹¹

Not only *Morkinskinna* but also a series of native sagas could be associated with Eyjafjörður and specifically Munka-Þverá: *Víga-Glúms saga*, *Reykðæla saga*, *Ljósvetninga saga*, perhaps *Valla-Ljóts saga*, Jónas Kristjánsson's hypothetical *Esphœlinga saga, and *Guðmundar saga dýra*. More tentatively *Færeyinga saga* and *Hákonar saga Ívarssonar*, which is perhaps an elaboration of a section in *Morkinskinna*, could be connected with this activity.¹² These sagas could all have been written at different times throughout the thirteenth century, but they are closely interconnected and have the look of a regional saga school about them. Some could still be late, but if my arguments for dating *Ljósvetninga saga* ca. 1220 are granted, it is tempting to assign the other related sagas from the same region to the same context rather than dating them thirty or forty years later.

In my reconstruction of a saga school in Eyjafjörður I tried in particular to trace a certain bookishness in the family of Þorvarðr Þorgeirsson. Þorvarðr himself was married to the daughter of Sighvatr Sturluson and could, potentially at least, have had access to the Sturlung tradition of learning through that connection. Þorvarðr led an active and adventurous life, but two of his brothers felt the call of learning; Þórðr was a monk at Munka-Þverá and his brother Ingimundr was famously devoted to books. He is the protagonist of the familiar story in *Sturlunga saga* (I.113) in which he loses a chest of books in a shipwreck and then miraculously recovers them.

Equally familiar is the story in which Þorvarðr urges his nephew Guðmundr Arason to accept a fateful appointment as bishop. Guðmundr replies sarcastically that he has nothing to thank Þorvarðr for except being “beaten to the books” (I.201). Whether Þorvarðr was himself boo-

¹¹ Sigurður Nordal 1941: 29–30 and 1953: 245.

¹² Ólafur Halldórsson 1987: ccxxxix suggests tentatively that *Færeyinga saga* could have been written in Eyjafjörður. I owe this reference to Stefán Karlsson.

kish we do not know, but this latter incident certainly suggests that he was schoolmasterly in relation to his younger kinsmen. Whether he was devoted to book learning or not, we do know that he was a poet; when his brother Ari was killed in the service of Erlingr skakki in 1167, he composed a memorial poem, “thinking that was the best way to be consoled for Ari’s death and record his courage in poems that were widely circulated” (*Sturlunga saga* I.105). There is, in sum, considerable evidence of book culture in Eyjafjörður at the end of the twelfth and beginning of the thirteenth century. To separate *Reykðæla saga* from the early evidence of book culture and date it as late as 1260 isolates it in literary terms. It is therefore tempting to locate it, alongside *Ljósvetninga saga*, in the earlier context. If we do so and date *Reykðæla saga* around 1220, at the same time agreeing that an episode from *Víga-Glúms saga* was absorbed into it, then we must date the latter saga sometime between the death of Þorvarðr Þorgeirsson in 1207 and the composition of *Reykðæla saga* around 1220.

The Textual Relations

We have seen that Dietrich Hofmann (1972: 13) devoted too little space to the textual problems, and what follows may well be too much, but clarity requires it. I begin by comparing the *Vatnshyrna* (*V*) redaction, the *Mǫðruvallabók* (*M*) redaction, and the text of *Reykðæla saga* (*R*).

<i>V</i>	<i>M</i>	<i>R</i>
Ok er at því líðr, at þeir [Glúmr skulu] finnask, býsk Skúta heiman með þrjá tigu manna, ok nú ríðr hann [á leið]. Ok er hann kemr norðan yfir Vøðlaheiði ok á hjalla þann, er [heitir R]auðahjalli, þar stíga þeir af baki. ^a	Nú líða stundir. Ok er þar kemr tíma, sem Glúmr hafði heitit sendimanni, at þeir myndi finnask, þá býsk Skúta heiman með þrjá tigu manna. Hann ríðr norðan ok kemr vestr yfir Vøðlaheiði ok á hjalla þann, er heitir Rauðahjalli. Þar stíga þeir af baki.	En er at líðr þessum tíma, þá býsk Skúta heiman ok þeir Arnórr með þrjá tigu manna. Þeir ríða nú norðan ok koma vestr yfir Vøðlaheiði ok á hjalla þann, er heitir Rauðahjalli. Þar stíga þeir af baki.

^a Since *M* and *R* have “vestr” in common and are not directly related to each other, we may assume that it represents the archetype, but it does not seem significant that *V* dropped the word.

Þá mælti Skúta: “Hér munu [þér fy]rst nökkura dvöl eiga. Mun ek ríða inn með hlíðinni ok vita, [ef nǫ]kkut verðr til fengjar, því at nú hefir langt verit síðan [vér h]ittum menn ór heraðinu.”^b

Þá mælti Skúta: “Hér munu þér eiga dvöl um hríð, en ek mun ríða inn með hlíðinni, vita, ef nǫkkut verði til fengjar.”

Þá mælti Skúta til Arnórs: “Nú munu þér eiga hér dvöl um hríð, en ek mun ríða inn með hlíðum ok vita, ef nǫkkut verðr til fengjar. Langt hefir nú verit síðan vér hǫfum hitt menn ór heruðum.”

^b *M* and *R* have “dvöl um hríð” in common and must reflect the archetype; “nökkura dvöl” is a slight change in *V*. On the other hand *M* abbreviates by dropping the last clause or sentence found in *V* and *R*.

Ríðr hann með vápnum sínum, ok er hann [reið í d]alinn, sér hann, at maðr reið neðan eptir dalnum frá Þverá ok var í [grœnni] kápu ok var mjǫk mikill. Hann kennir Glúm. Nú stígr hann af baki [hesti]num.^c

Hann sér, er hann sœkir í dalinn, at maðr reið upp frá Þverá, mikill ok í kápu grœnni, ok kennir, at þar ríðr Glúmr. Þá steig hann af hestinum.

Hann ríðr með vápnum sínum ok sér, er hann reið í dalinn, at maðr ríðr neðan eptir dalnum upp frá Þverá, mikill, í kápu grœnni, ok kennir hann þar Glúm. Þá stígr Skúta af hestinum.

^c *M* deletes “Ríðr hann með vápnum sínum” found in both *V* and *R*.

Skúta hafði vesl yfir klæðunum útan, ok var þat tvíflitt, svart [ok hvítt], ok lét hest sinn í lægð eina ok gengr síðan heim at sel[inu; v]jar Glúmr þá kominn inn í selit. Þat var þann dag, er Glúmr ok sendi[maðr Skútu] áttu at finnask.^d

Hann hafði vesl yfir sér tvískipt, svart ok hvítt. Hann lét hestinn í rjóðrit ok gengr síðan til selsins, ok var Glúmr þá kominn í selit.

Hann hafði vesl yfir sér tvískipt, svart ok hvítt. Hann lét hestinn í rjóðr eitt ok gengr síðan upp til selsins, ok var Glúmr þá kominn í selit. Þat var þann dag, er þeir skyldi finnask, Glúmr ok sendi maðr Skútu.

^d The “tvískipt” in *M* and *R* must reflect the archetype; “tvíflitt” in *V* is a slight alteration. In *V* “ok lét hest sinn í lægð” for *MR* “lét hestinn í rjóðrit” (or more likely “rjóðr eitt”) looks like a thoughtful change; leaving the horse in a clearing would after all make it visible (clearly not the intention), whereas leaving it in a hollow would have the desired effect of making it invisible. *M* abbreviates by deleting the last sentence about the appointed day.

Skúta hafði í hendi sverðit Fluga [ok hjál]m á hofði. Gengr hann þá at selsdurunum ok laust mikit h[gg á] vegginn ok víkr síðan oðrum megin hjá selinu. Glúmr gekk þá [út ok] hefir ekki í hendi sér ok snýr oðrum megin hjá selinu ok [kemr] í hug, er maðrinn var eigi djarfr, at hann myndi eigi traust til bera [at g]anga at selsdurunum. Nú víkr Skúta á milli selsduranna ok Glúms.^e

Skúta hafði sverð í hendi, þat er Fluga hét, ok hjál[m á hofði, gengr at selsdurunum ok laust á vegginn ok víkr síðan hjá selinu. Glúmr gengr út, svá at hann hafði ekki í hendi, sér engan mann, snýr hjá selinu. Komsk þá Skúta í milli hans ok selsduranna.

Skúta hafði Flugu í hendi ok hjál[m á hofði. [digression on Fluga] Nú gengr Skúta at selsdurunum ok laust á vegginn ok víkr síðan hjá selinu apr. Glúmr gekk þá út ok hafði ekki í hendi ok sér nú eigi manninn. Hann snýr þá hjá selinu ok kom í hug, at maðrinn var ódjarfr, at hann myndi eigi traust til bera at ganga at selsdurunum. Nú víkr Skúta milli hans ok duranna.

^e *R* deviates because the author thinks that the weapon Fluga is an axe, not a sword. The “mikit hogg” struck on the wall in *V* does not make a great deal of sense if we bear in mind that the alleged petitioner is timid and fearful. It looks like a commonplace phrasing either unthinkingly introduced in *V* or deleted in *M* and *R* precisely because it made little sense. The “sér engan mann” of *M* and “sér nú eigi manninn” of *R* must reflect the original. Similarly Glúmr’s reflection on the man’s timidity in *V* and *R* must be from the original; *M* abbreviates by deleting it.

[Er] hann sér þat ok kennir manninn, þá hopar hann undan. En árgljúfr [váru] nær selinu. Skúta biðr at hann bíði.

Þá kennir Glúmr manninn hopar undan, en árgljúfrin váru nær selinu. Skúta biðr hann bíða.

Ok er Glúmr sér þat ok kennir manninn, þá hopar hann undan. En árgljúfrin váru nær selinu. Skúta biðr hann bíða.

Glúmr svarar: “Þat mun mælt, at [eigi] mun fjarri um vera, hvár okkarr betr er vígr, ef vit værim jafnbúnir til, en ekki mun ek ganga á vápn þín,”—ok hopar at gilinu, en Skúta sœ[kir] at honum. Ok er Glúmr kom fram á gljúfrin, steypir hann sér þar ofan fyrir [gljú]frin, en Skúta leitar sér ofan at fara, þar er

Hann telr þat jafnligt, ef þeir væri jafnbúnir við. Glúmr hopar at gljúfrunum, en Skúta sœkir eptir. Glúmr steypisk ofan fyrir gljúfrin, en Skúta leitar þar ofan, er ganga mátti, ok sér í gljúfrunum, hvar kápuna rak, ok hleypr til ok leggr þegar til. Þá heyrir hann mál yfir sik: “Lítill fremð at spilla klæðum manna.”

Glúmr segir, at þat myndi mælt, at eigi væri fjarri, hvár þeira betr væri vígr, ef þeir eru jafnbúnir til,—“en eigi vil ek ganga á vápn þín.” Ok hopar hann at gljúfrinu, en Skúta sœkir nú at honum. Ok er Glúmr kom at fram, þá steypðisk hann ofan fyrir gljúfrin. En Skúta leitar þar ofan, er ganga mátti, ok sér í gljúfrinu, hvar

ganga mátti, ok sér [hvar]
kápuna rak ofan fyrir
gljúfrin, ok hleypr at ok
leggr til, ok þá [hey]rir
hann mannmál upp yfir
sik, ok mælti sá: “Þat
er lítil fremð [at] spilla
klæðum manna.”^f

kápuna rak ofan. Hann
hleypr at ok leggr til
kápunnar. Þá heyrir
hann, at mælt er yfir
honum uppi: “Þat er lítil
fremð,” segir sá, “at spilla
klæðum manna.”

^f *V* and *R* give a rather faithful rendering of what must have been in the original, but *M* abbreviates considerably.

Skúta sér ok kennir
Glúm, ok hafði hann [þa]t
vitat, at þar var undir tó
ein, er hann fór ofan, ok
[réð] hann því til, at hann
sá ekki órfæri sitt annat.
“Á þat áttu [at] minnask,
at nú hefir þú runnit.”
Glúmr svarar; “Þat
mynda ek vilja, [at] eigi
rynnir þú skemmra áðr
sól settisk í kveld;”—þá
kvað [Glúmr] þetta:^g

[half stanza]

Skúta sér upp ok kennir
þar Glúm. Hann hafði
raunar vitat, at þar var
undir tó ein, er hann fór
ofan. Þá mælti Skúta:
“Á þat áttu at minnask,
Glúmr, at nú hefir þú runn-
it ok beitt eigi Skútu.”
Glúmr segir: “Satt er þat,
en vilja mynda ek þat, at
þú rynnir eigi skemmra,
áðr sól settisk í kveld.” Þá
kvað Glúmr þetta:

[half stanza]

Skúta leit upp ok kennir
þar Glúm. Hafði hann
vitat raunar, at þar var tó
undir, er hann fór ofan,
ok réð hann því til, at
hann sá eigi færi at bíða.
Þá mælti Skúta: “Á þat
áttu at minnask, Glúmr,
at nú hefir þú runnit ok
beðit eigi Skútu.” “Satt
er þat,” segir Glúmr, “en
vilja mynda ek, at þú
rynnir eigi skemmra, áðr
sól settisk í kveld.” Þá
kvað Glúmr þetta:

[half stanza]

^g As in note e, *M* deletes the reflection of what was going on in Glúmr’s mind in *V* and *R*. On the other hand, *V* deletes the small phrase “ok beitt eigi Skútu” (“ok beðit eigi Skútu”) and “Satt er þat,” which are guaranteed for the original by *M* and *R*.

Þar skilr nú með þeim.
Ferr Glúmr heim ok
safnar mǫnnum ok segir,
hvert vélræði honum var
sett af óvina sinna hendi,
ok lézk vilja, at þat yrði
aptr goldit.^h

Þar skilr með þeim því
sinni. Ferr Glúmr heim
ok safnar sér liði ok segir,
hvert vélræði fyrir hann
var sett, lézk ok vilja, at
brátt gyldisk.

Þar skilr með þeim. Ferr
Glúmr heim ok safnar liði
ok segir, hvert vélræði var
fyrir hann sett af óvina
hendi, lézk ok vilja, at þat
mætti brátt gjaldask.

^h *M* suppresses the phrase “af óvina sinna hendi” found in *V* and *R* and no doubt in the original.

Hann fær nú á skammri stundu sex tigu manna; ríða nú upp í dalinn. En nú er frá Skúta at segja, er hann gekk til hests síns ok sá mannareidina ok veit, at þat mun honum eigi endask at leita einskis undanbragðs, brýtr spjót af skaptinu ok hefir fyrir staf, tekr ok af sǫðulinn ok ríðr berbakt, snýr nú veslinu, en geymir ǫll þing sín. Síðan reið hann at sauðum ok æpir mjök hátt.ⁱ

Hann fær á skammri stundu sex tigu manna; ríða upp í dalinn. Skúta gekk til hests síns, þá er þeir Glúmr skilðu, ok reið með hlíðinni ok sér nú mannareidina ok veit, at þat má honum eigi endask at finna þá, leitar sér ráðs, brýtr spjót af skapti ok hefir fyrir staf, tekr af sǫðulinn ok ríðr berbakt, snýr veslinu, ríðr at sauðum ok æpir hátt.

Hann fær á lítilli stundu sex tigu manna, ok ríða síðan upp í dalinn. Skúta gekk til hests síns ok reið með hlíðinni ok gat nú at sjá, hvar fjöldi manna reið, ok veit, at þat má honum eigi endask, ef þeir fá staðit hann, leitar nú ráðs, brýtr af skaptinu spjót ok hefir fyrir staf, tekr af hestinum sǫðulinn, en snýr veslinu, ok reið nú at sauðum ok hóar fast á féit.

ⁱ *V* deletes “ok reið með hlíðinni.” *R* substitutes “ok gat nú at sjá, hvar fjöldi manna reið” for the simpler “ok sá mannareidina” in *V* and *M* and presumably the original. All three texts differ slightly on Skúta’s countermeasures against being caught. *R* deletes “ríðr berbakt.” Whether the “geymir ǫll þing sín” (secures all his possessions) of *V* comes from the original is hard to tell.

Nú koma þeir eptir honum ok spyrja, ef hann sæi nokkurn mann ríðit hafa um leitit fram með vápnnum. Hann segir: “Sá ek víst.”^j

Þeir koma eptir ok spyrja, ef hann sæi nokkurn mann ríða um leitit fram með vápnnum skǫruligan. Hann kvezk sét hafa.

Nú koma þeir eptir honum, fǫrunautar Glúms, ok spyrja, ef hann hefði sét mann nokkurn skǫruligan ok með vápnnum ríða fram um leitit. Skúta kvazk víst sét hafa manninn ríða fram yfir leitit. Hann kvazk sjá, at maðrinn fór hvatliga ok dró þá í sundr, er leitit bar í milli þeira.

^j If the author of *R* chose to elaborate Skúta’s fiction that he saw a man riding over the pass in order to deepen the deception, it is an uncharacteristic touch. It is also possible that the elaboration was in the original and was abbreviated in both *V* and *M*.

Þeir spyrja, hvat hann heiti, en hann segir: “Margr í Mývatnshverfi, en Fár í Fiskilækjarhverfi.” “Ok svarar þú af skœtingu,” segja þeir, en hann lézk eigi kunna at segja sannara, ok þá skilr með þeim. En Skúti tekr vápn sín ok sǫðulreiði ok reið hvatliga til manna sinna.

Þeir spurðu: “Hvat heitir þú?” Hann svarar: “Ek heiti Margr í Mývatnshverfi, en Fár í Fiskilækjarhverfi.” Þeir segja: “Skœtingu ok spotti villtu svara oss.” Hann lézk eigi sannara kunna at segja, ok skilr með þeim. Ok þegar þeir váru skilðir, tók hann vápn sín ok sǫðulreiði, reið hvatliga til manna sinna.

Þeir spyrja, hvat er hann hét. Skúta segir: “Ek heiti Margr at Mývatni, en Fár í Fiskilækjarhverfi.” Þeir sǫgðu: “Af skœtingu villtu svara oss ok spotti.” Skúta segir: “Ek kann aldri sannara at segja.” Ok þá skilr með þeim. Þat er sagt, at Skúta tekr nú vápn sín ok reið hvatliga til sinna manna.

En hinir finna Glúm ok segja, at þeir fundu þann mann, er þeim svaraði af skœtingu ok kvazk heita Margr í Mývatnshverfi, en Fár í Fiskilækjarhverfi.^k

Þeir finna Glúm ok sǫgðu, at þeir fundu mann, er þeim svaraði spotti einu, ok sǫgðu hvat er hann nefndisk.

En hinir finna Glúm ok segja honum, at þeir fundu þann mann, er þeim svaraði með spotti ok kvazk heita Margr í Mývatnshverfi, en Fár í Fiskilækjarhverfi.

^k *M* abbreviates Glúmr’s response.

Glúmr segir: “Nú hefir mjök vangeymt at verit. Þar hafið þér Skúta fundit, eða hvat mætti hann sannara segja, því at í Mývatnshverfi er hverr skúti við annan, en í Fiskilækjarhverfi sér aldri einn skúta, ok nærri hefir nú lagt kempunni.”¹

“Nú hefir orðit ráðfátt,” segir Glúmr; “þar hafi þér Skútu fundit, eða hvat mátti hann sannara segja, því at í Mývatnshverfi er margr hellisskúti, en í Fiskilækjarhverfi hittir engi skúta, ok hefir nú nær haft með oss, ok eptir skulum vér ríða;” –

Glúmr segir: “Nú hefir yðr orðit ráðfátt nokkut. Þar hafi þér hitt Skútu. Eða hvat mátti hann sannara segja, því at í Mývatnshverfi er hverr skúti við annan, en í Fiskilækjarhverfi hittir hvergi skúta? Ok hefir nú nær lagt með oss, ok eptir skulu vér enn ríða.”

¹ The “Nú hefir orðit ráðfátt” of *M* and *R* is no doubt more original than the “Nú hefir mjök vangeymt at verit” of *V*, but the meaning is the same. Similarly, the “hefir nú nær lagt (or “haft”) með oss” in *M* and *R* is probably closer to the original than the “ok nærri hefir nú lagt kempunni” of *V*.

Ok nú ríða þeir, unz þeir koma at hjallanum, ok eru þeir þar fyrir. En þar er einstigi upp at ganga, ok er þar betra at verja með þrimr tígum manna en sækja at við sex tigu manna.^m

^m*M* abbreviates very slightly by deleting “upp at ganga.”

Þeir koma at hjallanum, ok eru þeir þar fyrir. En þar er einstigi at, ok er þar betra at verja með þrimr tígum manna en sækja at með sex tígum.

Ok koma nú at hjallanum, ok eru þeir Skúta þar fyrir. En þar var einstigi upp at ganga, ok er þar betra at verja með þrjá tigu manna en sækja at með sex tigu.

Þá mælti Skúta: “Svá er nú ok, Glúmr, nú hefir þú kost gefit at sækja eptir, ok má vera, at nú þykkisk þín eiga í at hefna fyrir undanhaldit, ok allknálíga heltu þá undan, ok gott áræði bartu til at hlaupa í gilit.”ⁿ

ⁿ *M* deletes the “allknálíga heltu þá undan” of *V* and *R*. On the other hand, it adds a sarcastic “ekki vartu þá ófóthvatr.”

Þá mælti Skúta: “Kostgæft hefir þú nú mjök at sækja eptir mér; má nú vera, at þú þykkisk þess eiga í at hefna fyrir undanhaldit, ok gott áræði bartu til at hlaupa í gilit; ekki vartu þá ófóthvatr.”

Þá mælti Skúta: “Svá er nú, Glúmr, at þú hefir kost til gefit at sækja eptir mér. Má nú vera, at þú þykkisk þín eiga í at hefna fyrir undanhaldit, því at allknálíga heltu undan, ok bart gott áræði til at hlaupa í gilit.”

Glúmr segir: “Satt var þat, at ek gerða þat, en kunnir þú at vera hræddr, þá er þú lézk vera sauðamaðr Eyfirðinga ok leyndir vápnum þínum, ok eigi ranntu skemmri leið en ek.”^o

Glúmr svarar: “Satt var þat, kunnir þú ok hræddr at verða, þá er þú lézk vera sauðreki þeira Eyfirðinga ok leyndir vápnum þínum, en þú brautt sum; ætla ek, at eigi rynnir þú skemmri leið en ek.”

Glúmr segir: “Satt er þat, at mér leizk þat ráð. En kunnir þú ok hræddr at verða, þá er þú lézk vera sauðamaðr Eyfirðinga ok leyndir vápnum þínum, ok ætla ek, at eigi rynnir þú skemmri leið.”

^o With a new-found verve *M* adds the equally sarcastic “en þú brautt sum” (scil. of your weapons), implying that Skúta has had to pay dearly for his escape or even that he has had to reduce his manhood to a stump.

Skúta segir: “Nú megi þér at sækja; nú mun ek eigi renna lengra, ok hefir þú nú hálfu meira lið en ek, ok munu vér þó hér bíða ok eigi lengra eltask láta.”^p

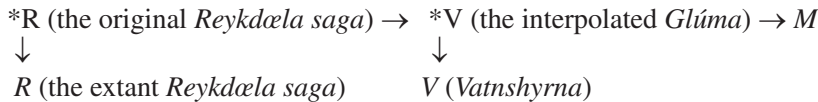
^p *M* once more abbreviates.

“Hversu sem hér til hefir farit, þá sök nú með hálfu fleira lið.”

Skúta segir: “Hversu sem hér til hefir verit, þá sök nú at með hálfu fleira lið. En vér munum hér bíða ok eltask eigi lengra.”

Glúmr segir: “Ek ætla, at nú munu vér þó skilja at sinni, ok virði nú hverr sem vill.” Skúta ríðr heim norðr, en Glúmr til Þverár.	Glúmr svarar: “Ek ætla, at nú munim vit skilja at sinni; verðr nú virt sem má í hvárn stað.” Skúta ríðr nú norðr, en Glúmr heim til Þverár.	Glúmr segir: “Ek ætla, at vér munim nú skilja at sinni. Verðr nú virt sem má í hvárn stað.” Nú ríðr Glúmr heim til Þverár.
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Two points emerge with particular clarity from this comparison. In the first place, it is plain that the *Vatnshyrna* fragment and the text of *Reykðæla saga* lie very close to one another and provide a good approximation of the original text. In the second place, it is plain that the *Mǫðruvallabók* text of *Víga-Glúms saga* regularly abbreviates. Examples are given in notes 2–8, 11, 13–14, and 16. In two instances (notes 14–15) *M* devises small innovations, both to emphasize an irony. In some cases *V* stands alone against *M* and *R* (notes 1–2, 4–5, 9, 12), but the deviations are minor. They nonetheless seemed important enough to Dietrich Hofmann that he posited differing exemplars for *Reykðæla saga* and the *Vatnshyrna* fragment (1972: 13):



It seems to me that the deviations are so minor that they can be attributed to the scribes of the extant texts: *V* and *R* give a clear picture of the original and *M* shortens the text.

Based on the priority I have assigned to *Víga-Glúms saga*, I have put *V* in the first column and made *M* and *R* secondary. It should be emphasized, however, that I can find nothing in the comparison to suggest a priority of *V* over *R* or of *R* over *V*. Either one could be marginally closer to the original. If I assign a priority to *Víga-Glúms saga* (in a redaction close to *V*), it is only on the basis of the considerations discussed above, not on the textual comparison.

If we assume a priority for *Víga-Glúms saga*, we must also assume that the author of *Reykðæla saga* supplemented the text with additional information, presumably from oral tradition. If, on the other hand, we assume a priority for *Reykðæla saga*, we must also assume that the author of *Víga-Glúms saga* deleted a good deal of information in his source. We may begin by pinpointing the narrative differences between the two, in order of occurrence.

1. The author of *Reykðæla saga* knows a story of hostilities between Glúmr and Skúta that ends in a settlement with a secret agreement that Skúta will marry Glúmr's daughter Þórlaug (ÍF 10: 224–28).
2. The author of *Reykðæla saga* knows a story about a prosecution for slaying brought against Skúta. Glúmr settles it on Skúta's behalf for a hundred ounces, much to Skúta's displeasure (ÍF 10: 229–30).
3. The author of *Reykðæla saga* is aware of a version according to which Skúta sent Þórlaug home in order to dishonor Glúmr, but he prefers a version according to which Glúmr recalls his daughter in Skúta's absence in order to marry her to another man (ÍF 10: 230).
4. The author of *Reykðæla saga* knows details about the scoundrel Ásbjörn, whom Skúta sends to Glúmr in order to lure him into a vulnerable position (ÍF 10: 231). The *V* redaction of *Víga-Glúms saga* knows only the name Ásbjörn. The fact that he is not even named in *M* suggests that he was a completely unimportant character and that there were no details about him in *Víga-Glúms saga*.
5. In *Reykðæla saga* Skúta is accompanied by a certain Arnórr Þorgrímsson í Reykjahlíð, who has been his supporter since his first hostile encounter with Glúmr (ÍF 10: 226) and his companion since then (ÍF 10: 229–32).
6. The author of *Reykðæla saga* acknowledges that some people say that Fluga was a sword (ÍF 10: 233), but he always refers to it as an axe.

The author of *Reykðæla saga* seems in general better informed about the background of the encounter between Glúmr and Skúta. In particular he knows more about Glúmr's daughter Þórlaug and her marriage to Skúta. He knows that her marriage was part of a secret agreement, that the scoundrel Ásbjörn is her kinsman, and that there are differing traditions about the circumstances of her divorce (points 1, 3, and 4 above). He knows that Glúmr and Skúta have had previous dealings (points 1–3). He knows about Skúta's supporter Arnórr Þorgrímsson and he knows about differing traditions concerning the weapon Fluga. There is no reason to believe that these matters were not lodged in tradition, and there is therefore every reason to believe that the author had access to additional

narrative and could have expanded the account in *Víga-Glúms saga*. It has long been held that the variant information on Þórlaug's divorce and the weapon Flugá is a deliberate departure from *Víga-Glúms saga* (especially B. M. Ólsen 1937–39: 356), and that speaks to the solidity of the traditions known to the author.

It is of course possible that the author of *Víga-Glúms saga* had *Reykðæla saga* in front of him and deleted the extra information, thinking that it was not relevant. He could have settled on a particular variant of the divorce story and the identity of Flugá without making special note of it. He could have dropped Skúta's companion Arnórr Þorgrímsson, who after all had no part to play in the story of Glúmr. It nonetheless seems a little strange that there is no mention at all of Glúmr's previous dealings with Skúta, dealings that would have been just as relevant to Glúmr's career as to Skúta's. In particular there would have been no reason to omit the mention of Ásbjörn's being Þórlaug's kinsman. In sum it seems somewhat more likely to suppose that *Reykðæla saga* is adding to *Víga-Glúms saga* rather than to suppose that the latter is substracting from the former.

Implications

I have argued that there is some evidence that *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga* are early texts, and that furthermore they are not an isolated phenomenon in the Eyjafjörður region around 1220. Other sagas, notably *Morkinskinna*, *Ljósvetninga saga*, and *Guðmundar saga dýra*, can be assigned to the same time and place. This is, however, a narrow perspective on saga writing, and we need to widen the lens.

In the study of the sagas there has been a certain tendency to focus on western Iceland, most particularly *Egils saga* and *Heimskringla*, and to consider northern Iceland as a secondary literary province. Secondary status has, perhaps unconsciously, been equated with later date. The result is that such sagas as *Ljósvetninga saga*, *Reykðæla saga*, and *Víga-Glúms saga* have been assigned to the middle of the century rather than the beginning, but there is a real anomaly in the proposition that such finely articulated texts as *Morkinskinna*, *Heimskringla*, and *Egils saga* were, as often argued, composed in the 1220s while such rudimentary texts as *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga* were composed twenty, thirty, or forty years later. They are thus grouped with the first high crest of native saga writing, *Gísla saga* (ca. 1240?) and *Laxdæla saga* (ca. 1250?). The

depth of characterization in the first and the panoramic ambition of the latter make such a grouping implausible.

If the level of narrative organization and the quality of writing are at all indicative of the date, *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms sagas* should be dated earlier than the remarkable monuments of the 1220s and the mid-century masterpieces. We must, to be sure, allow considerable latitude for the expression of individual genius in such works as *Egils saga*, *Gísla saga*, and *Laxdæla saga*, but the narrative level of *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga* suggests not so much a lack of genius (such as we find in *Eyrbyggja saga* and *Vatnsdæla saga*) but rather a preliminary stage of narrative skill, a lack of accomplishment in bringing individual scenes and the story as a whole to life. The episode describing the encounter between Víga-Glúmr and Víga-Skúta is in fact a signal exception in narrative terms; it is the only scene in either saga that is truly vivid and dramatic. It rises above the remaining narrative like the battle of Svǫlðr in Oddr Snorrason's *Óláfs saga Tryggvasonar* or "Kristni þáttir" in the *Legendary Saga of Saint Olaf*. This feature may in fact be the best argument for the episode's being an independent composition, but if there was such an independent composition, I would suggest that it was first inserted into *Víga-Glúms saga* and then taken over from that source into *Reykðæla saga*.

A larger consideration is the late dating of the sagas in general. Late dating might be understood as a response in part to Finnur Jónsson's unusually early datings and in part to the idea that the written sagas are simply a continuation of oral sagas, which in turn might be very old. When the time came to make a clear distinction between oral stories and literary texts, it was perhaps natural to put as much temporal distance as possible between the two phenomena, that is, to make the written sagas late in order to emphasize their literary status and their remoteness from oral storytelling. The trend toward lateness continued in Jónas Kristjánsson's study of *Fóstbræðra saga* and Bjarni Guðnason's late datings of *Bjarnar saga Hítðælakappa* and *Heiðarvíga saga*. Compositional and stylistic criteria might however suggest that these sagas too are relatively early.

Another case in point is Björn M. Ólsen's late dating of *Gunnlaugs saga ormstungu*, which seems to have convinced everybody for the last century that this saga is from the end of the thirteenth century although the story is referred to twice in *Egils saga*. The evidence for such a late date seems to me quite thin, but that discussion is for another day.

Typologically speaking, there is perhaps not much reason to separate *Gunnlaugs saga* from the other skald sagas, which are more commonly dated early. The time may therefore have come to reassess the late datings and reconsider the possibility of earlier dates, not just in the case of *Reykðæla saga* and *Víga-Glúms saga* but in other cases as well.

Our point of departure and main focus has been the relationship of *Reykðæla saga* to *Víga-Glúms saga*. If I am right in believing that *Reykðæla saga* borrowed the episode in question from *Víga-Glúms saga*, that conclusion raises further questions. As Dietrich Hofmann emphasized, *Reykðæla saga* is often regarded as the most “oral” of the saga texts, and yet the lifting of the encounter between Víga-Glúmr and Víga-Skúta from a written text is perhaps the most obviously literary move to be found among the sagas about early Icelanders, although the incorporation of written texts is common enough in the kings’ sagas. The author of *Reykðæla saga* clearly knew the story because he varies and embellishes it freely. He could therefore have told the story without reference to *Víga-Glúms saga*, in his own style and with his own characteristic use of indirect discourse. Yet he preferred to copy the story verbatim from a written source.

Does this preference imply an esthetic judgment? Did the author of *Reykðæla saga* like the animated style of the episode in *Víga-Glúms saga* better than his own style? That would imply an early appreciation of differing levels of style, an acknowledgment that there was a “telling” style with direct discourse and dramatic effects and a more bookish, recapitulating style. The implication is not necessarily that one style was superior to the other. There were clearly audiences for both; *Morkinskinna* leaned more to the dramatic style whereas *Fagrskinna* and *Heimskringla* were more bookish or literary. The author of *Reykðæla saga*, to the best of his modest ability, practiced what he considered to be the literary style, but his constant references to oral tradition show that he must have been aware of popular style as well. When it came to the encounter between Víga-Glúmr and Víga-Skúta, he found the popular, dramatic style so perfectly executed in *Víga-Glúms saga* that he appropriated it word for word. We can in fact observe how he begins the story of the relations between Glúmr and Skúta in his own style (only 4.5% direct discourse), but then he becomes seduced by the written text in front of him and surrenders to it completely. This is a significant moment in the development of what we now consider to be “saga style.” If the chronology of literary events proposed in this paper is correct, we may say not only that *Víga-*

Glúms saga is perhaps the earliest of the northern sagas but also that the author was perhaps the first to harness, more likely from an oral than a written source, the brilliant colloquial style that was destined to be the hallmark of the sagas.

References

Texts

- ÍF = Íslensk fornrit: Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1933–.
 1 (pts. 1 and 2): *Íslendingabók; Landnámabók*. Ed. Jakob Benediktsson. 1968.
 9: *Eyfjörðinga sögur*. Ed. Jónas Kristjánsson. 1956.
 10: *Ljósvetninga saga; Reykdæla saga ok Víga-Skútu*. Ed. Björn Sigfússon. 1940.
Sturlunga saga 1–3. Ed. Örnólfur Thorsson et al. Reykjavík: Svart á Hvítu, 1988.

Critical Studies

- Andersson, Theodore M. 1994. “The Literary Prehistory of Eyjafjörður.” In *Núnda alþjóðlega fornsagnaþingið; The Ninth International Saga Conference: Samtíðarsögur; The Contemporary Sagas: Forprent* (Akureyri). 1: 16–30.
- . 2006. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280)*. Ithaca: Cornell University Press.
- Andersson, Theodore M., and William Ian Miller. 1989. *Law and Literature in Medieval Iceland: Ljósvetninga saga and Valla-Ljóts saga*. Stanford: Stanford University Press.
- Baetke, Walter. 1958. “Die Víga-Glúms-saga-Episode in der Reykdæla saga.” In *Beiträge zur deutschen und nordischen Literatur. Festgabe für Leopold Magon Zum 70. Geburtstag 3. April 1957*. Ed. Hans Werner Seiffert. Berlin: Akademie-Verlag. Pp. 5–21.
- Björn M. Ólsen. 1937–1939. “Um Íslendingasögur.” *Safn til sögu Íslands* 6 (pts. v–vii): 1–427.
- Björn Sigfússon. 1940. “Formáli.” In ÍF 10: V–XCV.
- Bouman, Arie C. 1956. *Observations on Syntax and Style of Some Icelandic Sagas, With Special Reference to the Relation between Víga-Glúms saga and Reykdæla Saga*. *Studia Islandica* 15. Reykjavík: H. F. Leiftur; Copenhagen: Munksgaard.
- Böðvar Guðmundsson, Sverrir Tómasson, Torfi H. Tulinius, and Vésteinn Ólason. 1993. *Íslensk bókmenntasaga* 2. Reykjavík: Mál og menning.
- Finnur Jónsson. 1894–1901. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie* 1–3. Copenhagen: Gad. Rev. ed. 1920–1924.
- Gíslí Sigurðsson. 2002. *Túlkun Íslendingasagna í ljósi munnlegrar hefðar. Tilgáta um aðferð*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi.

- Hofmann, Dietrich. 1972. "Reykdæla saga und mündliche Überlieferung." *Skandinavistik* 2: 1–26.
- Jón Jóhannesson. 1941. *Gerðir Landnámabókar*. Reykjavík: Félagsprentsmiðjan H. F.
- Jónas Kristjánsson. 1956. "Formáli." In ÍF 9: V–CXIX.
- . 1988. *Eddas and Sagas: Iceland's Medieval Literature*. Trans. Peter Foote. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Liestøl, Knut. 1928. "Reykdæla saga. Tradisjon og forfattar." In *Festskrift til Finnur Jónsson 29 maj 1928*. Copenhagen: Levin & Munksgaard. Pp. 29–44.
- . 1930. *The Origin of the Icelandic Family Sagas*. Oslo: H. Aschehoug.
- Lotspeich, Claude. 1903. *Zur Víga-Glúms- und Reykdælasaga*. Leipzig: Hesse.
- . 1909. "The Composition of the Icelandic Family Sagas." *JEGP* 8:217–24.
- McKinnell, John. 1987. "Introduction." In *Víga-Glúms Saga, with the Tales of Ögmund Bash and Thorvald Chatterbox*. Trans. John McKinnell. Edinburgh: Canongate. Pp. 9–40.
- Möbius, Theodor. 1852. *Über die ältere isländische Saga*. Leipzig: Giesecke & Devrient.
- Monclair, Hanne. 2004. *Lederskapsideologi på Island i det trettende århundret. En analyse av gavegivning og lederfremtoning i islandsk sagamateriale*. Oslo: Unipub AS.
- Netter, Irmgard. 1935. *Die indirekte Rede in den Isländersagas*. Leipzig: Hermann Eichblatt Verlag.
- Ólafur Halldórsson. 1987. "Inngangur." In *Færeyinga saga*. Ed. Ólafur Halldórsson. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar. Pp. ix–ccxxxix.
- Sigurður Nordal. 1941. "Snorri Sturluson. Nokkurar hugleiðingar á 700. ártíð hans." *Skírnir* 115:5–33.
- Sveinbjörn Rafnsson. 1974. *Studier i Landnámabók. Kritiska bidrag till den isländska fristatstidens historia*. Lund: Gleerup.
- . 1953. *Sagalitteraturen*. Nordisk kultur 8B. Copenhagen: Schultz.
- Torfi H. Tulinius. 2004. *Skáldið í skriftinni. Snorri Sturluson og Egils saga*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag and RekjavíkurAkademían.
- Turville–Petre, Gabriel. 1936. "The Traditions of *Víga-Glúms Saga*." *Transactions of the Philological Society*. Pp. 54–75.
- . 1940. "Introduction." In *Víga-Glúms saga*. Ed. G. Turville-Petre. Oxford and London: Oxford University Press and Humphrey Milford. Pp. ix–lvi.

Fvn. *hrynja* och fsv. *rynia*

Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen

STAFFAN FRIDELL

1. *Hrynja lukla*

Det finns ett berömt ställe i Brymskviða, där gudarna styr ut Tor i kvinno-
kläder och dessutom behänger honom med husfruns attribut, nyckel-
knippan:

Látom und hánom
hrynja lucla,
oc qvennváðir
um kné falla
(Neckel & Kuhn 1962 s.113)

Látom är imperativ 1 pers. pl. *Und hánom* betyder ordagrant 'under
honom', men kan här översättas 'från hans bälte' e.d. *Hrynja lucla* är
objekt med infinitiv. *Qvennváðir* är 'kvinnovåder', dvs. 'kjoltyg', friare
'kvinnokläder'. *Kné* kan vara antingen singularis eller pluralis. Raderna
översätts tämligen fritt av Björn Collinder (1972 s. 123):

Fäst vid hans klädnad
klirrande nycklar,
svep kring hans knä
en kvinnas kjolar

Det som intresserar mig här och nu är verbet *hrynja*, som Collinder alltså återger med *klirra*. Också de andra svenska eddatolkarna har här ett verb med ljudbetydelse: *klinga* (Afzelius, Thall, Ohlmarks) eller *skramla* (Gödecke, Sander, Ljungstedt, Brate, Åkerblom).

I fornvästnordiska (liksom i nutida isländska) har verbet *hrynja* grundbetydelsen 'falla, störta, rasa, ramla ner'. Det kan gälla murar, väggar, byggnader, berg och sten eller t.o.m. poetiskt om himlens stjärnor; vidare om vapen och brynjor som faller till marken i samband med strid. Det kan också handla om vågor som bryts och faller ner, samt hyperboliskt om tårar och blod som strömmar eller flödar ner. Vidare, mer eller mindre metaforiskt, om kläder som hänger ner, faller ner längs kroppen (även om långt hår) (Fritzner 1889–96 2 s. 70, Cleasby & Vigfusson 1957 s. 288 f., Heggstad, Hødnebo & Simensen 1975 s. 203, ÍO s. 654). Varken hos Fritzner, Cleasby & Vigfusson eller Íslensk orðabók finns någon ljudbetydelse alls angiven för verbet. Fritzner för upp *hrynja lukla* under delbetydelsen "falde ned og blive hængende, om Klæder o. desl. som man kaster, tager paa sig", och Cleasby & Vigfusson snarlikt under delbetydelsen "metaph. to stream, float; of garments". Íslensk orðabók översätter *látum und honum hrynja lukla* med "látum lykla hanga niður frá beltí hans". Norrøn ordbok har faktiskt ett delmoment under verbet *hrynja* som heter "også med tanke på lyden av det som fell", men med de här aktuella raderna ur *Brymskviða* som enda belägg. Man reserverar sig dock genom att översätta: "vi skal la nøklar ringle [= 'klirra'] (el. falle ned) ved beltet hans".

Ett textinternt argument för att *hrynja* här inte har ljudbetydelse är parallelliteten i versen mellan synonymerna *hrynja* (om nycklar) och *falla* (om kvinnokläder, egentligen "kvinnovåder"). Man kan vidare jämföra med epitetet *hanginlukla* 'med hängande nycklar', som används om den fria bondekvinna i *Rígsþula* (Neckel & Kuhn 1962 s. 283).

Den starka traditionen inom Eddatolkningen att betrakta *hrynja* i *Brymskviða* som ett verb med ljudbetydelse kan föras tillbaka ända till de första tryckta översättningarna och utgåvorna. B. E. Sandvig (1783–85 1 s. 185) översätter till danska: *Lader ved hannem Nøgler lyde* och i den första Eddautgåvan från 1787 (Edda Sæmundar hinns fróða 1 s. 89) återger den arnamagnænska utgivargruppen – fem islänningar i Köpenhamn (se Hermansson 1920 s. 2) – på latin *hrynja lucla* med *clangere clavus*.¹ I en kommentar på latin i glossariet till utgåvan (s. 591)

¹ Det framgår av det opagerade företalet Til læseren i Sandvig 1783–85 2 att denne inte hade tillgång till den arnamagnænska utgåvan i manuskript, när del 1 kom ut 1783. Däremot har

säger man att *hrynja* visserligen betyder 'störta, falla' (*ruere*), men att denna betydelse inte passar här. Visserligen avger nedstörtande stenar ljud, men ett kraftigt, inte det fina, klingande som kommer från nycklar. Därför, säger man, kan man misstänka att det ursprungligen stått *hringia* eller *hringla*, vilket man (felaktigt) etymologiskt vill härleda som ljudet när ringar stöter samman.² Kommentaren visar att man insett det problematiska i översättningen *clangere clavus*, men ändå försöker motivera den. Nycklar förknippas ju ofta med ett klirrande ljud, så tankegången är i och för sig näraliggande.

Den första Eddautgåvans översättning *clavus clangere* måste ha haft stort inflytande på senare Eddatolkare. Denna översättning förs vidare och befästs av Sveinbjörn Egilsson i *Lexicon poëticum* (1860 s. 407), som tydligt räknar 'falla med buller eller klang' som den egentliga betydelsen av verbet *hrynja* och till nästan varje betydelsebeskrivning närmast programmatiskt lägger till *cum strepitu* (med larm), *cum sonitu* (med klang), *cum clangore* (med klang) eller *cum fremitu* (med dån) till verben *ruere* (störta) eller *decidere* (falla). Det förefaller som om Egilsson på så sätt försöker hävda en tes om verbets etymologi.

Hugo Gerings Eddaordbok (1903 sp. 467) skriver 'klirrend herabfallen', och Hans Kuhns (1968 s. 102) motsvarande har 'klirrend fallen'. Det nya stora tyska verket *Kommentar zu den Liedern der Edda* (von See et al. 1997 s. 550) säger allmänt om verbet *hrynja* "häufig belegt im Sinne von "(klirrend o[der] ä[hnlisches]) fallen", s[iehe] L[exicon] P[öeticum] und Fritzner"; och vidare: "Die [...] Bedeutung 'klirrend fallen' [i Þrymskviða] hat Entsprechungen in aschwed. *rynia* ('lärmen') und nynorsk *rynja* ('lärmen, poltern)". Hänvisningen till Fritzner är missvisande. Där finns ingen antydning till ljudbetydelse hos verbet i betydelsebeskrivningarna. Förhållandena i norska och fornsvenska kräver en utförligare diskussion.

2. Rynja i norskan

I norska dialekter (uppgifter från *Norsk ordbok*, *Metaordboka*) har verbet *rynja* också grundbetydelsen 'falla, störta, rasa, ramla ner', övergående

naturligtvis Sandvigs översättning kunnat påverka utgåvan 1787.

² "Hrynja, ruere latine: quae tamen notio hic locum non habet, nisi quatenus saxa ruentia (*skridur*) sonum edunt, sed gravem, qualem non claves (inter gestandum) collisae, sed tenuem ac tinnulum, ut suspicari liceat primitus fuisse hringia, vel hringla, ab annulorum, dum filo suspensi (Völundar Qv) vel scrinio inclusi moventur, collisione petitur" (*Edda Sæmundar hinns fróða* 1 s. 591).

i betydelsen till 'strömma ner'. Verbet används om t.ex. byggnader, om jord- och snöskred, om äpplen eller löv som faller ned på marken, om säd (särskilt råg) som faller ur agnarna (det som i svenska dialekter ofta kallas för *dråsa*). Det kan också användas metaforiskt om människor eller djur som strömmar ner, fram eller ut i stor mängd. Dessutom finns en otvetydig ljudbetydelse av *rynja* i norska dialekter, nämligen 'braka, dundra; runga, skalla, eka'. Alf Torp (1919 s. 557) tänker sig att denna ljudbetydelse är sekundär och först har avsett ljudet av något som störtar eller rasar ner. Grunnmanuskriptet till Norsk ordbok (i Metaordboka) beskriver också betydelsen så: "braka, dundra (liksom ei mengd el. mylske som sturtar ned); òg dynja, gjeva atterljom". Alternativt framkastar Torp (a.st.) tanken att det är fråga om två olika ord och att ljudverbet då skulle vara besläktat med verbet *skrynja* 'skramla, slamra, bullra' (dvs. vara bildat till den ljudbetecknande roten i t.ex. *ryta*). För egen del tror jag snarare att ljudbetydelsen hos *rynja* i norskan huvudsakligen kan förklaras genom betydelsepåverkan från verbet *dynja* 'dåna, dundra, braka'. Verben rimmar i alla böjningsformer (t.ex. *hrundi* resp. *dundi* i preteritum) och nämns ibland parvis i dialektuppteckningar (Metaordboka). Den föreslagna betydelseutvecklingen från 'falla, störta' till 'falla, störta med brak och dån' är fullt möjlig, i synnerhet med tanke på att verbet kommit att användas om jord- och snöskred. Inget talar dock för att denna ljudbetydelse hos verbet har förekommit i fornvästnordiskan, utan den är med all sannolikhet en senare särutveckling i norskan.

3. Fsv. *rynia*

Det föregivna fornsvenska verbet *rynia* är belagt endast en gång, nämligen i Södermannalagens manhelgdsbalk. Södermannalagen är bevarad i två huvudhandskrifter, handskrift A från strax efter 1327 och handskrift B från 1335 (Wiktorsson 1976 s. 10, 144). Det aktuella avsnittet med verbet *rynia* finns med i bägge handskrifterna (med verbet stavat *ryniæ* i hs A och *rynia* i hs B). Lagrummet handlar om brottet att begrava en skendöd. Ett fall beskrivs där en man begravs på en öde ö av folk från ett skepp i tron att han är död. Sedan kommer folk från ett annat skepp till ön. Då händer följande:

høræ mæn af skipi þy. man i iorþ ryniæ. oc hialpa hanum v iorþ. (SdmL A s. 160; jfr SdmL B s. 154, Wiktorsson 1976 s. 5)

männen på detta skepp höra mannen bullra i jorden och hjälpa honom ur jorden (Holmbäck & Wessén 1940 s. 178; bättre: männen från detta skepp...)

I Södermannalagen av år 1327 har åtskilliga avsnitt lånats från Upplandslagen (Wessén 1974 sp. 11). Det gäller även det här aktuella stycket, som i Upplandslagen lyder:

høræ þe at rymbær j iorþo. til sæþ þer. fa mal aff manni. (UpL A s. 102.)

de höra, att det bullrar i jorden, och se till vad det är, få mål av mannen (Holmbäck & Wessén 1933 s. 95)

Det är alltså i Upplandslagen frågan om presens singularis *rymber*³ (med *b*-inskott, vilket säkerställer att verbet innehåller *m* och inte *n*) av verbet **rymia*, som i fornsvenskan är belagt endast här, men som har motsvarighet i fornvästnordiska *rymja* 'böla, råma'. Både Schlyter (1877 s. 517) och Holmbäck & Wessén (1933 s. 95) översätter Upplandslagens **rymia* med 'bullra', vilket har visst stöd i betydelsen av det fornvästnordiska substantivet *rymr* m. som kan betyda dels 'bölande, råmande', dels 'brak' (Heggstad, Hødnebo & Simensen 1975 s. 350). Tanken är alltså att mannen rör sig i jorden, vilket ger upphov till ett bullrande ljud från de stenar och torvor som han ligger begravd under. Eftersom huvudbetydelsen av verbet i fornvästnordiskan (liksom i nutida isländska) faktiskt avser röstljud från levande varelser (djur, som t.ex. åsnor och lejon, eller människor) (Fritzner 1889–96 3 s. 143, Heggstad, Hødnebo & Simensen 1975 s. 350, ÍO s. 654), så är det troligare och också sakligt mer tilltalande att tänka sig att verbet i stället avser den levande begravdes halvkvävda rop på hjälp. En troligen bättre översättning är därför:

de hör att någon ropar i jorden, de ser efter, får mål av mannen

Verbet *rymja* finns alltså inte annars belagt i fornsvenskan och inte heller i SAOB. Det finns faktiskt en uppteckning i Nederkalixmål av ett kortstavigt *rymi*, där betydelsen anges som dels 'skrika och gräla, om en som är arg', dels 'ljud. t.ex. vid hård storm då ljud från storm och sjö blandas' (Anna Rönnqvist 1955 OSDs). Att ett ord från Upplandslagen är relikrtat bevarat i Nederkalix skulle i och för sig inte vara så egen-

³ Ordet stavas på följande sätt i de viktigaste texterna av Upplandslagen: *rymbær* UpL A s. 102, *rymber* UpL B s. 128, *rymber* UpL E s. 129, *rimbr* UpL Ångsö s. 62, *rymbr* UpL Esplunda s. 69.

domligt. Det finns ett antal påfallande dialektala likheter, vad gäller både uttal, böjning och ordförråd, mellan målen i Norrbotten och östra Svealand, något som har påvisats särskilt av Gösta Holm (1997), som tilltalande menar att likheterna beror på att Norrbotten koloniserades under medeltiden av folk från östra Svealand, inte minst Uppland. Men eftersom det är fråga om ett enda isolerat och också ganska sent upptecknat belägg, måste man vara skeptisk och som huvudalternativ anta att det angivna Nederkalixordet är en urspårad eller missuppfattad variant av det besläktade och till betydelsen närstående verbet *rämja*, som är väl belagt i Norrbottensmålen och också är upptecknat från Nederkalix och Töre som kortstavigt *ràm* med betydelsen 'bräka, ge ifrån sig klagande ljud (om djur)' (H. Rutberg 1914–37 OSDs). Misstankarna stärks av att Rönnqvist inte upptecknat *rämja*.

Det är C. J. Schlyter, utgivaren av de medeltida landskapslagarna, som 1877 (s. 517) först identifierar Södermannalagens *rynja* med fornväst-nordiskans *hrynja*. Men om man ser till källäget, där det aktuella avsnittet i Södermannalagen är en redaktionell omarbetning av Upplandslagens motsvarande bestämmelse, så är det enligt min mening överväldigande sannolikt att *rynja* i Södermannalagen i stället har uppkommit genom ett fel i den skriftliga traderingen i samband med lagens omarbetning år 1327. Det har då gått till så att först har konstruktionen med *att*-sats och presens av verbet (*høræ þe at rymbær j iorþo* 'de hör att någon ropar i jorden') bytts ut mot objekt med infinitiv (*høræ mæn [...] man i iorþ *rymia* 'männen hör [...] mannen ropa i jorden'). Därefter har **rymia* genom felläsning eller felskrivning blivit till *rynja*. Skillnaden mellan *mi* och *ni* är begränsad till en stapel och det är – i synnerhet om man, som ofta i gotisk skrift, inte har diakritiskt tecken ("prick") över *i* – lätt att läsa eller skriva fel, särskilt om ordet i fråga varit ovanligt och på väg att försvinna ur språket. En felläsning innebär i detta fall att skrivaren räknar fel på staplarna och tror sig se *rynja* (trots att förlagan har **rymia*). En felskrivning innebär att skrivaren tror sig ha skrivit den tredje och sista stapeln i *m*, när han endast skrivit två, viket ger ett *n* som resultat. En tredje teoretisk möjlighet – om diktamen ingått i redigeringsprocessen – är felhörning av ett **rymia* som *rynja*.

Min konklusion är att det inte finns något belagt verb *rynja* i fornsvenskan, som kan anföras som stöd för en ljudbetydelse hos fvn. *hrynja*.

4. Rönjane

Däremot finns det ett ortnamn som bevisar att verbet funnits i östnordiskan under vikingatid eller tidigare. Det är fråga om *Rönjane*, namn på en by i norra Småland en dryg mil öster om Jönköping i Lekeryds socken, Tvetå härad med följande äldre belägg:

molendinum meum in ryniande 1348 28/2 u.o. SRAp (SD 6 s. 9)
 molendinum wlgariter dictum Ryniandhaqwærn 1369 25/8 u.o. SRAp (SD 9 s. 578)
 thæn qwærnastrømen som ligger widher ryniændis qwærn 1396 u.d. Lekeryd SRAp
 en gardh som hæthir rødhnyende 1423 6/4 Axvall SRAp
 en gardh røniande 1446 19/4 Ulvåsa SRApp I
 en gardh som heter røniende 1454 23/4 Vadstena SRAp
 j gard i rønnendhe, rønnendheqwern 1455 Aage Axelsson Totts jordebok f. 7v
 j røniandhe 1466 C 32 f. 47v
 j røniande 1480 Vkj b f. 24v
 en gardh heter ryniandhe 1498 C 36 s. 25
 j rønnyandhe 1502 D 12 f. 70r
 i rønende 1525? Skoklosterp 3:114
 Ryniande 1542 jb
 ryniande, ryniane, ryneqarn 1549 jb
 ryne, ryne 1557 tl
 Rönienda, Röniande 1600 jb
 Röniane 1680 jb

Namnet har som framgår utvecklats *Ryniande* > *Røniande* > *Rönjane*. Tidigaste skrivningen med \emptyset är från 1423, men det har uppenbarligen funnits en fortsatt variation mellan *y* och *ö* åtminstone ännu under 1500-talet. Det nutida dialektutttalet av namnet är angivet som *ʀðɲianə*, *ʀðɲianə*, *ʀðɲianə* (upptecknat av Fritz Andersson – sedermera Askeberg – 1933 OAU) eller *ʀðɲjanə* (upptecknat av Folke Neij 1939 OAU).

Flera beläggställen talar om kvarnen vid byn, som tydligen har varit viktig. I jordeboken 1542 är *ryneqarn* säkerligen fel för **rynequarn*. Denna form har uppkommit genom en ljudutveckling *Ryniandaqwærn* > *Rynianeqwærn* > **Ryneneqwærn* > *Ryneqwærn*, alltså bortfall av en stavelse genom haplogisk synkope. I långa namn kan det lätt blir kraftiga reduktioner, och alldeles särskilt i namn med efterledsbetoning. Ur *Ryneqwærn* har sedan genom ellips utlösts *Ryne* (1557) som ett alternativt, vardagligare namn på själva byn. Det är typiskt att namnformen

Ryne är belagd i en tiondelängd, en genre där man relativt ofta kan hitta lågstilsvarianter av ortnamn, oftare än t.ex. i jordeböcker. En parallell till namnformen *Ryne* finns för byn Skaftarp, Rydaholms socken, Östbo härad, i södra Småland, där det ur *skaptatørpa qværn* (1417 25/1 Nydala SRAp, SDns 3 s. 210 f.) genom mellanledsellips (reduktion) har bildats namnformen *Skaffia Quarn* (1591 jb), varur har utlösts *skaffita* (1543 jb), som har använts som en vardagligare namnform om byn Skaftarp.

Den tidigaste tolkningen av namnet *Rönjane* finns hos Elof Hellquist i boken *Studier öfver de svenska sjönamnen* (1903–06 1 s. 495), där han säger: ”Fsv. *Ryniandi* var namnet på den å, vid hvilken gården *Rönjane* [...] är belägen. [---] Ordet innehåller fsv. *rynia* ’braka, dundra’, isl. *hrynja*”. Hellquist återkommer 1923 till namnet och översätter då *Ryniandi* med ”den larmande” (s. 35). Jöran Sahlgren (1930 s. 144) säger: ”Gården *Rönjane* [...] har fått namn av sitt läge vid en fors som under medeltiden hette *Ryniande* ’den dånande’.” Delvis påverkad av Sahlgren återvänder Hellquist på nytt till namnet 1939, översätter *Ryniandi* med ”larmaren” (s. 162) och talar om ”fsv. forsn[amnet] *Ryniande*, ’den dånande’, som ligger till grund för gårdn[amnet] *Rönjane*” (s. 916). Natan Lindqvist (1947 s. 62), slutligen, omtalar ”gårdsnamnet *Rönjan(e)*, [...] av ett fsv. *Ryniande* (till ett verb *rynia*, dåna), urspr. namn på ett vattenfall med kvarn”.

Substantiverade presens particip som namn på åar, forsar eller vattenfall är relativt vanliga i det nordiska språkområdet och har paralleller även i västgermanska språk. En sammanfattande översikt finns senast hos Eva Nyman (2000 s. 88 f.; se tidigare Karsten 1933, Krahe 1951–52 s. 4 ff.). Några exempel är norska *Dynjandi* till verbet *dynja* ’dåna’, bleskingska *Bäljanet* < fsv. *Bæliande* till verbet *bælia* ’böla, råma’ (Fridell 1996 s. 54), isländska *Rjúkandi* till verbet *rjúka* ’ryka’ och det **Fallande* som ingår i ortnamnet *Fallnafors* (fallandafors 1292 3/3 u.o. SRAp, SD 2 s. 136), Malmbäcks sn, Västra hd, Småland, till verbet *falla* (Sahlgren 1930 s. 144).

Det finns ett till *Rönjane* ursprungligen homonymt namn *Hrynjandi* på Island. Det avser en å, ett biflöde till Selá i Skjaldfannardalur i Hólmavíkurhreppur, Strandasýsla på nordvästligaste Island. Svavar Sigmundsson, Reykjavík, har (i e-brev till mig 060104) varit vänlig nog att återge sin tolkning av namnet i ett manus till ett kommande isländskt ortnamnslexikon: ”Áin dregur líklega nafn af því að hun fellur í flúðum og fossum niður hlíðina. Þar sem Hrynjandi fellur fram af Klifhjallanum heitir Hrynjandisfoss.” [’Án har troligen sitt namn av att den faller över

klippor och i forsar nedför sluttningen. Där Hrynjandi faller ut från Klifhjallanum ("Branthyllan") heter det Hrynjandisfoss.' (Min översättning.)] Tolkningen kan alltså sammanfattas som 'den fallande, störtande'.

Alla hittillsvarande tolkningar av namnet *Rönjane* baserar sig på det antagna fsv. verbet *rynia* med ljudbetydelse. Eftersom detta kan utmönstras bör säkerligen *Rönjane* tolkas på samma sätt som sin isländska motsvarighet: 'den fallande, störtande' e.d. Det är dock inte fullständigt givet vilket vattendrag som namnet från början har avsett. Ingen av de nyss citerade ortnamnsforskarna säger i klartext något om detta. Byn ligger några hundra meter öster om Huskvarnaån. Mellan ån och byn finns ett kuperat område med kullar och höjder. Öster om byn rinner en liten å eller bäck i en sänka. Den kvarn som omtalas i många av de äldre beläggskällorna finns inte kvar på de äldsta lantmäterikartorna över byn från 1600-talets slut. Däremot finns namnet *Qvarnhagen* utsatt på en karta från 1760 (LMV E 71–30:1) i den södra delen av byn alldeles invid den lilla ån. Kvarnen förefaller alltså att ha legat i det lilla vattendraget strax invid byn, inte i Huskvarnaån. Namnet *Ryniande* passar däremot mycket bättre på den stora Huskvarnaån med sina många fall och forsar. Denna identifiering har tidigare gjorts endast av Thorsten Andersson (i en anteckning på en excerptlapp i OAU 1954). Man får då anta att byn har fått sitt namn efter läget vid Huskvarnaån och att kvarnen och den lilla kvarnströmmen i sin tur har fått namn efter byn.

Byn *Rönjane* är med största sannolikhet äldre än medeltid. Den är relativt stor och omfattade fyra gårdar vid 1500-talets början. Det finns ett gravfält av yngre järnålderstyp öster om byn, bestående av en hög och flera runda stensättningar, vilket sannolikt hört till *Rönjane*, och även strax väster om byn finns ett relativt stort antal stensättningar (Fmis). Det är därför sannolikt att namnet *Rönjane* är förmedeltida, åtminstone vikingatida, och bildat vid en tid då verbet *hrynja* ännu fanns också i östra Norden.

Elof Hellquist (1903–06 1 s. 495) menar att ett annat fsv. **Ryniande* sannolikt finns i namnet på en kvarnström i Torshällaån/Eskilstunaån, vilken nämns i två brev: *v øralandh iordh i aby i slæm sokn liggian-des i strengnæs biscopsdøme och en halffuan qwærno strøm som heter rønwndha i næria aa liggian-des i samma biscopsdøme [...] thetta før-nempda aby och rønwnda* [ack.] 1417 13/1 Österby SRAp (SDns 3 s. 101 som dock felaktigt daterar till 1416), *v øralandh jordh j aby j slæm soken liggian-dis ok en halffuan quærnostrøm som heter røniwnde j nærio aa liggidis* [!] 1417 30/5 Österby UUBp (SDns 3 s. 246). Det förefal-

ler som om formuleringen i det senare brevet är beroende av det första. Därmed är fsv. *Rønunda* utgångspunkten för en tolkning av namnet och det verkar därmed högst otroligt att det skulle vara ett äldre **Ryniande*.

5. Etymologi

Enligt allmän mening bland berörda etymologer, så är verbet *hrynja* bildat till en indoeuropeisk rot *kreu-* med betydelsen 'störta, falla', som endast är belagd i germanska och baltiska språk (Torp 1919 s. 557, Pokorny 1959 s. 622, Blöndal Magnússon 1989 s. 383). Det är bara Jan de Vries (1962 s. 263) som tvekar mellan denna rot och den ljudbetecknande roten i t.ex. *ryta*. Skälet till denna tveksamhet är uttryckligen dels ljudbetydelsen av *rynja* i norska dialekter, dels fornsvenskans (dvs. Södermannalagens) *rynja* "lärmnen", som alltså här åter uppträder med tyngden av ett helt fornspråk i den etymologiska vågskålen och får de Vries att tveka.

Alf Torp (1919 s. 557; även Blöndal Magnússon 1989 s. 382) hänvisar också vad gäller ljudbetydelsen av *rynja* till ett svenskt dialektalt verb *ryni* 'gnägga sakta' och ett sydjylländskt *rønne* 'gnägga'. Uppgiften om dessa ord är hämtad ur Vendells finlandssvenska ordbok (1904–07 s. 779) under uppslagsordet **rönja*, där Vendell försöker att etymologiskt anknyta dessa ord till just *hrynja*. Verbet *ryni* 'gnägga sakta' har hos Vendell endast ett belägg från Nagu i Åbolands skärgård. Dessa ord har säkert inget med *hrynja* att göra. Det är sannolikt fråga om ljudhärmande bildningar, att jämföra med svenskans *vrina* och norskans *rina*, som båda används om djurläten av olika slag. Detta är ett typiskt exempel på "rundgången" i etymologiska ordböcker, där en uppgift med klen källstöd kan upprepas i flera led i olika ordböcker utan prövning och källkritisk granskning.

Till verbet *hrynja* är bildade substantiven nyisl. *hrun* n. och *hruni* m. 'fall, skred' (Blöndal Magnússon 1989 s. 383) samt de motsvarande no. *run* n. och *rune* m. 'nedstörtande eller nedstörtad massa' (Torp 1919 s. 549). Till samma rot *kreu-* 'falla, störta' hör även fvn. *hrjóða* och no. *rjoda* i betydelsen 'kasta ut, strö ut' (Blöndal Magnússon 1989 s. 375), som är identiskt med sv. dial. *ryda*, *röda* 'falla ned, dråsa' (som finns i Värmland, Härjedalen, Medelpad och Jämtland), samt det därtill bildade substantivet *ry* n. 'ris och bråte i skogen (som fallit ned)', känt från stora delar av östra Norrland (Fridell 1995 s. 118). Vidare no. *rjosa* 'falla ned, dråsa' (Torp 1919 s. 538), samt fvn. *hrjóta*, nyisl. *hrjóta* 'falla,

slungas bort' o.d. och det motsvarande no. *rjota* 'störta, falla' (Blöndal Magnússon 1989 s. 375).

6. Sammanfattning

Verbet fvn. *hrynja* är bildat till en ieur. rot *kreu-* 'störta, falla'. I fornvästnordiskan finns endast betydelsen 'störta, falla' och därav utvecklade innebörder. Någon ljudbetydelse är inte belagd. *Látom* [...] *hrynja lukla* i Þrymskviða betyder därför med all sannolikhet 'Låt [...] nycklar hänga ned'. I norskan är en ljudbetydelse 'dåna, braka; genljuda' väl känd för verbet *rynja*, men denna är sekundär till 'störta, falla' med tanke på ljudet av något som störtar eller faller och sannolikt särnorsk. I fornsvenskan har man tidigare antagit att verbet *rynia* skulle vara belagt i Södermannalagen, men det är sannolikt i stället fråga om en felläsning eller felskrivning för verbet *rymia*, med trolig betydelse 'ropa, vråla', som finns i motsvarande textställe i Upplandslagen, som har varit förlaga för denna flock i Södermannalagen. Därmed finns inte något belagt fornsvenskt verb *rynia*, men ortnamnet *Rönjane* i norra Småland visar att verbet i betydelsen 'falla, störta' funnits i östnordiskan före medeltid.

Källor, litteratur och förkortningar

- Aage Axelsson Totts jordebok 1455, Rigsarkivet, København.
 Blöndal Magnússon, Ásgeir, 1989: Íslensk orðsifjabók. Reykjavík.
 C 32 = Vadstena klostets uppborðsbok 1466, Uppsala universitetsbibliotek.
 C 36 = Jöns Ulfssons jordebok 1498, Riksarkivet, Stockholm.
 Cleasby, Richard & Vigfusson, Gudbrand, 1957: An Icelandic-English dictionary. 2 ed. Oxford.
 Collinder, Björn, 1972 = Den poetiska Eddan. Översättning av Björn Collinder. 3 omarbetade uppl. Stockholm.
 D 12 = Vadstena klostets jordebok 1502, Riksarkivet, Stockholm.
 Edda Sæmundar hinns fróða 1. 1787. Hafniæ.
 Egilsson, Sveinbjörn, 1860: Lexicon poeticum antiquæ linquæ septentrionalis. Hafniæ.
 Fmis = Informationssystemet för fornminnen, Riksantikvarieämbetet. (www.fmis.raa.se)
 Fridell, Staffan, 1995: *Ky* 'snår'. Ett västerbergslagsord. I: Svenska landsmål och svenskt folkliv. S. 113–122.
 — 1996: "Tiohäradslagens landamäre". En medeltida lista över Sveriges sydgräns. I: Sydsvenska ortnamnssällskapets årsskrift. S. 43–62.

- Fritzner, Johan, 1889–96: Ordbog over det gamle norske Sprog. 1–3. 2 Utg. Kristiania.
- Gering, Hugo, 1903: Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda. Halle. (Germanische Handbibliothek 7:4–5. Die Lieder der Edda. 2. Wörterbuch.)
- Heggstad, Leiv, Hødnebo, Finn & Simensen, Erik, 1975: *Norrøn ordbok*. 3. utg. av Gamalnorsk ordbok. Oslo.
- Hellquist, Elof, 1903–06: Studier öfver de svenska sjönämnens, deras härledning och historia. 1–6. Stockholm. (Svenska landsmål och svenskt folklied 20:1–6.)
- 1923: Smål. *Hok* och några andra svenska ortnamn. I: Namn och bygd 11. S. 33–40.
- 1939: Svensk etymologisk ordbok. 2 uppl. Lund.
- Hermansson, Halldór, 1920: Bibliography of the Eddas. Ithaca. (Islandica 13.)
- Holm, Gösta, 1997: Staten, kyrkan och ortnamnen och dialekterna i Norrbotten. I: Ortnamn i språk och samhälle. Hyllningskrift till Lars Hellberg. Uppsala. (Acta Universitatis Upsaliensis. Nomina Germanica. Arkiv för germansk namnforskning 22.) S. 143–160.
- Holmbäck, Åke & Wessén, Elias, 1933: Östgötalagen och Upplandslagen. Stockholm. (Svenska landskapslagar tolkade och förklarade för nutidens svenskar 1.)
- 1940: Södermannalagen och Hälsingelagen. Stockholm. (Svenska landskapslagar tolkade och förklarade för nutidens svenskar 3.)
- ÍÓ = Íslensk orðabók. 1–2. 3 útg. 2002. Reykjavík.
- jb = jordebok.
- Karsten, T. E., 1933: Nordiska participia presentis som älv- och forsnamn. I: Namn och bygd 21. S. 39–44.
- Krahe, Hans, 1951–52: Alteuropäische Flußnamen. I: Beiträge zur Namenforschung 3. S. 1–18.
- Kuhn, Hans, 1968: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten denkmälern. 2. Kurzes wörterbuch. 3 umgearb. aufl. des kommentierenden glossars. Heidelberg.
- Lindqvist, Natan, 1947: Dialekt och ortnamn i Nässjöbygden. I: Nässjöbygden och sparbanken. Minnesskrift med anledning av sparbankens sjuttiofemårsjubileum. Oskarshamn. S. 43–69.
- Neckel, Gustav & Kuhn, Hans, 1962: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten denkmälern. 1. Text. 3 umgearb. aufl. Heidelberg.
- Norsk Ordbok. Metaordboka. (www.dok.hf.uio.no)
- Nyman, Eva, 2000: Nordiska ortnamn på *-und*. Uppsala. (Acta Academiae regiae Gustavi Adolphi 70. Studier till en svensk ortnamnsatlas 16.)
- OAU = ortnamnsarkivet, Institutet för språk och folkminnen, Uppsala.
- OSDs = samlingar till Ordbok över Sveriges dialekter, Institutet för språk och folkminnen, Uppsala.
- Pokorny, Julius, 1959: Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 1. Bern–München.

- Sahlgren, Jöran, 1930: Vikingar i österled. Något om Dnjeprforsarnas svenska namn. I: Namn och bygd 18. S. 135–148.
- Sandvig, B. E., 1783–85: Forsøg til en Oversættelse af Sæmunds Edda 1–2. København.
- SAOB = Ordbok över svenska språket utg. av Svenska akademien. 1898 ff. Lund.
- Schlyter, C. J., 1877: Ordbok till samlingen af Sweriges gamla lagar. Lund. (Samling af Sweriges gamla lagar 13.)
- SD = Diplomatarium Suecanum. Svenskt diplomatarium. 1–. 1829 ff. Stockholm.
- SdmL A = Lex Sudermanniae (Södermannalagen). E codice B 53 Bibl. reg. Holm. 1948. Hafniae. (Corpus codicum Suecicorum medii aevi 9.)
- SdmL B = Södermannalagen efter Cod. Havn. ny kgl. saml. 4:o N:o 2237. Utg. af Karl Henrik Karlsson. 1904. Stockholm. (Samlingar utg. af Svenska fornskriftsällskapet 37.)
- SDns = Svenskt diplomatarium [ny serie] från och med år 1401. 1–. 1875 ff. Stockholm.
- See, Klaus von, La Farge, Beatrice, Picard, Eve, Priebe, Ilona & Schulz, Katja, 1997: Kommentar zu den Liedern der Edda. 2. Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða). Heidelberg.
- Skoklosterp = pergamentsbrev i Skoklostersamlingen, Riksarkivet, Stockholm.
- SRap = pergamentsbrev i Riksarkivet, Stockholm.
- SRApp = pappersbrev i Riksarkivet, Stockholm.
- tl = tiondelängd.
- Torp, Alf, 1919: Nynorsk etymologisk ordbok. Kristiania.
- UpL A = Lex Uplandiae (Upplandslagen). E codice membr. Bibl. Univ. Upsal. B 12. 1960. Hafniae. (Corpus codicum Suecicorum medii aevi 15.)
- UpL B och UpL E = Upplandslagen enligt Cod. Holm. B 199 och 1607 års utgåva. Utg. av Sam. Henning. 1967–69. Uppsala. (Samlingar utg. av Svenska fornskriftsällskapet 70.)
- UpL Esplunda = Upplandslagen enligt Codex Esplunda. Utg. av Sam. Henning. 1933–34. Uppsala. (Samlingar utg. av Svenska fornskriftsällskapet 51.)
- UpL Ängsö = Upplandslagen efter Ängsöhandskriften. Utg. af Otto von Friesen. 1902. Uppsala. (Samlingar utg. af Svenska fornskriftsällskapet 35.)
- UUBp = pergamentsbrev i Uppsala universitetsbibliotek.
- Vendell, Herman, 1904–07: Ordbok över de östsvenska dialekterna. Helsingfors. (Skrifter utg. av Svenska litteratursällskapet i Finland 64.)
- Wessén, Elias, 1974: Södermannalagen. I: Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid 18. Sp. 9–12.
- Wiktorsson, Per-Axel, 1976: Södermannalagens B-handskrift. Textens historia och språk. Uppsala. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia philologiae Scandinavicae Upsaliensia 10.)
- VkjB = Vadstena klostets jordebok 1480, Kammararkivet, Riksarkivet, Stockholm.
- Vries, Jan de, 1962: Altnordisches etymologisches wörterbuch. 2 aufl. Leiden.

Summary

STAFFAN FRIDELL

Old Norse *hrynja* and Old Swedish *rynia*:

On a passage in the Edda and a section of the Law of Södermanland

The Old Norse verb *hrynja* is formed from an Indoeuropean root *kreu-* ‘fall, tumble down’. The Old Norse verb is attested only with the meaning ‘fall, tumble down’ and significations secondary to that; there are no instances of a meaning signifying sound. Consequently *Látom [...] hrynja lukla* in the *Þrymskviða* in all probability means “Let [...] keys hang down” and not – as has often been assumed in Eddic interpretations – “Let [...] keys jingle”. In Norwegian dialects a meaning ‘roar, rumble; resound’ is well attested for the verb *rynja*, but this meaning is secondary to that of ‘fall, tumbledown’, related to the sound of something falling or tumbling (e.g. stones, earth or snow down a hillside) and probably limited to Norwegian only. It had earlier been assumed that in Old Swedish there was one instance of a verb *rynia* ‘rumble’ in the medieval Law of Södermanland, but it is likely that this instead is the result of a misreading or misspelling of the verb *rymia*, presumably meaning ‘shout, roar’, which can be found in the corresponding section of the Law of Uppland which was the model for this section of the Law of Södermanland. However the village name *Rönjane*, Old Swedish *Ryniande* – probably originally a river name – in the province of Småland proves that the verb *hrynja* with the meaning ‘fall, tumble down’ did exist in East Scandinavian before the Medieval period.

The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature

KIRSTEN WOLF

The semantic overlap between the color terms *blár* and *svartr* has been noted by several scholars, but has not been the object of comprehensive analysis. This article demonstrates through linguistic categorization the objects about which *blár* and *svartr* are used, partly in order to show when there is a semantic area of overlap between them, and partly in order to determine if either or both should be assigned to a sub-set for certain objects and seen as restricted terms. It is argued that in origin *blár* simply meant a dark color, and that in response to a need to express the hue of a dye, the term gradually evolved into a basic color term. *Blár* plays a significant role in the description of clothing and fabrics, and this area most likely indicates the source of the need for the color term. The dye would have been either a local product or woad, which could produce shades from black to blue to green. The black color that could be produced with the help of woad was not a deep black color, however, for it was not until the late fourteenth century that dyers discovered a method for dyeing textiles in deep black tones. Most likely, this discovery caused the dark color lexicon to stabilize and made *blár* attach firmly to the blue spectrum.

I

It has long been recognized that in Old Norse-Icelandic literature the semantic area of the basic color term *blár* is something of an enigma.¹

¹ The etymology of *blár* is uncertain and does not offer any clues to its specific meaning. According to Ásgeir Blöndal Magnússon (1989, s.v., *blár*), it may be related to the Latin *flavus/florus* (both meaning reddish yellow) and *fulvus* (meaning yellowish brown), as well as the Old Irish *blá* with the Indoeuropean root **bhle-/bhlo-*; he adds, however, that because the

About a century ago, Wallem (1910) expressed uncertainty about its specific meaning in his study of the liturgical colors in medieval Iceland, noting that since violet does not appear, *blár* may have denoted this color and not blue.²

Yet it is the apparent overlap between *blár* and *svartr* that has received most commentary, for although *blár* is usually rendered as “blue,” compounds and phrases like *blár sem hel*, *helblár*, *hrafnbjár*, *kolblár*, and *blámaðr* seem puzzling, and in the Arnarnagnaean Commission’s *Dictionary of Old Norse Prose* the term is translated as “blue, blue-black, black” with the comment that “a distinction between the two can often not be drawn.”³ The semantic overlap between the two colors has over the years prompted comments from several scholars. Well over a century ago, Valtýr Guðmundsson (1893) argued that *blár* is an “artificial” color and means either dark blue or raven-black.⁴ His argument was contested a quarter of a century later by Falk (1919), who drew attention to the noun *bláfeldr* (“a cloak of blue fur”), claiming that *blár litr* is used not only about a dye but also to denote a natural black color.⁵ The most

Germanic word is semantically so different from the Latin words, a connection with the Greek *mélas* (meaning black) has been proposed. He points out that this suggestion is not especially convincing, for it is not unusual for color terms that are homonymic or derived from the same root to have branched off in various ways. See also de Vries (1962, s.v., *blár*).

² Wallem (1910) writes: “I hvilken udstrækning de liturgiske farver har været anvendt ved messeklæderne—og alterbeklædningen—lader sig ... neppe læse ud af máldagernes oplysninger; særlig tror jeg det vil være vanskelig med bestemthed at afgjøre, hvilken liturgisk farveskala var den vanlige paa Island. Thi vistnok var antal og art af de liturgiske farver i den romerske kirke i store træk bestemt, men helt konstant var dog ikke dette forhold. Tre til fire farver forekommer for messehaglernes og andre messeklæders vedkommende, i kirker som Kolbeinsstaðir ..., Stafholt ..., Hjarðarholt ... og Oddi ..., og i disse saavel som i de øvrige kirker er de farver, som hyppigst nævnes: *rødt*, *blaat*, *hvidt*, *sort* og *grønt*, medens *gult* er en sjældnere forekommende farve og *purpur* kun en gang er nævnt ... *Violet* synes derimod ikke at forekomme, hvad der er saa paafaldende, at man fristes til at tro, at *blár* har betegnet denne farve og ikke blaat, som staar udenfor de liturgiske farver. Det hele omraade er imidlertid saa lidet undersøgt, at jeg her faar nøje mig med disse antydninger” (121).

³ *Ordbog over det norrøne prosasprog* (2000: 2, s.v., *blár*).

⁴ Valtýr Guðmundsson (1893) writes: “Den blå farve (*blár litr*), hvorved der må forstås en mørkeblå eller ravn sort farve, hvilket tydelig ses af, at raven kaldes ‘*bláfjallaðr*’ (*Landn.* (Ísl. I) s. 161¹⁸) samt af sammensætningen ‘*hrafnbjár*’: ‘*hrafnbjár Erps of barnar*’ (*SnE.* I, 372⁵⁻⁶), hvor der i prosaen står: ‘*þeir voru allir svartir sem hrafn á hárs lit*’ (*SnE.* I, 366¹⁷⁻¹⁸). Endvidere kan det samme ses af sådanne ord og udtryk som ‘*kolblár*’, ‘*blámaðr*’, ‘*blákollr*’, ‘*blár sem kol*’, ‘*blár sem Hel*’, ‘*at falda blá*’ o.s.v.” (189).

⁵ Falk (1919) writes: “Die Meinung Guðmundssons (Arkiv IX, 189, 195), daß der sog. *blár litr*, worunter sowohl die hellblaue als auch eine dunkelblaue oder schwarzglänzende Farbe zu verstehen ist, immer auf Färbung zu beziehen ist, scheint am Worte *bláfeldr* ‘schwarzes Schaffell’ (Gegensatz von *vararfeldr* ‘weißes Schaffell’) zu scheitern (vgl. Hertzberg im Arkiv f. nord. Fil. V, 232); vgl. auch *tjaldá blám refum*, Fms. XI, 17 = *tjaldá svortum tjoldum*, Flat. I, 105 (als

recent comment is by the editors of *The Complete Sagas of Icelanders, Including 49 Tales* (1997), in which it is stated that “[t]he closest translation for *blár* as it was used at the time of the sagas is ‘black’, as can be seen from the fact that the word was used to describe, amongst other things, the colour of ravens” (5: 406). It is argued that “at this time it was impossible to create a dye that was jet-black,” and that “[t]he nearest thing was a very dark blue-black colour”; it is maintained that “it is clearly this colour that *blár* refers to” (5: 406). It is further argued that “the Icelandic word *svartur* which nowadays means ‘black’ seems at this period to have referred mainly to a brown-black colour, as when it is used to describe horses” (5: 406).⁶

With the exception of an article by Jacobs and Jacobs (1958), who claim that “the *blue* of Icelandic poetry probably denoted raven black” (37),⁷ all of the discussions of the usage of *blár* have focused on textiles and clothing, and the color term has not yet been the object of comprehensive analysis. It is the aim of this article to demonstrate through linguistic categorization the objects about which the hue adjectives *blár* and *svartur* are used, partly in order to show when there is a semantic area of overlap between them, and partly in order to determine if either or both should be assigned to a sub-set for certain objects and seen as restricted terms. The data for the usage of *blár* and *svartur* are drawn from the slips of the Arnarnagaeian Commission’s *Dictionary*,⁸ as well as from the following texts, which have all been excerpted: the *Poetic Edda* (ed. Neckel 1983), the corpus of skaldic poetry (ed. Finnur Jónsson 1912–1915), Snorri’s *Edda* (ed. Finnur Jónsson 1931), saints’ lives (*Heilagra manna sögur*; ed. Unger 1877), the Sagas of Icelanders (*Bandamanna saga* [ed. Magerøy 1981], *Barðar saga Snæfellsáss* [ÍS 1], *Bjarnar saga Hítðelakappa* [ÍF 3], *Droplaugarsona saga* [ÍF 11], *Egils saga Skalla-Grímssonar* [ÍS 1], *Eiríks saga rauða* [ÍF 4], *Eyrbyggja saga* [ÍF 4],

Trauerfarbe, vgl. *falda bláu* im gleichen Sinne)” (40).

⁶ Ekberg (1981: 17) does not offer any views on the meaning of *blár*, but comments that the artificially colored clothes were probably locally produced. She draws attention to the frequent occurrence of *blár* and to the fact that Icelandic textiles, such as *vaðmál*, on several occasions are referred to as blue. For dyeing textiles blue, she argues that imported dyes as well as juice extracted from blueberries were used.

⁷ Jacobs and Jacobs (1958) draw attention to the fact that also in other languages there seems to be confusion: “The Egyptians did not differentiate in language between black and blue; Greek *hyacinthus*, the blue sword lily, was black to Theocritus, and Homer compared it with the dark hair of Odysseus; *blue* in Latin carried the meaning also of ‘dark,’ ‘sable,’ ‘black’” (37).

⁸ I am grateful to Eva Rode of the Arnarnagaeian Dictionary for providing me with xeroxed copies of the slips. Only occurrences in texts that I have not excerpted have been included.

Finnboga saga ramma [ÍS 1], *Fljótsdæla saga* [ÍS 1], *Flóamanna saga* [ÍF 13], *Fóstbræðra saga* [ÍS 1], *Gísla saga Súrssonar* [ÍS 1], *Grettis saga* [ÍS 1], *Grænlandinga saga* [ed. Ólafur Halldórsson 1978], *Gull-Þóris saga* [ÍS 2], *Gunnars saga Keldugnúpsfífls* [ÍS 2], *Gunnlaugs saga ormstungu* [ÍS 2], *Hallfreðar saga* [ed. Bjarni Einarsson 1977], *Harðar saga ok Hólmverja* [ÍS 2], *Hávarðar saga Ísfirðings* [ÍS 2], *Heiðarvíga saga* [ÍS 2], *Hrafnkels saga Freysgoða* [ÍS 2], *Hænsa-Þóris saga* [ÍF 3], *Kjalnesinga saga* [ÍS 2], *Kormáks saga* [ÍF 8], *Króka-Refs saga* [ÍS 2], *Laxdæla saga* [ÍF 5], *Ljósvetninga saga* [ÍF 10], *Njáls saga* [ÍF 12], *Reykðæla saga ok Víga-Skútu* [ÍS 2], *Svarfdæla saga* [ÍF 9], *Þórðar saga hreðu* [ÍS 2], *Þorsteins saga hvíta* [ÍS 2], *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* [ÍS 2], *Valla-Ljóts saga* [ÍF 9], *Vápnfirðinga saga* [ÍS 2], *Vatnsdæla saga* [ÍF 8], *Víga-Glúms saga* [ÍF 9], and *Víglundar saga* [ÍF 14]), the *Íslendinga þættir* (*Arnórs þáttur jarlaskálds*,⁹ *Auðunar þáttur vestfirska*, *Bergbúa þáttur*, *Bolla þáttur*, *Brandkrossa þáttur*, *Brands þáttur orva*, *Draumr Þorsteins Síðu-Hallssonar*, *Egils þáttur Síðu-Hallssonar*, *Einars þáttur Skúlasonar*, *Gísls þáttur Illugasonar* [ÍF 3], *Grænlandinga þáttur*, *Gull-Ásu-Þórðar þáttur*, *Gunnars þáttur Þiðrandabana*, *Halldórs þáttur Snorrasonar I and II*, *Hrafns þáttur Guðrúnarsonar*, *Hreiðars þáttur*, *Hrómundar þáttur halta*, *Íslendinga þáttur sögufróða*, *Ívars þáttur Ingimundarsonar*, *Jökuls þáttur Búasonar*, *Kumlbúa þáttur*, *Mána þáttur skálds*, *Odds þáttur Ófeigssonar*, *Ófeigs þáttur* [ÍF 10], *Orms þáttur Stórolfssonar*, *Óttars þáttur svarta*, *Sneglu-Halla þáttur*, *Stjörnu-Odda draumr*, *Stúfs þáttur*, *Svaða þáttur ok Arnórs kerlingarnefs*, *Þáttur Þorsteins skelks*, *Þiðranda þáttur ok Þórhalls*, *Þórarins þáttur Neffjölfssonar*, *Þórarins þáttur ofsa*, *Þórarins þáttur stuttfeldar*, *Þorgríms þáttur Hallasonar*, *Þorleifs þáttur jarlsskálds*, *Þormóðar þáttur*, *Þorsteins þáttur Austfirðings*, *Þorsteins þáttur forvitna*, *Þorsteins þáttur Síðu-Hallssonar*, *Þorsteins þáttur stangarhoggs*, *Þorsteins þáttur tjaldstæðings*, *Þorsteins þáttur uxafóts*, *Þorvalds þáttur tasalda* [ÍF 9], *Þorvalds þáttur víðfjorla*, *Þorvarðar þáttur krákunefs*, *Vöðu-Brands þáttur* [ÍF 10], *Ögmundar þáttur dytts* [ÍF 9], and *Ölkofra þáttur* [ÍF 11]), *Fagrskinna* [ÍF 29], and *Morkinskinna* (ed. Finnur Jónsson [1928]–1932).

⁹ This *þáttur* as well as the other *þættir* (unless otherwise stated) are all based on the ÍS edition.

II

The slips of the Arnarnaganaean Commission's *Dictionary* and the examples from the above-mentioned texts have yielded well over 200 occurrences of *blár*. A number of these are from eddic and skaldic poems. In the analysis below, it is specified for each category how many of the examples of *blár* are from poetic texts, since often the color adjective is dictated by alliterative or metrical purposes, as in, for example, *Krákumál* (st. 10; *Skjaldedigtning* 1: 651): *Hjoggum vér með hjörvi. / Hildir vas sýnt í vexti, / áðr Freyr konungr felli / í Flæmingja veldi; / náði blár at bíta / blóði smeltr í gyltan / Högna kufl at hjaldri / harðr bengrefill forðum; / mærgret morginskæru / morg, en tafn fekksk vörgum*. Compounds, such as *blárenndr* or *kolblár*, are included in the examples, and it is noted in which texts they occur.

The occurrences show that *blár* most frequently describes the color of fabrics and clothing:

Classification	Referent	Number of examples
Fabrics and clothing	<i>altarisblæja</i>	1 (<i>blámerkðr</i> [<i>DI</i> 2, 472.6])
	<i>altarisdúkr</i>	1 (<i>blásaumaðr</i> [<i>DI</i> 3, 519.2])
	<i>bróklbrækr</i>	1 (<i>blárenndr</i> [<i>Njáls saga</i> 304.2])
	<i>dúkr</i>	1 (<i>blámerkðr</i> [<i>Afhendingarskrá Helgastaðakirkju</i> in <i>Helgastaðabók</i> , ed. Selma Jónsdóttir et al. 1982, 80.10])
	<i>faldr</i>	4 (1 poetry)
	<i>feldr</i>	4 (1 poetry; <i>bláfeldr</i> [<i>Gulapingslög</i> in <i>Norges gamle Love</i> , ed. R. Keyser et al., 75.32])
	<i>flakaolpa</i>	1
	<i>høkull</i>	5
	<i>høttr</i>	1
	<i>kápa</i>	27
	<i>kaprún</i>	1
	<i>klæði</i>	9 (<i>blámengjaðr</i> [<i>DN</i> 1, 168.14])
	<i>kufl</i>	3
	<i>kyrtill</i>	11 (<i>blámengjaðr</i> [<i>DN</i> 4, 191.12])
	<i>mark</i>	1
	<i>mottull</i>	2 (<i>blámenginn</i> [<i>DN</i> 2, 126.36, 142.4])
	<i>refill</i>	1
	<i>segl</i>	3 (1 poetry; <i>blástafaðr</i> [<i>Oddr's Óláfs saga Tryggvasonar</i> , ed. Finnur Jónsson 1932, 200.3])
	<i>serkr</i>	1 (<i>bláfár</i> [<i>Rígsþula</i> st. 29; <i>Poetic Edda</i> 284])

(skaut)hekla	6 (blárenndr [Harðar saga ok Hólmverja 1268.10], bláflekkóttir [Bárðar saga Snæfellsáss 70.44, Orvar-Odds saga, ed. Boer 1888, 125.17])
skikkja	1
skrautfeldr	1
stakkr	2
tjald	1 (poetry)
tyglamottull	1
vefjarmottull	1
veggr	1 (poetry)

Three times a person is described as being *bláklæddr*. Mention should also be made of *inar bláhvítu bækr* referred to in *Guðrúnarhvot* (st. 4; *Poetic Edda* 264) and *Hamðismál* (st. 7; *Poetic Edda* 278); of *bláserkr* in the kennings *birki bláserkjar* and *birki, valdr bláserkjar* in Bragi Boddason's *Ragnarsdrápa* (st. 6.5; *Skjaldedigtning* 1: 2) and in a *lausavísa* by Gísli Súrsson (st. 12.5; *Skjaldedigtning* 1: 98), respectively; and of the byname *bláhattr*, which is applied to Snorri Þórarinnsson in *Sturlunga saga* (ed. Kristján Eldjarn *et al.* 1946). Note also the phrase *falda bláu* in a *lausavísa* by Þorbjörn Brúnason (st. 1.4; *Skjaldedigtning* 1: 198), where putting on a *blár* headdress is an expression of grief. A similar symbolic use of *blár* is found in *Jómsvíkinga saga* (ed. af Petersens 1882): *lét hon tjalda [...] blám reflum þar til er altjölduð var hollin fyrir því gørði hon svá at þat var hygginna manna ráð í þann tíma þá er harmsögur komu at eyrum mǫnnum at segja eigi með orðum* (14.8–12).

Blár is also commonly used to describe the color of bruised flesh. When a specific body part is mentioned, the distribution is as follows:

Classification	Referent	Number of examples
Bruised flesh	<i>armr</i>	1
	<i>bolr</i>	1 (poetry)
	<i>búkr</i>	3 (1 poetry)
	<i>fótr</i>	3 (<i>kolblár</i> [<i>Grettis saga</i> 1075.17])
	<i>handleggr</i>	1
	<i>hold</i>	1
	<i>hørund</i>	2
	<i>legg</i>	1
	<i>líkami</i>	1

In most instances, altogether 24, no body part is specified, as in, for example, *Flóamanna saga*, where it is said about Þorgils Orrabeinsstjúpr

Þórðarson that he was *víða blár* (275.5), or *Eyrbyggja saga*, where it is said about the shepherd that he was *allr kolblár* (93.12). In 15 of these instances, the wounded person is described as being *blár ok blóðugr*. Mention should also be made of the phrase *blár ok ljótr* (with which the poet refers to himself) in Eysteinn Ásgrímsson's *Lilja* (st. 77; *Skjaldedigtning* 2: 410): *Vindi fult hefir veslan anda / várt ofbeldit lǫngum feldan, / blár ok ljótr í ofundar-eitri / jafnan hefi ek næsta kafnar*; here *blár* is clearly used in an abstract sense to denote sinful.

In some instances, *blár* describes complexion. On three occasions, a person is said to be *bláleitr*, that is, *blár* in appearance; and in Bragi Boddason's *Ragnarsdrápa* (st. 3.7; *Skjaldedigtning* 1: 1), Erpr's brothers are said to be *hrafnbláir*. The compound *blámaðr* is commonly used about a person from *Bláland*, a term used for various parts of Africa.¹⁰ *Blár* is also used to describe the appearance of supernatural beings:

Classification	Referent	Number of examples
Supernatural beings	<i>berserkr</i>	4
	<i>Hel</i>	1 (<i>blá half en half með hǫrundar lit</i> [Snorri's <i>Edda</i> 35.7])
	<i>tröll</i>	1
	<i>Ogmundr flóki</i>	1 (son of a <i>gýgr</i> [<i>Qrvar-Odds saga</i> 126.28])

Twice it is said about a ghost that he is *blár sem hel*: Glámr in *Grettis saga* (112.9), and Þorólfr bægifótr in *Eyrbyggja saga* (169.29). The same color adjective is also used about the bones of the dead *vǫlva* in *Laxdæla saga* (1652.11). Finally, it should be noted that in one of the *Þulur* (IV ii st. 1.8; *Skjaldedigtning* 1: 672) *bláinn* is listed as a *heiti* for a dwarf.

Blár is three times used about facial color to describe emotion, and on two occasions, the person is said to be *blár sem hel* (*Njáls saga* [292.3] and *Tóka þáttur* [*Óláfs saga helga* in *Flateyjarbók* 2: 136.36]). From *Fóstbræðra saga*, it appears that turning *blár* is a sign of anger: *Eigi blánaði hann, þvíat honum rann eigi í bein reiði* (778.27).¹¹ Otherwise, *blár* is used more specifically about the color of a person's eyes and lips:

¹⁰ The texts that have been excerpted combined with the examples from the Arnamagnaean Commission's *Dictionary* have yielded 30 occurrences of *blámaðr* (in the meaning 'black person, negro'), 3 occurrences of *Bláland*, 1 occurrence of *blálendingr*, 1 occurrence of *blálenzkr*, 1 occurrence of *blámanna þjóð*, and 1 occurrence of *blámanna sveit*.

¹¹ Cf. also *Ragnars saga loðbrókar* (ed. Olsen 1906–1908): *en litr hans var stundum rauðr, en stundum blár, en lotum var hann bleikr, ok hann var svá þrúttinn, at hans hǫrund var allt blasit af þeim grimleik, er í brjósti hans var* (162.9).

Classification	Referent	Number of examples
Facial features	<i>augalaugu</i>	9 (5 <i>bláeygr</i> , 2 <i>bláeygðr</i>)
	<i>varrar</i>	1

Note also the byname *blátǫnn*, which is applied to King Haraldr in, for example, *Landalýsingar* in *Alfræði íslenzk* (ed. Kálund 1917–1918),¹² and *blájaxl*, which in one of the *Pulur* is listed as a *heiti* for a bear (IV bb st. 1.3; *Skjaldedigtning* 1: 670). The bynames *blátannarskegg*, which is applied to Þorkr Þorkelsson in *Njáls saga* and *Bárðar saga*, *bláskegg*, which is applied to Þorvaldr in *Harðar saga ok Hólmverja*, and *blákinn*, which is applied to Þórunn Nafar-Helgadóttir in *Landnámabók* (ÍF 1), suggest that *blár* may also be used to describe the color of beards and cheeks. Other bynames, which have *blár* as one of their elements, are *blákollr*, which is applied to a certain Eilífur in a Norwegian charter from 1368 (*DN* 3, 281.33); *blásíða*, which is applied to Björn Úlfheðinsson in *Harðar saga ok Hólmverja*; and *bláfausk*, which is applied to Helgi Hrafnsson in *Landnámabók*.

Blár is also used about the color of a flame (*logi*; five examples) and metallic objects, that is, armor and weapons:¹³

Classification	Referent	Number of examples
Metal	<i>bengrefill</i>	1 (poetry)
	<i>broddr</i>	1 (poetry)
	<i>brynja</i>	3
	<i>Dragvendill</i>	1 (name of a sword [poetry])
	<i>egg</i>	2 (poetry)
	<i>hjǫrr</i>	2 (poetry)
	<i>hringr</i>	1 (coat of mail rings [poetry])
	<i>Naðr</i>	1 (name of a sword [poetry])
	<i>(silfr)skjǫldr</i>	2 (<i>myrkblár</i> [<i>Eyrbyggja saga</i> 23.3], <i>blá-smeltr</i> [<i>DI</i> 9, 313.5])
	<i>spjót</i>	1 (poetry)
	<i>sverð</i>	1 (poetry)
<i>tennr</i>	1	

Note also *bláar randar*, a kenning for a shield, in Egill Skalla-Grímsson's

¹² Pastoureau (2001) says: "The only historical personage of the high Middle Ages whose surname evoked the color blue was Harald Bluetooth (c. 950–86), the king of Denmark, and son of Gorm the Elder. On the other hand, surnames incorporating red, white, and black were quite numerous and were allusions to hair, beard, or skin color, as well as to character and bearing" (186, n. 48).

¹³ Cf. the English verb *blueing*, which describes the process of giving a blue color to metals. I am indebted to Stephen Mitchell for pointing out to me this word.

Höfuðlausn (st. 7.8; *Skjaldedigtning* 1: 31), *blár megináss Punns*, a kenning for a spear in *Liðsmannaflakkr* (st. 3.6; *Skjaldedigtning* 1: 392), the compound *bláferill*, which is used in the kenning *bláferill odds* (for a shield) in Snorri's *Edda* (*Háttatal* st. 31.5; *Skjaldedigtning* 2: 69), and the fact that in one of the *Pulur fagrbláinn* is listed as a *heiti* for a shield (IV r st. 3.3; *Skjaldedigtning* 1: 665). On the whole, though, *blár* is rarely used about material things. The only exceptions are the *píllárr* in *Dínus saga drambláta* (ed. Jónas Kristjánsson 1960, 92.20) and *Kirjalax saga* (ed. Kålund 1917, 65.20), the Skrælingar's missile (*knotttr mikill*) in *Eiríks saga rauða* (429.15), and the impure silver (*blásilfr*) in AM 736 III 4to (in *Smástykker*, ed. Kålund 1884–1891, 200.21). On several occasions, however, *blár* occurs in kennings for ships or boats: *blá borð* (Sighvatr Þórðarson's *Nesjavísur* st. 1.3–4; *Skjaldedigtning* 1: 217), *blásvort brimdýr* (*Helgakviða Hundingsbana I* st. 50; *Poetic Edda*, p. 138), *blá byrskíð* (Snorri's *Edda*, 245.19), *barða bláskíð* (Snorri's *Edda*, 247.13), *bládýr þoru* (Þórðr Kolbeinsson's *Eiríksdrápa* st. 9.5; *Skjaldedigtning* 1: 205), *blakkr blás vandar* (Guðmundr Svertingsson's *Hrafnsdrápa* st. 2.4; *Skjaldedigtning* 1: 55), *blásvartir byrvargar* (Þórarinn stutfeldr's *Stutfeldardrápa* st. 4.4; *Skjaldedigtning* 1: 462; Halldórr skvaldri in *Morkinskinna*, 347.24), and *myrkblár tjalda drasill* (in a *lausavísa* by Sighvatr Þórðarson st. 13.2; *Skjaldedigtning* 1: 246).

Blár is not particularly common in nature, but occurs in descriptions of the color of water, air, stones, plants, and birds:

Classification	Referent	Number of examples
Water	<i>bára</i>	1 (poetry)
	<i>dúfa</i>	1 (<i>bládúfa</i> [poetry])
	<i>brekafal</i>	1 (poetry)
	<i>hrǫnn</i>	1 (poetry)
	<i>sjór/sær</i>	2 (<i>kolblár</i> [<i>Njáls saga</i> 35.16, 78.6])
	<i>unnr</i>	2 (poetry)
Air	<i>ægir</i>	1 (poetry)
	<i>himinn</i>	1 (poetry)
Stones	<i>reykr</i>	2
	<i>marmari</i>	1
Plants	<i>steinn</i>	3
	<i>iris</i>	1
Birds	<i>gagl</i>	1 (<i>Blágagladrápa</i> [poetry])
	<i>gammr</i>	1 (<i>blágammr</i> [poetry])
	<i>gjóðr</i>	1 (<i>blágjóðr</i> [poetry])

<i>hrafn</i>	2 (poetry)
<i>Muninn</i>	1 (<i>blásvartr</i> ; name of a raven [poem by Einarr Skúlason st. 7.4; <i>Skjaldedigtning</i> 1: 452])
<i>skári</i>	1 (<i>bláfiðraðr</i> [Hrómundr halti's <i>Lausavísa</i> st.1.4; <i>Skjaldedigtning</i> 1: 90])
<i>svanr</i>	1 (<i>bláfjallaðr</i> [Hólmgöngu-Bersi's <i>Lausavísa</i> st. 11.2; <i>Skjaldedigtning</i> 1: 88])

In connection with birds, it should be noted that *hrafn* seems implied in *Af Ragnarssaga loðbrókar* (st. 2.8; *Skjaldedigtning* 2: 254), where *blár* is used as a noun. With regard to water, mention should be made of the compound *bládjúp* (*Guðmundar saga biskups*, in *Biskupa sögur*, ed. Jón Sigurðsson and Guðbrandur Vigfússon 1858–1878, 2: 179.24, 182.1]), and the *heiti* or kennings for the sea that involve use of *blár*: *bláland* (a *lausavísa* by Kormákr Ögmundarson st. 37.2; *Skjaldedigtning* 1: 78), *bláföld* (a *lausavísa* by Gísli Súrsson st. 20.6; *Skjaldedigtning* 1: 100]), *blámærr* (a *lausavísa* by Eyvindr Finnsson skáldaspillir; *Fagrskinna* 85.18), *blárøst bekkjar* (Goðpormr sindri's *Hákonardrápa* st. 1.2; *Skjaldedigtning* 1: 55), and *blár baldrekr* (a *lausavísa* by Einarr Skúlason st. 12.1; *Skjaldedigtning* 1: 457). With regard to air, it is noteworthy that, according to *Völuspá* (st. 9; *Poetic Edda* 2), *Bláinn* is the name of the giant Ymir; the name is thought to be an allusion to the fact that in Norse mythology the sky was believed to be fashioned by his skull. Moreover, in one of the *Pulur víðbláinn* and *vindbláinn* are listed as *heiti* for the sky (IV mm st. 1.3, 5; *Skjaldedigtning* 1: 674).

III

The examples of *svartr* that have been culled from the materials examined reveal that in contrast to *blár*, *svartr* is very commonly used as a byname; examples include Án svartí (*Laxdæla saga*) Bárðr svartí (*Njáls saga*), Hálfðan svartí (*Egils saga*, etc.), Illugi svartí Hallkelsson (*Egils saga*, etc.), Kolbeinn svartí (*Njáls saga*), Ljótr inn svartí (*Njáls saga*), Plógr svartí (*Knýtlinga saga* [ÍF 35]), Þórarinn svartí (*Eyrbyggja saga*), Þorkell in svartí Þórisson (*Njáls saga*), and Þorsteinn svartr (*Grænlandinga saga*), and Úlfur svartí (*Sverris saga* [ed. Indrebø 1920]).¹⁴ Presumably, these bynames describe in some way aspects of the physical appearance

¹⁴ *Svartr* also appears as a personal name in, for example, *Finnboga saga ramma* and *Harðar saga ok Hólmverja*.

of the person in question, most likely the color of the person's facial hair or eyes; as evident from the following, these are the two features about which *svartr* is most frequently used:

Classification	Referent	Number of examples:
Bodyparts	<i>andlit</i>	1
	<i>augalaugu</i>	10 (3 poetry; 3 <i>svarteygr</i>)
	<i>bringa</i>	1 (poetry)
	<i>brúnlbrýnn</i>	5 (2 poetry; <i>svartrbrúnn</i>)
	<i>flóki</i>	1
	<i>hár</i>	20
	<i>hold</i>	1
	<i>hørund</i>	1
	<i>líkami</i>	2 (<i>kolsvartr</i> ; <i>Heilagra manna sögur</i> 1: 484.28)
	<i>skegg</i>	4 (1 <i>svartskeggjaðr</i>)
	<i>skopt</i>	1 (poetry)
	<i>skor</i>	1 (poetry)

Often it is not entirely clear if the color adjective refers to hair color or complexion, as in the case of, for example, Þræll, who in *Rígsþula* is described as *hørvi svartan* (st. 7; *Poetic Edda* 281); King Eysteinn, who in *Heimskringla* is described as *svartr maðr ok dökklitaðr* (ed. Finnur Jónsson 1893–1900, 3: 379.12); Hjálmpér, who in *Hjálmpérs saga ok Ólvis* is described as *halr inn hrafnsvarti* (st. 2.7; *Skjaldedigting* 2: 363); or Snorri Loftsson, who in *Sturlunga saga* is said to be *lítill maðr ok svartr* (1: 351.34). About Björn blásíða in *Harðar saga ok Hólmverja*, for example, it is merely said that he was *mikill ok svartr* (1271.40); about Þórhallr veiðimaðr in *Eiríks saga rauða*, it is only said that he was *svartr ok þursligr* (423.3); and in one of his *lausavísur* Þórmóðr Bersason Kolbrúnarskald refers to himself as *svartr (fyr mik svartan* st. 8.8; *Skjaldedigting* 1: 262) without offering further details. Interestingly, a person who is described as being *svartr* in appearance is also often said to be ugly, disagreeable, or unpleasant.¹⁵ In his *lausavísa*, Gunnlaugr ormstunga Illugason says about the *hirðmaðr* that *hann's illr ok svartr* (st. 2.4; *Skjaldedigting* 1: 185). In *Eiríks saga rauða*, Þórhallr veiðimaðr is described as being *ódaell í skapi* (423.4). In *Egils saga*, Grímr is described as *svartr maðr ok ljótr* (368.29). About Þorbjörn in *Finnboga saga ramma* it is said that he was *mikill ok sterkligr, svartr ok heldr illmannligr* (666.14–15). In *Kormáks saga*, a slave woman calls Kormákr, who in *Sigurðardrápa* refers to himself as *enn svartu sonr Ógmundar* (st.

¹⁵ See Gummere (1889: 28).

52.7; *Skjaldedigtning* 1: 82), *svartan ok ljótan* (210.11). In *Fljótsdæla saga*, Nollar is described as *svartr maðr, manna mestr* [...] *illorðr ok óvinsæll* and it is said that *í öllu var hann óþokkamaðr* (695.2–3). Þórdís kerling in *Droplaugarsona saga* is said to be *bæði ljót ok svört* (162.1). Már in *Sturlunga saga* is described as *svartr ok óséligr* (1: 12.19). Sveinn brjóstreip in *Orkneyinga saga* (ÍF 34) is said to be *svartr ok heldr óhamingjusamligr* (145.23). In *Sigurðar saga þøgla* (in *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. Loth 1962–1965), Vilhjálmr describes Garðr as *svartr ok svipillr, ljótr ok leiðiligr* (2: 108.14–15). And the men who tormented Christ are in Eysteinn Ásgrímsson's *Lilja* referred to as *svartir seggir* (st. 58.1; *Skjaldedigtning* 2: 405).

On a few occasions, *svartr* is used to describe visible signs of emotion: *Sveinungr var þústinn mjök ok litverpr. Stundum var hann bleikr sem bast en stundum svartr sem jörð* (*Fljótsdæla saga* 715.32–34); *hví ertu svá bleikr, en stundum svartr sem jörð; er eigi þat, at þú vilir svíkjja mik* (*Heimskringla* 1: 353.16–17); *drottningu setti ymist rauða sem blóð eðr svarta sem jörð* (*Viktors saga ok Blávus* [ed. Jónas Kristjánsson 1964], 36.16–17).

Svartr is more common than *blár* in nature and occurs regularly to describe the color of domestic animals:

Classification	Referent	Number of examples
Weather	<i>hríð</i>	1
	<i>skýflóki</i>	1
	<i>sól</i>	4 (1 poetry)
	<i>sólskin</i>	1 (poetry)
	<i>veðr</i>	1
	<i>þoka</i>	3
Water	<i>sjór</i>	4 (1 poetry)
	<i>vatn</i>	2
Plants	<i>björk</i>	1
	<i>viola</i>	1
Mammals	<i>björn</i>	1
	<i>gangari</i>	1
	<i>gøltr</i>	1 (poetry)
	<i>hestr</i>	7
	<i>hundr</i>	1
	<i>hross</i>	1 (poetry)
	<i>jór</i>	3 (poetry)
	<i>ketta</i>	3 (<i>kolsvartr</i> [<i>Orms þátr Stórolfssonar</i> 2193.32, 2194.31, 2198.1])

	<i>kýr</i>	1
	<i>merr</i>	1
	<i>merrhross</i>	1
	<i>stóðhross</i>	1
	<i>uxi</i>	3 (1 poetry; <i>alsvartr</i> [Njáls saga 133.11; Hymiskviða st. 19])
	<i>øxn</i>	1 (poetry; <i>alsvartr</i> [Þrymskviða st. 23])
Reptiles	<i>hoggormr</i>	1
	<i>ormr</i>	1
	<i>vatnormr</i>	1
Birds	<i>fugl</i>	1 (poetry)
	<i>hjaldrgagl</i>	1 (poetry)
	<i>hrafn</i>	4 (2 poetry)
Fish	<i>fiskr</i>	1

In connection with weather, it should be noted that the verb *sortna* occurs twice with *sól* as its subject and twice without a subject (*sortnaði fyrir augum*, *sortnaði um hana* [Heilagra manna sǫgur 1: 445.9, 2: 642.33]).¹⁶ The color adjective is three times used to describe the darkness of the night (*nótt*). In connection with animals, it should be mentioned that *Svarfaxi* and *Alsvartr* appear as names of horses in *Harðar saga ok Hólmverja* and in one of the *Pulur* (IV rr st. 4.3; *Skjaldedigtning*1: 676).

The *kolsvört ketta* in *Orms þáttur Stórolfssonar* is no ordinary cat but the mother of a troll, and, indeed, *svartr* is commonly used to describe the physical appearance of supernatural beings. The troll-women (*flagðkonur*) in *Gunnars saga Keldugnúpsfífls* are said to be *svartar* (1151.39); the ogress (*flagð*) in *Þorsteins þáttur uxafóts* and *Sigurðar saga þøgla* (ed. Driscoll 1992) is described as being *bæði svört ok blá* (2312.23) and *svört ásýnis* (12.8), respectively; the ghost that appears in the dreams of Þórðr and Guðmundr in *Sturlunga saga* is said to be *svartr ok illiligr* (1, 217.19, 28); the apparition (witchride) seen by Hildiglúmr in *Njáls saga* is said to be *svartr sem bik* (321.2); the *berserkr* in *Ectors saga* (in *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. Loth 1962–1965) is described as *jörðu svartari* (1: 109.9); Hástigi in *Hjalmbérs saga ok Ólvis* (in *Fornaldar sögur norðrlanda*, ed. Rafn 1829–1830) is said to be *svartr sem jörð* (3, 491.11), and in *Órvar-Odds saga* Ógmundr flóki, the son of a *gýgr*, is said to be *bæði svartr ok blár* (126.28). The color adjective is also used about a number of mythological creatures: *Nótt*, the wife of the

¹⁶ Cf. *svart fyrir sjónum* (*Órvar Odds saga* st. 2.3, *Skjaldedigtning* 2: 313; and *Ketils saga hængs* st. 5.8, *Skjaldedigtning* 2: 302), a phrase used about a dying person.

giant Narfi, is said to be *svört ok dökk, sem hon átti ætt til* (Snorri's *Edda* 17.10); Surtr, the fire demon, is said to be *svartr* (*Af Bergbúa þáttr* 10.7; *Skjaldedigtning* 2: 229); Muninn, the raven, is said to be *blásvartr* (*lausavísa* by Einarr Skúlason 7.4; *Skjaldedigtning* 1: 452); the Dökkalfar (also called Svartalfar; Snorri's *Edda* 36.6, 122.10, 127.19) are said to be *svartari en bik* (Snorri's *Edda* 25.15); and *Svartr* and *Alsvartr* appear as names of giants (*Þulur* IV b st. 4.1 and 4.5; *Skjaldedigtning* 1: 659). The devil (usually referred to as *djöfull*, less commonly as *fjandi* or *andi*) is regularly described as being *svartr*.¹⁷ In one instance, the devil is said to be *svartr sem kol* (*Heilagra manna sögur* 1, 349.7); in another, the devil appears in the shape of a black fly (*svört fluga* [*Heilagra manna sögur* 1: 160.12]). The same color adjective is used to describe the devil's abode (*helvíti*) in a *lausavísa* by Sighvatr Þórðarson (st. 16.6; *Skjaldedigtning* 1: 250). The association of *svartr* with the supernatural may lie behind the descriptions of the blood of Óspakr Glúmsson in *Bandamanna saga* as *svart sem tjara* (36.21) and the bones of Þordís kerling in *Eyrbyggja saga* as *svört sem sviðin væri* (184.5).

Svartr is less common than *blár* in descriptions of the color of fabrics and clothing:

Classification	Referent	Number of examples
Fabrics and clothing	<i>bróklbrækr</i>	1
	<i>ermakápa</i>	1
	<i>feldr</i>	2
	<i>kápa</i>	2
	<i>kufi</i>	4 (1 poetry)
	<i>kyrtill</i>	2
	<i>lambskinskofri</i>	1
	<i>landtjald</i>	1
	<i>segl</i>	1
	<i>silki</i>	1
	<i>silkitjald</i>	1
	<i>skikkja</i>	1
	<i>skinnstakkr</i>	1
	<i>tjald</i>	4
	<i>treyja</i>	1
<i>váð</i>	1 (poetry, <i>kolsvartr</i> , <i>Ragnars saga loðbrókar</i> st. 5.6.; <i>Skjaldedigtning</i> 1: 252)	
<i>vesti</i>	2	

¹⁷ The texts that have been excerpted have yielded 17 examples of *svartr* being used to describe the appearance of the devil.

Once, a person is described as being *svartklæddr*, and in five instances, clothing (*klæði/klæðnaði*) is referred to with the color adjective *svartr*. In one of these, in *Malkuss saga*, reference is made to the practice of wearing black clothes to the funerals of deceased people: *þat var siðr forðum, at dauða menn ok aðrar skapraunir skyldi gráta í svörtum klæðnaði* (*Heilagra manna sögur* 1: 448.34). *Svartklæddr* also appears as a kenning for a raven in Sturla Þórðarson's *Hrafnsmál* (st. 9.5; *Skjaldedigting* 1: 129). Once, shoes (*skúar*) are said to be *svartir*.

Svartr is also considerably less common than *blár* when it comes to describing metallic objects:

Classification	Referent	Number of examples
Metal	<i>rönd</i>	2 (poetry)
	<i>skjöldr</i>	1
	<i>sverð</i>	1 (<i>svartskyggðr</i> [poetry])

Once the handle of an axe (*skapt*) is referred to as being *svart af reykt* (*Egils saga* 413.30).¹⁸ A flame (*logi*) is once said to be *svartr*.

On a few occasions, *svartr* occurs in poetry in kennings or *heiti* for ships or parts of ships. (*Kol*)*svartir viðir* occurs four times. The other occurrences are: *svartar kylfur* (Sighvatr Þórðarson's *Nesjavísur* st. 9.1.; *Skjaldedigting* 1: 299), *svartir snekkju brandr* (Bölverkr Arnórsson's *Drápa* st. 2.1.; *Skjaldedigting* 1: 355), *svört stóð* (Snorri's *Edda* 246.14), *stínga svartr hjörtr* (Snorri's *Edda* 245.15), *svart hlunna skíð* (Snorri's *Edda* 246.10), and *sortóttir knorr* (*Fóstbræðra saga* 794.36). Otherwise, *svartr* is rarely used about material things. The only examples are *píllarr*, which occurs twice, and *púss*, which occurs once (in poetry).

Some examples are difficult to classify, because *svartr* is used in an abstract sense. In Jórunn skáldmæ'r's *Sendibíttr*, *svartr* appears to mean unclear or dense: *Haralds frákr Halfdan spyrja / herðibrögð, en lögðis / sýnisk svartleitr reyni / sjá bragr, ens hárfagra* (st. 2; *Skjaldedigting* 1: 53). In *Málsháttakvæði*, the term (*svartfleckótttr*) seems to mean uneven: *kunna vildak sjá við snorum, / sjaldan hygg at gyggvi vorum, / vel hefr hinn, er sitr of sitt, / svartfleckótt er kvæði mitt* (st. 2; *Skjaldedigting* 2: 143). In *Jómsvíkinga saga*, it seems to mean devastation: *þat svarta óáran mun koma ok nauð yfir landit at trautt munu dæmi til finnaz* (5.25–26). And in *Legendae crucis*, the context suggests that the meaning of *svartr* is sinful:

¹⁸ Note in this connection also the compound *svartleggja* (black-handled axe; *Bandamanna saga* 32.16).

Þá er Seth var til þessar ferðar búinn, sagði Adam, at hann skyldi ganga í austr, ok ‘mantu hitta einn dal fyrir þér, ok man þar upp hefjaz vegr grœnn, ok at þú kennir þann veg gjörr, þá mantu hitta fótspor mín ok móður þinnar svarðlaus ok svört, þau er við gengum þá er við vorum rekin ór paradísu ok hingat í þenna sorgardal [...] Fór þá Seth til paradísu eptir tilvísan fōður sins [...] Í miðri paradísu sá hann hina skærustu keldu, ór þeirri keldu runnu .iiii. ár [...] En yfir keldunni sá hann apaldr einn standa með mǫrgum greinum ok þó barklausan. Hann undraði mjök, hví þar var barklaust, ok er hann mintiz á fótspor fōður sins, er hann hafði í veginum séð svört ok graslaus fyrir synda hans sakir, með sama hætti þóttiz hann vita, at þetta tré var svart sakir synda fōður hans ok móður (*Heilagra manna sögur* 1: 298.26–299.28)¹⁹

IV

In his study of color, Birren (1963) argues that “[t]o explore the mysteries of color, one may follow many intriguing pathways though many fields of learning – history, anthropology, archaeology, theology, religion, mythology, mysticism, art, painting, sculpture, architecture, literature, culture, tradition, superstition, symbolism, astrology, alchemy, science, physics, chemistry, psychology, optics, medicine, natural history – and a long list of lesser areas of inquiry. All yield up information concerning color–baffling, contradictory, challenging, illuminating” (9). The results of this exploration of the mystery of *blár* (and *svartr*) through the pathway of Old Norse-Icelandic literature are no exception; they are all of these four things.

The data show that *blár* plays a considerable role in the description of clothing and fabrics. Evidently, clothing of this color was very common.²⁰ Its common use in textile may lie behind the comment in *Lárentíuss saga biskups* (ed. Árni Björnsson 1969) by Archbishop Jǫrundr to Lárentíus: ‘*Ber þessi klæði [brún klæði] hátíðisdaga, en tak [...] peninga til at kaupna yðr með blá klæði at bera dagliga*’ (16.22–24). The data suggest

¹⁹ The same is probably the meaning of *svartr* in the following phrase from *Guðmundar saga: skýz fram af hans munni þat eitrfulla líf, er hann svalg, mjótt ok svart með snǫrpum tindum* (*Biskupa sögur* 2: 87.19).

²⁰ Cf. the comment by Pastoureau (2001): “As in Roman antiquity, blue had little symbolic or aesthetic value in European culture of the high Middle Ages ... Blue was valued even less than green, the color of vegetation and death, which was sometimes intermediary between the three principal colors. Blue was nothing, or very little; it was even absent from the sky, which most authors and artists portrayed as white, red, or gold. None of this prevented blue from having a place in daily life, especially in fabrics and clothing of the Merovingian period (sixth–eighth century A.D.)” (32).

that both *blár* and *svartr* can be applied to *brók*, *feldr*, *kápa*, *kufl*, *kyrtill*, and *skikkja*, all items of clothing, as well as to *segl* and *tjald*. Only *blár* is used about *faldr*, *flakaolpa*, *høtr*, *kaprún*, *møttull*, *serkr*, *skauthekla*, and *stakkr*, all items of clothing, as well as about church accessories (*altaris-blæja*, *altlarisdúkr*, *dúkr*, *høkull*), *mark* (of embroidery), *refill*, and *veggr*. And only *svartr* is used about silk or items made of silk (*silkitjald*), *váð*, and the following items of clothing: *lambskinskofri*, *skinnstakki*, *treyja*, and *vesti*. Since *blár* is not used to describe the color of clothing that is not specifically said to be made of skin, and since it is never used about the coat or fur of mammals (cf., however, n. 5), it seems reasonable to propose that *blár* was restricted, as least originally and as far as textiles are concerned, to a dye. It is difficult to know the exact hue of this dye, but that *blár* and *svartr* were differentiated is clear from, for example, *Bolla þátrr Bollasonar*: *Þat var búningr hans [Ljóts] hversdagliga, at hann hafði svartan kyrtil ok refði í hendi, en ef hann bjósk til víga, þá hafði hann blán kyrtil ok øxi snaghyrnda* (2099.15–16).

The quote from *Bolla þátrr Bollasonar* is one of several examples in the Sagas and *þættir* of Icelanders of men said to be wearing *blár* clothing (usually a *kápa*) when they are off to kill. The examples have been analyzed by Hansen (1979), who argues that in such instances the color term is used connotatively and symbolically.²¹ He draws attention to the fact that the color itself contains a mythological allusion to *hel* (*blár sem hel*), and that when used to describe, for example, a *kápa*, it may refer to Óðinn, whose complex personality is in stark contrast to his simple, distinctive physiognomy: *Sá var í feldi blám ok nefndiz Grímnir (Grímnismál, Poetic Edda 57.4)*.²² He is reluctant to suggest what exactly *blár* symbolizes in this context but believes that a hint may be given in *Þiðriks saga af Bern* (ed. Bertelsen 1905–1911); in the account of Þiðrikr's warriors, several colors are mentioned, including *blár*, about which is it said: *merkir blár litr kalt brjóst ok grimt hjarta* (2: 328.5–6).²³

²¹ Attention should, perhaps, be drawn to the fact that, according to both Caesar and Tacitus, the Celts and Germans dyed their bodies blue in order to scare their enemies (Pastoureau 2001: 26). The possibility cannot be excluded that there may be a connection between this ancient custom and the fact that the Sagas and *þættir* of the Icelanders often have men who are off to kill wear *blár* clothing.

²² Cf. also *maðr stóð fyrir húsinu í blárendri heklu (Harðar saga ok Hólmverja 1268.10), hann sá þá, hvar maðr gekk, hann var í bláflekkótttri heklu, uppháva skó, ok reysrsprotu í hendi (Örvar-Odds saga 125.16–17), ok er orrosta hafði staðit um hrið, þá kom maðr í bardagann með síðan hatt ok heklu blá. Hann hafði eitt auga ok geirr í hendi (Völsunga saga, ed. Olsen [1906–1908], 27.31–28.3).*

²³ See also Lönnroth (1976: 117).

He also draws attention to the phrase *blár ok illiligr* (used about the bones of the dead *vólva* in *Laxdæla saga*), arguing that it underscores the symbolic use of *blár* to express the negative personal traits alluded to in *Piðriks saga af Bern*.²⁴ His argument is, however, contradicted by the above data, which show that *svartr* is the color term typically used in descriptions of people with unpleasant personal characteristics.²⁵ The data are in line with Jacobs and Jacobs's (1958) statement that "[t]o most peoples, darkness and blackness are linked with gloom and melancholy and, inevitably, with moral darkness" (46).

While *blár* (and not *svartr*) alludes to *hel* and to death,²⁶ *svartr* (and not *blár*) is used to describe *helvíti*, the Christian version of the underworld, and its ruler, the devil. *Svartr* is also generally the term used about the appearance of supernatural and mythological beings, although *blár* does occur. It seems probable that also here real color constitutes a secondary consideration and that *svartr* is used in a symbolic sense to convey negative associations. It is worth nothing, for instance, that *blár* (and not *svartr*) is used to refer to black people (negroes; see above), although *blámenn* can be *svartir* if they are evil or possess devilish traits. Telling examples are found in *Barthólómeuss saga* and *Tveggja postola saga Símons ok Júðass* (in *Postola sögur*, ed. Unger 1874). Both legends relate the destruction of an idol. In the former, a *blámaðr biki svartari* (763.28) came out of the idol; in the latter two *blámenn hrafni svartari* came out of the idol (791.9–10).

²⁴ Cf. Blanch (1967), who draws attention to the fact that "[b]lue is the emblem of eternal truth, wisdom, and fidelity [...] Probably the most common symbolic use of blue in medieval tradition is for constancy and fidelity, especially in love" (41–42). He points out, however, that an integral part of the medieval code of color symbolism is the so-called rule of opposites. According to this principle, a color was invested with meanings contrary to its ordinary meanings, because every color had both positive and negative connotations. He claims that for this reason "blue is also invested with sinister meanings. Frequently associated with melancholy and with moral darkness, blue is a medieval emblem of the devil. In German folklore, for example, the devil wears a blue cap [...] Medieval illuminators and miniaturists, likewise, assign blue robes to the devil. Even indigo dye is known as 'the devil's dye'. Stemming from the association of blue with melancholy and darkness is another signification: death. Mortuary palls in the Middle Ages are usually blue" (42–43).

²⁵ Cf. the tract on "the nature of man" in AM 435 12mo (in *Landalýsingar in Alfræði íslenzk*, ed. Kálund 1917–1918), where an explanation of the relationship between human physiognomy and character is given. Here *svartr* (mixed with a little *blár*) is associated with negative traits: *Svartr skinnslitr ok blandinn meðr litlum bláma synir hrygga menn ok í lunderni þunga* (97). See also Blanch (1967: 68).

²⁶ Jacobs and Jacobs (1958) argue that "[i]t is [...] natural to associate blue with death—'er ist mir na'geslichen, der mich kann machen bla' (Grimm IV, 1555)" (46). See also Pastoureau (2001), who claims that "[b]lue was often associated with death and the underworld" (27).

Interestingly, while only *blár* is associated with death, both *blár* and *svartr* are used as signs of mourning. A case in point is the example quoted above from *Jómsvíkinga saga* (*lét hon tjalda [...] blám reftum þar til er altjölduð var hollin fyrir því gørði hon svá at [...] þá er harmsögur komu at eyrum mǫnnum at segja eigi með orðum*). The text quoted is that of AM 291 4to, which makes symbolic use of *blár*. The *Flateyjabók* text (ed. Guðbrandr Vigfússon and Unger 1860–1868), on the other hand, makes symbolic use of *svartr*, and for *blám reftum* the manuscript has *svörtum tjöldum ok grám vefjum* (1: 105.37).

The data further reveal that *blár* is the term preferred to describe the color of metallic objects and the color of a flame. *Blár* is also the term used to describe the color of bruised flesh.²⁷ Otherwise, *blár* is rarely used to describe aspects of a person's physical appearance, although its frequency is comparable with that of *svartr* in descriptions of the color of a person's eyes. Interestingly, Hrói in *Hróa þátr* in *Óláfs saga helga* is said to have an eye of each color: *auga hans var annat blátt en annat svart* (*Flateyjarbók* 2: 73.31). Aside from the byname *bláskeggr*, there is nothing to suggest that *blár* is used about human facial hair. Indeed, *svartr* is considerably more common in nature than *blár*, which does not appear at all in descriptions of the color of mammals, reptiles, and fish. Concerning the color of water and the sea, *blár* is limited to poetry with the exception of the two occurrences in *Njáls saga*, where the term *kol-blár* is used. Both *blár* and *svartr* are used to describe the color of birds (and even the same bird, the raven); all of the examples of *blár* are from poems, whereas two of the altogether six examples of *svartr* are from prose texts. It is interesting that *blár* is uncommonly used to describe the sky (*himinn*), now one of its major referents.

V

The analysis has, by necessity, been concerned primarily with color as it was named and not with color as it was perceived or objectively seen. It is difficult, if not impossible, to determine if people in medieval Iceland “saw” the color blue as we see it today. Color is above all a social phenomenon, and there is no transcultural truth to color perception.

The examples show that *blár* was equated with the color of the place of the dead (*hel*), the raven (*hrafn*), and coal (*kol*). As mentioned above,

²⁷ Cf. the comment by Birren (1963): “One untenable guess is that *blue* descended from a Gothic word meaning to beat, ‘the color caused by a blow’” (114).

the association of *blár* with *hel* is almost certainly a symbolic one, and most likely this association extends also, at least in certain contexts, to the raven, which, too, has connections with Óðinn and with death (on the battlefield), but which in other contexts is said to be *svartr*.²⁸ Muninn, the better-known of Óðinn's two ravens, is said to be *blásvartr* in a poem by Einarr Skúlason. The equation of *blár* with the color of coal suggests a dark color, for *svartr*, too, was equated with the color of coal and was further identified with the color of pitch (*bik*), earth (*jörð*), tar (*tjara*), and flax (*horr*).²⁹

It is probable that in origin *blár* simply meant a dark color, and that in response to a need to express the hue of a dye, the term gradually evolved into a basic color term. As demonstrated above, *blár* plays a significant role in the description of clothing and fabrics, and this area most likely indicates the source of the need for the color term, which, as Biggam (1997: 302) points out, did not exist in Primitive Germanic.³⁰ The dye would have been either a local product (see n. 6) or woad, which, beginning in the 1230s, was produced on an industrial scale in Germany, England, France, and Spain, and which could produce shades from black to blue to green, depending on the quality and quantity of woad and the frequency with which the cloth to be dyed was immersed in the dye bath.³¹ The black color that could be produced with the help of woad was not a deep black color, however, for it was not until the late fourteenth century that dyers discovered a method for dyeing textiles in solid, saturated, deep black tones that had never been achieved before.³² Most likely, this discovery caused the dark color lexicon to stabilize and made *blár* attach firmly to the blue spectrum. Based on the equation of *blár* with coal and the shades that could be obtained from the dyes, it seems that prior to this discovery *blár* denoted also shades of black.

²⁸ See Hansen (1979: 24).

²⁹ *Svartr* is the conventional color for symbolizing earth (Blanch 1967: 70). The identification of *svartr* with the color of tar and flax occurs only once in the texts examined.

³⁰ Biggam argues that "Continental Germanics pressed into service a dark term to develop into a blue BCT [basic color term]" (303). For a study of the development of basic color terms in Old Norse-Icelandic, see Wolf (2006).

³¹ Pastoureau (2001: 63–64); Leggett (1944: 37–40).

³² Pastoureau (2001: 86).

Bibliography

- Ágrip af Nóreg's konunga sǫgum; Fagrskinna – Nóreg's konunga tal. Ed. Bjarni Einarsson. 1984. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 29.)
- Ásgeir Blöndal Magnússon, 1989: Íslensk orðsifjabók. Reykjavík: Oddi.
- Austfirðinga sǫgur. Ed. Jón Jóhannesson. 1938. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 11.)
- Bandamanna saga. Ed. Hallvard Magerøy. 1981. University College London: Viking Society for Northern Research; Oslo: Dreyer.
- Biggam, C. P., 1997: Blue in Old English: An Interdisciplinary Semantic Study. Amsterdam: Rodopi. (Costerus New Series 110.)
- Birren, Faber, 1963: Color: A Survey in Words and Pictures from Ancient Mysticism to Modern Science. New York: University Books, Inc.
- Biskupa sǫgur. Ed. Jón Sigurðsson and Guðbrandur Vigfússon. 1858–1878. 2 vols. Copenhagen: Møller.
- Blanch, Robert James, 1967: An Investigation of Medieval Color Symbolism and Its Application to Pearl. Ph.D. dissertation, State University of New York at Buffalo.
- Borgfirðinga sǫgur. Ed. Sigurður Nordal and Guðni Jónsson. 1938. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 3.)
- Brennu-Njáls saga. Ed. Einar Ól. Sveinsson. 1954. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 12.)
- The Complete Sagas of Icelanders, Including 49 Tales. Ed. Viðar Hreinsson et al. 1997. 5 vols. Reykjavík: Leifur Eiríksson.
- Danakonunga sǫgur. Ed. Bjarni Guðnason. 1982. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 35.)
- de Vries, Jan, 1962: Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 2nd. ed. Leiden: Brill.
- DI = Diplomatarium Islandicum. Íslensk fornbréfasafn. 1857–1952. 16 vols. Copenhagen and Reykjavík: Möller and Hið íslenska bókmenntafélag.
- Dínus saga drambláta. Ed. Jónas Kristjánsson. 1960. Reykjavík: Háskóli Íslands.
- DN = Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til Kundskab om Norges indre og ydre Forhold, Sprog, Slægter, Sæder, Lovgivning og Rettergang i Middelalderen. Ed. Chr. C. A. Lange, C. R. Unger, et al. 1852–1992. 21 vols. Christiania [Oslo]: Mallings; Oslo: Kommisjonen for Diplomatarium Norvegicum.
- Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. I: Text. Ed. Gustav Neckel. 5th ed. rev. Hans Kuhn. 1983. Heidelberg: Winter.
- Edda Snorra Sturlusonar. Ed. Finnur Jónsson. 1931. Copenhagen: Gyldendal.
- Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar AM 557 4to. Ed. Ólafur Halldórsson. 1985. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 4 viðauki.)
- Ekberg, Lena, 1981: Drákt-, textil- og smycketerminologin i Njáls saga. Gardar 12: 5–37.
- Eyfirðinga sǫgur. Ed. Jónas Kristjánsson. 1965. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 9.)

- Eyrbyggja saga. Ed. Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson. 1935. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 4.)
- Falk, Hjalmar, 1919: *Altwestnordische Kleiderkunde mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie*. Kristiania [Oslo]: Dybwad. (Videnskapselskapets Skrifter, 2, Hist.-Filos. Klasse 1918: 3.)
- Flateyjarbók: En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler. Ed. Guðbrandr Vigfússon and C. R. Unger. 1860–1868. 3 vols. Christiania [Oslo]: Malling.
- Fornaldar sögur norðrlanda. Ed. C. C. Rafn. 1829–1830. 3 vols. Copenhagen: Popp. Gummere, Francis Barton, 1889: *On the Symbolic Use of the Colors Black and White in Germanic Tradition*. Haverford College Studies 1: 1–51.
- Hallfreðar saga. Ed. Bjarni Einarsson. 1977. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Hansen, Finn, 1979: *Benbrud og bane i blåt*. Scripta Islandica 30: 13–24.
- Harðar saga. Ed. Þórhallur Vilmundarson and Bjarni Vilhjálmsson. 1991. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 13.)
- Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder. Ed. C. R. Unger. 1877. 2 vols. Christiania [Oslo]: Bentzen.
- Heimskringla. Ed. Finnur Jónsson. 1893–1900. 3 vols. Copenhagen: Møller. (STUAGNL 23.)
- Helgastaðabók: Nikúlás saga. Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhlöðu í Stokkholmi. Ed. Selma Jónsdóttir, Stefán Karlsson, and Sverrir Tómasson. 1982. Reykjavík: Sverrir Kristinsson. (Íslensk miðaldahandrit: Manuscripta Islandica medii aevi.)
- ÍF = Íslensk fornrit. 1933–. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- ÍS = Íslendinga sögur og þættir. Ed. Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson, and Órnólfur Thorsson. 1987. 2 vols. Reykjavík: Svart á hvítu.
- Íslendingabók – Landnámabók. Ed. Jakob Benediktsson. 1968. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 1.)
- Jacobs, Vivian, and Wilhelmina Jacobs, 1958: *The Color Blue: Its Use as Metaphor and Symbol*. American Speech 33: 29–46.
- Jómsvíkinga saga efter Arnamagnæanske handskriften N:o 291. 4:to. Ed. Carl af Petersens. 1882. Copenhagen: Berling. (STUAGNL 7.)
- Kirialax saga. Ed. Kr. Kålund. 1917. Copenhagen: Møller. (STUAGNL 43.)
- Kjalnesinga saga. Ed. Jóhannes Halldórsson. 1969. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 14.)
- Landalýsingar m. fl.. Alfræði íslensk: Islandsk encyclopædisk litteratur 3. Ed. Kr. Kålund. 1917–1918. Copenhagen: Møller. (STUAGNL 45.)
- Late Medieval Icelandic Romances. Ed. Agnete Loth. 1962–1965. 5 vols. Copenhagen: Munksgaard. (Editiones Arnamagnæanæ B20–24.)
- Laurentius saga biskups. Ed. Árni Björnsson. 1969. Reykjavík: Ísafold. (Rit Handritastofnunar Íslands 3.)

- Laxdœla saga. Ed. Einar Ól. Sveinsson. 1934. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 5.)
- Leggett, William F., 1944: *Ancient and Medieval Dyes*. Brooklyn: Chemical Publishing Co.
- Ljósvetninga saga. Ed. Björn Sigfússon. 1940. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 10.)
- Lönnroth, Lars, 1976: *Njáls saga: A Critical Introduction*. Berkeley: University of California Press.
- Morkinskinna. Ed. Finnur Jónsson. [1928]–1932. Copenhagen: Jørgensen. (STUAGNL 53.)
- Norges gamle Love indtil 1387. Ed. R. Keyser et al. 1846–1895. 5 vols. Christiania [Oslo]: Grøndahl.
- Den norsk-islandske Skjaldedigtning, vols. 1B–2B (rettet tekst). Ed. Finnur Jónsson. 1912–1915. Copenhagen: Gyldendal.
- Ólafur Halldórsson, 1978: *Grænland í miðaldaritum*. Reykjavík: Sögufélag.
- Ordbog over det norrøne prosasprog. Ed. The Arnamagnæan Commission. 1995–2004. 3 vols. Copenhagen: Grafisk Data Center.
- Orkneyinga saga. Ed. Finnboði Guðmundsson. 1965. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 34.)
- Pastoureaux, Michel, 2001: *Blue: The History of a Color*. Princeton: Princeton University Press.
- Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød. Ed. C. R. Unger. 1874. Christiania [Oslo]: Bentzen.
- Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Ed. Finnur Jónsson. 1932. Copenhagen: Gad.
- Sigurðar saga þøgla: The Shorter Redaction. Ed. M. J. Driscoll. 1992. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Smástykker. Ed. Kr. Kålund et al. 1884–1891. Copenhagen: Møller. (STUAGNL 13.)
- Sturlunga saga. Ed. Kristján Eldjárn et al. 1946. 2 vols. Reykjavík: Sturlungu-útgáfan.
- Sverris saga etter Cod. AM 327 4to. Ed. Gustav Indrebø. 1920. Kristiania [Oslo]: Dybwad.
- Þiðriks saga af Bern. Ed. Henrik Bertelsen. 1905–1911. 2 vols. Copenhagen: Møller. (STUAGNL 34: 1–2.)
- Valtýr Guðmundsson, 1893: *Litklæði*. *Arkiv för nordisk filologi* 9: 171–198.
- Vatnsdœla saga. Ed. Einar Ól. Sveinsson. 1939. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (ÍF 8.)
- Viktors saga ok Blávus. Ed. Jónas Kristjánsson. 1964. Reykjavík: Handritastofnun Íslands.
- Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar. Ed. Magnus Olsen. 1906–1908. Copenhagen: Møller. (STUAGNL 36.)

Wallem Fredrik B., 1910: De islandske Kirkers Udstyr i Middelalderen. Kristiania [Oslo]: Grøndahl & Søn.

Wolf, Kirsten, 2006: Some Comments on Old Norse-Icelandic Color Terms. *Arkiv för nordisk filologi* 121: 173–192.

Örvar-Odds saga. Ed. R. C. Boer. 1888. Leiden: Brill.

Debatt

Kristen kungaideologi i *Sverris saga*

FREDRIK CHARPENTIER LJUNGQVIST

Hur legitimerade en kung i början av 1200-talet att han störtat det tidigare kungahuset, själv gripit makten och sedan utmanat kyrkan till den grad att han blev bannlyst och fick sitt rike lagt under påvens interdikt? En nordisk medeltidskung som väl belyser saken är prästen Sverrir Sigurðarson från Färöarna, som gjorde anspråk på den norska kronan från 1177 fram till sin död 1202. Han grep makten i strid med den norska, kyrkligt sanktionerade tronföljsslagen från 1163, vilken stipulerade både fredlöshet och bannstraff för envar som bröt mot den. Det innebär att Sverrir faktiskt, enligt lagens bokstav, var en fredlös och bannlyst man redan när han besteg tronen.¹

Kung Sverrir lät själv försvara sin sak i tal och skrift redan under sin regenttid. I den polemiska skriften *Ett tal mot biskoparna* från slutet av 1190-talet rättfärdigas kungens position. Skriften avvisar bannlysningen av Sverrir som orättfärdig och verkningslös. Ett bann som lysts över en saklös man anses vara ogiltigt och istället falla tillbaka på dem som lyst det. Vidare sägs det att kungen har överhöghet över kyrkan istället för tvärtom och slutligen avvisas med hjälp av teologiska resonemang alla kyrkans krav som Sverrir inte vill uppfylla.²

En tidigare version av denna artikel presenterades på *The 13th International Saga Conference* i Durham och York sommaren 2006 under titeln "Kungaideologin i *Sverris saga*" (Ljungqvist 2006: 583–592).

¹ En dubbel successionsprincip, bestående av både arv och val, ledde till ständiga konflikter i de västeuropeiska kungadömena. För att råda bot på detta för norsk del tillkom det en tronföljdslag i samband med Magnús Erlingssons kröning 1163/1164 som fastslog ett system för relationen mellan successionsprinciperna: 1) Endast en åt gången kan vara kung i Norge; 2) Om det finns en äkttfödd kungason skall han få kronan; 3) Den äldste äkttfödde sonen har företräde till kronan; 4) En olämplig kandidat kan inte bli kung; 5) Om ingen äkttfödd son finns skall man ta den närmaste släktingen; 6) Om denne är olämplig så blir valet av kung fritt. Se NGL 1, s. 3–4.

² *Ett tal mot biskoparna* finns endast bevarad i handskriften AM 114a 4^o och betecknas i

Sverrir ombesörjde även tillkomsten av en officiell biografi, *Sverris saga*, vars första del han själv hade uppsikt över skrivandet av (Holm-Olsen 1953; Þorleifur Hauksson 2006).³ Ingen nordisk kung före Sverrir hade tyckt det var nödvändigt att, efter kontinental förebild, legitimera sitt maktinnehav i skrift på det sättet (Koht 1952: 64). *Sverris saga* är ett slags syntes mellan den norröna kungasagan och den kontinentala furstebioGRAFIN och ger ett unikt porträtt av ett medeltida härskarliv, som möjliggör en analys av den ideologi som Sverrirs maktanspråk legitimeras genom. Medan Erik Gunnes (1971) noggrant har undersökt vilken kungaideologi som *Ett tal mot biskoparna* ger uttryck för, har inte någon liknande utförlig studie av *Sverris saga* företagits.⁴ Även om *Sverris saga* är en partsinlaga, som lyfter fram Sverrir i förmånligt ljus, är det fråga om en berättande text och inte en propagandapamflett som *Ett tal mot biskoparna*. Ideologin är mer dold i sagan, som till sin genre är deskriptiv, och måste därför aktivt sökas i dialoger, tal och drömmar, såväl som i beskrivningen av kungen och hans handlande. Drömmarna är av särskild betydelse för att förstå sagans kungaideologi, men dessa behandlas inte närmare här eftersom en ingående analys görs av dem i Lars Lönnroths bidrag i denna tidskriftsvolym. Syftet med min uppsats är att ge en inblick i vilken kungaideologi som *Sverris saga* ger uttryck för i förhållande till medeltida kristen lära.

Det finns två olika kungaideologier som *Sverris saga* kan tänkas spegla, en traditionellt norrön och en kristet färgad från kontinenten. I den traditionella norröna kungaideologin var en god kung detsamma som en i krig och konkurrens med andra tronpretendenter framgångsrik kung. Det tycks ha varit framgången som legitimerade rätten till tronen (Bagge 1991: 156–158). När kungamakten började institutionaliseras under 1100-talet förändrades kraven som ställdes på kungen. I och med

manuskriptet som *ræða*, det vill säga ett verkligt tal som skall läsas upp, till exempel på tinget. Utgåvan av Holtmark (1931), som här brukas, är egentligen bara en korrigerad av pionjärutgåvan av Storm (1885). Titeln *Ett tal mot biskoparna* finns inte i det norröna originalet, utan är en benämning som ursprungligen gavs av Storm (1885).

³ Jag har genomgående brukat Þorleifur Haukssons kommande utgåva av *Sverris saga* i serien *Íslensk forrit*, som Þorleifur vänligen har försett mig med. Texten bygger huvudsakligen på manuskriptet AM 327 4^o, som tidigare har utgivits av Indrebø (1920), men med emendationer från de andra fyra huvudmanuskripten. Översättningarna från norrönt mål till svenska är genomgående mina egna. Norröna namn skrivs i de svenska översättningarna och i den löpande texten i nominativform och med s-tillägg i genitiv.

⁴ Ármann Jakobsson (1997, 2005), Bagge (1996), Bandlien (2005), Gurevich (1992), Krag (2005), Loescher (1984), Lönnroth (2005) och Orning (2004) har behandlat ämnet, men inte med sagans kungaideologi som fokus i sina frågeställningar.

den nordiska integrationen med det kristna Europa blev en religiös legitimitet för maktutövningen nödvändig. *Rex iustus*-ideologin gjorde sitt intåg på norrönt område. Den byggde på den kyrkliga uppfattningen att både *regnum* (kungamakten) och *sacerdotium* (kyrkan) har upprättats på jorden för att förverkliga Guds vilja. *Regnums* huvuduppgift är att stå som garant för *pax* (harmoni/fred) *et justitia* (rättvisa/underkastelse för Guds vilja) (Tobiassen 1964: 197–204, 238). Därför måste statens överhuvud, kungen, besitta bestämda etisk-religiösa egenskaper för att vara en legitim härskare.⁵

Sverre Bagge (1996) menar att *Sverris saga*, till skillnad från *Hákonar saga Hákonarsonar* om kung Hákon Hákonarsons regentskap (1217–1263), domineras av traditionell norrön kungaideologi med få spår av äkta *rex iustus*-tänkande. Han hävdar att till och med *Heimskringla* innehåller fler referenser till *rex iustus*-ideologin än vad *Sverris saga* gör (Bagge 1991: 66, 132; 1996: 81–82), trots att *Heimskringla* lika lite som *Sverris saga* behandlar civilt styre. Bagge har inte fått stå oemotsagd. Lars Lönnroth (1998: 143–146) har väckt frågan om skillnaderna, som Bagge finner, beror på skillnader i idéer kring kungadömet eller om skillnaderna beror på faktiska olikheter i kungarnas respektive liv samt på skilda berättarideal. Lönnroth (1998: 146) har, med utgångspunkt från sin kunskap om kungasagan som litterär genre, invänt mot att Bagge betraktar uttrycken för *rex iustus*-tänkande i *Sverris saga* som blott pliktskyldiga eftergifter till den kristna kungaideologin. Claus Krag (2005: 66) ger Lönnroth rätt i att det är de krigiska förhållanden som Sverrir verkar under, snarare än ideologin, som skiljer sig åt jämfört med Hákon Hákonarsons regentskap. Krag pekar främst på den tydliga ideologiska diskrepansen mellan den högstämde kungaideologin han menar att sagan präglas av och den gerillaverksamhet som Sverrirs män, birkebeinarna, tvingas ägna sig åt.

Rättsgrunderna för Sverrirs tronanspråk

I *Sverris saga* framkommer det, direkt eller indirekt, flera grunder till att Sverrir är en rättmätig kung. Ármann Jakobsson (1997: 269) har i sin bok om norrön kungaideologi, *Í leit að konungi*, utkristalliserat fyra olika argument för Sverrirs legitimitet som kung:

⁵ En historisk bakgrund till *rex iustus*-tanken ges bland annat i Canning (1996: 16–25); Chadwick (1988: 11–20); Morrall (1958: 24–40); Riesenbergs (1956: 22–24, 95–97).

Han är för det första kungason. För det andra är han vald av Gud som stödjer honom i varje prövning, uppenbarar sig för honom i drömmar, bistår honom med väder och vind, och ger till slut seger. För det tredje måste han utstå stora prövningar för att bli kung. För det fjärde är han den mest passande kungen, klok, stark och rättfärdig.

Hann er í fyrsta lagi konungssonur. Í öðru lagi er hann valinn af Guði sem styður hann í hverri raun, birtist honum í draumum, aðstoðar hann með veðri og vindum og veitir að lokum sigur. Í þriðja lagi þarf hann að þola miklar raunir til að verða konungur. Í fjórða lagi er hann hæfasti konungurinn, vitur, sterkur og réttlátur.

Vilken av grunderna är den viktigaste? På den punkten råder det delade meningar. Enligt exempelvis Aron J. Gurevich (1992: 84–85), Geoffrey Malcolm Gathorne-Hardy (1956: 212–213, 267) och Halvdan Koht (1952: 14, 17) är det främst att Gud har valt ut Sverrir till kung som legitimerar hans tronanspråk. Sverre Bagge (1996: 59, 87) har däremot, som redan nämnts, menat att sagan legitimerar Sverrir med att han är kungason och genom hans framgångar på slagfältet. Den religiösa legitimiteten ser Bagge som underordnad och som en kompletterande legitimering av Sverrirs rätt till tronen.

Att Sverrir är kungason och därmed kan göra anspråk på tronen är ett återkommande inslag i sagan.⁶ Vid några tillfällen framförs hans kungliga blod som den primära rättsgrunden för hans tronanspråk.⁷ Det sägs bland annat att han fick kämpa sig till sitt farsarv (*fǫðurleifð*) (kap. 18). Bagge har således rätt i att arvsrätten till kungariket vid ett flertal tillfällen framförs som grund för tronanspråket. Frågan är emellertid om arvsrätten i sig är en tillräcklig grund för att legitimera ett övertagande av tronen för Sverrir.

Det verkar som att så inte är fallet. När Eiríkr, som påstår sig vara bror till Sverrir, vill bevisa sitt fäderne med järnbörd, klagör Sverrir för Eiríkr att det inte kan bli fråga om att få dela kungamakten med honom, även om Eiríkr också skulle vara son till kung Sigurðr. Sverrir anser sig nämligen ha fått utstå alltför mycken livsfara och hårda prövningar för att avstå från något av det han vunnit (kap. 59). Arvsrätten är här alltså inte tillräckligt för att kunna kräva rätt till tronen.

Kan det istället vara de prövningar som Sverrir framgångsrikt har fått genomgå innan han blivit kung som legitimerar hans makt? Sverrir förlitar sig hela tiden på Gud, som alltid avgör utgången i de strider han

⁶ Se till exempel *Sverris saga*, kap. 4, 11, 18, 60, 112, 133, 176.

⁷ Se till exempel *Sverris saga*, kap. 11, 18, 133.

utkämpar till hans fördel.⁸ Eftersom Sverrir ständigt segrar står Gud, vilket sagan framhåller, på Sverrirs sida och kan inte då framgången i sig därmed vara ett bevis för att kungen är rättmätig? Bagge (1996: 81) lutar sig mot en sådan tolkning men menar samtidigt att sagan fokuserar på Sverrir som person och inte lyfter fram någon allmän kungaideologi kring kungadömet av Guds nåde. Jag har svårt att acceptera den tolkningen. Fokuseringen på att Gud har valt ut Sverrir till kung av Norge och hela tiden står vid hans sida måste väl om något uppfattas som en ideologiskt färgad framställning? Låt oss därför titta på hur Sverrir själv, i de tal som sagan återger, berättigar sitt tronanspråk och tolkar sitt gudomliga stöd.

Sverrir hävdar att det inte finns något som Gud avskyr så mycket som högmod. Till sitt stöd brukar han berättelserna i Gamla Testamentet. Dessa skildringar av Israels kungar och krig var, får vi inte glömma, en realitet för medeltidens människor som kopplades till samtida politiska händelser (Paasche 1923: 48; Nilson 1948: 74). Sverrir jämför historierna om högmod i Bibeln med det högmod han menar Erlingr jarl gjorde sig skyldig till när han gav sig själv jarlnamn och understod sig att ge sin son Magnús kunganamn, utan att han var kungason, i strid med "S:t Óláfrs lag" (*lög ins helga Óláfs*). Han påminner vidare bland annat om att Gud avvisade kung Saul på grund av högmod till förmån för kung David. Detta högmod, denna uppstudsighet mot Gud, har enligt Sverrir fått pågå "fram tills Gud sände en liten och obetydlig man från utskären för att stävja dem i deras övermod" (*allt þar til er Guð sendi utan af útskerjum einn lítinn mann ok lágan at steypa þeira ofdrambi*, kap. 99).⁹ Den mannen säger sig Sverrir vara.

Parallellerna mellan kung Sverrir och den bibliske kung David är många i sagan, som genomsyras av ett David- och Goliatmönster (Gathorne-Hardy 1956: 99, 125). Kung Saul, liksom kung Magnús, var smorda av Gud. Ändå avvisade Gud kung Saul från tronen. En annan likhet mellan Bibelns Saul och kung Magnús är att båda kungarna anses regera mot Guds vilja. I Bibeln blir David Guds redskap för att störta Saul – Sverrir iklär sig rollen som Guds redskap för att störta Magnús.

Denna framställning kan – och bör – sättas in i ett större ideologiskt och historiografiskt perspektiv. Genom att jämföra kung Magnús och Erlingr jarl med de stora syndarna i Gamla Testamentet blir Sverrirs

⁸ Se *Sverris saga*, kap. 7, 14–16, 18, 21, 32–33, 35, 47, 49, 51–52, 94, 99, 138. Gud eller hans barmhärtighet återopas bland annat i kap. 11, 20, 52, 59, 80, 96–97.

⁹ Sverrir tycks ha lagt mer skuld på Erlingr jarl än på kung Magnús: det var Erlingr jarl som gjort sin son till kung (se till exempel kap. 99).

krig mot dem en del av kampen mellan ont och gott i enlighet med det augustiniska världsschemat. Gud har givit Sverrir, en enkel präst från Färöarna, en roll i historien om mänsklighetens frälsning. En frälsningshistorisk historiesyn, inspirerad av det dualistiska augustiniska världsschemat, präglade den medeltida historieskrivningen, där historien förstås som kampen för människans frälsning från skapelsen till domedagen (Smalley 1984: 28). Sverrir försöker följaktligen, enligt sagan, inta en roll i denna frälsningshistorik och därigenom framställa sitt regentskap som legitimt.

I en studie av norröna dödsföreställningar har Arnved Nedkvitne (2004: 128) uppmärksammat att *Sverris saga* avslutas med en, för samtiden tydlig, bekräftelse på att Sverrir efter sin död mottogs av Gud och följaktligen regerat i enlighet med Guds vilja. När kung Sverrir ligger inför sitt yttersta får vi veta att han ber (kap. 180):

[...] lát mitt ansikte vara bart. Lát både mína vänner och ovänner fá se det och se om de kan se något märke på mitt lík efter bannet de har lyst över mig och förbannat mig med. Då kan jag inte dölja det om jag inte har haft en bättre sak än de har sagt.

[...] látið bert andlit mitt. Látið þá sjá bæði vini mína ok óvini hvárt þá birtisk nokkut á líkama mínum bann þat er óvinir mínir hafa bannat mér eðr þolvat, ok mun ek þá ekki mega leynask ef eigi eru betri efni í en þeir hafa sagt.

När kungens lik sedan inspekteras kunde, enligt sagan, alla närvarande vittna ”som en man att de aldrig tyckte sig ha sett en fagrare lekamen av en död man än hans” (*sá allir þeir er hjá váru ok báru síðan allir eitt vitni um at engi þóttisk sét hafa fegra líkama dauðs manns en hans*, kap. 181). Betydelsen av detta får inte underskattas. Likets vackra anlete är ett otvetydigt bevis för att Gud har tagit emot Sverrirs själ (Nedkvitne 2004: 128–129).¹⁰ Det i sin tur bevisar att Sverrir handlat rättfärdigt, och att följaktligen de som lyst bannet över honom handlade emot Gud, precis som det hävdas i både sagan och *Ett tal mot biskoparna*. Genom denna berättelse, som i realiteten skildrar Sverrirs himmelsfärd, låter sagan Sverrir triumfera i döden över sina motståndare. Läsaren fås att förstå att Sverrir handlat riktigt och i enlighet med Guds vilja när han i strid med tronföljdslagen störtade den av kyrkan smorde kungen från Norges tron.

¹⁰ Denna tolkning presenterades redan kortfattat av Knirk (1981: 114).

Sverris saga tycks vara väldigt mån om att hela tiden visa att Sverrir inte lider av ”ondsint äregirighet” eller *mala ambitio*, som kyrkan be-tecknade tillståndet (Krag 2005: 70). Orsaken är naturligtvis att Sverrir bygger sin legitimitet på att han störtar en högmodig regent från tronen med Guds mandat. Då får han ju inte själv lida av högmod (*superbia*), den värsta av dödssynderna. Tvärtom måste Sverrir gestaltas som ödmjuk. Sagan framställer Sverrirs maktövertagande närmast som en ödmjuk uppoffring från hans sida. Till en början vill han inte bli kung trots det gudomliga kallet och först under dödshot accepterar Sverrir att axla kungarollen (kap. 11). Överhuvudtaget kommer Sverrirs ödmjukhet till uttryck vid ett antal tillfällen i *Sverris saga*¹¹ och tydligast när han avböjer att bli kung över birkebeinarna (kap. 8):

Jag är inte lämpad till att regera – en man som vuxit upp på ett utskär långt borta från andra länder. Jag har vidare sett lite av andra mäns seder innan jag kom till detta land nyligen. Än mindre kan jag leda en armé eller styra ett land. Jag duger inte till något, okänd som jag är för alla.

Em ek ok til engrar ráðagerðar föerr, sá maðr er í einu útskeri er föeddr ok fjarri öðrum löndum. Hefi ek ok lítt sét annarra manna siðu fyrri en nú, er ek kom í yðart land, en miklu síðr kann ek þó við her fara eða landráðum at skipa. Em ek til einskis föerr, ókunnigr öllum mönnum.

Sverrir påstås inta denna ödmjuka position, som kan te sig tämligen paradoxal med tanke på hans i sagan redan tillkännagivna profetiska drömmar. I dessa har han nämligen utsetts av Gud till kung av Norge och arvtagare till nationalhelgonet kung S:t Óláfr († 1030; kap. 2, 5) och han har dessutom själv sagt att ”det var föga manligt om han inte utträttade mer än en bondson ifall han var kungason” (*lítillmannligt at hafask ekki at heldr en einn búandason ef hann væri konungs son*, kap. 4). Uppenbart anses det viktigt att framställa Sverrir som ödmjuk inför tanken att bli kung även mot denna bakgrund. Ett annat exempel på kung Sverrirs ödmjukhet och resonlighet är hans acceptans att dela riket med kung Magnús. Denne visar sig däremot inte vara resonabel och kräver hela Norge som sitt rike, en oresonlighet som kanske kan anses legitimerade Sverrir i kampen mot honom (kap. 60).¹² Ett undantag från Sverrirs ödmjukhet återfinns i sagans första kapitel, där hans aggressivitet som

¹¹ Se till exempel *Sverris saga*, kap. 8–9, 11, 60.

¹² Det bör observeras att även kung Magnús framställs som ödmjuk såtillvida att han inte heller uppges ha strävat efter kungariket (kap. 89).

barn istället lyfts fram. Aggressiviteten kan emellertid förstås som ett tecken på att den unge Sverrir äger de nödvändiga kvalifikationerna för att bli krigare åt Gud. Dessutom blir Sverrir ödmjukare allteftersom han växer med sin uppgift. Samma karaktärsdrag tillskrivs faktiskt också S:t Óláfr (*Óláfs saga ins helga*, främst kap. 2–20).

Om min tolkning är riktig att Sverrir främst får sin legitimitet genom att vara Guds tjänare, varför lägger då sagan en så stor vikt vid att han är kungason? Enligt min mening är den mest sannolika anledningen att det är nödvändigt för Sverrir, för att kunna sätta in sitt maktövertagande i den frälsningshistoriska ramen, att själv framhålla att han är kungason. Eftersom lag och sedvana kräver att en kung är kungason och det är högmod att ställa sig över lagen, måste Sverrir, om han inte skall göra sig skyldig till det brott han beskyller Erlingr jarl och kung Magnús för, betona att han är kungason. Det skulle inte gå att övertygande hävda att Gud utsett en man till kung som inte var kungason, när den lag som S:t Óláfr instiftat föreskriver att endast en kungason får bli kung. Arvsrätten blir på detta sätt en förutsättning för att Sverrir skall kunna utge sig för att vara utsänd på ett legitimt uppdrag av Gud.

Konflikten med kyrkan

Enligt den romersk-katolska kyrkans lära var den kristna kyrkan, som utgått från Kristus genom apostlarnas mission, överordnad kungadömena, som först blivit kristna genom kyrkans mission. Det berättigade att Guds jordiska ställföreträdare, påven, var domare över världsliga furstar. Sverrir förkastade läran om kyrklig överhöghet över kungen. Det är dock inte samma sak som att Sverrir inte kunde bruka *rex iustus*-ideologin för egen del i en rojalistisk tappning, i vilken kungen är politiskt överordnad kyrkan.

I *Ett tal mot biskoparna* framförs standpunkten att kungen är överordnad kyrkan eftersom han är dess beskyddare. Kungen, som kyrkans beskyddare, skall ytterst ansvara för att förverkliga Guds vilja på jorden (Holtsmark 1931: 12). Det innebär att även den kung, som förkastar påvekyrkans krav på kyrklig överhöghet, kan göra anspråk på att vara en *rex iustus* av Guds nåde. Således kan Sverrir också sätta sitt handlande i ett frälsningshistoriskt perspektiv, där han anser sig utsedd av Gud för att frälsa Norge utan att behöva påvekyrkan som förmedlare mellan sig själv och Gud.

Låt oss se hur *Sverris saga* ställer sig till spørgsmålet om förhållandet

mellan kungen och kyrkan. I sagan, precis som i *Ett tal mot biskoparna*, framkommer det att Sverrir vill begränsa kyrkans verksamhetssfär. Kyrkans män skall endast få befatta sig med andliga göromål och inte ge sig in på världsliga områden (kap. 117). Påvekyrkans representanter, som inte vill underkasta sig kunglig överhöghet och som gör anspråk på mer än andliga ting, beskylls för att vara ”bedragare” (*falsarar*) med ”syfte att berika sig” (*vilja fá sér fé*, kap. 122). En god klerk tycks, i *Sverris saga*, vara en till kungamakten lojal präst (kap. 123). Sagan visar inte minst att Sverrir ser sig som den norska kyrkans politiske ledare (kap. 38, 126).

En av de tydliga stridsfrågorna mellan kungen och kyrkan, som framkommer i *Sverris saga*, är kungens krav på jurisdiktion över kyrkans män (kap. 117, 121, 123). I *Ett tal mot biskoparna* framkommer det likaså att Sverrir vill få döma klerker (Holtmark 1931: 3; jämför Bagge 1987: 143–146; Gunnes 1971: 149–229). Likaså kräver Sverrir i sagan att ärkebiskopen skall följa landslagen (kap. 121) och anser sig ha rätt att döma kyrkans män efter den (kap. 117).

Detta var en direkt krigsförklaring mot kyrkans krav på autonomi. Den gregorianska reformrörelsen hade som kärna i sitt kyrkopolitiska program kravet på *libertas ecclesiae* (kyrkans frihet). Allt lekmannainflytande avvisades och en egen judiciell ordning för kyrkan och dess män (*privilegium fori*) förespråkades (Hellström 1982: 26–29). När Sverrir bryter mot prästernas *privilegium fori* gör han det, enligt sagan, i rollen som en strikt försvarare av ”S:t Óláfrs lag” (kap. 112, 117). Det framställs faktiskt som att Sverrir hamnar i konflikt med kyrkan eftersom han kräver att den norska lagen skall följas. Kyrkans män porträtteras som lagbrytare och *privilegium fori* som lagvidrigt. Sverrir framställs som lagens försvarare i kampen mot kyrkan och vi får då inte glömma att strikt upprätthålla lag och rätt i sitt rike är den främsta uppgiften för en *rex iustus*.

Sverris saga visar vid flera tillfällen att Sverrir har rätt i det han gör och kyrkans män fel. Även bannet de lyst över Sverrir är utfärdat med orätt, precis som *Ett tal mot biskoparna* argumenterar för. Att Sverrir har rätt i sin konflikt med ärkebiskop Eiríkr anses bevisat i sagan genom att ärkebiskopen mister sin syn när han trotsat kungen (kap. 117). Gud har straffat honom för hans olydnad mot sin världslige herre. Bannet, säger Sverrir i ett tal i sagan, som ärkebiskopen lyst över honom har ”drivits i ögonen på honom själv och han är därför blind” (*drifit í augu hans, ok er hann nú fyrir því blindr*, kap. 121). Att Sverrir har rätt och kyrkans män

fel, som jag argumenterat för ovan, bevisas också inte minst av att Sverrir mottas av Gud efter sin död (kap. 180–181).

Det tycks ändå finnas ett intresse i sagan av att tona ned konflikten med kyrkan eftersom den naturligtvis svärta kungens namn. Påvens interdikt från 1198 nämns inte med ett enda ord.¹³ Sagaskrivaren vill förtiga att Sverrir dog exkommunicerad i ett land som lagts under påvens interdikt och med alla biskopar i exil (Bagge 1996: 74; Brekke 1958: 59–61, 112–113). Kyrkostriden avslutas i *Sverris saga* med att sagan ger sken av att ett falskt påvbrev, som Sverrir läser upp, befriar honom från bannlysningen från 1194 och erkänner att Sverrir har rätt i sin sak (kap. 128).¹⁴

Kungens dygder, religiositet och civila ämbetsutövning

En *rex iustus* skall besitta specifika etisk-religiösa egenskaper. Han skall först och främst kännetecknas av *justitia* (rättvisa), *humilitas* (ödmjukhet) och *obedientia* (lydnad mot Gud). De traditionella norröna manlighetsidealerna med självhävdelse och krigiskhet hör inte hemma hos en *rex iustus*. Låt oss se hur Sverrir, respektive rivalen kung Magnús, förhåller sig till kungaidealerna i sagans framställning.

Sverre Bagge (1996) menar att kung Magnús på många sätt närmare följer idealerna för en *rex iustus* än kung Sverrir. Gathorne-Hardy (1956: 174) har istället snarare betonat motsatsen: Magnús framställs som en representant för de gamla krigarkungaidealerna. Visserligen sägs det i sagan att Magnús betonar att han har svurit på att ”upprätthålla landets lag och med svärdet värja det” (*halda landslög ok verja með sverði því*, kap. 60). Han dör hellre än att bryta dessa eder (kap. 89) och låter sitt liv vila i Guds händer (kap. 60). Men samtidigt framställs kung Magnús som ”en stor dryckesman” (*drykkjumaðr mikill*) och ”en stor kvinnokarl” (*kvennamaðr mikill*) och, i likhet med kungarna i *Heimskringla*, som ”glad och munter” (*lítillátr ok glaðr*), ”givmild, myndig och värtalig” (*orr ok stjórnssamr, snjallr í máli*), ”vapendjäv” (*vápnðjarfastr*) och

¹³ Interdiktet, utfärdat av Innocentius III den 6 oktober 1198, finns utgivet i Lat.Dok., nr. 36, s. 116–119. Kort efter det att interdiktet utfärdats ber påven den svenske och danske kungen att de skall hjälpa honom med att få Sverrir avsatt, se Lat.Dok., nr. 37a–d, s. 118–122.

¹⁴ Det kan inte sägas råda något tvivel om att påvbrevet var ett rent falsarium. Påven klagör själv två år senare att brevet var falskt och att alla påståenden om att kungens sändebud i Rom skulle ha uppnått att bannet lyftes är lögnar. Se Lat.Dok., nr. 36, s. 116–119.

”förtjust i praktfulla kläder” (*sundrgerðamaðr at klæðum*) (kap. 98). Det är karaktärsdrag som hör en traditionell norrön kung till som överväger i beskrivningen av kung Magnús. Sagan vill inte, utom när han själv får ordet och framlägger sin sak, framställa honom som en *rex iustus*.

Kung Sverrir ges däremot till stor del andra karaktärsdrag som nära följer *rex iustus*-mönstret. Som jag har visat ovan framställs kung Sverrir först och främst som ödmjuk. Visserligen är även han djärv, modig och vältalig men sagan framhåller också att han alltid höll sig nykter och åt med mycket stor måtta (kap. 176). Sverrir undanhöll sig från dryckesutsvävningar till skillnad från kung Magnús och predikade tvärtom kraftigt mot bruket av rusdrycker (kap. 104). Vi hör heller aldrig att han skulle ha hållit sig med frillor.¹⁵ Sverrir sägs både försvara landet utan fruktan och behärska väl att styra det i fred som en rättmätig och rättfärdig fredlig kung (kap. 96). På Sverrirs gravinskriftion, meddelar *Sverris saga*, beskrivs Sverrir bland annat som ett föredöme för den kristna tron, som manlig och ärofull försvarare av Norge och som rättens och lagens beskyddare (kap. 182). Detta blir ännu tydligare när en anhängare till kung Sverrir i sagan får förklara varför man skall följa honom (kap. 96):

Ta nu emot kung Sverrir som Gud har sänt er. Då får ni en hövding som är rättmätig, klok, givmild, vältalig, rättfärdig, fredlig, utmärkt och pålitlig i försvarande och allt styrande av landet. Nu är den Sverrir borta som härjade många köpstäder. Borta är nu också de birkebeinar som har svärmat omkring i staden och grävt med orena händer i bönders kistor. Nu skall det vara goda och mjuka hirdmän i kungens följe; de skall vara lås och nyckel för fred och frid i denna och andra köpstäder.

Takið nú við Sverri konungi er Guð hefir sent yðr. Þá hafi þér réttan höfðingja ok vitran, mildan ok málsnjallan, réttlátan ok friðsaman, ágætan ok öruggan til landvarnar ok allrar landsstjórnar. Nú er í brotu sá Sverrir er við hernaði fór til margra kaupstaða. Brautu eru nú ok þeir soǵmu Birkibeinar er hér sveimuðu um bæinn ok sópuðu óhreinliga höndum um hirzlur yðrar búanda. En hér munu nú koma með konungi várum mjúkir hirdmenn ok hógværir, er vera skal láss ok lykill fyrir frelsi ok friði þessa kaupstaðar ok annarra.

Talet tecknar ett nästan perfekt porträtt över de sekulära, civila åtagandena för en *rex iustus* när krigets faser är över. I krig skall kungen tappert

¹⁵ Fastän kyskheten i sagan aldrig uttryckligen framställs som en dygd, har Bandlien (2005: 325, 327) tolkat den sexuella avhållsamheten, såväl som nykterheten, som politiska verktyg i Sverrirs retorik mot sina kyrkliga motståndare.

försvara sitt land och när det råder fred skall han värna freden och upprätthålla lag, ordning och rättvisa. Kungen och hans män skall skydda undersåtarna, särskilt de svaga, mot olika former av övergrepp. Att vara ”lås och nyckel för fred och frid”, som sagan uttrycker det, är uppgiften för en *rex iustus*. Enligt *Sverris saga* höll kungen ett tal 1186 där han sade att härfolk skulle vara milda som lamm i fredstid men djärva som lejon i krig (kap. 104, se även kap. 94). Sverris sigill markerade också den hållningen och löd ”Kung Sverrir Magnus, vild som lejonet, mild som lammet” (*Sverus rex Magnus, ferus ut leo, mitis ut agnus*; Newburghs 1884: 232).

Sverre Bagge (1996: 69) har fokuserat på att Sverrir aldrig lovar sina undersåtar att regera som en rättvis monark. Det är riktigt att det löftet inte ges av Sverrir. Inte heller får vi särskilt ofta ta del av den civila ämbetsutövning, främst den som rättvis domare, som hör en *rex iustus* till. Fred är emellertid ett sällsynt tillstånd medan Sverrir regerar Norge. Den civila ämbetsutövningen kan därför bara utövas undantagsvis. I en av de få beskrivningarna i *Sverris saga* av kung Sverris civila regentskap berättas det emellertid om ett ting han dömde på: ”Det var många saker som togs upp på det tinget, och i alla blev det en rimlig förlikning” (*Morg tíðendi váru þar tóluð á þinginu ok fóru öll líkliga til settar*, kap. 138). I sin konflikt med kyrkan, som jag behandlat ovan, framställs också Sverrir som en lagens företrädare i sin kamp mot de kyrkans män, som av sagan skildras som lagbrytare.

Förutom att sträva efter *pax et justitia* skall en *rex iustus* ha som sitt ”politiska program” att leda sina undersåtar mot det överordnade målet *regnum Dei*. Bagge (1996: 81) anser att Sverrir sällan uttrycker några sådana generella principer för kungens makt och ansvar för folket. Att detta inte kommer klart till uttryck i sagan är riktigt, men jag vill invända mot att sådana principer inte skulle finnas. Som en kristendomens vapendragare värnar Sverrir om sina mäns salighet och han framställs, trots den bittra konflikten med kyrkan, genomgående som en mycket from man. Eftersom han sällan får möjlighet att verka civilt i fredstid skildras han istället som själasörjare för sina män i fält.

Sverris fromhet manifesteras flera gånger i sagan i form av religiöst färgade tal, som inte är annat än rena predikningar. Han förlåter sina fiender (kap. 125, 179) och ber för att hans män skall göra detsamma (kap. 13, 56).¹⁶ De har, påminner han, sina själar att tänka på. Sverrir tänker

¹⁶ Normalt sett ger Sverrir *gríð*, det vill säga nåd, till alla motståndare som ger upp, fastän de ibland sedan sviker honom. Se *Sverris saga*, kap. 15, 49, 77, 94, 96, 109, 153, 165, 169, 179.

även på sina fienders själar och deras frälsning (kap. 38) och han förlåter också kung Magnús (kap. 97), samt predikar mot fylleriets faror (kap. 104). Sverris roll som själasörjare för sina män kommer kanske allra bäst till uttryck under en reträtt över fjällen i full snöstorm. Enligt sagan börjar en del av hans män tala om att hellre ta sitt liv än att ”längre tåla sådana stora kval” (*þola eigi lengr svá mikla kvöl*, kap. 19). Då tar Sverrir till orda och påminner dem om att ”den man som tar livet av sig själv inte har något hopp om att komma till Gud” (*sá maðr er sér ræðr sjálfr bana á enga ván til Guðs*). Det är Djävulen som lockar hans ansatta män till sig genom att försöka få dem att ta sina liv. Istället, predikar Sverrir, är människans umbäranden ett förtjänt straff från Gud för deras synders skull. Lindring kan endast fås genom att böja sig för Gud ”i ödmjukhet och fromhet” (*með mjúklæti ok lítillæti*, kap. 20).

Traditionella norröna drag

Om nu så mycket av legitimeringen av kungen i *Sverris saga* kan förstås inom ramen för *rex iustus*-ideologin, vad i sagan ger då uttryck för traditionella, norröna värderingar? Att besvara den frågan till fullo är inte möjligt här men jag vill peka på några punkter. Först och främst höll sig Sverrir till gammal norrön tradition att oäkta födsel inte var något hinder för att kräva rätt till kungakronan, vilket är en avvikelse från den officiella kyrkliga ideologin och måste uppfattas som ett traditionellt norrönt inslag. Det enda som anses ha betydelse är vem ens fader är och inte ens om modern är en trälinna spelar detta någon roll för legitimiteten (kap. 133). Tronföljdslagen ignoreras fullständigt i sagan. Genomgående framförs ”gammal landslag” (*landslögum fornum*) som legitimitetsskapande, medan den kanoniska rätten avvisas (kap. 16). Sverrir framställer sig egentligen aldrig som en missionär för något nytt. Istället skall han skapa det Norge som S:t Óláfr försökte upprätta. Ett traditionellt krigarideal lyser också igenom här och var (ex. kap. 47). Sverrir tvekade inte för att dra i viking och ”härja i Irland eller i de andra länderna i väster” (*herja til Írlands eða önnur Vestrlönd*, kap. 27), något som inte heller S:t Óláfr var främmande för som ung. Vidare framhåller sagan att man bör följa Sverrir eftersom det kan ge stor heder och innebära beskydd (kap. 99). Det är alltså inte bara för sin själs skull som man skall följa Sverrir.

Som Bandlien (2005: 319–320) observerat, placerar sagan hela tiden in givandet av *grið* i ett religiöst perspektiv och det bör uppmärksammas att en generositet med *grið* även kännetecknar S:t Óláfr.

Bannlysningens betydelse för legitimeringen

Förändrar bannlysningen av Sverrir 1194 hur *Sverris saga* legitimerar kungen? Innan vi försöker besvara den frågan är det viktigt att ha klart för oss att endast en mindre del av sagan behandlar tiden efter bannet och att den delen, liksom tidigare delar av sagan, är helt dominerad av militära skildringar. En genomläsning av den del av sagan som skildrar tiden efter bannlysningen visar samma argument till förmån för Sverrirs legitimitet som före bannlysningen. Det understryks att han är kungason (kap. 133), att han har fått kämpa sig till sitt kungadöme (kap. 121), samt att Gud fortfarande står vid Sverrirs sida (kap. 138). Vidare fortsätter Sverrir att kräva trohet av kyrkans män (kap. 123, 126) och säger sig hellre vilja följa ”S:t Óláfrs lag” än rätta sig efter ärkebiskopens krav (kap. 121). Sverrirs fromhet kommer fortsatt i dagen (se till exempel kap. 134) och kungen framställs som förlåtande och som en själasörjare för sina män (kap. 179), samt som en rättvis domare (kap. 138).

Karaktärsdrag som är utmärkande för en *rex iustus* är sålunda dominerande även i slutet av sagan, den del som skildrar den bannlyste kungens sista levnadsår. Inga ideologiska eftergifter görs i sagan på grund av kyrkokonflikten, som istället nedtonas. Betydelsen av ett *rex iustus*-ideal i porträtteringen av kung Sverrir blir extra tydligt då sagan avslutas med en karakteristik av kungen och hans värv som är tydligt färgad av just *rex iustus*-ideologin.

Sammanfattning och avslutning

Jag tycker mig ha kunnat visa att ett *rex iustus*-tänkande i betydande utsträckning använts som en legitimerande faktor i *Sverris saga*. I sagan samspelar religiös legitimitet med legitimitet genom blodsband i enlighet med hur de samtida kungarna i Europa brukade rättfärdiga sin maktställning. Det finns därför ingen grund för att anta att sagan speglar någon specifik traditionell norrön kungaideologi som inte är i fas med den på kontinenten. Anledningen till att Sverre Bagge (1996) har kommit till en annan slutsats torde vara att han renodlar vad han uppfattar som det traditionellt norröna i *Sverris saga*. Med en försiktig tolkning är kungaideologin i sagan en del av en norrön tradition som ges en utpräglat kristen legitimitet genom att anknyta till ett *rex iustus*-tänkande. Den kristna ideologin är tydlig. För det första har kungen hela tiden Guds stöd. Han framställs, när det går, som ödmjuk och utan traditionellt norrönt själv-

hävdelsebegär. Enligt biblisk förebild sägs Gud ha sänt honom för att störta den regim som genom högmod vänt sig mot Gud. Sverrir framställer sig i sagan därigenom som en aktiv aktör i historien om mänsklighetens väg till frälsning.

Sagan ger tydligt uttryck för uppfattningen att endast en kungason kan bli en legitim kung. Det innebär emellertid inte, som Sverre Bagge menar, att det är kungablodet i Sverrirs ådror som ger honom hans framgång och hans legitimitet. Jag menar att sagan snarare uttrycker en uppfattning att kungablodet är en förutsättning för att Sverrir skall kunna bli vald av Gud att bli Norges legitime kung. Medan kungablodet ses som en nödvändig förutsättning för att bli kung är det emellertid inte en tillräcklig legitimeringsgrund för att kunna göra sig till kung. Kungamakten måste legitimeras gudomligt och kungen måste vara skickad ur religiös synvinkel att vara en rättmätig härskare.

Sverrir menar sig ansvara för folket inför Gud och ser sig därför som överhuvud för den norska kyrkan. Med en starkt rojalistiskt färgad kungaideologi kräver han att kyrkan skall följa sekulär lag och lyda under kunglig jurisdiktion. Sverrir framställs som en strikt upprätthållare av lagen i sin konflikt med kyrkan medan ärkebiskopen utmålas som lagbrytare. Då Sverrirs rike sällan befinner sig i fred kan Sverrir inte ge många exempel på att regera som en sann *rex iustus*. Istället får sagan kompensera detta med att låta skildra Sverrir som en barmhärtig själsörjare i fält där det går.

Jag vill här inte påstå att Sverrir framställs som någon idealtypisk *rex iustus*. Utan tvekan vore ett sådant påstående att gå för långt. Det som jag däremot tycker mig ha visat är att *rex iustus*-ideologin, i en rojalistisk tappning, brukas i betydande utsträckning i *Sverris saga* för att legitimera kung Sverrir vid de tillfällen då sagan vill rättfärdiga hans regentskap. I vilken utsträckning detta är banbrytande på nordiskt område är en fråga för en utförligare framtida studie.

Referenser

- Ármann Jakobsson, 1997: *Í leit að konungi. Konungsmynd íslenskra konungasagna*. Reykjavík.
- 2005: "Sinn eiginn smiður. Ævintýrið um Sverri konung", *Skírnir* 179: 109–139.
- Bagge, Sverre, 1987: *The political thoughts of The King's Mirror*. Odense.
- 1991: *Society and politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Berkeley.

- 1993: "Ideology and propaganda in Sverris saga", *Arkiv för nordisk filologi* 108: 1–18.
- 1996: *From gang leader to the Lord's anointed: Kingship in Sverris saga and Hákonar saga Hákonarsonar*. Odense.
- Bandlien, Bjørn, 2005: *Man or monster? Negotiations of masculinity in Old Norse society*. Oslo.
- Brekke, Egil Nygaard, 1958: *Sverresagaens opphav. Tiden og forfattere*. Oslo.
- Canning, Joseph, 1996: *A history of medieval political thought 300–1450*. London & New York.
- Chadwick, Henry, 1988: "Christian doctrine", i J[ames] H. Burns (red.), *The Cambridge history of medieval political thought c. 350–c. 1450*. Cambridge: 11–20.
- Gathorne-Hardy, G[oeffrey] M[alcolm], 1956: *A royal imposter: King Sverre of Norway*. London.
- Gunnes, Erik, 1971: *Kongens ære. Kongemakt og kirke i "En tale mot biskopene"*. Oslo.
- Gurevich, Aron J., 1992: "From saga to personality: Sverris saga", i Gísli Pálsson (red.), *From sagas to society*. London: 77–88.
- Hellström, Jan Arvid, 1982: *Kyrkofursten som blev klosterbroder. En bok om ärkebiskop Eskil*. Stockholm.
- Newburgh, William av, 1884: R[ichard] Howlett (utg.), *Historia rerum Anglicarum*. London.
- Holm-Olsen, Ludvig, 1953: *Studier i Sverris saga*. Oslo.
- Holtmark, Anne, 1931: *En tale mot biskopene. En sproglig-historisk undersøkelse*. Oslo.
- Indrebø, Gustav (utg.), 1920: *Sverris saga etter Cod. AM 327 4°*. Kristiania.
- Knirk, James E., 1981: *Oratory in the Kings' sagas*. Oslo.
- Koht, Halvdan, 1952: *Kong Sverre*. Oslo.
- Krag, Claus, 2005: *Sverre. Norges største middelalderkonge*. Oslo.
- Lat.Dok. = Vandvik, Eirik (utg.), 1959: *Latinske dokument til norsk historie*. Oslo.
- Ljungqvist, Fredrik Charpentier, 2006: "Kungaideologin i Sverris saga", i John McKinnell, David Ashurst & Donata Kick (red.), *The fantastic in Old Norse/Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th–12th August, 2006 2*. Durham: 583–592.
- Loescher, Gerhard, 1984: "Die religiöse Rhetorik der Sverrissaga", *Skandinavistik* 14: 1–20.
- Lönnroth, Lars, 1998: [recension av Bagge 1996], *Historisk tidskrift* 118: 143–146.
- 2005: "Nordens äldsta självbiografi? Kung Sverres röst i Sverris saga", i *Det öppna rummet. Festskrift till Merete Mazzarella den 4 februari 2005*. Stockholm: 135–144.
- Morrall, John B., 1958: *Political thought in medieval times*. London.
- Nedkvitne, Arnved, 2004: *Mötet med döden i norrön medeltid*. Stockholm.

- Nilson, Sten Sparre, 1948: "Kong Sverre og kong David", *Edda* 48: 73–86.
- NGL = R[udolph] Keyser & P[eder] A[ndreas] Munch (utg.), 1846: *Norges Gamle Love indtil 1387* 1. Christiania.
- Óláfs saga ins helga, 1945: Snorri Sturluson, *Heimskringla* 2, Bjarni Aðalbjarnarson (utg.), Íslenzk fornrit 27. Reykjavík.
- Orning, Hans Jacob, 2004: *Uforutsigbarhet og nærvær. En analyse av norske kongers maktutøvelse i høymiddelalderen*. Oslo.
- Riesenberg, Peter N., 1956: *Inalienability of sovereignty in medieval political thought*. New York.
- Smalley, Beryl, 1984: *Historians in the Middle Ages*. Oxford.
- Storm, Gustav (utg.), 1885: *En Tale mod Biskoperne. En politisk Stridsskrift fra Kong Sverres Tid*. Christiania.
- Tobiassen, Torfinn, 1964: "Tronfølgelov og privilegiebrev. En studie i kongedømmets ideologi under Magnus Erlingsson", *Historisk tidsskrift* 43: 181–273.
- Þorleifur Hauksson, 2006: "Sverris saga and Early Saga-Style", i John McKinnell, David Ashurst & Donata Kick (red.), *The fantastic in Old Norse/Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th–12th August, 2006* 2. Durham: 1124–1131.

Debatt

Sverrir's Dreams

LARS LÖNNROTH

The dreams in *Sverris saga* are remarkable for at least two reasons. They are unusually fascinating from a literary point of view and they are also different in kind from other dreams in Old Norse literature. Most dreams in the sagas and in Eddic poetry warn of coming disasters, and they typically contain deadly beasts, ogres, fetches, and other horrifying creatures, which are also likely to appear in folklore and pagan myths (Kelchner 1935; Lönnroth 2002). The dreams in *Sverris saga*, on the other hand, contain nothing of the sort but instead present symbolic and somewhat mystifying messages that seem to anticipate Sverrir's coming triumphs as king of Norway. Most of them are attributed to Sverrir himself, who is said in the prologue to have been present when his saga was written, determining what should be in it. The king's voice is in fact often heard in the text, not only in his speeches and in various dialogue passages but also in the actual narration of his saga (Lönnroth 2005).

Several scholars have interpreted the dreams as part of Sverrir's own political rhetoric and as an expression of Christian ideology concerning divine kingship and the rightful king (see esp. Holm-Olsen 1953). Sverre Bagge, however, has found it difficult to accept this interpretation without serious modifications. In his opinion, Sverrir does not represent the medieval Christian ideal of *rex iustus* but a more indigenous ideal: the Old Norse "gang leader" who leads his men to victory because of his inherent strength, skill and good fortune (Bagge 1995). Nor does Bagge accept the idea that *Sverris saga* is a work of political propaganda like so many other medieval biographies of Christian kings. In spite of its Christian elements, *Sverris saga* is read by Bagge as essentially an "objective" saga narrative of traditional type, very different in style and rhetoric from European historiography (Bagge 1991, 1993).

I shall not go deeply into this discussion, which is the subject of Fredrik Charpentier Ljungqvist's article in this issue of *Scripta Islandica*. I intend, however, to take a closer look at each of the dreams in order to determine how they are constructed, what symbols and images they contain and what analogues may be found in other stories about prominent rulers.

The first dream, told in the first chapter, is not attributed to Sverrir himself but to his mother, Gunnhildr, shortly before his birth. After reporting that Gunnhildr had a son called Sverrir, who "was said to be the son of Unás", a comb-maker, the saga continues as follows:

His coming into the world was heralded by remarkable dreams, such as ever precede remarkable events. His mother Gunnhildr told of a dream that came to her before he was born. She dreamt that she was in a goodly upper room (*i einu ágætligu lofthúsi*), and about to give birth to her child and her maid was seated at her knees ready to receive that child at its birth. After the birth a great terror seized the maid and she cried aloud saying "Gunnhildr, my Gunnhildr! You have brought forth a wonderful and awful birth." Three times she cried out, using the same words. And when Gunnhildr heard the maid utter the same cry with so often a trembling voice, she inquired what it was that was born; and it seemed in her dream to be a stone, very large, white as snow to the sight; and it glowed fiercely, so that it emitted sparks in all directions like iron white heat in the fierce blast of a forge (*Henni sýndisk sem þat væri einn steinn vel mikill ok snjóhvítr at lit, en hann glóaði svá mjök, at alla vega neistaði af honum sem af glóandi járn, því er ákafliga er blásit í afti*). And she said to her maid, "We must have a watchful care of this birth and let no one know aught of it, for all who see it will think it is a strange sight." So, in her dream, they took the stone and set it in a large chair and hid under a fair covering. But cover it as they would, sparks continued to issue from it which flew in all directions through the covering to every part of the room, and they were greatly affrighted at the awful issue from the stone. Then Gunnhildr awoke.¹

Here as elsewhere in saga literature the dream may be divided into three parts: first an introduction in which the circumstances of the dream are presented, secondly the dream itself and thirdly a conclusion, which may or may not contain an interpretation of the dream. In this case, the introduction presents Sverrir's birth as a "remarkable event" heralded by

¹ *Sverris saga*, ch. 1. I am using Þorleifur Hauksson's not yet published normalised edition for Íslensk fornrit, and as English text – with some minor corrections and modifications – J. Sephton's translation (London, 1899), now available on the internet, <http://www.northvegr.org/lore/sverri/>

“remarkable dreams” (*stórar draumar*), a statement tending to cast doubt on the popular belief that he was merely the son of a humble comb-maker. The reader is thus prepared for a dream indicating that Sverrir is not after all the son of Unás but of a much greater man.

This expectation is fulfilled in the dramatic presentation of the dream itself. It begins innocently enough: a child is about to be born to the dreaming woman in a beautiful *lofthús* where her maid serves as her midwife. The harmony of this scene is quickly dispelled, however, when the maid cries out in terror, and the dream culminates in the graphic description of the glowing white stone emitting sparks like hot iron in a forge. When Gunnhild then suggests that they keep the birth secret, and then places the white stone in a chair “under a fair covering” (*með klæði fǫgru*), her words and action suggest that Sverrir may be the son of some superior being and may himself become a great ruler. The placing of the stone on a chair probably indicates that he will be elevated to the throne of Norway, although this is not made explicit in the conclusion, which ends abruptly with the information that Gunnhild woke up.

What parallels can be found that may help us to understand this symbolic dream? In the Edda (*Guðrúnarkviða III: 3*) solemn oaths are sworn by a “holy white stone” (*at ínom hvíta helga steini*), and archeologists have found large white stones in Norway believed to have had some cultic function during the Early Iron Age (Solberg 2001: 5–12) but such stones have not in Norse texts been associated with kingship or dreams. In Christian literature of the Middle Ages, on the other hand, sparkling white stones and gems have often symbolized divinity and spirituality (Meier 1977: 131, 165). An interesting Latin analogue to Gunnhildr's dream may be found in William of Malmesbury's *Chronicle of the Kings of England*, where King Athelstan's mother, a simple peasant girl, dreams that a moon shines forth from her body illuminating all of England (Schach 1971:53). An even more striking analogue is the story told by Plutarch about the mother of Alexander the Great, who before her wedding “dreamed that there was a peal of thunder and that a thunderbolt fell upon her womb, and that thereby much fire was kindled, which broke into flames that travelled all about, and then was extinguished” (Plutarch: 227, quoted by Klaniczay 2002: 31).

It thus appears most likely that Gunnhild's dream, as told in *Sverris saga*, should be interpreted along the same lines as the stories about Athelstan and Alexander in medieval tradition: Sverrir is not only the son of a king but he will himself one day become a great ruler. His light

will shine over Norway, however others may try to hide it, and his fire will, like Alexander's, spread awe and terror among his enemies.

The next dream is reported in Chapter 2, after the reader has learned about Sverrir's childhood in the Færeys, his education as a priest, and his aggressive temper, which gets him into trouble with other people, thus indicating that he is at heart more of a warrior than is fitting for a priest:

Sverrir had remarkable dreams, which some men regarded as nonsense and made sport of. He told of one in which he dreamt that he was in Norway, and was become a bird, so large that its beak reached the boundaries of the land in the east, and the feathers of its tail as far north as the dwellings of the Finns, while its wings covered the whole country (*hann þóttist vera í Nórøgi ok vera at fugli svá miklum, at nef hans tók austr til landsenda, en vélifjaðrar hans tóku norðr í Finnabú, en með vængjunum hulði hann landit allt*). He told this dream to a wise man named Einar, and inquired what he thought it might portend. Einar answered that the dream was dark to him but that it probably pointed to power of some kind. "Possibly", said he, "you may become Archbishop" (*Vera kann, at þú verðir erki-biskup*). "It seems to me very unlikely that I shall become Archbishop," replied Sverrir, "when I am not well suited to be priest."

The introduction in this case makes it clear that the young man's dreams, or rather his presentation of them, made him ridiculous and controversial in the eyes of certain people. This motif is not, as far as I know, found in other Old Norse sagas, but it does appear in the Bible, where Joseph tells his dreams to his brothers who, as a result, become greatly provoked and irritated (Genesis 37:5–11). In both cases the dreams appear to suggest that the dreamer will rise to great power and rule over others. Joseph dreams that the sun and the moon and eleven stars are bowing down to him. Sverrir, on the other hand, dreams that he is a large bird whose wings cover the whole country of Norway. It may seem tempting to compare this Big Bird with ominous dream birds in the Edda, usually eagles, hawks or ravens, prefiguring a coming disaster (for example *Atlamá* 19), but as Paul Schach has rightly pointed out (Schach 1971: 58) Sverrir's bird does not at all prefigure disaster but, on the contrary, fame and fortune for the dreamer, even though the imagery is awe-inspiring, just like the dream of the white stone. It would in this context seem most natural to interpret the bird as a royal eagle, a well-known symbol of kingship in medieval iconography. One may also compare this dream to a dream that William the Conqueror's mother is said to have had right before his birth, according to *Roman de Rou* and other Norman sources: she dreamed that

a tree grew out of her heart and became so large that it overshadowed the whole of Normandy (Holm-Olsen 1953: 97). An obvious analogue is also Queen Ragnhildr's dream in *Heimskringla* (Hálfðanar saga svarta, ch. 6) about a tree covering all of Norway, signifying the rise of King Haraldr Fairhair and his descendants.

The fact that the bird dream means that Sverrir will become the king of Norway is not explicitly said but hinted in the concluding dialogue between the "wise man", Einar, and Sverrir. Einar correctly interprets the bird as a symbol of great power but he cannot imagine that a young cleric such as Sverrir, who is thought to be of humble origin, could ever gain access to the throne, so instead he suggests that he may become Archbishop. Sverrir's reply suggests that he is not himself happy with the clerical career that has been chosen for him, but he cannot yet imagine that he will one day become a king.

Soon after this dream, we are told that Sverrir's mother made a pilgrimage to Rome and made a confession to the Pope, that her son was actually the son of King Sigurðr munn. She is then told that she must inform Sverrir about his father, and she does so after her return to the Færeys. Sverrir's reaction is reported in an almost modern psychologizing way that is not at all typical of "objective" saga style but appears to reflect his own *monologue intérieur*:

This information caused him much anxiety, and his mind wavered greatly. To contend for the kingdom against King Magnús and Earl Erlingr seemed difficult; and yet, supposing he were a king's son, it seemed contemptible that he should do nothing more than a plain farmer's son would do. But when he called to mind the interpretation put upon his dreams by wise men, those very dreams quickened his courage to avenge his kinsmen (ch. 4).

Here it is made clear that Sverrir has now, finally, understood the meaning of the previous dreams and interpreted them as an encouragement to go after the crown himself, thereby avenging his father on the present rulers of Norway. His next dream is then reported as follows:

Sverrir related in these words a dream which appeared to him. He dreamt that he had come to Norway over the sea from the west, and attained some position of honour, chosen to be bishop most likely. And there was much unrest in the land, because of the contention of kings. He dreamt that King Óláfr the Saint was contending against King Magnús and Earl Erlingr, and he was pondering in his mind which side he should join. He chose rather to go to King Óláfr, and on his

arrival the King welcomed him with great joy. He had not been long with him when this event happened. One morning, as it seemed to him in his dream, there were few men with the King, not more than fifteen or sixteen, and the king was washing himself at a table in an upper room (*bósk konungrinn við trapizu í einni loftstofu*). When he had finished, another man wished to go to the table and wash in the same water, but the King pushed him aside with the hand and bade him desist (*skaut við honum hendi sinni ok bað hann hætta*). He then called Sverrir Magnús by name, and bade him wash in the same water (*Siðan nefndi hann Sverri Magnús ok bað hann þvá sér í því sama vatni*); and Sverrir did as he was bid. When he had washed, a man rushed into the room with the sudden tidings that the King's foes were at the door, and he bade them seize their weapons as quickly as they could. But the King spoke, and said there was no danger, and bade the men take their axes and swords and march out, while he himself would take his shield and protect them all. And they did as the King commanded. Then he took his sword and offered it to the young man Sverrir, and placed his standard (*merki sitt*) in Sverrir's hand saying, "Take my standard, Lord, and know of a surety that henceforth you shall be its bearer always." And Sverrir in his dream received that standard though with a feeling of dread. Afterwards the king took his shield, and they all walked out together somewhat hastily. The vestibule seemed long as they marched through, not less than sixty ells in length, and while they were in the building, Sverrir was unable to carry the standard upright. But when they reached the door through which they had to pass, seven men came against them with weapons, intending to cut down the standard bearer. But the King moved forward in front of him, and with his shield protected him and all the others, so that they were unharmed. Afterwards they came in his dream to an open country and a fair field, where he carried the standard upright, and bore it against the array of King Magnús and Earl Erlingr. And as soon as the attack was made, that host fell away. Then Sverrir awoke, and pondering his dream, considered it better than no dream, though it seemed a strange one. He told it afterwards to his friends, that is a few, and succeeding events agreed fairly with their interpretation. And when such things came into his mind he was greatly strengthened (ch. 5).

Here we are told from the beginning that the dream is related in Sverrir's own words, a statement that has the appearance of truth and is born out by the way the story is narrated, even though "I" has been replaced by "he" or "Sverrir". The dreamer's initial uncertainty about his own status ("chosen to be bishop most likely") gives an impression of authenticity and also refers back to the previous dream, which had, as we know, been interpreted as meaning that Sverrir would one day become an Archbishop. His real role becomes clear, however, when Óláfr the Saint appears in the dream, and Sverrir chooses to follow him in war against King Magnús and

Earl Erlingr. Needless to say this means that Sverrir, from now on, will be a warrior fighting for a divine cause, that of the great eternal king of Norway, *rex perpetuus Norvegiæ*, against his adversaries, who must be understood as people who have usurped the throne of Norway and are God's enemies.

The next scene, where King Óláfr washes himself and then invites Sverrir to wash in the same water, must be understood as a symbolic baptism, whereby Sverrir is inaugurated in his new sacred role as the saint's successor and as the true king of Norway. The man who is turned away from the water is evidently King Magnús, who does not deserve to be king. When Óláfr calls Sverrir "Magnús" the meaning must be that he, rather than Magnús Erlingsson, deserves to be called "great" (*Magnús* in Latin). In later life King Sverrir was actually referred to in official documents and on coins as "Sverrir Magnús" (Skaare 1979–80: 95)

When Sverrir in the dream is given the saint's sword and banner, we are given to understand that he is entrusted with the responsibility of ridding the country from King Magnús Erlingsson and Earl Erlingr. At the end of the dream the fight begins and Sverrir wins against Óláfr's enemies. He is thus going to be victorious also in real life.

When Sverrir wakes up we are told in conclusion that he considers this dream "better than no dream", an obvious understatement. No interpretation of the dream is forthcoming, but it is not very difficult for the reader to figure it out, when we learn that Sverrir's friends interpreted the dream in a way that "agreed fairly" with later events, or, in other words, with his victory over Magnús Erlingsson and succession to the throne.

The next dream is even easier to understand, at least for anybody acquainted with the Bible. It appears a few chapters later, after Sverrir has left the Færeys for Norway and collected his band of followers, the Birkibeinar:

The next night Sverrir had a dream. He dreamt that he was at Borg, where the Raum-Elfr² falls into the sea, and King Magnús, Earl Erlingr, and their force were in the town. There was somewhat of a stir (*nøkkurr kurr*), because a King's son (*nøkkurr konungsson*) was supposed to be in the town, and all the people were busy seeking where he might be. And it seemed to Sverrir that this stir was about himself. He dreamt that he was making his way secretly out of the town, and came up to the Church of St. Mary, which he entered for the service.

As he was at prayers in the church, there appeared to him a man who came

² modern Glomma.

and took him by the hand, and leading him into a chapel that lay north of the choir-door, thus spoke to him, "Come with me, brother, I have something to tell you in secret." Sverrir went in his dream with the man, carefully observing his appearance. The man seemed to him to be aged; his hair was of a snowy whiteness, his beard was long, and his garments trailed upon the ground; his face was ruddy, with short hair around it, and he inspired great awe. Sverrir's mind was full of concern, wondering what the man might want. The old man perceived his anxiety and said to him, "Fear not, brother, for God has sent me." Then Sverrir, in his dream, sank to the ground before him, and asked, "Who are you, Lord, that I may be assured God has sent you." The old man answered a second time, bidding Sverrir fear not, and saying that God had sent him to him. But Sverrir's fear became rather greater than less. Then the old man took him by the hand and raised him up, saying the third time, "Fear not, brother, peace be with you. I am Samuel the prophet of God, and I have a message from God to deliver to you." After this, the old man took a horn from a scrip (*hórn ór skreppu*) which he carried about his neck, and the horn appeared to Sverrir to contain holy oil (*krismi*). And the old man said, "Let me see your hands." And Sverrir stretched out both his hands towards him. And the man anointed them, saying, "May these hands be sanctified and made strong to hate foes and opponents, and to govern much people." Then he kissed Sverrir and taking his right hand in his own, said, "Be strong and valiant, for God will give you help."

Sverrir then awoke and related his dream to the twelve men, two priests and ten others, who slept in the same room with him. They all considered the dream remarkable and of great import, and all of them were somewhat gladdened by it. But when he asked them to interpret the dream, no one had the confidence to explain it, though all thought the dream better than no dream. When Sverrir perceived that there was no interpretation of the dream forthcoming, he bade his men avoid speaking of the vision, though it had appeared to him.

After this dream his disposition seemed to all who were about him to undergo a great change. It was altogether a trying experience for him to live in a strange land and among a people altogether strange. And at the very same time that he took on himself the charge of his company he had to bear the burdens of those who served him; for in the troop that he had accepted, and whose lot he had bound to his own, there was not a man besides himself able to form a plan (ch. 10).

Here again the dreamer at first gives an impression of being uncertain of his own role and status. We may wonder why he finds himself in the town of Borg in Østfold, later called Sarpsborg, but the reason for this is probably that this town had been founded by Saint Óláfr and was the capital of Norway in early days. It is thus the proper stage for the saint's spiritual successor, Sverrir, as he is now going to be inaugurated in his new role. The presence of King Magnús and Earl Erlingr, on the other

hand, creates a strong sense of suspense. Their search for the mysterious prince, who may be Sverrir, means that he will have to hide, just as the child Jesus had to hide from Herod during the search for the newborn "King of the Jews." Sverrir's calling is still not openly revealed, and it is not explicitly said that he is persecuted, but it is strongly suggested as we learn that he leaves the town in secret. The reader is thus prepared for the scene in the church, Mariukirk, where Sverrir is seen praying, a proper activity for somebody who is soon going to receive a Divine Calling.

The old whitehaired man who now appears in the church is no less a person than the Prophet Samuel, who is described, in the tradition of medieval art, as a venerable and wise old man with white hair, a long beard and some kind of priestly garments. In the Bible Samuel anoints young David with holy oil at the Lord's command, thus initiating the boy in his new role as the King of Israel. After being dissatisfied with the present king, Saul, who is therefore destined to fall from power, God had sent Samuel to the town of Bethlehem to seek out David in the house of Jesse. When the prophet arrived there, Jesse wanted him to anoint one of his older sons, but Samuel asked him to send for the youngest boy, David, who was tending the sheep. So Jesse sent for David and had him brought into the house:

Then the Lord said, "Rise and anoint him; he is the one." So Samuel took the horn of oil and anointed him in the presence of his brothers, and from that day on the Spirit of the Lord came upon David in power.

The scene between Sverrir and Samuel in the dream of *Sverris saga* can thus be understood as a repetition or figural fulfillment of David's anointment. Sverrir appears to be the new David, appointed by God, and he will, as Samuel assures him, be helped by the Lord to defeat his enemies, who may then be seen as a new version of Saul. If that is indeed the meaning, it is easy to understand why Sverrir and his twelve followers (the number may indicate that they are his apostles) feel strengthened by this dream. Yet nobody wants to offer a straight interpretation, probably because it might seem presumptuous and dangerous at this stage of Sverrir's uprising against King Magnús.

After his conclusive victory over Magnús Erlingsson, however, Sverrir makes a speech in which he finally makes explicit how the biblical symbols of his dream should be understood:

We will quote words uttered by the Psalmist, *‘Miserere mei, Deus, quoniam concitavit me homo, tota die expugnans tribulavit me;’* which means, ‘Be merciful to me, O God, for man trod me under foot; all day he fought against me and tormented me.’ This prophecy, uttered many ages ago, is now fulfilled in our days; for Magnús, my kinsman, fought against me, prepared to destroy my life; but God delivered me, now as aforetime, and transferred his kingdom to me. At all times none have been so hated by God as the proud, and most sternly has He punished them. [...] So, too, after King Saul raged against God (ch. 99).

The “Psalmist” here is of course David, and Sverrir, quoting Psalm 56, is the new David, while his defeated enemy, Magnús, is identified as a new Saul. After this speech there can hardly be any doubt that Sverrir sees himself as a *rex iustus*, chosen by God. This must also be the meaning of all the previous dreams, although their interpretation is only gradually revealed in the saga text, partly for reasons of suspense, partly because it would not be wise of Sverrir to demonstrate his divine calling too early in his career, before he has gathered enough strength to seize the power over Norway.

Sverrir’s fifth dream is even stranger than the others and rather different in structure, tone and imagery. It is presented as follows:

Before the fall of Earl Erlingr, King Sverrir had a dream from which he learnt beforehand, as he supposed, to the issue of the action between him and the Earl. He dreamt that he was sleeping in an upper room (*í einu lofti*) of the town, on a bright night, and that a man entered the room and came up to the bed in which he lay. “Rise up, Sverrir,” he said, “and come with me.” The man inspired him with awe, and he felt that he dared not do otherwise than he was bid. The man walked out of the town and he followed until they came to a fire, on which a man lay roasted (*þeir kómu þar, er eldr var fyrir þeim ok maðr steikðr lá á eldinum*). Then the man in the dream (*draummaðrinn*) asked Sverrir to sit down and eat, placing the man before him. But Sverrir thought in his dream, and so answered, that he had never eaten any unclean thing (*rækendi*), and would not then eat. And the man in the dream said, “Thou wilt and shalt eat, for so wills He who governs all things (*svá vill sá er öllu ræðr*).” Sverrir dreamt that he now began to eat the flesh from the bones, and every mouthful seemed difficult to swallow. But the longer he ate, the less disgust he seemed to feel at eating the remainder. Coming to the head, he was about to eat it also; but the man who had led him there told him to cease eating, and took the head himself. Sverrir’s unwillingness to leave off now seemed to him little less than his former unwillingness to begin, but the stronger man had his way. Then they went back into the town and to the same house; and when Sverrir in his dream had returned to the same bed, he saw his guide leave the room, and then he awoke.

It was this dream that caused the King to urge his men forward so eagerly on their march to the town. He so interpreted it that the man lying on the fire (*er á eldinum lá*) was Earl Erlingr, then beginning to grow old (*eldask*), and that king Magnús and his men were senile (*mjök eldir*) in counsel and feeble in resource. His eating the man foretold that he and his troop would destroy the greater part of the vassals and the *hirð*; the uneaten head, that King Magnús would escape (ch. 42).

In this case the function of the dream is not so much to confirm Sverrir's right to the throne but rather to give him strategic advise and outline his further course of action. This is announced from the start and is made even more clear when the content of the dream is interpreted by Sverrir himself. The dream begins, like Gunnhildr's dream about Sverrir's birth, in a *lofthús* where the dreamer is resting. We are told that the night is bright which suggests that it is one of those serene Nordic summer nights where everything is peaceful and clearly visible. The awe-inspiring man who now appears is not described or named but he is evidently some kind of divine guardian and a messenger from God ("He who governs all things"). His first words ("Rise up and come with me") suggest some kind of divine calling, typical of dreams in hagiographic literature. (Cf. also Kolskeggr's dream in *Njáls saga*, ch. 81)

Yet the rest of the dream, where Sverrir is forced to become a corpse-eater, is not at all serene or saintly but cruel, grotesque and revolting in a fascinating way reminiscent of modern horror movies. The cannibalistic images appear to be neither Christian nor heathen but products of Sverrir's own feverish imagination. I have not been able to find anything similar in either Old Norse or Latin literature of the Middle Ages, although one could probably find quite a few medieval texts where society is allegorized as a human body with the king as its head. Here, on the other hand, the fried body eaten by Sverrir is not society as a whole but Earl Erlingr and, by extension, the royal *hirð* and other aristocratic servants of the monarchy, while the head is clearly identified as King Magnús. What is most remarkable in this dream, however, is not its symbolic interpretation – which is made more explicit than any of the previous dreams – but its rather astonishing play on words. To grow old (*eldask*) and become senile or feeble (*eldr*) is thus made equal with being placed, like Earl Erlingr, on a fire (*eldr*). The meaning of this wordplay is evidently that the Earl's time is up, and this in turn encourages Sverrir to go after him even more forcefully. In a speech to his followers right before his final victory over Earl Erlingr (ch. 35), he triumphantly refers to his cannibal

dream as evidence that “luck has now abandoned” his enemies (*þeir sé nú hamingjulausir*)

After this nothing more is reported about Sverrir’s dreams until the very end of the saga, long after Sverrir has defeated his enemies and become the King of Norway. His very last dream appears right before his death:

Tuesday morning of the second week in Lent, King Sverrir fell into a perspiration, and then seemed free from pain. Many came to visit him, though generally there were but few near him. And when they had nearly all gone away, the King spoke to Petr Svarti, and said he would tell him his dream. “A man came to me,” he said, “the same that has appeared often before, and has never showed me what was false. In my dream I seemed to be conscious that I was sick and feeble, and I asked him how the sickness would end; and I thought he turned away quickly from me as he thus answered, ‘Prepare thee, Sverrir, for a rising again (*Búst þú við upprisunni einni*).’ Now this dream appears to me very ambiguous (*tvíslægr*), but, after it, I think that one change or other will occur quickly” (ch. 180).

This dream is similar to the previous one in more ways than one. First of all it is evidently the same guardian that appears in both dreams. Secondly we find here the same basic idea: the ruler’s time is up when he gets feeble and loses his fortune (*hamingja*). Finally there is also in this case a play on words: *upprisa* can mean both a “rising up”, i.e. from the bed (which would indicate that Sverrir will get well), but the word can also mean “resurrection”, in which case Sverrir should prepare himself for Judgment Day. And it is clearly the last meaning that turns out to be correct, since Sverrir dies later that same day, after having prepared himself to meet his Maker.

What can then be said, in conclusion, about the literary character and function of the dreams within *Sverris saga*? Their purpose is obviously, and primarily, to establish Sverrir as a Christian *rex iustus* and as the only legitimate king of Norway. Nothing in these dreams supports the notion that Sverrir is merely a “gang leader”, who gains power just because he is stronger and more skilfull than his adversaries. On the contrary, the dreams are intended to dispel any such notion. The idea of royal luck or *hamingja*, which appears to be implied in the two last dreams, or at least in Sverrir’s own explanation of his “cannibal dream”, may perhaps

be interpreted by some as an obscure remnant of some pagan idea about “sacral kingship”, but there is really not much evidence for such an interpretation. *Hamingja* was a concept that was well integrated in Christian ideology by the end of the 12th century and used in a way similar to Latin *fortuna* or *felicitas* (Ejerfeldt 1971: 160 f.). And although the two last dreams of *Sverris saga* differ in some respects from the earlier ones, they are clearly presented as divine messages from the God of Christianity. Ideologically they are all within the mainstream of medieval tradition (see esp. Klaniczay 2002).

Most of Sverrir's dreams are, nevertheless, highly original in Western literature because of their fascinating blend of grotesque and sublime elements. And they are extremely well told - mystifying, scary and wonderful in a way that is unusual even in the best Icelandic sagas. Their author, Sverrir, contested king and renegade priest, may in real life have been more of a gangleader than a *rex iustus*, but he was certainly a superb poet, who knew how to use the Bible, Latin historiography, Norse saga tradition and his own imagination to his best advantage.

One Icelandic source (*Þorgils saga ok Hafliða*, ch. 10) has reported that King Sverrir once expressed the opinion about another saga that “such lying tales are the most entertaining” (*kallaði hann slíkar lygisögur skemmtiligstar*). The king evidently knew from experience what kind of narratives were most likely to become popular.

Bibliography

- Bagge, Sverre. 1995. *From Gang Leader to the Lord's Anointed: Kingship in Sverris saga and Hákonar saga Hákonarsonar*, Odense.
- Bagge, Sverre. 1991. “Propaganda, ideology and political power in Old Norse and European historiography: A comparative view”, *L'Historiographie médiévale en Europe, Paris 29 mars – 1'er avril 1989*, Jean-Philippe Genet (ed.), Paris.
- Bagge, Sverre. 1993, “Ideology and propaganda in *Sverris saga*”, *Arkiv för nordisk filologi* 108: 1–18.
- Ejerfeldt, Lennart. 1971, *Helighet, “karisma” och kungadöme i forngermansk religion*, (Skrifter utgivna av religionshistoriska institutionen i Uppsala).
- Holm-Olsen, Ludvig. 1953, *Studier i Sverris saga*, Oslo.
- Kelchner, Georgia. 1935, *Dreams in Old Norse Literature and Their Affinities in Folklore*, Cambridge.
- Klaniczay, Gábor. 2002, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge.

- Ljungqvist, Fredrik Charpentier. 2006. "Kristen kungaideologi i *Sverris saga*". *Scripta Islandica* 57.
- Lönnroth, Lars. 2002. "Dreams in the Sagas", *Scandinavian Studies*, 74:4: 455–464.
- , 2005, "Nordens äldsta självbiografi? Kung Sverres röst i *Sverris saga*", in: *Det öppna rummet. Festskrift till Merete Mazzarella den 4 februari 2005*, Stockholm: 135–144.
- Meier, Christel. 1977. *Gemma spiritalis: Methode und Gebrauch der Edelstein-allegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, vol. I, München.
- Plutarch. *Lives*. 1936. trans. Bernadotte Perrin (Loeb Classical Library), vol. 7.
- Schach, Paul. 1971. "Symbolic Dreams of Future Renown in Old Icelandic Literature", *Mosaic* 4:4.
- Skaare, Kolbjørn. 1979–80. "Kong Sverres utmyntning", *Nordisk Numismatisk Årsskrift*: [91]–109.
- Solberg, Bergljot. 2001. "Hellige hvite steiner – spor av fruktbarhetskult i Norge", in: *Kjønn – erotikk – religion*, eds. Einar Ådland & Kirsten Bang (Bergens Museums skrifter no. 9)

Debatt

Skriftkultur i skandinavisk middelalder – metoder og resultater

ARNVED NEDKVITNE

I *Scripta Islandica* som utkom våren 2006,¹ hadde Else Mundal en artikkel med tittelen ”Literacy – kva talar vi egentleg om?”. Det er noe uklart hvordan Mundals artikkel forholder seg til min bok om *The Social Consequences of Literacy in Medieval Scandinavia* som kom ut i 2005.² Mundal selv skriver: ”Dette debattinnlegget skal ikkje vere ei melding av Nedkvitnes bok”.³

Artikkelen kan likevel leses som et ”review” fordi min bok omtales og vurderes gjentatte ganger gjennom hele artikkelen. Men det er åpenbart for enhver leser at artikkelen ikke presenterer bokens konklusjoner eller de argumentene og kildebeleggene som framføres i boken for disse konklusjonene. Leseren vil etter lesinga ikke vite hvilke konklusjoner boken inneholder, hvordan det er argumentert og hva som er nytt i boken i forhold til tidligere forskning.

Artikkelen kan også leses som Mundals personlige syn på hvordan en bør skrive om ”literacy” i Skandinavia. I artikkelen har hun først noen betraktninger om hvordan en kan forstå begrepet ”literacy”. Deretter regner hun opp en rekke momenter som bør behandles i en bok om skandinavisk ”literacy”. Dersom artikkelen leses som Mundals personlige betraktninger, blir det et problem at alle momentene hun regner opp er behandlet i min bok, men uten at Mundal gir kildehenvisninger til boka. I en artikkel i et vitenskapelig tidsskrift er det et krav at en skal gi kildehenvisninger når en refererer andres synspunk-

¹ *Scripta Islandica* 56/2005, Uppsala 2006

² Arnved Nedkvitne: *The Social Consequences of Literacy in Medieval Scandinavia*, Brepols forlag, Turnhout 2004.

³ Mundal 2006 s. 121

ter. Mangelen på henvisninger gjør at artikkelen kan leses slik at disse momentene ikke finnes i min bok, og at de er Mundals originale bidrag til debatten.

Begrepet ”literacy”

Literacy-forskningen er og har alltid vært tverrfaglig med bidrag fra historikere, sosialantropologer, idéhistorikere, sosialpsykologer, litteraturhistorikere og filologer. Else Mundal er litteraturhistoriker og hennes innfallsvinkel preges naturlig nok av det.

Mundal innleder med å si at termen ”literacy” har et så vidt betydningsinnhold at den ikke noe godt redskap når en skal si noe om de mange delspørsmålene som inngår i literacy-forskninga.⁴ Leidulf Melve hevder det samme i sin artikkel i samme nummer av *Scripta Islandica*.⁵ Begge konstaterer problemet og Melve bruker mye plass på å fortelle hvor vanskelig det er, men ingen av dem gir noen anvisning på hvordan en kan løse det. Det har jeg gjort i min bok., men verken Mundal eller Melve gjengir mine metodiske drøftinger. Jeg finner det derfor nødvendig å gjenta noen metodiske redegjørelser som står å lese i min bok.

Jeg begynner med den definisjonen på ”literacy” som finnes i ”Oxford Dictionary”, nemlig ”the ability to read and write”. Deretter konstaterer jeg at de siste årtienes literacy-forskning har brukt begrepet i en videre mening, min formulering av denne videre meninga er ”the degree to which the written word is used in a certain society and for a certain purpose”.⁶ Første del av Melves artikkel kopierer her min framgangsmåte, han begynner også med Oxford Dictionary og konstaterer deretter den utvidede meninga i nyere forskning. Men i det følgende forsøker jeg å løse problemet, mens Melve (og Mundal) ikke kommer lenger enn til å konstatere at det her eksisterer en ”definitorsk forvirring” som han åpenbart ikke finner veien ut av.⁷ For de som har innsikt i de siste årenes teori- og metoddebatt innen historiefaget og den internasjonale literacy-forskningen, er det imidlertid ikke så vanskelig å håndtere ”problemet”.

Begrepet ”literacy” fungerer i dag som en møteplass for forskningsdebatter, på samme måten som ”kultur”, ”klasse”, ”teknologi”, ”mentali-

⁴ Mundal 2006 s. 120

⁵ Leidulf Melve: ”Literacy – eit omgrep til bry eller eit brysamnt omgrep?”, i *Scripta Islandica* 56/2005, Uppsala 2006

⁶ Nedkvitne 2004 s. 10

⁷ Melve 2006 s. 128 og 133

tet” osv. En slik møteplass krever ikke konsensus om en presis definisjon av ”literacy”. Mange ville sikkert formulert min utvidede definisjon av ”literacy” på en litt annen måte.

Men dersom begrepet skal brukes i en vitenskapelig artikkel eller bok, er det nødvendig å gi en mer presis definisjon på hvordan begrepet skal forstås i den følgende diskusjonen. Det gjøres som regel ved at en definerer mer presise underordnede begreper. Hvilke underordnede begreper en da bruker, er avhengig av problemstilling, samfunn og kildemateriale, noe som fører til at ulike avhandlinger bruker ulike underordnede begreper. Ulike avhandlinger kan også definere samme begrep ulikt. Dette er ikke noe problem dersom det i begynnelsen av avhandlinga gis klare definisjoner. I min bok fant jeg det fruktbart å bruke begrepet ”administrative literacy” som jeg definerte som ”the degree to which the written word is used for practical purposes in administration and trade”. Dette satte jeg opp mot ”narrative literacy” definert som ”the degree to which the written word is used to communicate narratives”.⁸

Melve hevder mine to definisjoner er ubrukbare fordi den første er funksjonell og den andre baserer seg på litterær form, det gjør at de to definisjonene ikke blir komplementære, derfor kan de ikke brukes i samme analyse.⁹ Dette er ikke riktig, begge er funksjonelle og det må de være når de skal være redskaper til å analysere forholdet mellom skrift og samfunn. Nettopp denne komparasjonen av forholdet mellom administrativ og narrativ bruk av skrift gjør det mulig for meg å komme fram til interessante resultater når det gjelder den ulike utviklinga av de to på Island og de øvrige skandinaviske landene. Analysen av interaksjonen mellom de to er en av de nye tilnæringsmåtene i min bok. Begreper er redskaper som skal hjelpe oss til å forstå forholdet mellom skrift og samfunn, og en kritikk av et begrepsapparat krever at en viser at det brukte begrepsapparatet gir et misvisende eller innskrenket samfunnsbilde. Fordi verken Mundal eller Melve drøfter mine resultater og begrunnelsen for dem, er de ikke i stand til å fremføre en slik kritikk.

At enkelte tekster ble skrevet for å fungere i offentlig administrasjon men samtidig formidler en fortelling med litterære kvaliteter, gjør ikke begrepsparet ubrukelig. I en analyse av skriftbruk må en da spørre etter funksjon, var skriverens hensikt at hans tekst skulle være et middel i statens eller kirkens administrasjon, eller var hensikten å formidle en fortel-

⁸ Nedkvitne 2004 s. 10

⁹ Melve 2006 s. 133

ling? Ble teksten av leserne eller lytterne oppfattet som ledd i statens eller kirkens administrasjon eller var fortellingen det viktigste uavhengig av den administrativ-juridiske hensikten? Noen tekster produsert av statlige og kirkelige autoriteter kan ha fungert på begge måter, alle begrepspar vil ha glidende overganger. Det gjelder for eksempel prekenes og ulike typer brev. Slike overgangskategorier blir spesielt interessante og fruktbare når forholdet mellom administrativ og mer litterær bruk av skrift skal analyseres. Alle som har drevet praktisk analyse vil vite at det ikke er noe krav til et begrepspar at alle fenomener kan plasseres i enten den ene eller andre kategorien. Det ville vært litt for enkelt og firkantet.

Mundal og Melve synes å være på jakt etter hva "literacy" egentlig er for noe, omtrent som Platon forsøkte å forstå "det gode" og "det vakre". Det er en idéhistorisk tilnærming. I en literacy-sammenheng er det en blindvei. "Literacy" er i vår sammenheng det vitenskapsmannen definerer det til å være. En fruktbar diskusjon om begrepet ville forutsette at også Melve og Mundal formulerte hva de mente ville være den mest fruktbare definisjonen på "literacy", så kunne vi diskutere om deres eller min definisjon var den mest fruktbare. En slik diskusjon er de ikke i stand til å gå inn i fordi de aldri har drevet kildebaseret forskning på området.

Mundal og Melve synes å mene at før vi kan komparere og lage synteser, må de ulike undersøkelsene bruke samme begrepsapparat. Det er derfor viktig å diskutere seg fram til et slikt begrepsapparat før en begynner analysen. Vi som har drevet praktisk forskning på området vet at realitetene er langt mer komplekse enn som så. Et visst felles begrepsapparat eksisterer allerede på ulike språk. Dersom to forfattere bruker samme begrep på ulike måter er det viktig at begge har gitt sin definisjon, da vil det normalt ikke være noe problem å relatere de to begrepsbrukene til hverandre og komparere skriftbruken i de to samfunnene. Det er selvsagt en fordel om flere forfattere bruker samme begrep med samme definisjon. Men et slikt ideal er ikke realiserbart i praksis fordi begrepsapparatet må formuleres i forhold til problemstilling, samfunn og kildematerialet. For å fange inn mangfoldet av problemstillinger, samfunnstyper og kildemateriale, er det nødvendig med et mangfold av begreper. Mundal og Melve synes å mene at dette mangfoldet er et problem og leder til "forvirring" fordi ulike begrep "ikke snakker sammen".¹⁰ For oss som forsker på området er dette mangfoldet en berikelse, akkurat som en byggmester trenger mange verktøy for å bygge et komplekst hus. Som nevnt er det i

¹⁰ Melve 2006 s. 133 og 134

de fleste tilfellene mulig å ”oversette” mellom de ulike begrepsapparatene dersom forfatterne gir klare definisjoner.

Fokuseringa på begrepsbruk og den manglende interessen for realhistoriske analyser og resultater kan noen ganger gi seg spesielle utslag. Melve hevder at ”resepsjonen” av tekstene ”er fraværende” i min bok og at dette er en alvorlig mangel.¹¹ Det han mener å si er åpenbart at jeg ikke bruker ordet ”resepsjon” i min bok. De sosiale realiteten bak begrepet er grundig analysert i alle kapitlene.¹² De relevante kildene sier mest om forfatterens intensjoner, og mindre om hvordan teksten ble mottatt og forstått. Noen ganger ser en imidlertid at intensjonen med en tekst ble oppfylt, det vil si at resepsjonen samsvarer med forfatterens intensjon. Andre ganger kan en se at skriften hadde ”unintended consequences” hos mottakeren og i samfunnet. Dette siste introduseres som et emne i innledningen (s.13–14), er eksplisitt drøftet gjennom hele boka og drøftes grundig i konklusjonen (s. 246–255).

I denne sammenhengen er det viktig å påpeke at i literacy-forskning er målet å komparere samfunn, det er ikke noe mål i seg selv å komparere analytiske begreper. Melve kritiserer meg for å ikke komparere min definisjon av administrativ og narrativ literacy med den måten beslektede begrep er brukt av andre forfattere.¹³ I min bok komparerer jeg skriftbruk i samfunn og forholder meg til andre forfatteres begrepsbruk i den grad dette er nødvendig for den realhistoriske komparasjonen. Jeg relaterer også mine realhistoriske resultater til det tidligere forskere er kommet fram til. På den måten får jeg fram interessante ulikheter mellom de nordiske landene. Island manglet en stat, derfor var administrativ skriftbruk der svakt utviklet, til gjengjeld var den narrative skriftbruken utviklet på en mer original måte enn i de øvrige landene. Danmark utviklet sin skriftbruk tidligst og var sterkest influert av den latinsk språklige europeiske skriftkulturen. Sverige utviklet sin skriftkultur seinere enn de øvrige landene, men den narrative skriftbruken ble i seinmiddelalderen mer politisert og mer mangfoldig enn i de øvrige landene. Norge utviklet en statlig og kirkelig administrativ skriftbruk 1150–1350, men til forskjell fra den danske og svenske var den fra begynnelsen på folkespråket. Begrunnelsene for og kompleksiteten i disse forskjellene kan en få et innblikk i ved å lese min bok!

¹¹ Melve 2006 s. 135

¹² Nedkvitne 2004 s. 13–14, 50–58, 62–63, 83–85, 91, 107, 111–123, 129, 131, 137–139, 147–156, 195 og mange andre steder.

¹³ Melve 2006 s. 133

Mundals og Melves fokusering på begrepsbruken og deres idéhistoriske tilnærming gjenspeiler at emnefeltet er nytt i Norge og Skandinavia og at svært få har praktisk forskningserfaring på feltet. Dersom dette hadde vært i England, Frankrike eller Tyskland, ville man diskutert realhistoriske forhold, på hvilke områder skriftlig og muntlig kommunikasjon ble brukt og nasjonale og sosiale forskjeller i dette. For meg viser dette at min bok representerer noe nytt i skandinavisk sammenheng og tvinger folk til å tenke på nye måter. Det er ikke like lett for alle, og mange vil da falle tilbake på velkjente metoder og kritisere det nye ved hjelp av det tradisjonelle.

Hvilke emner bør være sentrale i ei drøfting av skriftbruk i middelalderens Skandinavia?

Størstedelen av Mundals artikkel er ei oppramsing av emner som bør behandles i en undersøkelse av skandinavisk "literacy" i middelalderen. Som nevnt ovenfor presenterer hun disse emnene på en måte som kan tolkes slik at disse emnene ikke er behandlet i min bok, og er Mundals originale tanker og nye bidrag til debatten. I realiteten er absolutt alle emnene behandlet i min bok, og Mundal burde hatt henvisninger som viser at hun her bare refererer innholdet i min bok, i samsvar med vedtatt praksis i vitenskapelige artikler. Jeg blir nødt til å dokumentere dette ved å supplere de henvisningene som burde stått i Mundals artikkel.

Mundal mener ei framstilling av "literacy" 1000–1536 bør behandle runene. Dette er et spørsmål som eksplisitt drøftes og begrunnes s. 15 i min bok, og ved å bruke registeret vil en se at runer tas opp når de overordnede problemstillingene tilsier det.

Mundal peker på at ei drøfting av "literacy" må forsøke å rekonstruere den muntlige kulturen i den grad kildene tillater det. Overgangen fra muntlig til skriftlig er et gjennomgående tema i min bok, oppsummert i konklusjonen (s. 241–255, se også 94–103). Hvem kunne lese og skrive? Dette er behandlet s. 12, 33, 37, 58–63, 70, 164, 168–172, 177–191, 192–201, 234–235). Kjønnsdifferensiert bruk av skrift er viet et eget underkapitel s. 201–210.

Mundal trekker fram forholdet mellom administrativ og litterær bruk av skrift som et interessant emne. Som nevnt ovenfor er forholdet mellom administrativ og narrativ et helt sentralt og nytt emne i min bok, det

er derfor bemerkelseverdig at Mundal hevder at dette ikke er behandlet!¹⁴ Dette spørsmålet er drøftet på en sosialt og geografisk differensiert måte i alle kapitlene. Island settes i forhold til resten av Skandinavia (s. 106–139). Det dokumenteres at administrativ og litterær skriftbruk spredte seg til nye sosiale grupper parallelt (se spesielt s. 234–235). Dette er en idé Mundal her hentet fra min bok, uten kildehenvisninger.

Mundal mener en må interessere seg for forskjellene mellom de nordiske landene og ikke bare likehetene. Som nevnt ovenfor er forskjellene et sentralt emne i min bok.¹⁵ Forskjellene brukes til å analysere framspillet mellom skrift og samfunn i sin fulle kompleksitet. Derfor kan ikke Island behandles i et separat kapittel, men er integrert i en tematisk analyse, riktignok med mange underkapitler om spesielle islandske forhold.

Forholdet mellom samfunnsmakt og skrift i sin geografiske og sosiale kompleksitet etterlyses av Mundal.¹⁶ Men dette er jo hovedemnet i min bok, oppsummert i konklusjonen s. 241–255, se også s. 235–237. Som vist gjentatte ganger ovenfor er det lagt vekt på nettopp den geografiske, sosiale og kronologiske kompleksiteten.

Gjentatte ganger tillegger Mundal meg oppfatninger jeg ikke har, uten å presentere de drøftingene jeg har om emnet. Jeg beskyldes for å mene at skaldediktninga fikk ”dødsstøyten av den kristne kulturen”. Det er galt, min drøfting av den gradvise vekt- forskyvninga fra sjangeren skaldekvad til sjangeren saga er langt mer kompleks enn det og er knyttet til en analyse av overgangen fra en muntlig til en skriftlig diskurs og framveksten av et statssamfunn. 1200-talls sagaforfattere som Snorre Sturlasson og Sturla Tordsson var også skaldere (s. 30–33, 124–130, 133, 137–139, 147 og 155).

Hun hevder jeg presenterer Island før 1264 som ”eit krigersamfunn” og ”den islandske kulturen som ein krigarkultur”.¹⁷ Det er igjen galt, jeg gir en bred presentasjon av skriftkulturen knyttet til kirke og litterær produksjon. Island var et krigersamfunn med en krigerkultur, men det forhindrer ikke det samtidig blomstret en kirkelig kultur og en litterær kultur (s. 55–63, 106–139). For de som er oppdatert på de siste årtienes post-moderne tenkning er det ikke noe problem å forstå at flere kulturtradisjoner kan sameksistere og interagere, å tenke i form av en nasjonal

¹⁴ Mundal 2006 s. 124

¹⁵ Se ovenfor.

¹⁶ Mundal 2006 s. 125–126

¹⁷ Mundal 2006 s. 122

kultur som gir alle innbyggerne en bestemt og entydig identitet er i dag foreldet tankegods.

Mundals artikkel kan leses som et ”review” mens Mundal som nevnt selv skriver at den er en selvstendig artikkel. Den kan åpenbart leses på begge måter. Dersom den leses som en selvstendig artikkel, har Mundal referert de sentrale emnene i min bok uten kildehenvisninger og presentert dem som sine egne. Dersom den leses som ”review” har hun ikke gått inn på mine problemstillinger, konklusjoner og analyser slik en bokmelding skal gjøre.

Det positive er likevel at Mundal mener de emnene jeg har tatt opp er sentrale og viktige. Forskjellen er at jeg presenterer dem som del av omfattende analyser av forholdet mellom skrift og samfunn mens Mundal bare ramser dem opp uten indre sammenheng. Dette synes å være del av hennes prinsipielle tilnærming til emnefeltet, hun skriver nemlig at det vi nå trenger i Skandinavia er ”grundige og djuptgående analyser”, det vil si mer detaljkunnskap på de emnefeltene hun har ramset opp.¹⁸ Hun kan ha rett i at en aldri vil få nok faktisk detaljkunnskap. Men de som har lest min bok vil nok være enige i at det som nå trengs aller mest er at flere forskere skaffer seg innsikt i og lærer å anvende de metodene literacy-tradisjonen bruker når samspillet mellom skrift og samfunn analyseres.

Emnefeltet ”literacy” må være tverrfaglig, og historikernes spesielle styrke i dette samspillet er at historiefaget har utviklet metoder til å analysere samspillet mellom kultur (derunder skrift) og samfunn. For at emnefeltet literacy skal fungere, må de ulike fagfeltene interessere seg for de innsiktene andre fag kan gi og forsøke å forstå disse på det andre fagets premisser. *Scripta Islandica* er primært et filologisk og litteraturhistorisk tidsskrift, og jeg skulle nettopp derfor ønske at min bok kunne blitt gitt en bokmelding som viser åpenhet i forhold til andre fag og en vilje til å forstå nye og annerledes tilnæringsmåter. I mitt arbeid hadde jeg stort utbytte av å lese artikler og bøker skrevet av litteraturhistorikere og filologer. De har innsikter jeg mangler og som er verdifulle for at det tverrfaglige og nye emnet ”literacy” skal fungere også i Skandinavia.

¹⁸ Mundal 2006 s. 121

Veien framover

Min boks hovedfokus er skrift og samfunnsmakt. Den viktigste kilden til samfunnsmakt i middelalderens Skandinavia var det Weber kalte ”legitim vold”. Men skriftbruken gjorde det mulig å bygge opp permanente organisasjoner og institusjonaliserte sosiale praksiser som gjorde makt-eliten mindre avhengig av ”legitim voldsbruk”, mer av ”kulturell kapital” i Bourdieus mening. Skrift gjorde det lettere å skape standardiserte normer og praksiser innenfor juridiksjon og religion, og få disse akseptert av folket. Skriften skapte integrasjon ved å skape standardiserte normer og praksiser på nasjonalt og europeisk nivå. Skriften gjorde det mulig å gjøre et stadig mer komplekst samfunn forutsigbart og derved redusere konfliktnivået. Men skriften var ikke bare redskaper for kirke og stat til å skape et statssamfunn, den kunne også brukes til å styrke identiteten til den førststatlige islandske eliten. På individnivå ble skriftkunnskap i stigende grad et middel til sosialt avansement. Administrativ skriftbruk hadde betydelig større sosiale konsekvenser enn den litterære, og var den viktigste drivkraften bak utbredelsen av skriftkunnskap til nye sosiale grupper i alle skandinaviske land, med et mulig unntak av Island før 1264.

Dette var kun en oppramsing for å vise leserne hvilke emner de vil finne behandlet i min bok. Den som bare er interessert i å få en bredere presentasjon av min hovedkonklusjon om samspillet mellom skrift og samfunn, kan nøye seg med å lese konklusjonen s. 241–255. Men dersom en vil få tak i hvordan skriftens samfunnspåvirkning var sosialt og geografisk differensiert og hvordan disse konklusjonene kan begrunnes, må en lese også de foregående 240 sidene.

Sentralt i boka står den teoretiske debatten om hvorvidt innføringa av skrift vil ha samme langsiktige, sosiale følger i alle samfunn, eller om skriften hadde den virkningen de som tok den i bruk ønsket den skulle ha.¹⁹ Min konklusjon er at skriften på lang sikt hadde viktige ”unintended consequences”. Men ellers lar de teoretiske posisjonene til Goody og Street seg godt forene. Når skrift blir introdusert i likartede samfunn vil den ha samme grunnleggende følger, det viser en sammenligning mellom Danmark Sverige og Norge. Når den blir introdusert i ulike samfunn vil den ha ulike følger, det viser en komparasjon mellom Island og de tre andre skandinaviske landene.

¹⁹ Se Jack Goody: *The Logic of Writing and the Organisation of Society*, Cambridge 1986; Brian Street: *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge 1984. Jfr Nedkvitne 2004 s. 13–14.

De som har lest denne artikkelen, vil forstå at forskning omkring skriftkultur i den europeiske "literacy"-tradisjonen er noe nytt i Skandinavia og at her er mye å gjøre.²⁰

²⁰ Professorene Else Mundal, Sverre Bagge og Lars Boye Mortensen i Bergen søkte i 2005 det norske forskningsrådet om et stort forskningsprosjekt om nettopp "literacy" med en kostnadsramme på 16 millioner norske kroner. Søknaden nådde ikke opp i konkurransen. Det er mulig det er for tidlig for en så stor satsing, i dag er det få personer i Norden som har det et slikt prosjekt krever av tverrfaglige innsikter og vilje til å trenge inn i andre fags metoder og tenkemåter. Grunnleggende er det viktig å bygge opp kompetanse. Undertegnede har veiledet flere hovedfagsoppgaver om emnet ved Universitetet i Oslo. Professor Bjørn Poulssen i Århus organiserte en nordisk konferanse om emnet i 2002, det resulterte i en bok redigert av Pernille Hermann: *Literacy in medieval and Early Modern Scandinavian culture*, Odense 2005. I juni 2007 har en gruppe forskere i Jyväskylä organisert en konferanse om "Språket i historien – historien i språket" i middelalder og tidlig nytid. Jeg har hatt gleden av å delta begge steder. Selv organiserte jeg en sesjon om emnet ved det nordiske historikermøtet i Stockholm i 2004 sammen med Bjørn Poulssen og Lars Bisgaard fra Odense. En bør derfor være åpen for at tiden nå kan være moden for at personer fra ulike fagfelt med innsikt i emnet bør begynne å tenke i retning av et større, komparativt prosjekt.

Recensionier

The Growth of the Sagas

LARS LÖNNROTH

Theodore M. Andersson, *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280)*, 237 pp. Ithaca and London: Cornell University Press 2006.

This is an important book about a classical problem in Old Icelandic studies: the origin and development of saga literature. The author, Theodore Andersson, is one of the most influential saga scholars of modern times. In his first book (Andersson 1964) he argued strongly in favor of oral tradition as the ultimate source of saga-writing, but in his later works he has become increasingly aware of the fact that sagas are not only traditional oral stories but also literary works of art, formed by the ambitions of medieval writers. His new book may be seen as a synthesis of his saga research through more than 40 years and as a bold attempt to describe the development of early saga-writing – primarily *konungasögur* and *Íslendingasögur* – from more or less primitive collections of oral tales to highly sophisticated literary compositions. Let me state from the beginning that I find Andersson’s latest achievement eminently readable and stimulating in many ways, but I disagree with several of his conclusions.

In Andersson’s introduction he sketches the “prehistory of the sagas”, i.e., what is nowadays known – or thought to be known – about oral saga tradition before any saga texts were written. He refers particularly, and for good reasons, to important new studies by two younger scholars, the Icelander Gísli Sigurðsson (2002) and the Swede Tommy Danielsson (2002a and b), whose results indicate, on one hand, that sagas did indeed grow out of oral tradition but also, on the other hand, that it may be impossible or at least very difficult to “draw conclusions about the nature of the traditions that preceded the written texts”, because “in the

process of becoming written literature the oral tradition underwent such a transformation in gradual increments over a long period of time that the resulting texts no longer bear any useful resemblance to the antecedent tradition” (p. 5).

Nevertheless, Andersson himself speculates quite extensively about the form, content and structure of oral sagas. He does not, for example, accept the arguments of A.U. Bååth (1885) and Carol Clover (1986) that oral sagas existed primarily in the form of short stories, *þættir*, since he thinks there is evidence to the effect that complicated and large-scale narrative structures existed in Iceland even before the introduction of writing (pp. 11–14). This is a crucial point, to which I shall return presently. Suffice it to say in this context that Andersson’s evidence in favor of large oral compositions is not particularly strong. It consists primarily of one particular incident in *Morkinskinna* where a young Icelander is said to have spent several nights at Harald Harðraði’s court telling a saga about the king’s early adventures abroad. Quite apart from the fact that the source is highly untrustworthy, the preserved saga about Harald’s youthful adventures is a fairly short text consisting of several even shorter episodes or *þættir*.

More reasonably, Andersson maintains that “some categories of narrative are so recurrent in the written sagas that they must have some precedent in the oral tradition” (p. 16). He suggests the following seven categories:

1. Biographical traditions (about individual skalds, chieftains, heroes, etc.);
2. Ghost and sorcerer stories;
3. Genealogical traditions;
4. Regional traditions, or traditions about particular families;
5. Traditions about lawsuits;
6. Traditions about armed conflicts;
7. Traditions about (the origins of) place-names.

The long written sagas, on the other hand, normally contain various combinations of these traditions but are not, in Andersson’s view, closely modeled on the oral prototypes. Among the different modes of long written sagas he singles out, on p. 17, the following three types as “particularly frequent in the extant texts”:

1. The biographical mode: “all the kings’ sagas, the bishops’ sagas, and those we traditionally refer to as skald sagas”, a “variety of the so-called family sagas, especially the outlaw sagas (*Gísla saga*, *Harðar saga*, *Grettis saga*), and [...] several texts from *Sturlunga saga*”.
2. The “regional or chronicle saga”, for example *Víga-Glúms saga*, *Reykðæla saga*, *Eyrbyggja saga*, *Ljósvetninga saga*, *Laxdæla saga*, *Vatnsdæla saga*.
3. The “feud or conflict saga, a mode that is at the center of many if not most of the family sagas: for example, *Heiðarvíga saga*, *Hrafnkels saga*, *Hænsa-Þóris saga*, *Droplaugarsona saga*, *Vápnfirðinga saga*, and *Njáls saga*. It is also an important pattern in many of the regional examples such as *Víga-Glúms saga*, *Reykðæla saga*, and *Ljósvetninga saga*.”

Although these categories, both the “oral” ones and the “literary” ones, appear to be quite sensible and justified, they overlap to a considerable extent. This is most obvious in the case of the “feud saga” which, according to Andersson himself, can also be a “regional or chronicle saga.” It later turns out that a “biographical saga” such as *Egils saga Skalla-Grímssonar* may in fact also be a “chronicle” (of a family and a region), and, in addition, an extremely violent “feud saga.” The “oral” categories do not overlap quite as much as the “literary” ones, but it would indeed be difficult to make a clear distinction between “traditions about armed conflicts” and “traditions about lawsuits”, or between “genealogical traditions” and “traditions about particular families”.

What is more problematic, however, is that Andersson only occasionally considers the possibility that some narrative structures in the written sagas may be influenced by foreign literature and translated sagas. All his narrative “categories”, “modes” and “traditions” are thus to be understood as purely indigenous. Consequently, a Latin hagiographic *vita*, translated into Icelandic, would hardly be considered by Andersson as an example of the “biographical mode”. Nor would a translated chronicle in saga form about British kings (such as *Breta sögur*) be considered by him as an example of “chronicle saga”, or a translated saga about the Trojan war (such as *Trójumanna saga*) as an example of “feud saga”. Unlike for example Carol Clover (1982), who has argued that Icelandic saga-writers learned sophisticated narrative techniques from translated romances, Andersson appears to be convinced that the Icelanders learned

such things almost exclusively from their own countrymen and particularly from oral storytellers. Although he does admit that the earliest saga texts were in fact influenced by foreign literature, he appears to see this influence more as an impediment than as a constructive force in the development of saga-writing.

After his introduction, Andersson discusses, in separate chapters, a selection of sagas, primarily texts that he has dealt with himself in earlier studies, and analyses them in what he considers to be chronological order for the purpose of drawing conclusions about the way saga-writing developed during the hundred years between (roughly) 1180 and (roughly) 1280. Both his selection of saga texts and his chronology are, however, open to objections. He starts out, reasonably enough, with the monk Odd Snorrason's Latin biography of Olaf Tryggvason, a work that is now preserved only in Icelandic translation but was undoubtedly composed at a very early date, most probably towards the end of the 12th century (Lönnroth 1963, Andersson 2003). He concludes his series, also for good reasons, with the celebrated *Njáls saga*, a work that, according to general consensus, was written around 1280 (Sveinsson 1933, Lönnroth 1976). Most of the texts that he places in a presumed chronological order between Odd Snorrason and *Njála* – for example, *Víga-Glúms saga*, *Reykdale saga*, *Eyrbyggja saga*, *Laxdale saga* – are not, however, possible to date with any precision, and thus his arguments about the development of saga-writing tend to be somewhat shaky and unconvincing. It is also difficult to understand his decision to omit the so-called "skald sagas" from consideration. His own reason for this omission (p. 70, note 13) is that these sagas have been discussed thoroughly in a recent collection of essays (Poole 2001), but this is an irrelevant argument: skald sagas form an important and early link between kings' sagas and family sagas and obviously must therefore be considered in any discussion about the development of saga-writing. It is in fact most probable, and seems quite logical, that family sagas developed out of skald sagas, which in turn developed out of kings' sagas. By omitting the skald sagas from consideration Andersson inadvertently makes it seem as if the family sagas had a completely different origin from kings' sagas. And that – as he himself realises – is not at all true. The foreign and Christian influence on saga literature is also much easier to detect if one starts with early kings' sagas, where that influence is most evident, continues with the skald sagas, where it has diminished, and ends with the family sagas, where Christian literary

themes gradually disappear, except in a few sagas, such as *Vatnsdæla saga* and *Njáls saga*.

In chapter 1 (pp. 21–42) Andersson discusses Odd Snorrason's Latin biography of Olaf Tryggvason, the Christian "Apostle of the North". Here it is perfectly obvious – as Andersson readily admits – that the text is heavily influenced by saints' lives and Latin historiography. In one particular episode Andersson even goes so far as to suggest, although with dubious justification, a possible influence from Vergil's *Aeneid*. He also shows, very convincingly, that the oral traditions recorded by Odd consist primarily of many short anecdotes and legends, which have been adjusted to a narrative framework of foreign origin but not very well integrated into the composition of the work as a whole. Dramatic scenes, which most probably come from oral sources, are combined with clerical rhetoric typical of medieval hagiography. Yet Andersson interprets the heroic finale of the text, containing the wonderfully well-told chapters dealing with the famous Battle of Svolder, as Odd's recording of a long, intricate, and superbly composed oral saga. One rather suspects that Andersson considers this part of the text too valuable to be of anything but Icelandic origin; it just cannot, in his view, have been contaminated by foreign influences.

As I tried to show many years ago, however, there is a Latin text that may well have served as Odd's model for his entire biography of Olaf Tryggvason but most particularly for its heroic finale: Pseudo-Turpin's *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, a chronicle about Charlemagne's crusade against the Muslims, written in the 12th century on the basis of French heroic legends and concluding with the dramatic story of the Battle of Roncevaux, a battle that is equally grand and in many ways similar to the Battle of Svolder (Lönnroth 1963). In both cases a small group of Christian heroes is betrayed, ambushed and dramatically defeated by an overwhelming horde of heathen warriors. Pseudo-Turpin's text was translated into Icelandic at a very early date and eventually incorporated into *Karla-Magnús saga*. What is more important, however, is that the composition of Odd's work about the royal apostle of Norway is quite reminiscent of Pseudo-Turpin's work about the royal apostle of France and southern Europe. The two texts belong to the same genre, although I will readily admit that Odd's dramatic method of building up his battle scenes is different from that of Pseudo-Turpin's and most probably dependent on oral tradition in Iceland.

Foreign models may thus have played a greater role in the composi-

tion of early sagas than Andersson is ready to admit. His analysis of Odd's concluding chapters about the Battle of Svolder cannot possibly prove that a long and intricate saga about this battle existed in oral tradition before Odd wrote his text. It appears much more likely that various short stories existed about Olaf Tryggvason, his missionary exploits and last stand at Svolder, and that Odd put these stories together under the inspiration of foreign historiography and particularly of works such as Pseudo-Turpin's *Historia Karoli Magni*. The question of whether long sagas existed in oral tradition (cf. above) is thus intimately connected with the question of foreign influence on the saga-writing.

The second chapter discusses the earliest version of *Óláfs saga helga*, which was once thought to be earlier than Odd's biography of Olaf Tryggvason. As Andersson and others have recently argued, however, there are good reasons to reverse this order. I find myself in essential agreement with almost everything that Andersson writes in this chapter. It is thus evident, as he convincingly shows, that the saga-writer, who was probably inspired by Odd's work, collected various traditions about Olaf the Saint, secular anecdotes as well as clerical miracles, and tried to fit them all into some kind of hagiographic framework. The oral tradition in this case was unusually heterogeneous, since King Olaf was pictured both as a saint and as a ruthless viking chieftain. The saga as a whole is thus not very well narrated or composed, but Andersson has high praise for one particular episode, the story of Dala-Gudbrand, which he calls a "narrative gem", even though it is, as he points out (pp. 58–59), a Christian conversion story of clerical European origin. The episode appears to have been interpolated into the second version of *Óláfs saga helga*, the so-called "Legendary Saga", from some written source.

One would have expected Andersson to proceed from *Óláfs saga helga* to the very early *Sverris saga* (which is also greatly dependent on foreign models) or to the somewhat later kings' sagas of *Morkinskinna*, which he himself has recently translated and commented in a most admirable way (Andersson & Gade 2000). Instead he saves *Morkinskinna* for chapter 4 and devotes chapter 3 (pp. 60–85) to a number of *Íslendingasögur* which he, for various not always convincing reasons, considers to be early (*Víga-Glúms saga*, *Reykðela saga*, *Fóstbræðra saga*, *Heiðarvíga saga*, and *Gísla saga*). I cannot see that this manoeuvre is well motivated for either chronological or thematic reasons, since *Morkinskinna* is obviously a sequel to *Óláfs saga Tryggvasonar* and *Óláfs saga helga*. And although some of the sagas treated in chapter 3 may well be relatively

early, their dating is not certain enough to bear the conclusion that they were all written before *Morkinskinna*. I also find it difficult to accept Andersson's argument that the major inspiration for all these sagas, and hence for *Íslendingasögur* as a corpus, is an interest in constructing portraits and "creating personalities." It seems more likely to me that these sagas grew out of a variety of genealogical traditions, feud stories (*Heiðarvíga*), outlaw legends (*Gísla saga*), and skaldic lore preserved in connection with the kings' sagas (*Fóstbræðra*). It is true that some of these texts show a more developed interest in personalities, and a greater skill in describing them, than one finds in the earliest kings' sagas, and Andersson is good at bringing out these qualities in his interpretations. But as always in the sagas, characterization is a byproduct of the plot, not an end in itself. The only exception is *Fóstbræðra*, which contains some highly peculiar digressions about human psychology and physiology, but these are, as Andersson knows, of learned and clerical origin.

Chapter 4 discusses *Morkinskinna*'s "Saga of King Magnús and King Harald" under the heading "Defining Political Identities" (pp. 86–100). This is one of the best chapters in the book. Andersson is one of the first scholars to have drawn attention to *Morkinskinna*'s importance in the development of saga-writing, and he demonstrates very well and convincingly how the text builds up a contrast between two different types of ruler: on one hand the mild and noble King Magnús, on the other hand, the tough and ruthless King Harald. Yet he fails to note that there are episodes within the text, for example the famous *Auðunar þáttir*, which do not fit very well into this general pattern. But although this saga about Magnús and Harald may not be as well constructed as Andersson maintains, it certainly represents a great literary improvement over the oldest sagas about the two king Olafs. Or as Andersson expresses it: "The initiative has passed more decisively from [oral] informant to [literary] author." One could in fact easily imagine that the earliest writers of *Íslendingasögur* learned a great deal, for example about characterization, from *Morkinskinna*'s well-written collection of kings' sagas.

The next five chapters (5–9) are devoted to a number of classical family sagas, most of which were probably written at some time between 1220 and 1280, although it is probably impossible to know exactly when. Andersson struggles to establish any kind of tentative chronological order, but has wisely chosen to group these sagas according to theme rather than date. Chapter 5, "Political Ambiguities" (pp. 102–118), discusses *Egils saga Skallagrímssonar* as a "political" saga, composed

with “commanding narrative authority” and closely related to the kings’ sagas, dealing with the relationship between the Norwegian monarchs and the Icelandic family of the famous skald. Chapter 6, “Turning Inwards” (pp. 119–131), discusses the more episodic and unstructured *Ljósvetninga saga*, which in Andersson’s view represents a “shift away from Norway and kings’ sagas” to purely Icelandic family traditions. Chapter 7, “Gilding an Age” (pp. 132–149), is devoted to *Laxdæla saga*, which Andersson reads as a family chronicle about a gradual deterioration of values from the “golden age” of Olaf Peacock and other great ancestors to the “iron age” of Guðrún, Kjartan and Bolli, culminating in a romantic tragedy modeled on the ancient myth of Brynhild, Sigurd and Gunnar. Chapter 8, “Two views of Icelandic History” (pp. 150–161), discusses two sagas, *Eyrbyggja saga* and *Vatnsdæla saga*, which both present family history but do so in very different ways: *Eyrbyggja* is a regional chronicle without any clear focus or moral perspective, while *Vatnsdæla* is a saga about the luck and success of a family consisting of noble heathens who are finally converted to the Christian faith.

Chapter 9, “Pondering Justice” (pp. 162–182), deals with three comparatively short sagas, *Hænsa-Þóris saga*, *Bandamanna saga*, and *Hrafnkels saga*, which all deal with legal cases in a way that appears to establish some standards for how lawsuits should, or rather should not, be conducted.

Although one does not necessarily have to agree with Andersson’s categorisations, since alternative categories are at least possible, his discussion of the texts is generally good. His analysis also shows very convincingly that sagas can be constructed in many different ways, partly depending on the nature of the oral tradition but even more depending on the author’s interests and preferences. And although he cannot reconstruct the exact development of saga-writing, he can show that the authorial presence is generally stronger, and the narrative art more advanced, in late sagas than in very early ones.

Andersson’s final chapter, “Demythologizing the Tradition: *Njáls saga*” (pp. 183–182) contains his most original but also most controversial saga interpretation. Instead of seeing *Njála* as the crowning achievement of saga literature, as most critics have done, he suggests that its text “subverts the narrative positions constructed in the earlier sagas [---] revealing what is doubtful and even fraudulent about the older conventions” (p. 183). In his view “the saga exposes the vulnerabilities of the [Old Icelandic] system” (p. 201), a statement that at first appears to be

at least partly consistent with the opinion of other scholars (for example Sveinsson 1971, Lönnroth 1976) that one of *Njála*'s major themes is the corruptive influence of evil fortune, *ógæfa*, which can only be defeated by the victory of Christian values. Yet Andersson rejects all Christian interpretations of the saga. To him "the trajectory of the plot leads not to peace and tranquillity but rather to a haunting disillusionment" (p. 202).

It must be admitted that Andersson reveals some fascinating dark sides of the narrative, but his reading is simply not believable in view of the last chapter of *Njála*, where the two main adversaries, Kári and Flosi, first make pilgrimages to Rome and then are fully reconciled in an embrace of Christian love and forgiveness. Here, if not before, it becomes evident that *Njála*, in spite of its sometimes cynical and disillusioned tone, is in full agreement with the main stream of Medieval Christian literature. Andersson's interpretation is in fact an extreme example of his general unwillingness to consider Medieval Christian literature as a major source of (the best) Icelandic saga-writing.

His book is, nevertheless, fascinating to read, especially when he dares to be challenging and controversial. One admires the agility and ease with which he moves from one difficult text to the next, sometimes evidently without looking them up. Naturally this leads to some lapses of memory, for example when he claims on p. 19 that King Magnús Hákonarson of Norway listened to saints' lives and kings' sagas on his deathbed (it was his father Hákon who did that), or when he maintains on p. 191 that the feud between Hallgerd and Bergthóra in *Njáls saga* started at Hallgerd's wedding (it actually started on another occasion). Yet one readily forgives him such minor blunders for the sheer joy of reading his prose.

Bibliography

- Andersson, Theodore M., 1964: *The Problem of Icelandic Saga Origins*. New Haven.
- 2003 (trans): *The Saga of Olaf Tryggvason by Oddr Snorrason*. Ithaca.
- 2004: "The First Icelandic King's Saga: Oddr Snorrason's *Óláfs saga Tryggvasonar* or *The Oldest Saga of Saint Olaf*?", *Journal of English and German Philology* 103.
- & Kari Ellen Gade, 2000 (trans.): *Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157)*. Ithaca.
- Bååth, A.U., 1885: *Studier öfver kompositionen i några isländska ättsagor*. Lund.

- Clover, Carol J., 1982: *The Medieval Saga*. Ithaca.
- 1986: “The Long Prose Form,” *Arkiv för nordisk filologi* 101.
- Danielsson, Tommy, 2002 a: *Hrafnkels saga eller Fallet med den undflyende traditionen*. Hedemora.
- 2002 b: *Sagorna om Norges kungar. Från Magnús góði till Magnús Erlingsson*. Hedemora.
- Lönnroth, Lars, 1963: “Studier i Olaf Tryggvasons saga,” *Samlaren* 84.
- 1976: *Njáls Saga: A Critical Introduction*. Berkeley & Los Angeles.
- Poole, Russell, 2001 (ed.), *Skaldsagas: Text, Vocation, and Desire in the Icelandic Sagas of Poets*. Berlin.
- Sigurðsson, Gísli, 2002: *Tulkún Íslendingasagna í ljósi munnlegrar hefðar. Tilgáta um aðferð*. Reykjavík.
- Sveinsson, Einar Ól., 1933: *Um Njálu*. Reykjavík.
- 1971: *Njáls Saga: A Literary Masterpiece*. Trans. Paul Schach. Lincoln, Nebraska.

Recensioner

ANDERS HULTGÅRD

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*. 779 s. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur 2006. (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi XCII.)

Det är sällan ett så omfattande och grundligt verk som detta ges ut i våra dagar. Bakom ligger år av intensivt arbete med de fornvästnordiska källorna och med problemen kring magi och magiker på det gamla Island. Från början utgjorde denna studie en doktorsavhandling (*doctorat d'État ès lettres*) framlagd vid universitetet i Caen 1986 i maskinskriven form vilket av naturliga skäl gjorde upplagan mycket begränsad. Avhandlingen fick därför inte den uppmärksamhet som den förtjänade. Nu har arbetet lyckligtvis blivit tillgängligt på ett helt annat sätt genom den tryckta version som här skall recenseras. Den är grundligt reviderad och kompletterad med nytt material och författaren har arbetat in all den litteratur som utkommit i ämnet efter 1985. Detta gör att det egentligen är en ny bok som sätts i läsarens händer och man behöver en hel del tid för att ta sig igenom de 595 sidorna av text med utförliga noter; med tysk sammanfattning, indices, käll- och litteraturförteckningar, kartor och stamtavlor uppnår arbetet hela 779 sidor. Men det är ingen tung läsning och man blir rikligen belönad genom det fascinerande innehållet.

Uppenbarligen finns åtskilliga problem som förf. måste ta ställning till, innan själva ämnet kan behandlas, i främsta rummet rör det sig om definitioner, avgränsningar och källvärdering. Vad menar man med magi och hur förhåller sig magi till religion? Vilka skall betraktas som magiker och vad innebär avgränsningen till isländska magiker? Vad ligger i begreppet ”det gamla Island”? Vilken tillförlitlighet har källor vars tillkomst ligger två-till trehundra år senare än den period och de förhållanden de skildrar? Jag tycker att förf. har löst dessa intrikata problem på ett praktiskt och klar-synt sätt som låter honom i fortsättningen gå fri från anklagelser att inte

ha diskuterat problemen tillräckligt utförligt på ett teoretiskt plan. I överensstämmelse med de flesta religionshistorikers uppfattning betonas den nära förbindelsen mellan magi och religion. Bruket och avgränsningen av begreppet magiker styrs inte a priori utifrån en allmän teori om vad magi är, utan utgår från de isländska källornas beteckningar på de personer vilka utför och har kunskap om olika magiskt-religiösa riter, t.ex. adjektivet *ffolkunnigr*, och substantiven *galdramaðr*, *seiðkona* och *völva* eller vilka, utan att betecknas som sådana, ändå förknippas med termer som anger en magisk-religiös verksamhet såsom *seiðr*, *galdrar*, *ffjolkynngi*.

En viktig avgränsning ligger i uttrycket "isländska magiker" som innebär att den fornvästnordiska litteraturens många omtalanden av samiska "magiker" i Konungasögur och Fornaldarsögur faller utanför arbetets syfte. Detsamma gäller de olika bibliska och romerska gestalter som förekommer i den kyrkliga översättningslitteraturen vilka anklagas för att ha sysslat med magi och trolldom, t. ex. Simon Magus (se särskilt Postolasögur, resp. Veraldar saga). Men avgränsningen får också till följd att en gestalt som den norska drottningen Gunnhild vars förmåga till skadebringande magi är väl omvittnad i både isländska och norska källor inte hör till det persongalleri av magiker som behandlas i Dillmanns studie. Med begreppet "det gamla Island" avser förf. tiden från koloniseringen av ön under senare hälften av 800-talet och fram till mitten av 1000-talet, då den kyrkliga organisationen började att sätta sig. Begreppet står även för en bestämd kultur präglad av fornskandinavisk religion och begynnande kristendom. I detta gamla Island innefattas även de grönländska bosättningarna.

Det material som ligger till grund för framställningen av de isländska magikerna utgörs av tre textgrupper Landnámabók (i dess olika redaktioner), Íslendingasögur och Íslendingaþættir, alla i stort sett tillkomna på 1200- och 1300-talen. En fråga som inställer sig är naturligtvis hur man skall värdera dessa texter som källa för kultur och religion i förkristen tid. Den sammanhänger med frågan om hur man skall bedöma autenticiteten i de magisk-religiösa episoder som skildras. När det gäller det senare konstaterar Dillmann att avsaknaden av samtida dokument som skulle kunna bekräfta eller fränkänna de nämnda texterna deras trovärdighet, gör att det blir mycket svårt, ja omöjligt, att komma åt den historiska verkligheten. Men det är inte den som Dillmann främst är ute efter, utan de föreställningar som låg bakom de magiskt-religiösa riterna och de uppfattningar om magikerna som man hade i samhället. Den första övergripande frågan om källvärderingen löser förf. genom att hänvisa

till en ganska bred konsensus som kommit fram i de senaste årtiondenas forskning, nämligen att den mentalitet som skapat det heroiska idealet är ett arv från den förkristna kulturen och att det inflytande som den kristna moralen kunnat utöva på de klassiska Islänningasagorna trots allt har haft sin begränsning.

Dillmann förklarar syftet med sitt arbete utifrån ett forskningshistoriskt perspektiv. Det har inte tidigare funnits en heltäckande framställning av magin på det forna Island och i de studier som gjorts har intresset mest koncentrerat sig på det magiska förfarandet och riterna, någon gång har även de uppfattningar som följer magin behandlats. Däremot har man inte alls studerat magins utövare och det är framför allt denna brist som har motiverat tillkomsten av föreliggande verk.

Första delen av arbetet (*La magie*) ägnas åt en systematisk framställning av den isländska magins olika former och uttryck, en framställning som i sin fullständighet och precision vida överträffar vad som tidigare gjorts på detta område. De två andra huvuddelarna (*Le statut des magiciens* och *L'ambivalence sociale des magiciens*) behandlar magins utövare och deras ställning i det isländska samhället. Här möter en forskning som går på djupet men som ändå förmår fånga in alla aspekter på den företeelse som studeras. Dillmann bryter ny mark och ger en mycket nyanserad och trovärdig bild av de isländska magikerna som särskilt framhåller skillnaderna i deras framträdande och verksamhet. Det omgivande samhällets syn på dessa magiker var inte heller enhetlig. På denna punkt finns ett problem som Dillmann dock inte väjer för att ta upp. Det finns skäl att anta att den isländska kyrkans starka förkastande av magin i alla dess former har påverkat den litterära utformningen av vissa episoder i vilka magikern beskrivs i fientliga ordalag. Detta inflytande finns förvisso men kan inte förklara den negativa syn på magiker som andra litterära episoder ger uttryck åt. Detta har gett upphov till en bestämd tolkningslinje i forskningen som går ut på att även den förkristna kulturen både i Norge och på Island skulle principiellt ha förkastat magin i alla dess uttryck. Dillman visar att denna uppfattning inte går att upprätthålla i denna radikal form. Men det påfallande i sammanhanget tycker jag är att den högaktning man enligt Islänningasagorna visade många magiker inte har retuscherats bort i dessa medeltida texter. Det tyder på att gammal tradition har kunnat stå starkare än kyrkans uppfattning.

Dillmanns grundliga och skarpsinniga analyser av texterna kullkastar ibland vedertagna uppfattningar. Det bästa exemplet och även det religionshistoriskt mest intressanta får vi i behandlingen av Erik den

rödes saga kap. IV, som innehåller den berömda skildringen av Þorbjörg lítilvölva och den seans som anordnas på bonden Þorkells gård. Denna text har alltsedan Dag Strömbäcks studie *Sejd* från 1935 utgjort hörnstenen i den gängse tolkningen av den skandinaviska sejden som en form av "shamanism", ett diffust samlingsnamn för de föreställningar och riter som var knutna till den samiske nåjden och andra religiösa specialister bland folkgrupper i de nordliga delarna av Europa och Asien. För att få den "shamanistiska" tolkningen att stämma med berättelsen i Erik den rödes saga har man sett sig tvungen att läsa in drag i texten som egentligen inte finns där, men som kännetecknar "shamanismen". Dillmann visar övertygande att berättelsen inte innehåller den minsta antydning om att völvan skulle befinna sig i ett tillstånd av extas eller trance, inte heller ger texten något som helst stöd för uppfattningen att hennes själ skulle lämna kroppen och sedan återvända till den vid seansens slut. Völvan är hela tiden vaken och uppmärksam på vad som händer. Ett nyckelbegrepp i skildringen av seansen med Þorbjörg lítilvölva är *varðlok(k)kur* där det första elementet hör ihop med *vard-* som har två olika betydelser, 'frisjälen' och 'gårdens skyddsväsen'. Det andra elementet kan antingen härledas ur fvn. *lokka* 'locka till sig' (så Hauksbók) eller fvn. *loka* 'stänga inne' (så Skálholtsbók). Det blir alltså möjligt att ur etymologisk synvinkel ge fyra likaberättigade översättningar av *varðlok(k)ur*. Mig förefaller trots allt Magnus Olsens val av läsarten *varðlokur* vara den riktiga liksom hans tolkning av det första elementet som 'gårdens skyddsväsen' (Maal og Minne 1916). Att döma av Dillmanns översättning av kap. IV i Erik den rödes saga och hans resonemang i övrigt verkar det också vara denna tolkning han ansluter sig till. Dillmann påpekar vidare att termen *varðlok(k)ur* kan beteckna både den rituella sången och kvinnorna som skall utföra den. Visserligen är episoden litterärt utformad av sagans författare men Dillmann framhåller riktigt att bakom ligger en muntlig tradition som ger berättelsen en autentisk prägel, om än inte i alla detaljer. Jag är helt ense med Dillmann att det rör sig om är en fornskandinavisk divinatorisk ritual som inte har någonting att göra med "shamanism". Man kan tillägga att nyare forskning tenderar att ta avstånd från begreppet "shamanism" som en användbar religionshistorisk kategori (se t. ex. H. Rydving i *Études mongoles et sibériennes* 37, 2006).

Det är omöjligt att i en kortare recension göra full rättvisa åt innehållet i denna imponerande studie. Genom sin grundlighet, filologiska precision och rikedom på nya tankar och texttolkningar är Dillmanns arbete om de isländska magikerna en enastående prestation.

Recensionier

Den stora isländska litteraturhistorian

HEIMIR PÁLSSON

Íslensk bókmenntasaga. I–V. Mál og menning, 1992–2006. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guðmundsson och Guðmundur Andri Thorsson. Andra författare: Árni Ibsen, Árni Sigurjónsson, Böðvar Guðmundsson, Dagný Kristjánsdóttir, Gísli Sigurðsson, Guðrún Nordal, Jón Yngvi Jóhannsson, Magnús Hauksson, Magnús Þór Þorbergsson, Margrét Tryggvadóttir, Matthías Viðar Sæmundsson, Páll Valsson, Silja Aðalsteinsdóttir, Sverrir Tómasson, Torfi H. Tulinius, Viðar Hreinsson.

At skrive litteraturhistorie er at gentage. Det er ikke alene litteraturen selv, der gentages, men også alt det, der er skrevet om den, enkeltstudier, monografier og andre litteraturhistorier; men at skrive litteraturhistorie er også at overskrive og overskrive.¹

Det var stora ambitioner man hade när *Íslensk bókmenntasaga* planerades på förlaget Mál og menning under sent 80-tal. Första bandet kom ut året 1992. Redaktörerna, Vésteinn Ólason och Halldór Guðmundsson, skrev i förordet att det skulle bli fyra band, de första två skulle sträcka sig över perioden från kolonialiseringen under vikingatid till 1700-tal, band tre och fyra skulle täcka upplysningstiden till och med den allra närmaste nutiden.

Målgruppen var enligt redaktörerna både skolelever (kanske speciellt studenter) och den bildningstörstande allmänheten. Själva uttrycket ”fróðleiksfús alþýða”, ett mycket populärt uttryck på Island, används visserligen inte i förordet men kan mycket väl skyntas bakom ord som

¹ Preben Meulengracht Sørensen: *Kapitler af Nordens litteratur i oldtid og middelalder*. Aarhus Universitetsforlag 2006:13.

”fyrir hvern sem áhuga hefur, án tillits til skólagöngu eða fræðilegrar þekkingar” (’för alla intresserade, utan hänsyn till skolgång eller vetenskapligt kunnande). Förordet slutade så:

Bókmenntirnar eru sá þáttur í menningu okkar sem gildastur er og fjölbreytilegastur, og hægt er að rekja hann í samfellu frá upphafi Íslands byggðar til okkar daga. Hjá nágrannabjóðum okkar hefur það lengi tíðkast að hartnær hver kynslóð fræðimanna léti frá sér fara bókmenntasögu þjóðarinnar í nokkrum bindum. Íslenskar bókmenntarannsóknir hafa sífellt eflst á undanförunum áratugum og löngu tímaþært að við eignumst verk sem beri því vitni. Við gerum okkur vonir um að Íslensk bókmenntasaga geti gegnt því hlutverki með sóma um nokkurt skeið.²

Det hade gått knappa 70 år sedan Sigurður Nordal skrev sin nationalromantiska och litteraturpolitiska artikel ”Samhengið í íslenskum bókmenntum”³ men ändå kan vi höra återskall från den. Det är en obruten utvecklingshistoria vi skall berätta. Den började med ståt och den skall absolut inte sluta med gråt! I den isländska nationalromantiska tanken är litteraturen just ”en sällhet som varar beständigt” – för att använda Gunnar Wennerbergs ord.

Ambitionerna var stora och band två var redan skrivet när band ett kom ut och trycktes 1993. Tredje och fjärde bandet ”munu fylgja fast á hæla 2. bindis” skrev de förhoppningsfulla redaktörerna. Men det blev inte så att det var två band som kom hack i häl på band två. Tredje bandet kom 1996 och sen fick vi vänta i tio år. Då kom inte band fyra utan band fyra och fem, och varje band för sig påtagligt tjockare än de första.

Det som hade hänt var komplicerat. För det första sprängde enskilda författare alla ramar. Det började med en av de stora begåvningarna i isländsk litteraturvetenskap under 80- och 90-tal, Matthías Viðar Sæmundsson (1954–2004), som skrev om ”den långa upplysningstidens” prosa (1750–1840). Enligt traditionen borde det bli ett kort kapitel och en kort period, men plötsligen växte det till närmare 200 sidor och sedan

² Litteraturen är den del av vår kultur som har varit viktigast och rikast, och vi kan följa den sammanhängande från kolonialiseringens första tid till våra dagar. Hos våra grannfolk har det länge varit så att närmast varje ny generation forskare producerat nationens litteraturhistoria i några band. Isländsk litteraturvetenskap har vuxit sig stark under de senaste decennierna och det är för länge sedan dags att vi får ett verk som bekräftar detta. Vi hoppas på att Íslensk bókmenntasaga kommer att fylla den funktionen ett tag.

³ *Íslensk lestrarabók* 1924. Denna antologi och Nordals inledande kampskrift (som också kom som särtryck) blev Íslands kanon under mera än 70 år, även om Nordal inte tryckte sin uppsats mer än i den första utgåvan. Det är mycket som tyder på att han tyckte sig ha gått ovetenskapligt långt ut på det nationalromantiska brädet!

lade han till nästan 100 sidor om prosaberättelser från upplysning till realism. Därmed blev upplysningstiden längre än brukligt var – när det gällde prosan; poesin fick en annan periodindelning eftersom romantiken hade börjat där innan den visade sig i prosan. Detta ändrade alla proportioner men var samtidigt mycket viktigt. Denna ”mörka” period i litteraturhistorien blev plötsligen blomstrande och stundvis ganska rolig. Detta kom att påverka allt som följde.

Och nu har alltså Isländsk litteraturhistoria I–IV:s fjärde och femte band kommit! Det är den största och utförligaste litteraturhistoria som skrivits om isländsk litteratur. Den är visserligen en mastodont, men ingen som hädanefter behandlar isländsk litteratur – äldre eller yngre – kan förbigå detta verk. På följande sidor berättas det mera om dess 3 390 textsidor.

Vikinga- och medeltid

Som väntat blev det en lugn utveckling från Finnur Jónsson via Sigurður Nordal och Jón Helgason till Vésteinn Ólason, Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson och Torfi Tulinius när det gällde att behandla de traditionella genrerna under isländsk medeltid. Det blev ingen revolution utan lätt revision. I sin behandling av eddadikter, skaldekvad och islänningasagor var Vésteinn Ólason mycket försiktig men bidrog med en mera balanserad inställning till tolknings- och dateringsfrågor än brukligt är hos äldre forskare. Särskilt nyttigt är hans uppdelning av islänningasagorna i tre grupper: Ålderdomliga, klassiska och ungdomliga, bl.a. med stöd i handskrifternas ålder (*ÍB* II:42).

Sverrir Tómasson grupperade den ”lärdä” världsliga litteraturen, och därmed historieskrivningen, på ett modifierat sätt i första bandet och i kapiteln ”Erlendur vísdómur og forn fræði” (Utländsk vetenskap och gammalt kunnande) i samma band. I ”Trúarbókmenntir í lausu máli á síðmiðöld” (Religiös prosa under senmedeltiden) i andra bandet lade han grunden för vidare tolkning inom dessa områden. Sverrir har gedigen kunskap om medeltidens vetenskaper och tillsammans med Torfi Tulinius (i band II ”Kynjasögur úr fortíð og framandi löndum”, Sällsamma berättelser om forntid och främmande länder) tog han fram viktiga argument för kontinentaltesen, teorin om att den isländska medeltidslitteraturen egentligen hade mycket klara litterära rötter på kontinenten. För trogna *Scripta*-läsare kan detta bli en déjà vu: Lars Lönnroths ”Tesen om de två kulturerna” trycktes just i denna tidskrift år 1966! Torfi Tulinius forsk-

ning i *riddarasögur* och *fornaldarsögur* har satt spår på den internationala scenen, så som visat sig i konferenser kring *fornaldarsögur* samt publikationer av lärda uppsatser och föredrag.⁴

Guðrún Nordal behandlade *Sturlunga saga* och andra *samtidssagor* med samma sansade och balancerade lärdom som de andra författarna sina ämnen. Hon, som övriga författare i de första två banden, sysslar med beskrivningar av medeltidslitteraturen.

Den beskrivande stilen började bli mer tolkande när Böðvar Guðmundsson behandlade litteraturen 1550–1750. Detta är just en av de ”mörka” perioderna och Böðvars behandling av kyrklig litteratur, bl.a. bibelöversättningarna, psalmdiktningen och den späda världsliga litteraturen under denna period borde kunna inspirera till en mer modern forskning än vi tidigare fått. Vissa tecken på ökat intresse ser vi redan: en vetenskaplig utgåva av Hallgrímur Péturssons (1614–1674) poesi,⁵ nya böcker om hans diktning samt nu, 2006, en samlad utgåva av biskop Jón Arasons (1484–1550) poesi.⁶

Den nya forskningen tyder på att islänningarna fått upp ögonen för den rika och mångsidiga litteratur som finns från perioden 1550 till 1750 och det gäller inte bara forskningen: varje långfredag deklamerar Hallgrímur Péturssons *Passíusálmar* (50 dikter om Kristi lidande) i kyrkor och församlingshus över hela Island. Det började i Hallgrímskirkja i Reykjavík för ett par decennier sedan och har spridit sig och drar publik i otroliga mängder. Högläsningen tar ca 5 timmar och åhörarna kommer och går, men njuter av denna 1600-talets barockmästare. Island hade få instrument och fick ingen Bach eller Händel, men i stället en ordets mästare som skrev sin *passia*, och den lever.

⁴ Torfi Tulinius, 2002: *The matter of the North*. The rise of literary fiction in thirteenth-century Iceland. Odense University Press. – Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney (red.) 2003: *Fornaldarsagornas struktur och ideologi*. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001. Uppsala.

⁵ Margrét Eggertsdóttir, Kristján Eiríksson og Svanhildur Óskarsdóttir (red.) 2005: Hallgrímur Pétursson. *Ljóðmæli*. Reykjavík. Margrét Eggertsdóttir, 2005: *Barokkneistarinn*. List og lærdómur í verkum Hallgríms Péturssonar. Reykjavík. – För att nämna en för filologistuderande viktig bok: Jón Pálsson, Sigurður Pétursson & Torfi H. Tulinius (red.) 2006: *Brynjólfr biskup*. Kirkjuhöfðingi, fræðimaður og skáld. Safn ritgerða í tilefni 400 ára afmælis Brynjólfs Sveinssonar 14. september 2005. Reykjavík.

⁶ Ásgeir Jónsson & Kári Bjarnason (red.) 2006: Jón Arason. *Ljóðmæli*. Reykjavík.

Nutiden nalkas

Med band II lämnade Vésteinn Ólason redaktionen och Halldór Guðmundsson⁷ tog över. I band I–II gällde det mestadels genrehistoria. I band III blir det en (naturlig?) övergång till periodhistoria (upplysningstid, romantik, realism) samt personhistoria. Detta är inte en klart uttalad redaktionspolitik, utan mera något som händer. Man frågar sig om inte det varit klokare att först skapa en klar politik och följa den.

I det tredje bandet av litteraturhistorien behandlas på mer än 900 sidor perioden 1750 till 1918, d.v.s. ”den långa upplysningstiden” och ”det långa 1800-talet”.⁸ Det mesta är i och för sig bekant men får en utförligare behandling än i tidigare litteraturhistorior.⁹ Det absolut nya är Matthías Viðar Sæmundssons behandling av 1700-talets underhållningslitteratur, ”romanser”. Dessa har tidigare mycket periferierat behandlats i översiktsverk, men nyligen i ett par monografier¹⁰ och studentuppsatser. Rent allmänt sett har intresset för 1700-talet vuxit mycket på sistone. En forskargrupp sysslar med 1700-tal och ger ut en web-tidskrift.¹¹

Íslensk bókmenntasaga III förstärker den känsla man tidigare haft att det var det långa 1800-talet som skapade grunden för de moderna islänningarnas självbild och identitet. Detta inte bara genom de romantiska skaldernas och ”nationaldiktarnas” insats utan också på andra områden. Två utlänningar spelade en utomordentlig roll, språkvetaren Rasmus Christian Rask (1787–1832) och juristen Konrad Maurer (1823–1902), den första genom att skriva isländskans grammatik och sätta språket på en piedestal som ”Nordens latin”, den sista genom att publicera *Isländische Volkssagen* år 1860 (Leipzig), där han både översatte och behandlade isländska folksagor. Att få sin kultur bekräftad av sådana

⁷ Vésteinn Ólason är för närvarande föreståndare för Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Halldór Guðmundsson var förlagschef i Mál og menning, nu redaktör för Nordens äldsta tidskrift, *Skírnir*, samt författare till författarbiografier. Speciellt uppmärksammas är han för Halldór Kiljan Laxness biografi (2004). Denna förväntas komma på svenska inom några år.

⁸ Uttrycket ”det långa 1800-tal” har ibland använts om perioden 1800–1918. Nu tycks det vara dags att tala om ”den långa upplysningstiden” också.

⁹ Om äldre litteraturhistorier (1900-tal) se: Daisy Neijman: In Search of an Icelandic Literature: The History and Practice of Early Icelandic Literary Historiography. *Scandinavica* 45/1. 2006: 43–73.

¹⁰ Se f. ex. Matthew Driscoll, 1997: *The unwashed children of Eve*. The production, dissemination and reception of popular literature in post-reformation Iceland. Enfield Lock, Hisarlik Press (vilken bygger på hans doktorsavhandling: *Sagas attributed to Jón Oddsson Hjaltalín* ... 1994; utgiven). Utgåvor bl. a. *Fjórar sögur frá hendi Jóns Oddssonar Hjaltalín*. M.J. Driscoll bjó til prentunar. 2006. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit 66.

¹¹ <http://vefnir.bok.hi.is/> (2007-01-20).

auktoriteter var självklart viktigt för en nation som av förståeliga skäl led av mindervärdeskomplex. Det var uppenbart under 1800-talet att islänningarna låg långt efter fastlandsnationerna i alla hänseenden. När Jón Jónsson från Mýri skrev hem från Kanada till sina släktingar på Island (1903–1935) var det bland det viktigaste för honom att lära folk använda *hjulet*!¹² Infrastrukturen var obefintlig och det fanns inga vägar. Hästarna visserligen duktiga på att bära men för små för att klara tunga vagnar, även om det funnits vägar. Före kungabesöket 1907 fick man röja en ”väg” från Reykjavík till Geysir. Den syns fortfarande på sina ställen och heter ”Kungsgatan”. – Bokmarknaden var alltför liten för att kunna försörja författare. Kring sekelskiftet 1900 bodde det runt 6000 människor i Reykjavík.¹³ Förläggarna drev annan verksamhet bredvid förlagsverksamheten, de som skrev prosa var bönder, redaktörer, ämbetsmän, lärare och åtminstone i ett fall en typograf. Diktningen hade starkare rötter och man publicerade egna diktsamlingar i ett par hundra exemplar på egen bekostnad.

Allt detta framgår klart av *Íslensk bókmenntasaga* III, även om läsaren börjar sakna kraftigare redaktionella ingrepp och klarare översiktskapitel. När många och ganska olika författare får skriva närmast som de vill, ställs stora krav på redaktören som måste skapa översikten, helhetsbilden. Det är svårt, även om det gäller 1800-tal, men det blir ännu svårare när man närmar sig samtiden.

Bland nyheterna i band III bör nämnas en (utförlig) behandling av isländsk litteratur i Amerika, speciellt Kanada, av Viðar Hreinsson, samt ett kort men ganska uttömmande kapittel om isländska skådespel 1770–1918 av Árni Ibsen.

Íslensk bókmenntasaga III förmedlar en mängd information om isländsk litteratur och isländska förhållanden under perioden, medan översikten blir lidande på detaljerna.

Den häftiga nutiden

I någon mån kan vi hävda att vi kan ha en översikt över och skapa oss en helhetsbild av gångna sekel. När vi kommer till samtiden, blir det som

¹² Jón Jónsson, 2006: *Leiðin að landinu góða*. Reykjavík. – Ett urval ur hans brev, redigerat av Heimir Pálsson.

¹³ Det framgår mycket tydligt av Halldór Guðmundssons nya bok om Gunnar Gunnarsson och Þorbergur Þórðarson, att Gunnars generation ansåg det otänkbart att bli författare på heltid på isländska. – Halldór Guðmundsson, 2006: *Skáldalíf*. Ofvitinn úr Suðursveit og skáldið á Skriðuklaustri. Reykjavík

bekant närmast omöjligt. Alla röster blir höga, alla bilder blir överväldigande. Vi ser inte skogen för bara träd och inte träden för skogen.

Det som nu föreligger som band IV och V i *Íslensk bókmenntasaga*, var planerat som ett band av likande storlek som de första (600–700 sidor). Nu blev det ett band på 724 sidor och ett annat på 789, sammanlagt 1513 sidor! Detta vittnar självklart om vissa problem i redaktion. Detsamma visar sig i det faktum att huvudredaktören, Halldór Guðmundsson, hade slutat och en ny redaktör, Guðmundur Andri Thorsson, fått ta över. Han sade i en intervju på isländska radion att han inte hade försökt att skapa enhetlighet i de olika författarnas stilar, och det märker läsaren klart. Vi vandrar från Árni Sigurjónssons torra refererande historia till Dagný Kristjánsdóttirs ordrika referatstil med mycken lärdom i behandlandet av romankonsten och därifrån till Silja Aðalsteinsdóttirs flytande och personliga stil i behandlingen av poesin, där läsaren skonar från komplicerad litteraturvetenskap men i stället får en mycket subjektiv bild av diktarna och diktningen.

För nu är det klara linjer: man skriver genrehistoria och inom genrer författarhistoria. Därmed seglar man förbi en kanske litet trött diskussion om krisen, krigsåren och litteraturens kamp mot främmande makter, kallakrigets litteratur o.s.v. För all del, krisen, kriget och kalla kriget omtalas självklart men då inom varje genre för sig. – Följden blir att författare som kanske huvudsakligen behandlat krigsåren (så som Indriði G. Þorsteinsson m.fl.) inte får någon större uppmärksamhet.

På samma sätt är det en nackdel att författare/diktare som varit verkamma inom flera genrer behandlas halvt om halvt som klivna ner till axlarna. Bra exempel är Gyrðir Elíasson, Steinunn Sigurðardóttir, Sigurður Pálsson och många andra som behandlas av Dagný Kristjánsdóttir som prosaförfattare, Magnús Þór Þorbergsson som dramatiker och Silja Aðalsteinsdóttir som poeter. I Magnús Þórs skådespelhistoria kommer dessutom en tematisk uppdelning vid sidan om de andra uppdelningarna

Allt detta skapar en ganska kaotisk bild av nutidens isländska litteratur. Verkets styrka ligger i att man har samlat en ofantlig massa upplysningar om författare och verk, men svagheten ligger i att själva litteraturhistorien är fortfarande oskriven.

En viktig genre som inte brukar behandlas i litteraturhistorior får en mycket kompetent behandling i band IV. Detta är det som på isländska kallas "þjóðlegur fróðleikur" och som vi får nöja oss med med att kalla folklig historieskrivning på svenska. Det gäller både folklig och personlig

historieskrivning som stödjer sig på muntlig tradition och/eller skrivna källor, men inte gör krav på att vara vetenskaplig historia. Intuition och scensättning blir en viktig faktor. Genren är gammal men får sina första höjdpunkter under 1800-talet hos författare som Brynjólfur Jónsson (1839–1914) och blomstrar sen under 1900-talet hos professionella skribenter. Där träffar man historikern Sverrir Kristjánsson, diktarna Tómas Guðmundsson och Hannes Pétursson, journalisterna Árni Óla och Jón Helgason samt många andra. I *Íslensk bókmenntasaga IV* skriver Magnús Hauksson ett mycket klargörande kapitel om denna folkliga historik och visar att den har haft viktig social funktion, inte bara som underhållande berättelser utan också som samhällskritiska analyser. Ibland kan det föra tankarna här i Sverige till Ivar Lo-Johanssons statarnoveller eller Harry Martinssons berättelser om de utsatta och litet annorlunda. Tanken kan också ströva mot Eyvind Johnson och Torgny Lindgren.

På Island har *Íslensk bókmenntasaga* kritiserats för att inte behandla översatt skönlitteratur. Det är visserligen en brist, men någon isländsk översättningshistoria har aldrig skrivits och dessutom är det uppenbart att isländska författare i mycket högre grad har hämtat inspiration från utländsk litteratur på främmande språk än från översättningar. Dessa kan visserligen i många fall ha väckt intresse för enskilda diktare/författare men mycket sällan varit den enda inspirationskällan. Först under de allra senaste årtionden har översättningarna hunnit i kapp samtiden och därmed kanske blivit en mer aktiv komponent i litteraturen som helhet, men forskningen på detta område har mycket kvar.

En större lucka kan man tycka det är att man i band III–V gör mycket få försök att skriva in den isländska litteraturen i ett internationellt sammanhang. Detta skulle varit en mycket viktig bonus om det hade lyckats.

Det tog lång tid att skriva och ge ut de sista två banden. Det kan knappast användas som ursäkt för att information inte alltid har uppdaterats. Man citerar gamla källor där det vid flera tillfällen finns nyare. En redaktionell brist är också avsaknaden av hänvisningar inom verket. Det kan innebära att samma författare, samma diktverk eller samma ämne kan behandlas på ett par ställen utan att man hänvisar till den första från den sista.¹⁴

¹⁴ Exempelvis behandlades den danska kvinnan Appolonia Schwartzkopfs tragiska öde av Guðmundur Daníelsson i en roman (*Hrafnhetta*) jfr. *ÍB* IV:507–509 samt av Þórunn Sigurðardóttir i ett skådespel (*Haustrúður*) jfr. *ÍB* V: 303. Inga hänvisningar finns i texten. – I *ÍB* IV: 324, 338 och 340 omtalas folkminnessamlaren Guðfinna Þorsteinsdóttir och i band V: 131 omtalas diktarer Erla skáldkona. Dessa två råkar vara samma person utan att *ÍB* nämner det.

I första bandets inledning utlovades det en litteraturlista i slutbandet. Den finns inte och det är, både för isländska och utländska användare, ett rent *ginnungagap*. Samma kan man säga om det sakregister som borde vara en självklar del av ett så stort och omfattande verk som *Íslensk bókmenntasaga* I–V. Nu kan man bara hoppas på att vi får ett sjätte band med dessa hjälpmedel. Källhänvisningar sida för sida kan duga tills verket är slutfört, men inte längre.

Inledningsvis citerade jag Meulengracht Sørensens posthumt utgivna *Kapitler af Nordens litteratur i oldtid og middelalder*. Íslensk bókmenntasaga har visserligen ”överskrivit” äldre litteraturhistorier, frågan är om den har ”överskridit” dem. Möjligen borde det formuleras på ett annat sätt: Nu föreligger materialet. Nu kan litteraturhistorien skrivas.

Berättelse om verksamheten under år 2005

Isländska sällskapets styrelse hade under 2005 följande sammansättning:

ordförande: professor emer. Lennart Elmevik;
vice ordförande: docent Ulla Börestam;
sekreterare och bibliotekarie: professor Henrik Williams;
skattmästare: fil. dr Patrik Larsson;
klubbmästare och vice sekreterare: fil. kand. Karin Ridell fram till årsmötet, därefter fil. mag. Lasse Mårtensson;
övriga ledamöter: universitetslektor Heimir Pálsson, docent Maj Reinhammar och fil. dr Daniel Sävborg.

Vid årets slut hade sällskapet cirka 170 medlemmar. Sällskapets inkomster under året uppgick till 53.685 kronor och utgifterna till 54.008 kronor.

Den femtiofemte årgången av *Scripta Islandica* har utkommit och distribuerats till medlemmarna. Den innehåller uppsatserna "Några kapitel ur en oskriven bok" av Heimir Pálsson, "At ósi skal á stemma. Ett ordspråk i Snorres Edda" av Staffan Fridell, "Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet" av Agneta Ney, "Vägen via svenska. Om G. G. Hagalíns översättning av en finsk ödemarksroman" av Martin Ringmar, "A New Look at King Hákon's Old Helmet, the *árhjálmr*" av Svante Norr och "Två utgåvor av Jóns saga helga. En recension samt några reflexioner om utgivningen av nordiska medeltidstexter" av Lasse Mårtensson samt berättelse om verksamheten under år 2003.

Vid sällskapets årsmöte den 21 april höll Ylva Hellerud, Stockholm, föredrag över ämnet "Arnaldurs universum. Om kulturkunskap i översättarens arbete". Vid höstmötet den 8 november höll professor Jónas Kristjánsson, Reykjavík, ett föredrag med rubriken "Om Vinland".

Sällskapets lokalavdelning i Umeå sammanträdde den 4 april, varvid fil. dr Lena Edblom höll föredrag över ämnet Gammal byggnadstradition i

Norden, i synnerhet på Island. Ordförande för Umeå-avdelningen är doktorand Susanne Haugen.

Uppsala den 23 maj 2006

Lennart Elmevik

Henrik Williams

Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyisländskan i Sverige

SIGURD FRIES

Den 29 juli 2006 avled Jón Aðalsteinn Jónsson i Reykjavik, 85 år gammal. Han kom att betyda så mycket för studierna av nyisländskan vid ett par av våra svenska universitet, att det finns anledning att påminna om detta och nämna lite om hans person.

Om man som jag började studera nordiska språk under det tidiga 40-talet, kom man knappast alls i kontakt med det samtida isländska språket. Det gavs ingen undervisning i nyisländska. Det var fornisländskan som helt och hållet dominerade i de västnordiska grundkurserna under 1940-talet och hade gjort så tidigare.

Men så kom 1950 cand. mag. Jón Aðalsteinn Jónsson från Reykjaviks universitet till Uppsala och gav en kurs i nyisländska. Den kan mycket väl ha varit den första kursen av detta slag som någonsin formellt givits i Sverige.

Han stannade här en tid och blev en värdefull kontaktskapare mellan universiteten i Uppsala/Umeå och Reykjavik. En sammanslutning med liknande inriktning var Isländska sällskapet, som hade bildats i Uppsala året innan. Jón deltog i dess verksamhet, bl.a. genom att hålla ett föredrag, som publicerades i *Scripta Islandica* 3 1952. Det handlade om Jón Arason, Islands siste katolske biskop, som hade avrättats 1550. Det var alltså ett dystert 400-årsminne som Jón tog upp.

Jón besökte senare Sverige då och då. Han kom i smällkalla vintern 1972 till Umeå. På så vis fick vi även i Umeå en kurs i nutida isländska, och tanken på en exkursion till Island väcktes. Två år senare genomfördes den, noga planlagd av Jón i Reykjavik. Den blev lärorik och givande. Vi gjorde studiebesök och även ett besök i Bessastaðir på inbjudan av

Islands president, Kristján Eldjárn. Vi for upp till Nordlandet, där deltagarna bl.a fick övernatta på olika gårdar i Bárðardal. Under bussfärderna berättade Jón på sitt informella och trevliga sätt om allt vi såg.

Nu i korthet något om Jón Aðalsteinn själv. Han föddes i Reykjavik den 12 oktober 1920. Men båda hans föräldrar stammade från Skaftafellssýsla, och själv betraktade han sig nog som en äkta skaftfellingur och berättade gärna om skaftfellskan. När vi åt hangikjöt, kunde han säga: ”I Skaftafell säger vi inte *kjöt* utan *ket*.”

Efter universitetsstudier och några års lärartjänstgöring i Reykjavik knöts han 1955 till Orðabók Háskólans, där han verkade till pensioneringen 1990, de sista tio åren som dess chef. Ordboksarbetet förenade han med nyttiga radio- och tidningskontakter. Han besvarade språkfrågor från allmänheten men ställde också själv frågor om ovanliga ord och uttryck som ordboken behövde upplysningar om. – Hans hustru Vilborg Guðjónsdóttir samarbetade med honom i ordboken under många år.

Under hela sitt verksamma liv publicerade Jón artiklar om isländska språkfrågor, särskilt rörande dialekterna. Han samlade också ett stort material om höbärgningen, dess metoder och terminologi. Det har tyvärr inte blivit utgivet. Det tillhör Orðabók Háskólans. – Ett storverk som Jón slutförde som pensionär 1992 var en nyutgåva av den isländsk-latinska ordbok, som prästen Björn Halldórsson satte samman på 1700-talet och som Rasmus Rask gav ut 1814.

Jón Aðalsteinn hade ännu ett mycket stort intresse i livet: frimärken. Han beskrivs som den främste frimärkskännare som Island har haft. Hans viktigaste verk är boken *Íslensk frímerki í hundrað ár 1873–1973*, utgiven på isländska och engelska 1977.

Jón var en glad och god människa, som vi minns med stor tacksamhet.

Författarna i denna årgång

Theodore M. Andersson, Professor of Germanic Studies Emeritus, Department of Germanic Studies, Indiana University, Bloomington, Indiana 47405, tma@stanford.edu

Lennart Elmevik, professor emeritus i nordiska språk, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, Box 527, SE-751 20 Uppsala, lennart.elmevik@nordiska.uu.se

Staffan Fridell, professor i nordiska språk, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, Box 527, SE-751 20 Uppsala, staffan.fridell@nordiska.uu.se

Sigurd Fries, professor emeritus i nordiska språk, Axtorpsv. 4, SE-903 37 Umeå

Anders Hultgård, professor emeritus i religionshistoria, särskilt indoeuropeiska religioner, Teologiska institutionen, Box 511, SE-751 20 Uppsala, anders.hultgard@teol.uu.se

Fredrik Charpentier Ljungqvist, doktorand i historia vid Stockholms universitet, Kommendörsgatan 27, SE-114 48 Stockholm, fredrik.charpentier.ljungqvist@historia.su.se

Lars Lönnroth, professor emeritus i litteraturvetenskap, Litteraturvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet, Box 200, SE-405 30 Göteborg, loennroth@lit.gu.se

Arnved Nedkvitne, professor i middelalderhistorie, Historieseksjonen, Universitetet i Oslo, Postboks 1008, N-0315 Oslo, arnved.nedkvitne@iakh.uio.no

Heimir Pálsson, universitetslektor i nordiska språk, särskilt isländska. Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, Box 527, SE-751 20 Uppsala, heimir.palsson@nordiska.uu.se

Henrik Williams, professor i nordiska språk, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, Box 527, SE-751 20 Uppsala, henrik.williams@nordiska.uu.se

Kirsten Wolf, professor and Torger Thompson chair, Department of Scandinavian Studies, University of Wisconsin-Madison, 1364 Van Hise Hall, 1220 Linden Dr., Madison, Wisconsin 53706, kirstenwolf@wisc.edu

Scripta Islandica

ISLÄNDSKA 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. Kjartal.

ÅRGÅNG 11 · 1960: *Sigurd Fries*, Ivar Modéer 3.11.1904–31.1.1960. – *Steingrímur J. Þorsteinsson*, Matthías Jochumsson och Einar Benediktsson. – *Ingegerd Fries*, Genom Ódáðahraun 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.*, Föroysk-donsk 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 Freysoða. – *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 Hverfarsagans svenska kungakrönika? – *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 Hoensa-Þóris 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. giögurr.

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 *þátr*: 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 blått. – *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. – *Iikka 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*, Veiðar 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 Magnússon och hans handskriftsamling.

ÅRGÅNG 34 · 1983: *Peter Hallberg*, Sturlunga saga – en isländsk tidsspegel. – *Þorleifur 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 þáttur Illugasonar. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Bygden under Vatnajökull. En minnesvärd resa till Island 1954. – *Michael Barnes*, Norn. – *Barbro Söderberg*, Till tolkningen av några dunkla pas-sager i Lokasenna.

ÅRGÅNG 36 · 1985: *Staffan Hellberg*, Nesjavísur än en gång. – *George S. Tate*, Eldorado and the Garden in Laxness' *Paradisarheimt*. – *Þorleifur Hauksson*, Vildvittror och Mattisrövarer i isländsk drákt. 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*, Njals saga i 1970- og 1980-ára. Eit översyn över nyare forskning. – *Per-Axel Wiktorsson*, Om Torleiftáten. – *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 Larsson*, 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 Laxdœla 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 Þorkelsson. – *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: *Veturliði 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 Ósvifursdóttir och Laxdæla Saga. – *Veturliði 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. – *Veturliði 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 Sturlason – hövding och historiker. – *Guðrún Kvaran*, Omkring en doktorafhandling om middelnedertyske låneord i islandsk diplomsprog frem til år 1500.

ÅRGÅNG 53 · 2002: *Veturliði Óskarsson*, Studiosus antiqvitatum. 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*. – *Veturliði Óskarsson*, Ur en eddadikts forskningshistoria.

ÅRGÅNG 54 · 2003: *Henrik Williams*, Än lever de gamla gudarna. Vikten av att forska om fornländska. – *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*, Mötraditionen 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 Grimnesmål 42 om en sakral måltid? – *Daniel Sävborg*, Kormáks saga – en norrön kärlekssaga på vers och prosa. – *Ingvar 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 brysammt omgrep?

ÅRGÅNG 57 · 2006: *Theodore M. Andersson*, *Víga-Glúms saga* and the Birth of Saga Writing. – *Staffan Fridell*, Fv. *hrynja* och fsv. *rynia*. 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.