

ARKIV  
FÖR  
**NORDISK FILOLOGI**

UTGIVET MED UNDERSTÖD AV AXEL KOCKS FOND FÖR  
NORDISK FILOLOGI SAMT STATSBI DRAG FRÅN  
DANMARK FINLAND NORGE OCH SVERIGE

GENOM

**SVEN BENSON**

UNDER MEDVERKAN AV

**SIGURD FRIES EYVIND FJELD HALVORSEN  
POUL LINDEGÅRD HJORTH LUDVIG HOLM-OLSEN LARS HULDÉN  
VALTER JANSSON BENGT LOMAN KRISTIAN RINGGAARD**

REDAKTIONSSEKRETERARE

**BENGT PAMP**

ETTHUNDRAANDRA BANDET

SJUNDE FÖLJDEN, NIONDE BANDET

1987

**CWK GLEERUP**

**CWK Gleerup är produktlinjenamnet för vetenskapliga skrifter  
utgivna av LiberFörlag, Malmö**

**Tryckt med stöd av  
Nordiska publiceringsnämnden för humanistiska tidskrifter  
Axel Kocks fond för nordisk filologi**

**ISSN 0066-7668  
ISBN 91-40-05182-X  
Berlings, Arlov 1987**

# Innehåll

<i>Astås, Reidar</i> , førsteamanuensis, dr. philos., Tønsberg: Om bibelbruk i Kongespeilet .....	171–196
<i>Benson, Sven</i> , professor, Göteborg, <i>Pamp, Bengt</i> , arkivchef, Lund, och <i>Platzack, Christer</i> , professor, Lund: Litteraturkrönika 1986 .....	244–286
<i>Clunies Ross, Margaret</i> , professor, Sydney: Fimm líkamsins vit. The development of a new lexical set in early Norse Christian literature .....	197–206
<i>Crozier, Alan</i> , Ph. D., Södra Sandby: <i>Ørlygis draugr</i> and <i>ørlog drýgja</i> .....	1–12
<i>Elstad, Kåre</i> , professor, Stokmarknes: Om tremenn og solulvar i Edda. To små merknader om poesi og mytologi .....	13–17
<i>Hallberg, Peter</i> , professor, Göteborg: Imagery in Religious Old Norse Prose Literature. An Outline .....	120–170
<i>Jochens, Jenny M.</i> , professor, Towson: The Female Inciter in the Kings' Sagas .....	100–119
<i>Moberg, Lennart</i> , professor, Uppsala: Om Konungastyrelsen. Kommentarer till en recension .....	237–243
<i>Motz, Lotte</i> , Dr., Oxford: The Families of Giants .....	216–236
<i>Pamp, Bengt</i> , se <i>Benson, Sven</i>	
<i>Piebenga, G. A.</i> , Dr., Groningen: "Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri" – en norrøn legende? .....	207–215
<i>Platzack, Christer</i> , se <i>Benson, Sven</i>	
<i>Söderberg, Barbro</i> , docent, Stocksund: Lokasenna – egenheter och ålder .....	18–99
Meddelanden .....	243
Till red. insända skrifter .....	287–291

ALAN CROZIER

## *Ørlygis draugr* and *ørloq drýgja*

Beside the well-known Old Norse (ON) *draugr* “ghost” there is a *draugr* which occurs only in skaldic kennings denoting a “man”. In an influential paper from 1914<sup>1</sup> Gustav Neckel took this to mean “warrior”, relating it to other derivatives of the Germanic (Gmc) root \**dreug-* with a martial meaning: ON *drótt* “Herrenfolge”, *drjúgr* “tüchtig”, and the weak verb *drýgja*, which must have replaced a strong \**drjúga*, cognate with the Gothic *driugan* by which Wulfila renders  $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  “to wage war”. ON *drýgja* means basically “to do”, but Neckel claimed that it was originally restricted to use in contexts of warfare, and that *draugr* was a *nomen agentis* for this older sense of the verb. He therefore defined *draugr* as “einen, der kriegshandwerk betreibt oder durchmacht”.<sup>2</sup> Neckel concluded that the kenning *ørlygis draugr* meant “war-wager”, and he connected this directly with the expression *ørloq drýgja*, which he assumed to mean “to wage war”. Both these interpretations may be challenged because they depend on mistaken assumptions concerning both *drýgja* and *ørloq*. Let us first examine the *draugr* of the kennings.

Skaldic kennings characterize man by his uniquely human activities and properties. His use of gold, ships and, above all, weapons accounts for the determinants most commonly employed to make up one half of a man-kenning, known in Icelandic as *kenniorð*, Meissner’s *Bestimmung*.<sup>3</sup> The second half of the kenning is the *stofnorð*, Meissner’s *Grundwort*. Snorri demonstrates in his *Skáldskaparmál* how the *stofnorð* is combined with the genitive case of the *kenniorð*:<sup>4</sup>

Hvernig skal hann kena við þesa lvti? Sva, at kalla hann vinanda eþa fremianda fara s(inna) e(ða) athafnar, viga e(ða) sæfara e(ða) veiþa e(ða) vapna e(ða) skipa. Ok firir því at hann er reynir vapnana ok viðr viganá, allt eitt ok vinandi; viðr heitir ok tre, reynir heitir tré. Af þesvm heitvm hafa skalldin kallat manninn ask e(ða) hlyn, lvnd e(ða) æðrvm víþar h(eitvm) kallkendvm ok kent til viga

<sup>1</sup> Gustav Neckel, “Altnordisch *draugr* in mannkenningar”, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 39 (1914): 189–200.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>3</sup> Rudolf Meissner, *Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur skaldischen Poetik* (Bonn & Leipzig, 1921), pp. 2–3. See also E. O. G. Turville-Petre, *Scaldic Poetry* (Oxford, 1976), p. xlv.

<sup>4</sup> Finnur Jónsson, ed., *Edda Snorra Sturlusonar* (Copenhagen, 1931), pp. 119–20.

e(ða) skipa e(ða) fiar. Mañ er ok rett at kena til allra asa heita; kent er ok við iotna heiti, ok er þat flest hað e(ða) lastmæli. Vel þickir kent til alfa.

By far the most commonly used *stofnorð* are the various types of nomen agentis (Snorri's *vinnandi*, *fremjandi*, *reynir*, etc., in kennings like *lqgðis reynir* "sword-tester"), names of gods (*sverð-Freyr* "sword-Freyr") and names of trees (*hjqrþqrr* "sword-tree").

ON *draugr* is used as such a *stofnorð* in the following man-kennings, which are classified here according to the type of *kenniorð* with which *draugr* is combined. A "solution" is provided for each kenning.<sup>5</sup>

#### Battle-*draugr*<sup>6</sup>

- |   |   |
|---|---|
| (1) <i>Rdr</i> 8: <i>ørlygis draugr</i>         | (= <i>maðr</i> )  |
| (2) <i>EyvLv</i> 5: <i>Ála éldraugr galtar</i>  | ( <i>Ála gqtr</i> = <i>hjálmr</i> ;<br><i>hjálms él</i> = <i>orrosta</i> ;<br><i>orrostu draugr</i> = <i>maðr</i> ) |
| (3) <i>GrettLv</i> 10: <i>éldraugar atgeira</i> | ( <i>atgeira él</i> = <i>orrosta</i> ;<br><i>orrostu draugar</i> = <i>menn</i> )                                    |

#### Sword-*draugr*<sup>7</sup>

- |  |   |
|--|---|
| (4) <i>GlúmrLv</i> : <i>hjqrþ berdraugar</i> | (= <i>menn</i> , <i>sem bera hjqr</i> ) |
|--|---|

#### Shield-*draugr*<sup>8</sup>

- |   |   |
|---|---|
| (5) <i>Hróm</i> 2: <i>draugr flatvallar bauga</i> | ( <i>bauga flatvqllr</i> = <i>skjqldr</i> ;<br><i>skjaldar draugr</i> = <i>maðr</i> ) |
|---|---|

#### Armour-*draugr*

- |   |   |
|---|---|
| (6) <i>Vell</i> 30: <i>draugr Heðins váða</i> | ( <i>Heðins váðir</i> = <i>herklæði</i> ;<br><i>herklæða draugr</i> = <i>maðr</i> ) |
|---|---|

#### Gold-*draugr*<sup>9</sup>

- |   |  |
|---|--|
| (7) <i>GDropl</i> 1: <i>hirðidraugar seims</i>      | ( <i>seimr</i> = <i>gull</i> ;<br><i>gulls hirðidraugar</i> = <i>menn</i> ,<br><i>sem hirða gull</i> )               |
| (8) <i>Ásgr</i> : <i>fornbauga hydraugar heslis</i> | ( <i>fornbauga hesli</i> = <i>armr</i> ;<br><i>arms hyrr</i> = <i>gull</i> ;<br><i>gulls draugar</i> = <i>menn</i> ) |

<sup>5</sup> Kennings are quoted from Ernst A. Kock, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, 2 vols. (Lund, 1946–49). Titles of skaldic poems are abbreviated as in that edition and in Sveinbjörn Egilsson and Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*, 2nd ed. (Copenhagen, 1931).

<sup>6</sup> Cf. also *Karlevi*; *PórmLv* 14; *Ód* 14; *Svarfd* 13; *Þhreð* 9.

<sup>7</sup> Cf. also *Háv* 9; *Anon(xii)* C, 10; *SnHt* 47.

<sup>8</sup> Cf. also *Þmáhl* 7; *Nj(xii)* 1; *Anon(xiii)* B, 17.

<sup>9</sup> Cf. also *Merl* II, 94; *Bergb* 3.

Ship-draugr<sup>10</sup>

(9) ÞSær 2, 1: *bands jódraugar landa*

(*landa band = sjór;*  
*sjóvar jór = skip;*  
*skips draugar = menn*)

Before Neckel, *draugr* was taken to be a name for a tree, a view which was based on the evidence of one manuscript of *Snorra Edda* from the fourteenth century, Codex Wormianus:<sup>11</sup>

Tre er ok viðr ok reyner kallaðr er höggr. stofn eða stafr. fior eða borð draugr ok kendr til eignar eða uerka.

The manuscript goes on to cite Ásgrím's stanza (8) as one of two examples of the use of a tree-name as a *stofnorð* in man-kennings. An etymology has been proposed for this *draugr*, deriving it from the Gmc root \**draug-* "dry" seen in Dutch *droog*. Compare Old English (OE) *drýge* from \**drūg-* and Old High German (OHG) *trucchen* from \**drug-*. This is the view of Pokorny and de Vries.<sup>12</sup> The problem with this explanation is that, although a tree-name is one of the most usual *stofnorð* in kennings of this sort, the semantic development from "dry" to a "dried-up tree-trunk" is far from convincing. In any case, the root \**draug-/drūg-* has no certain cognates outside West Gmc. (The ON word for "dry" is *þurr*, Gothic *þaursus*.) Furthermore, Codex Wormianus is the only evidence for the meaning "tree"; no *draugr* with this sense is found anywhere else, not even among the trees listed in the skaldic *þulur* (*Pul IV* kk).

Neckel claimed, plausibly enough, that Codex Wormianus shows only that *draugr* was understood as a tree-name in the fourteenth century and was employed as such by the later poets.<sup>13</sup> His alternative suggestion was that *draugr* was originally a nomen agentis; when the relationship between the verb and the agent was no longer transparent (owing to the replacement of the strong verb \**drjúga* by *drýgja*), *draugr* in man-kennings was misunderstood and later interpreted as a tree-name. For Neckel *ørlygis draugr* in (1) is transparently *sá, sem drýgir ørlygi*, and *éldraugar atgeira* in (3) is still understood in the eleventh century as *þeir, er drýgja atgeira él*. Semantically and morphologically, this *draugr* may appear more plausible than a "dried-up tree-trunk", but the following reservations and objections can be made.

<sup>10</sup> Cf. also *Háv* 14.

<sup>11</sup> Finnur Jónsson, ed., *Edda Snorra Sturlusonar: Codex Wormianus* (Copenhagen, 1924), p. 105.

<sup>12</sup> Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols. (Bern and Munich, 1959–69), p. 255. Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2nd ed. (Leiden, 1962), s.v. *draugr*.

<sup>13</sup> "Altnordisch *draugr*", p. 190.

1. Meissner rejects the interpretation of *draugr* as a tree-name partly because “*draugr* allein nie so gebraucht wird.”<sup>14</sup> It could similarly be said of Neckel’s theory (which Meissner follows) that this *draugr* never appears outside the artificial diction of skaldic poetry, where words (especially in kennings) can be employed in metaphorical senses. Since we have no non-skaldic examples of the word, we are forced to define it through the uncertain evidence of etymology.

2. One of the earliest examples of *draugr* is the *hjǫrs berdraugr* of (4). Neckel seeks to prove that *draugr* functions here as a *nomen agentis* for an expression *bera hjǫr*, which could mean something like *bera vápn á* “to attack”.<sup>15</sup> He tries to establish the following analogy with the kenning in (1):

- (1) *ǫrlygis draugr* : *drýgja ǫrlygi*  
 (4) *hjǫrs berdraugr* : *drýgja vápnaburð*

A more obvious analogy would compare (4) with (7):

- (4) *hjǫrs berdraugr* : *hjǫrs berandi*  
 (7) *seims hirðidraugr* : *seims hirðandi*

Over a century separates (1) from (4), whereas the difference in time between (4) and (7) is only forty years. Neckel claims that *draugr* in (1) is still recognised as a *nomen agentis* corresponding to the verb *drýgja*, but that by the time of (7) it is no longer understood as such. Since the kenning in (4) is closer both in time and in structure to (7) than to (1), it is surely simpler to assume that *draugr* in (4) is likewise not considered by the poet as a *nomen agentis*. Both (4) and (7) are examples of a common type of kenning, where the *stofnorð* combines a verbal root with the name of a god or a tree to produce a new and uniquely skaldic *nomen agentis*. *Lexicon Poeticum* has, among many examples, *beiði-Týr*, *felli-Njǫrðr*, *æski-Baldr*, *herðimeidǫr*, *svip-tilundr*, *yppiþollr*; other examples with *draugr* are *gǫrvidraugr*, *lyptidraugr*, *vættidraugr*.

3. Neckel claims that *draugr* is still employed as the *nomen agentis* for *drýgja* in (3) and (4), but that (5) is the earliest of the “belege für den secundären gebrauch.”<sup>16</sup> His distinction is based on the circumstance that he can create for the kennings in (3) and (4) the corresponding (unattested) phrases *drýgja atgeira él* and *drýgja vápnaburð*, both meaning “to fight”, whereas it would

<sup>14</sup> *Die Kenningar*, p. 264.

<sup>15</sup> “Altnordisch *draugr*”, pp. 193–94.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 195.

of course be meaningless to take the *draugr* in (5) as a nomen agentis for a phrase such as \**drýgja skjald*. Yet these three examples have all been assigned to the same decade, which makes this an unlikely dating for the loss of the transparent nomen agentis function of *draugr*.

4. A nomen agentis is certainly one of the most common types of *stofnorð* in man-kennings.<sup>17</sup> Those most frequently found end in *-ir* (*deilir*), *-uðr* (*hvq-tuðr*), or are substantivized present participles (*hirðandi*). The Indo-European (IE) agent suffix *-o-* can be used to yield the following: *bjóðr*, *brjótr*, *hljótr*, *hrjóðr*, *kljúfr*, *njótr*, *rjóðr*. These are all formed on the *e*-grade of the root syllable, and all retain a transparent connection with the verbs from which they are formed (*bjóða*, *brjóta*, etc.), whereas *draugr* is derived from the *o*-grade, a formation which is extremely rare in Gmc; the only parallel which Neckel cites is an adjective, not a nomen agentis. (This is pointed out by Meissner,<sup>18</sup> who, although he accepts Neckel's interpretation of *draugr*, does not classify it with the other nomina agentis.) The nouns thus derived are of such antiquity that their origin and meaning is rarely transparent. The following is the meagre collection gleaned from the handbooks of Gmc word-formation.

ON *draugr* "ghost" is cognate with a verb "to deceive" (OHG *triogan*) which does not survive in ON. The formation is therefore no longer transparent, its antiquity being shown by the cognate Avestan *draoga-* "deceitful".<sup>19</sup>

ON *nautr* "companion" (OE *genēat*, OHG *ginōz*) is in origin nomen agentis for the verb *njóta*. The original meaning is something like "co-user" or "co-eater".<sup>20</sup>

OHG *scar* (beside *scaro*) "ploughshare", originally a "cutter", from the verb *sceran*.<sup>21</sup>

ON *skarfr* "cormorant" (OE *scræb*) is probably cognate with Latin *crepare*, in which case the bird gets its name from its characteristic sound.<sup>22</sup>

ON *svanr* "swan" (OE, OHG *swan*) is from the *o*-grade of IE \**swen-* seen in Latin *sonare*. The swan is thus the "singer".<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Meissner, *Die Kenningar*, § 88, m-v.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>19</sup> Wolfgang Meid, *Germanische Sprachwissenschaft III: Wortbildungslehre* (Berlin, 1967), p. 59.

<sup>20</sup> Elof Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, 3rd ed. (Lund, 1948), s.v. *nöt* 2; Jan de Vries, *Nederlands etymologisch woordenboek* (Leiden, 1971), s.v. *genoot*.

<sup>21</sup> Elmar Seebold, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch der germanischen starken Verben* (The Hague, 1970), p. 414; Karl Kärre, *Nomina Agentis in Old English* (diss., Uppsala, 1915), p. 29.

<sup>22</sup> Heinrich Zimmer, *Die Nominalsuffixe a und â in den germanischen Sprachen* (Strassburg, 1876), p. 30.

<sup>23</sup> Meid, *Wortbildungslehre*, p. 59.



OHG *vraz* “comessor”, from \**fra-ataz*, nomen agentis of the verb \**fra-etan*, OHG *frezzan* “to eat up”.<sup>24</sup>

Gothic *-wargs*, ON *vargr*, OHG *warg*, OE *wearg* “criminal” may be a nomen agentis for a root meaning “to strangle”, although no strong verb is attested before Middle High German *erwerben*.<sup>25</sup> Semantically this derivation leaves a lot to be desired. The noun never means “strangler”, neither in its reference to a “wolf” (which is a later development restricted to ON), nor in its reference to a “criminal”, since it has been shown that the earliest references in Gmc laws are to the *wargus* as a thief, in particular a grave-robber.<sup>26</sup> Such a criminal was deserving of hanging or strangulation, so the *wargus* was condemned to be a victim rather than an agent of strangulation. If the earlier Gmc meaning is “outlaw”, a better cognate may be found in Lithuanian *vařgas* “Elend, Unglück”.<sup>27</sup>

Gothic *wraks* “persecutor” is still transparently related to the verb *wrikan* “to persecute”, but it has no Gmc cognates while being old enough to have a cognate in Old Church Slavonic (OCS) *vrāgŭ* “enemy”.<sup>28</sup>

These examples are few in number and relatively opaque in meaning, and therefore scarcely support Neckel’s assumption that *draugr* in kennings was still understood and used until the eleventh century as a transparent nomen agentis corresponding to *drýgja*. Like the other nomina agentis of this type *draugr* must be an old formation, presupposing an IE \**dthroughos*, with a meaning derived from the original sense of the IE root, not necessarily from the attested meanings of ON *drýgja*.

5. Neckel claims that just such an original sense survives in the use of ON *drýgja* with objects from the sphere of warfare. One example which he cites in support of this is the expression *ørlqg drýgja*, which he defines as “sich im kriege betätigen”.<sup>29</sup> He connects this with Bragi’s kenning *ørlýgis draugr*,<sup>30</sup> thus taking *ørlqg* and *ørlýgi* as synonyms. *Ørlqg*, however, normally means “fate”. The problem here arises from the fact that there are two Gmc words of similar form which can and should be distinguished, although they may

<sup>24</sup> Seebold, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch*, p. 180.

<sup>25</sup> Meid, *Wortbildungslehre*, p. 59.

<sup>26</sup> Michael Jacoby, *wargus, wargr “Verbrecher” “Wolf”: eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Uppsala, 1974), pp. 22–27.

<sup>27</sup> F. Holthausen, *Gotisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg, 1934), s.v. *wargs*.

<sup>28</sup> Meid, *Wortbildungslehre*, p. 59.

<sup>29</sup> Gustav Neckel, *Edda II. Kommentierendes Glossar* (Heidelberg, 1927), s.v. *ørlqg* and *drýgja*. Neckel glosses *drýgja* as “etwas leisten, was der *drótt* zukommt”, but there is nothing in the Eddic use of the verb to justify this definition by etymology, which is rightly omitted from the revised edition, Hans Kuhn, *Edda II. Kurzes Wörterbuch* (Heidelberg, 1968); Kuhn, however, retains the definition of *ørlqg* as “Krieg”.

<sup>30</sup> “Altnordisch *draugr*”, p. 192.

have become confused in the early Gmc dialects and in the modern dictionaries.

The two words are consistently kept separate in OHG, where *urlag* glosses *fatum*.<sup>31</sup> *Urlag* is a masculine *a*-stem derived from the verb *\*uz-lagjan*, and consequently means “that which is laid down” or “primal law”.<sup>32</sup> Latin *bellum* is glossed by OHG *urliugi* (with variant forms such as *urlouge*, *urloge*). This is a neuter noun composed of the prefix *\*uz-* in a negative sense and a derivative of an IE root meaning “oath” or “marriage”.<sup>33</sup> The semantic development need present no difficulty here if it is assumed that hostilities (*urliugi*) between tribes could be settled by a treaty (cf. Old Irish *luige* “oath”) by which an exchange of brides (cf. Gothic *liuga* “marriage”) ensured peace. In *Beowulf* the Danish princess Freawaru, *friðusibb folca* (line 2017), is promised in marriage to Ingeld the Heathobard in the hope that this will end the feud between the two nations; the OE description of a woman as a *freoðuwebbe* “peace-weaver” may originally have been a reference to such a custom. Although there is little direct evidence for this practice, it is a plausible explanation of the fact that these Gmc words for “marriage” and “war” are antonyms.

The other West Gmc languages do not present so clear a picture as OHG. Old Saxon (OS) *orlaghwil* means “hour of destiny, death”, with *orlag-* fitting the form and meaning of OHG *urlag* perfectly. The word for “war” has the forms *urlagi*, *urlogi*, gen. sg. *orlagies*, *orlegas*.<sup>34</sup> The stem vocalism seems in most cases to have been influenced by that of *orlag-* “fate”.

OE shows a similar contamination of the two words. The cognate of OHG *urlag* is a neuter noun attested in the regular form *orlæg* “fate”, but more usually as *orleg*, as in the compound *orlegstund* “hour of destiny”. More common is the word meaning “war”, which has the form *orlege* (*orleg-* in five compounds, *orlæg-* in one). An adjective *orlege* “hostile” also exists.<sup>35</sup>

ON poetry has the extremely rare word *ørlygi*, which clearly means “war”, since it is used with the verb *heyja* (*EgLv* 28) and occurs in a list of words for “war” (*Pul IV k*, 2). Related to this is the man’s name *Ørlygr*. Beside *ørlygi* there is the much more common *ørlog* (a neuter plural like *lǫg* “law”, although the singular *ørlag* is also found). Throughout the whole of Eddic

<sup>31</sup> OHG evidence is taken from Taylor Starck and J. C. Wells, *Althochdeutsches Glossenwörterbuch* (Heidelberg, 1972–).

<sup>32</sup> De Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. *ørlag*; Richard Cleasby and Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*, 2nd ed. with a supplement by William A. Craigie (Oxford, 1957), s.v. *ör-lög*.

<sup>33</sup> Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, p. 687.

<sup>34</sup> See references in Edward H. Sehr, *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis*, 2nd ed. (Göttingen, 1966).

<sup>35</sup> See references in C. W. M. Grein, *Sprachschatz der angelsächsischen Dichter*, 2nd ed. revised by J. J. Kohler and F. Holthausen (Heidelberg, 1912).

and skaldic poetry and classical Icelandic prose this means exclusively “fate”. There is no evidence within ON to justify Neckel’s assumption that it can mean “war”.

To sum up, there is on the one hand a Gmc *a*-stem noun meaning “fate”, reflected with complete phonological and semantic regularity in ON *ørlag*, OHG *urlag*, OS *orlag*-, OE *orlæg*. On the other hand there is a word consistently meaning “war”, seen in ON *ørlygi*, OHG *urliugi*, OS *urlagi*, OE *orlege*. This represents \**uz-liugi*, \**uz-lugi*, an old neuter *i*-stem, becoming an *ia*-stem in ON. Confusion with the preceding word leads to the form \**uz-lagi* which underlies the OS and OE reflexes. It is clear that the early Gmc dialects show two distinct words, one meaning “war” and one “fate”. Plausible etymologies can be proposed for both of these. While OS and OE confuse them to some extent, ON and OHG distinguish them, so it is almost certainly wrong, however tempting, to search for a common meaning such as “fate, doom, generally conceived as coming in or by war” or to connect the two via the legal concept of *iudicium belli*.<sup>36</sup>

The problem is complicated in the later stages of the Gmc languages by the spread of the word meaning “war” at the expense of the word for “fate”. This is due to the influence of Middle Low German and Middle Dutch *orloge*, which appears to have become a standard word for “war” (especially in naval warfare) along the whole of the continental North Sea coast, where it is still found in Dutch *oorlog*, Frisian *oarloch*, Danish and Norwegian *orlog*, Swedish *örlog*,<sup>37</sup> but not in Iceland, which largely escaped the Low German influence which affected the other Scandinavian languages in the later medieval period. Modern Icelandic *örlæg* still means “fate”.

The meaning “war” for ON *ørlog* cannot be argued from the comparative and etymological evidence. Let us examine the textual evidence to see if it supports Neckel’s thesis. The collocation *ørlog drýgja* occurs only in *Vǫlun-darkviða* 1 and 3:<sup>38</sup>

Meyiar flugo sunnan,      myrcvið í gognom,  
alvitr unga,      ørløg drýgia;  
þær á sævar strönd      settuz at hvílaz,  
drósir suðrænar,      dýrt lín spunno.

Sáto síðar      siau vetr at þat,  
enn inn átta      allan þráðo,

<sup>36</sup> These suggestions come respectively from Cleasby and Vigfusson, *Icelandic-English Dictionary*, s.v. *ør-lygi* and de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. *ørlag*.

<sup>37</sup> Niels Åge Nielsen, *Dansk etymologisk ordbog*, 3rd ed. (Copenhagen, 1976), s.v. *orlog*; Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, s.v. *örtlig*.

<sup>38</sup> Eddic poems are quoted from the edition of Hans Kuhn, *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern I. Text*, 4th ed. (Heidelberg, 1962).

enn inn níunda nauðr um skilði;  
 meylar fýstuz á myrkvan við,  
 alvitr unga, ørlög drýgia.

It could be claimed that the maidens here are on their way to battle and that therefore *ørlög drýgja* is likely to mean “to wage war”. The later prose introduction to the poem indeed says of the three maidens *Pat vóro valkyrior*, and later *flugo þær at vitia víga*, but this is not confirmed by the evidence of the poem itself. This part of *Völundarkviða* is a version of the common folk-tale motif of the swan-maiden whose coat is stolen by a man whom she is compelled to marry; later she regains her coat and is able to fly off again.<sup>39</sup> Nothing in the poem suggests that they were valkyries eager for battle. The Icelandic editor of the poem is alone responsible for their identification as battle-maidens. This confusion of Valkyries and swan-maidens must be due to features which they have in common: “flying through the air (though by different methods), knowledge of the future, links with an earthly hero.”<sup>40</sup> Although the Icelandic editor took the swan-maidens for valkyries, this does not imply that he interpreted *ørlög drýgja* as “to wage war”. It more probably means that the maidens flew from the south and returned nine months later “in order to fulfil their destiny”, the transformation and marriage to a human which is the role of the swan-maiden in folk-literature.<sup>41</sup>

In one other Eddic poem, *Lokasenna* 25, *ørlög* is associated with *drýgja*, although not as the direct object of the verb:

“Ørlögom ycom scylit aldregi  
 segia seggiom frá,  
 hvat iþ æsir tveir drýgðot í árdaga.”

*Ørlög* here means “fate” in the sense of “past actions, experience”,<sup>42</sup> not necessarily only warlike exploits, and *drýgja* could mean either “carry out” or “undergo”.

Even if the literary evidence can be considered ambiguous, the linguistic testimony is unequivocal: ON *ørlög* means only “fate”, so *ørlög drýgja* can mean either “to fulfil one’s destiny” or “to endure one’s fate”. The cognate

<sup>39</sup> See Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vols. (Copenhagen, 1955–58), D 361.1; Helge Holmström, *Studier över svanjungfrumotivet i Völundarkvida och annorstädes* (Malmö, 1919).

<sup>40</sup> John Arnott MacCullough, *The Mythology of All Races Vol. II Eddic* (Boston, 1930), pp. 260–61.

<sup>41</sup> Finnur Jónsson translates the phrase as “freista förlaganna, fylgja þeim”, *Sæmundar-Edda*, 2nd ed. (Reykjavík, 1926), p. 477.

<sup>42</sup> *Lexicon Poeticum* defines *ørlög* here as “skæbne, d.v.s. det oplevede, færd og handlinger”.

OE collocation *orleg drēogan* undoubtedly means “to suffer one’s fate”,<sup>43</sup> and it is better to interpret *ørlog drýgja* as an equivalent to this (since this interpretation is compatible with everything we know about *ørlog* and *drýgja*) than to propose an unattested meaning for *ørlog* in contexts where it is not called for.

6. To support his theory of the original martial meaning of ON *drýgja* Neckel cites three other objects (apart from *ørlog*) with which the verb is used: *hernað*, *þrek* and *dáð*. *Drýgja dáð*, however, means not only “to display courage” but also “to show virtue” in a Christian sense (*Merl* I, 64), and Neckel omits to mention the many other objects with which the verb is used in a variety of unwarlike senses: *mannðóm* “to show humanity”, *hlýðni* “to show obedience”, *ofmetnað* “to show pride”, *dirfð* “to show daring or impudence”, *líkams losta* “to be guilty of fornication”, *stuld* “to commit theft”, *heiðinn sið* “to practice paganism”, *vás* “to endure fatigue”, and *meinlæti*, which is roughly equivalent to the Scots *dree penance*.<sup>44</sup> There is nothing in the ON evidence to suggest that the occasional use of *drýgja* in martial contexts represents the original sense of the verb.

The same applies to the related OE *drēogan*. Neckel cites collocations with *gewin* “to carry on strife”, *ellen* “to display courage”, *dryhtscipe* “to display nobility”. He ignores collocations with *sīð* “to make one’s way”, *dæghwīla* “to spend one’s days”, *mān* “to commit sin”, *bibod* “to follow an order”, *gesceaft* “to fulfil one’s destiny”, *wrace* “to endure torment”, and even *sibbe* “to enjoy peace”.

Neckel stresses the martial uses because they agree with the interpretation of the cognate Gothic *driugan* as “Kriegsdienste tun”, and this is traditionally taken to be the original sense of the Gmc verb. The meaning of the Gmc verb can, however, be safely reconstructed from the evidence of the ON and OE reflexes, with their broadly similar range of uses, the existence in both languages of an active sense “to do” and a passive sense “to endure”, and the existence of collocations common to both languages: ON *vilja drýgja* and OE *willan drēogan* “to carry out someone’s will”, ON *erfiði drýgja* and OE *earfoðe drēogan* “to endure hardship”, and of course those with ON *ørlog* and OE *orleg* which we saw above. All this allows for the reconstruction of the meaning “to do, fulfil, endure” for the original Gmc verb, and the Gothic evidence confirms rather than contradicts this, since the single attest-

<sup>43</sup> *Judgment Day* l 29 in George Philip Krapp and Elliott van Kirk Dobbie, *The Anglo-Saxon Poetic Records III: The Exeter Book* (New York, 1936), pp. 212–15.

<sup>44</sup> William A. Craigie, *A Dictionary of the Older Scottish Tongue from the Twelfth Century to the End of the Seventeenth* (Chicago and London, 1931–), s.v. *dree*; William Grant and David Murison, *The Scottish National Dictionary*, 10 vols. (Edinburgh, 1931–76), s.v. *dree*.

ed instance, *drauhtiwitop driugan* (1 Timothy 1, 18), can be interpreted as “to fulfil the law of military service”.<sup>45</sup>

It is also possible to explain otherwise the supposed military connotations of other related words on which Neckel bases his theory. By positing an IE root *\*dhreugh-* with an original meaning “to follow, accompany”, we can account easily for the senses of derivatives denoting companions or followers. ON *drótt*, OE *dryht* is a “group of companions”, specialized in the sense of a chieftain’s “suite of retainers” (“Gefolge, comitatus”), or generalized to mean “company, troop, host, people”. Irish *drong* is similarly “company, troop, multitude, race, men”. OCS *drugū* means “companion, friend”, whence *družina* “group of companions, retinue”. The underlying verb develops in pre-Gmc times from “to follow” to the senses attested in Gmc, “to fulfil, carry out, endure” (cf. for the semantic development Latin *exsequi* “to follow, carry out” and OE *læstan* “to follow, carry out, endure, last”), and the adjective ON *drjúgr* means “lasting” (cf. again OE *læstan*), not Neckel’s “tüchtig”.

Having refuted the evidence on which Neckel bases his theory of *draugr* as nomen agentis for a verb originally meaning “to wage war”, we are left with the problem of what the word actually means. There seem to be three possibilities, presented here in what I consider to be the ascending order of probability.

1. *Draugr* could be the otherwise unattested name of a tree, as Codex Wormianus says. To accept this meaning need not involve acceptance of the unlikely association of the word with the West Gmc “dry” root.

2. *Draugr* could simply be the common ON word for a “ghost” or “mound-dweller”, used in a figurative sense typical of skaldic diction. “Battle-ghost” would be an exceptional kenning for a warrior, but not wholly inappropriate, with the *stofnorð* coming from a sphere not unrelated to the more common use of elves and giants in man-kennings.

3. *Draugr* could be a nomen agentis related to the root of *drygja*, although not with the sense which Neckel assigns to it. *Draugr* is an old formation, from a root for which I have postulated the meaning “to follow, accompany”. The nomen agentis IE *\*dhroughos* “follower, companion” is reflected with this sense in Lithuanian *draugas* and OSC *drugū*, cognates which Neckel does not consider. The meaning of ON *draugr* may have been close to that of its Baltic and Slavonic cognates: “friend, companion”. The ken-

<sup>45</sup> This is treated in greater detail in my paper “The Germanic root *\*dreug-* ‘to follow, accompany’”, *Arkiv för nordisk filologi* 101 (1986), pp. 127–48.

ning *ørlygis draugr* would therefore mean “friend of battle”, hence “man”. This would also be an unusual meaning for a *stofnorð* in a man-kenning (where names of gods, giants and trees, along with (transparent) nomina agentis, are the rule), but it can be compared with the only other such exception listed by Meissner, namely the use of *órr* “messenger” in kennings like *hjaldr-órr*, *brands órr*, *golls ærir*, etc.<sup>46</sup> Meissner plausibly sees the origin of this usage in phrases such as *konungs ærir* (used of a comitatus in *Sigv* 12, 23 and 13, 22) and *Yggs ærir* (used of the Æsir in their relationship to Óðinn in *Þdís* 1, 1). “Es ist wahrscheinlich, daß das Wort ursprünglich im engeren Sinne innerhalb des Gefolgschaftswesens, der Haushaltung eines Herrschers seine Geltung hatte.” ON *draugr* may similarly have meant “companion” in the technical sense of a “member of a king’s *drótt*, and if so it would have been a natural part of the vocabulary of the skalds, whose poetry was recited before the king and his comitatus (*dróttkvætt*).<sup>47</sup> When the word became obsolete in its everyday and technical uses it could have been preserved as a petrified *stofnorð* in man-kennings. Later Icelanders interpreted *draugr* as a sort of tree, an understandable error, since *draugr* was the name of no known god or giant, and was not a transparent nomen agentis.

We must posit IE homonyms to account for, on the one hand, Avestan *draoga-* “deceitful” and, on the other, Lithuanian *draūgas* “companion”, both from identical forms IE \**dhroughos*. It is not impossible that both these forms survived into ON, yielding *draugr* “ghost” and *draugr* “?companion”. Homonymic clash is a likely explanation for the early obsolescence of *draugr* “?companion”, as well as for the complete absence of either word in our records of the other Gmc languages.

<sup>46</sup> *Die Kenningar*, p. 272.

<sup>47</sup> John Lindow, *Comitatus, Individual and Honor: Studies in North Germanic Institutional Vocabulary* (Berkeley, 1976), p. 91, is much less tentative when he claims that *draugr* “has a firm base in the reality of the Gmc. comitatus.” Lindow reaches this conclusion by a different route, relying rather too heavily on Neckel’s theories; Lindow’s proposed emendation of Bragi’s *ørlygis draugr* to *ørлага draugr* (pp. 87–88) is unacceptable.

## Om tremenn og solulvar i Edda

### To små merknader om poesi og mytologi

#### I

- |   |  |
|---|--|
| 1. Váðir mínar<br>gaf ek velli at<br>tveim trémonnom: | 4. rekkar þat þóttuz<br>er þeir rift höfðo;<br>neiss er nøkkviðr halr. |
|---|--|

Slik lyder str. 49 i Hávamál.<sup>1</sup>

Om denne strofa seier Finnur Jónsson<sup>2</sup>: “Det er vanskelig at finde en logisk samheng for dette vers, der ellers er fortræffeligt.” Det er særleg dei to tremennene Edda-granskarane har hatt problem med. Hugo Gering<sup>3</sup> viser til Gudbrand Vigfusson, – som ser ut til å meine at det er tenkt på seglmerke skapt som menn,<sup>4</sup> og siterer lagmannen Páll Jónsson Vídalín (1667–1727), som fortel om eit slikt “hafnar-mark” på Hof i Vopna-fjörður på Island. Korleis G. Vigfusson har tenkt seg samanhengen mellom denne figuren og dei to tremennene, seier han ingenting om. Vídalín ser helst ut til å nemne det for å syne kor upålitande tradisjonen kan vere. Denne trefiguren – som var så høg at ein storvaksen kar kunne gå bein under armen på han i støvlar og med hatt på hovudet – sa folk skulle vere eit lekamsstort bilete av Torkjell Geitesson. Men den same Torkjell kunne i si tid ikkje bli lagmann fordi han var for liten av vekst. Så svære skulle forfedrane ha vore. Det er ikkje å undre seg over at Vídalín talar om “vitleysu þeirrar traditionis”.<sup>5</sup> Gering seier at det ikkje er kjent at “in Norwegen solche wegweiser üblich waren”.<sup>6</sup> Etter uttrykket *velli at* (linje 2) måtte det i tilfelle helst vere eit anna slag vegvisarar enn den i Vopnafjörður. Detter & Heinzel tenkjer seg strofa lagd i munnen på ein vandrande skald som er kommen til gards og har fått nye klede og derfor har hengt dei gamle frå seg på slike trefigurar.<sup>7</sup> Dette er etter

<sup>1</sup> Her sitert etter Eddadigte I utg. af Jón Helgason i serien Nordisk Filologi.

<sup>2</sup> Finnur Jónsson: De gamle Eddadigte (Kbh. 1932), s. 29.

<sup>3</sup> Hugo Gering: Kommentar zu den Liedern der Edda I (Halle 1927), s. 100.

<sup>4</sup> Corpus poeticum boreale. The poetry of the Old Northern tongue, ed. by G. Vigfusson and F. York Powell. 2. vol. (Oxford 1883), s. 460.

<sup>5</sup> Paul Widalin: Skýringar yfir fornryði lögbókar þeirrar, er Jónsbók kallast (Reykjavík 1854), s. 41.

<sup>6</sup> op. cit. s. 100.

<sup>7</sup> F. Detter u. R. Heinzel: Sæmundar Edda mit einem anhang. 2. bde (Wien 1903).



mi meining rimeleg. I ein stor part av Háv. synest det nettopp å vere ferdamannen som talar. Tydeleg i så måte er m.a. str. 47. Det er med god grunn Peter Hallberg etter å ha sitert Háv. str. 47 og 49 spør seg om ikkje diktaren må vere “en man med stor erfarenhet inte minst av ett ensligt vandringsliv, en man som torkat regnvåta kläder vid mången främmande härd och nött många främmande bänkar”.<sup>8</sup>

Men kva slags figurar er no desse tremennene diktaren talar om? Er det vegvisarar eller grindstolpar med mannskapnad? Kanskje det. Den realistiske bakgrunnen for uttrykket som eg helst kan tenkje meg, er denne:

Den gongen som no let dei gjerne nokre tre stå att til livd og pryd når dei rydda rom for huset. Var der ikkje trè, planta dei kanskje. Skikken med tuntre veit vi iallfall er eldgammal.

Men så hendte det som er nemnt i neste strofe (50), at furutre nær husa tørka inn og tok til å visne. Folk var praktiske og såg nytte i alt. I staden for å hogge treet ned, kvista dei bort øvste krona og mesteparten av greinene. Resten av greinene var hendige til å hengje ting på – t.d. sengklede og gongklede til lufting eller tørk, eller mjølkekara når dei var skura.

Namnet på ein slik utandørs stumtenar gav seg så å seie sjølv: Det måtte mest bli *tremann*. Det er då min hypotese at det er to slike topphogde og kvista tre som blir oppklede i strofa her.

Vi kan då tenkje oss at den farande skalden har komme gjennomvåt til gards og fått tørre klede (som gåve eller lån). Sine eigne har han så hengt ut til tørk på desse “tremennene” straks veret lyste opp. Han har vel samtidig gjort seg føre med å vise at “klede skaper folk” – til og med av tørre tre. Dette diktar han så inn i eit kvad han ber fram til takk for gjestevenskap.

Frå Thomas Hardys roman “Tess of d’Urbervilles” veit vi at avkvista greiner vart brukte til å hengje mjølkebøtter på når dei var vaska. Det kulturelle sambandet mellom Wessex og Norderlanda i vikingtida er velkjent, så det er ikkje urimeleg å tru at vi kan ha hatt ein liknande skikk her til lands. Eg har spurt meg for både hos lekfolk og ekspertar, men det ser ikkje ut til å vere tradisjon om slik bruk av tre her i Noreg. Ein førespurnad som gjekk rundgang mellom ei rekkje institusjonar og enkelpersonar, gav iallfall negativt resultat, trass i den velvilje og interesse han vart møtt med overalt.

Styde tre er velkjent frå mange kantar av landet, og vi ser nok av dei i hagar og villastrøk i våre dagar, men no er topphogginga gjord av omsyn til lyset, ikkje for å tene slike føremål som eg har nemnt ovanfor.

Ein gudbrandsdøl eg spurde, og som heller ikkje kjente til slik bruk, la til at det måtte i tilfelle vere furu – andre treslag ville rotne så fort. Det kunne elles høve bra. Saman med alliterasjonen *neiss/nøkkviðr* ville det styrke den

<sup>8</sup> Peter Hallberg: Den fornisländska poesien (Sth. 1962), s. 40.

vanlege oppfatninga at str. 49 på same måten som str. 50 er av heimenorsk opphav. (Eg kan her minne om at det ikkje berre er i den omsettinga Håkon den unge, son til kong Håkon Håkonson, gjorde av Barlaam-soga på midten av 1200-talet, at vi finn det tilsvarande alitterasjonsparet: *nøkðan ok neisan*,<sup>9</sup> men at “naken og neist” er eit fast uttrykk i mange norske dialektar den dag i dag.)

Sophus Bugge sette dei to tremennene i samband med myten om Ask og Embla<sup>10</sup> (jfr. *Völuspá* str. 17–18 og *SnE Gylf.* kap. 9). Gering hevdar: “Bugges meinung . . . ist abzulehnen”<sup>11</sup>, men gjev ingen særskild grunn for det. Eg kan ikkje skjønna at vi plent treng avvise denne tanken. Det ville tvert imot gje vår strofe ein ekstra snert av humor om vi går ut ifrå at diktaren siktar i den leia. Det blir som om han ville seie: “Dei tre gjæve gudane (Óðin, Høfnir og Lóðurr) skapte dei to første menneska, Ask og Embla, av to trestokkar. Eg ligg ikkje så mykje etter; eg åleine har skapt to menn av to kvisthogde tre.”

Somme kommentatorar har vist til Soga om Ragnar Lodbrok, der vi høyrer om ein kolossal tremann – eit mosegrodd gudebilete – som det òg er lagt eit par skaldestrofer i munnen på.<sup>12</sup> Etter det eg kan sjå, er der ingen annan samanheng mellom desse strofene og vår strofe enn at det er mykje som tyder på at skalden i Lodbroksoga har kjent str. 49–50 i *Hávamál*.

Det ser etter dette ut til at det er heilt kvardagslege ting som har inspirert diktaren av denne *Hávamáls*strofa, og det er svært enkel pøsi som har komme ut av det; men vi kan nok merke eit glimt i auga og kanskje ein rev bak øyra til den anonyme skalden i ei fjern fortid, når han her gjev ein illustrasjon til den velkjente sanninga at folk blir vurderte etter sitt ytre. Vi er nok i prinsippet samde om at ein skal ikkje skode hunden på håra og fanten på fillene, men eit anna ordtak er nok meir i samsvar med røyndomen: Kledda gjer mannen.

## II

*Grímnismál* str. 39 lyder slik<sup>13</sup>:

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Sköll heitir úlfr<br/>er fylgir eno skírleita goði<br/>til varna viðar;</p> | <p>4. en annarr Hati,<br/>hann er Hróðvitnis sonr,<br/>sá skal fyr heiða brúði himins.</p> |
|---|--|

<sup>9</sup> Barlaams ok Josaphats saga, utg. af R. Keyser og C. R. Unger (Chra. 1851), s. 62.

<sup>10</sup> *Norræn Fornkvæði*. Islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer almindelig kaldet *Sæmundar Edda hins fróða*. Utg. af S. Bugge (Chra. 1967), s. 3.

<sup>11</sup> *op. cit.* s. 100.

<sup>12</sup> *Ragnars saga loðbrókar*, kap. 22.

<sup>13</sup> Sitert etter *Eddadigte II*, utg. af Jón Helgason.

Denne strofa om dei to solulvane må ein sjå i samanheng med dei to strofene nett framføre (37–38), som fortel om dei to solhestane Árvakr og Alsviðr og om solskjoldet Svalinn. Som vi skal komme litt nærmare inn på seinare, treng ikkje det seie at strofene opphavleg har stått i same rekkjefølgje som i dei overleverte hss., og det kan godt ha vore fleire strofer enn desse 3 som frå først av har høyrte saman.

I artikkelen “Ísarnkol”<sup>14</sup> tek Anne Holtmark for seg desse strofene og går særleg inn på blåsebelgane under bøgene på hestane og den funksjonen dei må ha vore tiltenkt. Ho peikar her på eit viktig moment: Det kristne verdsbiletet er statisk, medan det heidne var dynamisk. Derfor tenkte Snorre seg at dei to belgane hadde til oppgåve å svale hestane – på same måten som skjoldet Svalinn skulle verne dei mot heten frå sola. AH meiner at dei tvert imot skulle halde ved like elden i sola og såleis gjere same nytta som blåsebelgane i smieavlen og i blåstergropene (jarnblåstrene). Eg er ikkje i tvil om at ho har rett. At elden trong å nørast, såg ein kvar dag: solvarmen er ikkje konstant, korkje gjennom døgnet eller året. Men det er kan hende meir dramatiske endringar som ligg bak dei førestellingane vi møter her. Og her kan ein kanskje kople solulvane inn. Korleis høver dei inn i denne dynamiske førestellingskrinsen og i tekstsamanhengen?

Vi merkar oss først at enten vi les *Skqll* (“tutaren”) eller *Skoll* (“svikaren”), så har begge solulvane avgjort uvenlege namn, medan namna på solhestane er rosande. Vi kan vel derfor gå ut ifrå at solulvane har ein negativ funksjon. Etter det eg kan sjå, ligg det nær å tru at den realistiske bakgrunnen for symbolikken med desse solulvane, er solformørking. Alle som har sett sol- eller måneformørking – total eller partiell –, vil ikkje ha vanskeleg for å sette seg inn i tankegangen. Formørkinga tek til med at eit lite stykke av den lysande skiva blir borte. Det ser ut som om einkvan skulle ha teke ei tugge av skiva. Det er sjølvsagt solulvane som har glefst i seg ein bit. Kven av dei det er, kan skifte ved ei partiell mørking, og ved ei total mørking kan det sjå ut som om dei gjer innhogg etter tur. Til all lykke får blåsebelgane under bøgene til Árvakr og Alsviðr glørne til å loge opp att. Kan hende har heile denne prosessen vore skildra i ein lengre strofesekvens, men så har somme strofer vorte gløynde, og dei som er att, har kanskje vorte stokka. Som kjent reknar R. C. Boer med at strofene 37–44 berre er brotstykke av eit lengre kosmologisk dikt.<sup>15</sup>

Ein ting som talar for at det er formørkingar som har skapt førestellingane om desse ulvane, er at etter Snorre-Edda (Gylf. kp. 12) vil Hati ta månen, medan det er *Skqll* som er ute etter sola. Her kan ikkje berre månemør-

<sup>14</sup> Anne Holtmark: Studier i norrøn diktning (Oslo 1956), s. 62–65.

<sup>15</sup> R. C. Boer: Die Edda II (Haarlem 1922), s. 67.

kingane, men òg fenomenet med minkande og veksande måne ha verka med.

Med dette vil eg ikkje ha sagt at dei gamle nordmennene plent *trudde* at dette var samanhengende i det dei såg. Ein moderne poet kunne godt ha brukt eit liknande biletspråk for å skildre ei sol- og månemørking. Men poesi og mytologi heng ofte nøye saman, og like så vel som diktinga tidt sprang fram av mytologien, kan vel poesien ha skapt myter.

BARBRO SÖDERBERG

## Lokasenna – egenheter och ålder\*

### 1. Inledning

Lokasenna är en av den poetiska eddans mest spännande dikter. Den har under långliga tider skattats högt för sitt estetiska värde. Om man numera kanske inte vill gå så långt som Bergmann, vilken hävdar att Lokasenna är en av den skandinaviska litteraturens bästa produkter (1838:313), så kan man i alla fall instämma med dem som menar att Lokasenna är den bästa dikten i sitt slag i hela eddan (Bray 1908:LXVIII) och ett verk av en förstklassig poet (Ulvestad 1954:64). Vad man särskilt brukar framhålla som poetiska förtjänster i Lokasenna är dess regelbundna metrik, den klara och dramatiska kompositionen, det livfulla porträttgalleriet och den rappa dialogen (se t.ex. Hirschfeld 1889:61 f. och de Vries 1967:122).

Å andra sidan har det inte saknats kritiska röster i kören. Man har också sett Lokasenna som en ”plump efterbildning” (se Hirschfeld 1889:60), och inte sällan har dikten uteslutits ur översättningar som vänt sig till en ungdomspublic, då på grund av sina inte helt rumsrena uttalanden eller tidstypiska grovheter som Bergmann uttrycker det (1838:313).

När det gäller Lokasennas syfte och grundton pendlar tolkningarna, som redan Hirschfeld visat (1889:58 ff.), mellan oförenliga ytterligheter. Många har tolkat dikten som ett utslag av ett religiöst förhållningssätt, som ett kristet angrepp på de hedniska gudarna, eller som ett internt hedet inlägg i en kamp mellan Tors- och Odensanhängare, eller som en hedendomens tragiska svanesång. Finnur Jónsson hör till dem som företräder den sista uppfattningen (1920:184):

Han [författaren] har med sin sjæls hele energi, af sit ganske hjerteres brændende indignation villet skildre sin tids slethed, irreligiøsitet og gudsbespottelse – personificeret i gudefienden Loke – ifærd med at nedbryde den gamle tro og moral.

Bull & Paasche ställer sig emellertid kritiska till möjligheterna att dra så stora växlar på innehållet (1923:73):

\* Se innehållsöversikt s. 99.

Mon vi ikke trækker høitidelige slutninger av vilter lek, om vi vil hævde at Loketrættens digter maa være færdig med hedendommen, eller endog at han er kristen og ønsker at si sandheten om de gamle guder?

De ansluter sig snarast till den stora grupp av uttolkare som alltsedan Gräber 1789 hävdade att Lokasenna skall tolkas som ett stort, underhållande, lucianiskt skämt, ett uttryck för en skeptisk humor som kan höra både hedendom och kristendom till (se Hirschfeld 1889:58 ff. för tidigare referenser och jfr även Noreen 1915:25).

En företrädare för en mer allmängiltig, irreligiös tolkning av dikten finner vi i Mohr, som för övrigt vill placera dikten i senhednisk tid (1940:197):

Die 'Lokasenna' beruht weder auf christlicher Glaubigkeit, die die Heidengötter insgesamt verächtlich machen will, noch auf Thorsgläubigkeit, die den wahrhaften Helfer der bedrohten Welt gegen die unzuverlässige Sippschaft Odins ausspielt. Sie ist vielmehr eine echte Komödie, die an allen Fronten angreift und mit der Waffe des Lächerlichen alle Seiten entlarvt. [---] Sie zeichnet im Spiegel mythologischen Geschehens ein Bild des menschlichen Daseins.

Den stora skillnaden mellan de ovan relaterade bedömningarna och tolkningarna hänger naturligtvis samman med såväl de allmänna oklarheterna när det gäller eddadiktarnas ålder och bakgrund som med Lokasennas speciella karaktär (t.ex. tillhör ju dikten trätegenren men visar också beröringspunkter med bl.a. flera andra eddagenrer). Bristen på tillförlitliga hållpunkter både för diktens ålder och för dess tolkningshorisont bidrar med andra ord till svårigheten att bedöma dess budskap och funktion i sin tid. Av vital vikt för bedömningen av dikten ur såväl kronologisk som tematisk synpunkt är emellertid en klar bild av dess egenart som denna framträder både i förhållande till den nutida uttolkaren och i förhållande till någorlunda samtida genrer.

I det följande presenteras – efter en inledande analys av diktens innehåll (avsnitt 2) – ett försök att medelst komparativa stil- och strukturstudier fastställa stilistiska och strukturella drag av betydelse för bedömningen av diktens ålder och funktion i sin miljö (avsnitt 3). Jag undersöker här

- 1) i vad mån komparationer med andra företrädare för den eddiska trätegenren kan bidra till att belysa Lokasennas strukturella och stilistiska egenart och därmed frågan om vad som kan betraktas som novationer (3.1),
- 2) i vad mån komparationer med företrädare för andra eddiska genrer kan belysa frågan om varifrån novationerna hämtats och därmed också frågan om diktens inplacering i en relativ kronologi (3.2),
- 3) i vad mån komparationer med andra, icke-eddiska genrer och sociala vittnesbörd i den isländska traditionen kan bidra till att ytterligare belysa

frågan om novationernas källor och därmed också frågan om diktens inplacering i en absolut kronologi (3.3).

Därefter tar jag än en gång upp det ovan nämnda problemet om diktens funktion – varvid avsikten är att utröna i vad mån denna kan sägas spegla någon speciell tid och miljö (avsnitt 4). Med utgångspunkt i avsnitt 3 och 4 diskuterar jag sedan avslutningsvis frågan om Lokasennas ålder (avsnitt 5).

Studien har alltså två nära förbundna syften. Dels vill den ge ett bidrag till förståelsen av själva dikten, dess funktion, temata, struktur och stil; dels vill den ge ett bidrag till diskussionen om eddadiktarnas ålder – varvid ett delsyfte är att visa värdet av komparativa stil- och strukturstudier som hjälpmedel för belysningen av både kronologiska och tematiska frågor.

## 2. Lokasenna: handling, motiv och temata

Dialogdikten Lokasenna är, bortsett från en korrumperad strof i Snorreedan, bevarad i en enda version, nämligen den i Codex regius. Texten består av 65 lióðaháttstrofer med fem inslag av överskjutande vers. Dikten har i texten fått benämningen *Lokasenna*. Före denna titel står ett prosastycke om ett tiotal meningar, betitlat *Frá Ægi ok goðum*, vilket har en motsvarighet efter själva dikten, i den prosatext om åtta meningar som kallas *Frá Loka*. Insprängda mellan stroforna 5/6, 10/11, 52/53, 53/54 och 56/57 står ytterligare fem prosameningar. Dessutom förekommer i marginalen en del talarangivelser. – Följande studie, som baseras på Helgasons eddautgåva 1952, omfattar endast själva dikten. Prosan lämnas i det här sammanhanget därhän, eftersom den inte utgör en integrerad del av själva dikten utan har tillfogats i ett senare skede (se dock exkursen i 6.2).

Handlingen i Lokasenna, som utspelas på ett gästabud hos Ägir, mellan Lokes entré och hans sorti, rullas upp på ett sätt som kan jämföras med händelseutvecklingen i ett drama.<sup>1</sup>

Stroforna 1–5 kan då ses som en exposition. Lokes samtal med tjänaren Eldir utanför Ägirs hall avslöjar förutsättningarna för det som komma skall,

<sup>1</sup> Se Bergmann (1838:306), Bull & Paasche (1923:72), vilka jämför dikten med ett treaktsdrama. Se också Hirschfeld (1889:62), vilken, i likhet med Mohr (1940), ser den som ett enaktsdrama. Beskrivningen av Lokasenna som ett drama är mestadels bildlig, men Hirschfeld går faktiskt i Hofforys efterföljd så långt att han hävdar att vi i Lokasenna har att göra med det första germanska lustspelet. Lokasenna skulle därmed visa övergången från epos till drama (1889:55 och 62). Som Noreen påpekat finns det emellertid inget stöd för detta antagande (1923:14 ff.). Tilläggas kan också att hur man än ser på problemet epos-drama och tidsföljden mellan dessa genrer, så kan man inte med fog kalla Lokasenna för det första dramat redan av den anledningen att det inte finns några efterföljare till Lokasenna. Dikten utgör ett slags dead end i traditionen.

gudarnas fiendskap och Lokes övermodiga föresats att förvandla gudarnas fest till ett gräl.

I stroferna 6–10 går så den latent konflikten i dagen. Loke, som nu gör entré i hallen, hånar de uppbragta gudarna för deras talande tystnad och begär plats i salen men avvisas av Brage. Loke appellerar då till Oden. För att ge eftertryck åt sina ord avslöjar han att han en gång i tidernas början blandat blod med Oden. Denne beviljar då Loke plats, dock under det uttryckliga förbehållet att han inte skall börja bråka.

I strof 11 hälsar så Loke gudarna men undantar Brage från hälsningen, och därmed börjar upptakten till den egentliga sennan. Då Brage skyndar att erbjuda bot för att dämpa Lokes trätlystnad, svarar Loke med att i giftiga ordalag beskylla Brage för feighet. När Brage då mister besinningen och börjar hota Loke, kulminerar dennes oförskämdhet med att han kallar Brage för *bekkskrautuðr*, om inte en beskyllning för *ergi* så dock en anklagelse för omanlighet.

I strof 16 avbryter Idun, Brages maka, samtalet med en formulering som anknyter till Odens villkor. Detta ger Loke anledning att ryta åt Idun att hålla tyst och håna även henne. Från och med strof 17, som kan sägas starta den egentliga sennan,<sup>2</sup> blir formeln *Pegi þú* en stående inledning till Lokes hånreplik, vilka i fortsättningen också oftast förenas inte bara med beskyllningar av allmänt kränkande art (som att Idun skulle vara karltokig) utan också med direkta avslöjanden av gamla olympiska skandaler (som att Idun skulle ha famnat sin brors baneman). Idun behärskar sig emellertid, och så gör även Gefion när hon därefter attackerar av Loke. I och med att Oden kastar sig in i spelet skärps emellertid motsättningarna.

Oden ger Loke trätans första skarpa varning för att utmana de allvetande i en formulering vars inledning sedan återkommer med variationer ytterligare två gånger, *Ærr ertu, Loki, ok ørviti* (str. 21). När han själv därefter, trots varningen, blir föremål för hån griper han till ett värre vapen och avslöjar, liksom tidigare Loke, forna skandalösa hemligheter: Loke skulle ha vistats åtta år i underjorden och där ha fött barn (str. 23)! Loke blir dock inte svaret skyldig utan utslungar omedelbart ett nytt avslöjande: Oden skulle bl.a. ha uppträtt som völva på Samsö (str. 24). Med detta replikskifte, där kontrahenterna beskyller varandra för *ergi*, är krisen ett faktum.

Nu ingriper Frigg för att avvärja den fara som hotar genom att inte bara Loke utan också gudarna själva börjar avslöja sådant som bör förtigas:

Ørlqgom ykrom  
skyldið aldregi  
segia seggiom frá,

<sup>2</sup> Jfr Hirschfeld (1889:4 f.) som anser att formeln inleder den riktiga sennan, vilken då omfattar 6–7 gudar och 7 gudinnor.



hvat it æsir tveir  
 drýgðuð i árdaga;  
 firriz æ forn røk firar.

Friggs ingripande får emellertid föga verkan. Loke fortsätter som förut och skandaliserar efter bästa förmåga i tur och ordning Frigg, Freja, Njord och Tyr. I och med att han kommer in på Tyrs kamp med Fenrisulven förändras emellertid hånets karaktär. Nu börjar grälet röra inte bara allmänna karaktärsbrister och tidigare händelser utan också aktuella förhållanden. Tyr talar om ulven som inväntar ragnarök (str. 39). Från nutid till framtid är steget kort. Frej ser i en syn ulven ligga vid en åmynnig *unz riúfaz regin* (str. 41). Om Oden gjorde ett felsteg när han avslöjade gamla hemligheter, så fortsätter nu Tyr och Frej på den vägen när de berör aktuella delar av den förutskickade händelsekedja som skall leda till världens undergång. Och Loke följer dem omedelbart. I strof 42 börjar han visserligen med att tala om den episod som lett till att Frej mist sitt svärd, men han fortsätter sedan raskt med att påpeka att Frej kommer att sakna det i framtiden, *er Muspellz synir ríða Myrkvið yfir*.

I detta kritiska ögonblick lägger Lokasennas upphovsman in ett parodiskt mellanspel (str. 43–46). Lokes attack på Frej får nämligen Frejs tjänare Byggvir att rycka ut till sin herres försvar. Det gör han genom att hota Loke och ge honom öknamnet *meinkráka*, vilket inspirerar denne till att i gåtans form ställa en utstuderat oförskämd fråga till Byggvir, som i sin tur aningslöst rättframt besvarar den och skryter litet med sin förmåga att brygga gott öl, vilket renderar honom ytterligare en hånfull släng från Loke.

Nu försöker Heimdal lugna Loke. Han tillgriper då först en ny variant av varningsformeln *Ǽrr ertu Loki*, dikterad av ämnet i Byggvirepisoden, nämligen *Ǽlr ertu Loki*, vilken får sägas bilda en slags parodisk västgötaklimax på den ödesdigra varningskedjan (str. 21, 29 och 47). Därefter replierar han på en av Hávamál inspirerad sentens som anknyter till det tidigare ämnet med faran i överilade ord:

þvíat ofdrykkia  
 veldr alda hveim,  
 er sína mælgj ne manat.

Loke låter sig dock inte hindra utan fortsätter på den inslagna vägen med en anspelning på det öde som binder Heimdal, och därefter trappas avslöjandena upp till en kulmen genom att Njords hustru, Skade, i en hatexplosion utmålar Lokes framtida öde, bunden på en klippa med sonens tarmar.

Därefter följer så peripetin i stroferna 53–56. Den börjar med att Siv sent om sider hälsar Loke välkommen till gästabudet med just den *heill-*

formel som Loke själv använt i upptakten till trätan. I sitt hånfulla svar an knyter denne till sin egen hälsningsstrof (11), där han undantar Brage från hälsningen. Nu markerar han i stället att Siv inte utgör något undantag i gudaskaran; också hon har ett skamligt förflutet, även Tor är en bedragen äkta man.

I och med att Tors namn nämnts, hör tjänarinnan Beyla fjällen skälva under åskgudens färd och därmed börjar diktens avslutning (str. 57–64). Här vänder diktaren på rollerna. Nu är Tor angriparen, vilket understryks av att han övertar Lokes *Pegi þú*-formel, kompletterad med öknamnet *roq vættr*, alluderande på det nid vilket tidigare Oden och Njord givit uttryck åt. Övertagandet av Lokes formel understryker nu på ett nästan grymt sätt Tors språkliga handikapp. Hans repliker framstår som enfaldigt tjat i skarp kontrast till Lokes mästerliga variationskonst. Men om Loke vinner språkliga poäng, så förlorar han ändå mark, och i sin sista till Tor riktade replik – med sitt patetiska stämmingsomslag – ger han upp kampen. Dessförinnan (str. 58) har han dock hunnit utmåla Tors sista nederlag; i sin feghet skall denne en gång se ulven sluka allfadern Oden.

I diktens sista strof (65) riktar så Loke till Ägir en epilogisk förbannelse, där världens undergång skildras som ett möte mellan vatten och eld:

Ql gørðir þú, Ægir,  
 en þú aldri munt  
 síðan sumbl um gøra;  
 Eiga þín qll,  
 er hér inni er,  
 leiki yfir logi,  
 ok brenni þér á baki.

Kampen i dikten utspelas på tre olika plan som undan för undan kopplas samman. I inledningen gäller kampen mellan Loke och asarna faktiskt bara själva tillträdet till festen, och med den utgångspunkten skapas en lätt absurdistisk upptakt i det att Loke kräver att upptas i en församling där, som Eldir säger, ingen är hans vän och där han, enligt egen utsago, bara vill ställa till bråk. Genom sin indiskreta appell till ett forntida fostbrödraskap vinner han emellertid första rondan i den kampen, med Brage som huvudförloraren, för att sedan i slutändan åter förlora sin tilltvingade plats under hotet från Tors hammare.

Men då har han redan vunnit en mer betydande seger på ett annat, väsentligare plan. När han väl fått sin plats, börjar han en ny kamp för att i sennans form genom indiskreta avslöjanden och blodigt hån tvinga gudarna till förlöpningar och brott mot en tystnadsregel som har avgörande betydelse för världens öden. Undan för undan lockar han dem till att yppa forna

hemligheter, aktuella tillstånd och till sist en hotande framtid, där Loke själv har en avgörande position. När han lämnar Ägirs hall har han demonstrerat att även om gudarna nu har makt över hans öde och kan köra honom på porten, så kommer också den stund då de genom hans försorg själva skall förlora slutkampen. Här framträder Oden som den store förloraren. Det är inte bara han som först av gudarna förlorar koncepterna, det är också hans död i slutkampen, genom ulven, som vällustigt utmålas av Loke.

Som en mer påtaglig vinnare framträder Loke emellertid bara på det tredje planet, det som gäller själva trätekonsten. Här går han från framgång till framgång. Med sina ord förmår han gudarna att gå ut i en kamp där de, bundna av sina plikter, inte kan göra sig gällande, och om de ändå gör det, förlorar på ett annat plan. Som en kulmen framträder här Lokes seger över Tor i avslutningens ordduell där den bedragne älskarens och hammarskaka-rens tölpiga övermakt och verbala hjälplöshet understryks på ett farsartat sätt.

På ytan handlar Lokasenna om konsten att ta heder och ära av andra och det nöje och den spänning som man kan utvinna av ett kappskälls pikanta avslöjanden. Effekten bygger naturligtvis på idén att en ordstrid inte är detsamma som en verklig strid. Det finns här ett element av lek och rit som kan neutralisera verkligheten och göra ordstriden till fiktion. Samtidigt är det ju också helt klart att en ordstrid faktiskt är en strid och att förlöpningar över en utstakad gräns kan medföra verkliga faror, utlösa verkligt våld. Med den här utgångspunkten har man överallt i världen vid skilda tider praktiserat orddueller av skilda slag, inte minst som skämt och underhållning och inte sällan med vådliga konsekvenser för de inblandade. Den här realistiska utgångspunkten skiljer sig radikalt från den magiska föreställningen att ord och sak är identiska eller åtminstone förbundna i ett slags ett-till-ett-förhållande; när man talar om trollen så står de i farstun. Men en sak har de båda föreställningskretsarna gemensamt, idén om ords farlighet; och på den grunden kopplas de också samman i Lokasenna, där ordstriden alltså kommer att utspelas både på ett realistiskt och ett magiskt plan.

Referenser till situationen förekommer dikten igenom, men tydligast i början och slutet där bl.a. ord som *sumbl*, *ql* och *miqðr* återkommer i sekvens efter sekvens. Referenser till inslag i gräl återkommer också i replik efter replik, men mest koncentrerat i början av dikten. Här möter vi ord och uttryck som *ioll ok áfo*, *hróp ok róg*, och i formelartade vändningar, ord som *sáryrði*, *lasta-*, *mein-* och *leiðstafir*. Men split och söndring föregår också den sista ödesbestämda striden i fornnordisk mytologi och även trätan mellan Loke och gudarna anknyter till ragnarökstemat. I Lokasenna blir denna sammankoppling mellan träte- och undergångsmotiven allt tydligare i och med att ordstriden utvecklas. Undergångstemat aktualiseras visserligen redan när Oden låter "ulvens fader" för *árdaga* vänskaps skull ta plats i salen,

men då förefaller ordvalet närmast godtyckligt. I Odens nästa replik, där han varnar Loke för att utmana Gefion som känner världens öden, dyker emellertid temat upp med full styrka, och i Friggs och Frejas därpå följande repliker, där Loke varnas för att avslöja fördolda ting och för att utmana dem som känner till dem, utvecklas hänsyftningarna på det ödesbestämda förloppet tydligare. Med Tyrns replik införs också direkta referenser till Fenrisulven, och från och med Frejs inlägg hålls ragnarökstemat aktuellt ända till diktens slut, där det kulminerar med att Loke hotar Ägir, havsguden, med förintande eld. – Plötsligt inser läsaren att ragnarökstemat faktiskt aktualiserats redan i Lokes samtal med Eldir, "eldaren".

I diktens inledningsskede dominerar alltså det realistiska perspektivet. Sprid inte spott och spe omkring dig, varnar Eldir, du Loke kan själv råka illa ut! I diktens slutskede spelar Lokasennas upphovsman helt klart på ett magiskt synsätt. Här får Tor göra entré så snart hans namn nämnts och här får diktens sista strof en utformning som närmar sig galdralagens och förvandlar den till en besvärjelse. Om nu detta magiska perspektiv inte är författarens, så utnyttjar han i alla händelser både de magiska och realistiska föreställningskomplexen som litterära motiv och kan i glidningen mellan dem spela både på förgrund och fond.<sup>3</sup>

### 3. Lokasenna: stil och struktur

#### 3.1. Lokasenna och de övriga eddaträtona – travesti och novationer

Lokasenna utgör som titeln antyder en representant för sennagenren, av Harris definierad som "a stylized battle of words", karakteriserad av förekomsten av följande element (1979:66):

- 1) två kombattanter och eventuellt en tredje som kan ingripa,
- 2) ett utbyte av hot, förolämpningar, utmaningar och passande svar, varvid förolämpningarna tenderar att vara konventionella och centrera sig på anklagelser för feghet, ofrihet och sexuell perversion, samt
- 3) en standarddram omfattande dels en introduktion bestående av identifikation och karakterisering, dels ett centralt replikskifte bestående endera av anklagelse-förnekande, hot-mothot, hot-svar eller en kombination av dessa typer, dessutom med ett tämligen regelbundet talarbyte.

Inom sennagenren kan vi urskilja två subgenrer, *hvqt* eller eggande, och det vi här kan kalla kappskäll eller träta. *Hvqt* skiljer sig från kappskäll genom

<sup>3</sup> I det följande tar jag inte upp vers- och strofbildning till behandling. Inte heller tar jag ställning till de olika definitionerna av galdralag (se t.ex. KHL, s.v. *gald* och *ljóðaháttur*, Läffler 1914:90 och Lindquist 1923:10; jfr även den tämligen lättsinniga behandlingen av de överskjutande verserna i Anderson 1981). – Jag hoppas dock kunna återkomma till vers- och strofbildningsproblemet i Lokasenna och andra ljóðaháttur-dikter vid ett senare tillfälle.

sin inriktning på hot i presens medan den senare sennatypen främst uttrycker beskyllningar i preteritum (ibid. 66). Mycket nära sennagenren ligger också Hárbarðslióð, vilken av Martínez-Pizarro (1976:10) betecknats som en blandning av senna och manjämning. Också denna dikt faller inom den ovan skisserade ramen.

Lokasenna tillhör alltså sennagenren men skiljer sig från denna på avgörande punkter. I analysen nedan belyses dessa genom jämförelser med de övriga eddaträtorerna: Hárbarðslióð och grälen i Helgedikterna, Helgakviða Hiqrvarðssonar 12–30, Helgakviða Hundingsbana I:32–46 och Helgakviða Hundingsbana II:19–24 (hänvisningarna gäller här, liksom fortsättningsvis alla eddadikter, Helgasons utgåva). Komparationen syftar till att belysa de drag där Lokasenna på ett eller annat sätt avviker från de genretypiska trätorerna i Helgedikterna. Därefter diskuteras avvikelsernas status i ett sammanfattande avsnitt (3.1.5).

### 3.1.1. Scenen, rollerna och replikskiftet

I Lokasenna möter vi en annan och något rörligare scen än i de övriga eddaträtorerna. Här utspelas handlingen utanför Ägirs hall, på tröskeln till denna, inne i själva hallen och slutligen återigen på själva tröskeln. Motsättningen markeras både i inlednings- och avslutningsstroforna med frasen *hér inni* (str. 1, 2 och 65) medan övergången markeras med *inn* (str. 3 och 4) respektive *út* (str. 64). De andra eddaträtorerna utspelas alla vid vatten och vattendrag, och en viss anknytning till den miljön finns ju också i Lokasenna, även om den nu får allusionens form; trätan utspelas ju här i Ägirs, havsgudens palats.

Själva rollbesättningen, som ju i Lokasenna helt hämtats från mytens värld, skiljer också Lokasenna från de andra eddaträtorerna. I Helgedikterna utspelas skeendet i en heroisk värld och så gör det även i Hárbarðslióð, även om denna dikt i och med införandet av Tor på scenen tagit ett steg från heroernas värld till mytens.

I Lokasenna inskränks inte som i de andra eddaträtorerna kombattanterna till två utan här uppträder inte mindre än 19 personer. Av dessa får dock värden själv, Ägir, och Odens son, Vidar, aldrig ordet. Talarna är alltså 17, förutom Loke sex gudar och sex gudinnor samt en grupp om fyra tjänare, om vi nu skall räkna Brage till dem (jfr om hans funktion nedan).

Huvudpersonen är Loke som får inte mindre än 32 repliker (eller 34 strofer) på sin lott. Han har med ett undantag varannan replik i dikten och det är han som inleder och avslutar den. Tor har det näst största antalet repliker, men dessa är ej fler än fyra, alla koncentrerade till slutet av dikten. Brage och Oden får tre repliker var, fördelade på två olika sekvenser. De uppträder med andra ord båda vid två olika tillfällen, vilket tillsammans med

tidpunkterna för och funktionerna hos deras inlägg understryker också deras huvudrollskaraktär. De övriga deltagarna får endast en eller två repliker var vid ett tillfälle. Därefter är de ute ur dikten.

Ser vi så till deltagarnas huvudfunktion i förloppet, så visar det sig att Lokasenna inrymmer inte bara fler personer utan också fler funktioner än de andra eddaträtorerna. I Hárbarðslióð förekommer över huvud taget bara två personer, Hárbarðr och Tor, och deras huvudfunktioner är angriparens respektive motståndarens, eller sammanfattningsvis *kombattantens*. I Helgediktarna, där tre personer deltar, förekommer förutom kombattantfunktionen, som i Helgakviða Hundingsbana I och II bärs av Gudmund och Sinfjötle och i Helgakviða Hiqrvarðssonar av Atle och Hrímgrerðr, också en *medlarfunktion*, representerad av hjälten själv, Helge. (I HHv får denne dock inskränka sig till att annonsera solens ankomst och därmed trollet Hrímgrerðs klassiska slut, försteningen.) I Lokasenna möter vi inte bara kombattantfunktionen, buren av Loke och hans motståndare, utan också en *portvaktfunktion*, som saknas eller åtminstone inte tilldelas självständiga bärare i de andra eddaträtorerna men som i Lokasenna representeras av i tur och ordning Eldir och Brage. Den sennatypiska medlarfunktionen får sedan i Lokasenna inte sin typiska utformning utan förvandlas till ett parodiskt element i och med att medlaren Tor inte förhindrar att den verbala konflikten trappas upp utan tvärtom ytterligare bringar den till en ny kulmen där den slår över i våldshot och magiska förbannelser. I Byggvir- och Beylaepisoderna får Byggvir dessutom parodiera angriparrollen och Beyla en *siarroll*.

Lokasenna kan uppdelas i 20 sekvenser, d.v.s. enheter där talare och ämne är konstanta (se appendix). Sekvensskiftet baseras främst på talarbyte, medan det i de andra eddaträtorerna, där talarna i huvudsak bara är två, baseras på ämnesbyte och replikfunktion. Talarna ställer där frågor och besvarar dessa, en förolämpning avlöser en annan och hot följer på hot. Turen går på så sätt utan störningar från den ene till den andre. Turtagningen i Lokasenna karakteriseras däremot i allmänhet av att talarna utnämner sig själva. I den egentliga trätan avbryter de varandra. Så sker t.ex. i stroferna 16–17 och 19–20. I strof 16 riktar sig Idun till Brage, men i följande strof tar Loke oadresserad ordet och anklagar Idun för karltokighet som om detta vore anledningen till att hon ingriper till sin mans försvar.<sup>4</sup>

Ett inslag i Lokes repliker är sålunda att han förvandlar de andras drag (talhandlingar; se appendix) till misslyckanden. Tekniken är den klassiska i alla gräl och trätor. När Oden i strof 21 genom ett faktapåstående vill varna Loke för Gefions vrede, så antyder Loke i strof 22 omedelbart att Oden är olämplig för medlarrollen genom att påpeka hans oförmåga att fördela segern rättvist i kampen mellan kämpar.

<sup>4</sup> I sådana fall har jag räknat också den första strofen, i det här fallet Iduns, till samma sekvens som följande strof.

Ser vi till de andra eddasennorna med sina två huvudroller, så framstår alltså Lokasenna som ett undantag med sin stora rollbesättning och de konsekvenser som denna medfört. Men även om Lokasenna kan göra ett polyfont intryck genom sin talarmängd behåller den i grunden sennans dialogiska karaktär, för inom ramen för varje sekvens är aldrig mer än två talare i farten samtidigt.

### 3.1.2. Replikerna

Aktörerna karakteriseras i samtliga sennor genom sina repliker, dessas innehåll och funktion, men i själva utmejslingen av karaktärerna skiljer de sig åt. I Hárbarðslióð och Helgedikterna utdelar kombattanterna i samtliga fall ohämmat hugg på varandra, även om de visar större eller mindre skicklighet i trätans konst. I Lokasenna fördjupas karaktärsteckningen på ett annat sätt.<sup>5</sup>

Loke kallas av gudarna *bqlvasmiðr*, *meinkráka* och *rqq vættr* respektive *áss ragr*, och själv framhäver han att han är ute för att ställa till djävulstyg, väl medveten om sitt verbala övertag och faktiska underläge. Symptomatiskt är kanske att han börjar med att angripa just Brage, diktens gud, den som kan betraktas som hans närmaste konkurrent om ordet. Denne anklagas också på typiskt sennasätt som en representant för det ljuva livet medan Loke själv framträder som en med eld och undergång förbunden djärv outsider, på en gång grymt lekfull och patetiskt utanför.

Gudarna framställs av Loke som kräk av olika slag men i sina egna repliker framträder de som förhållandevis besinningsfulla och behärskade, i huvudsak undvikande om än hotfulla. Så inleder t.ex. Idun, Gefion, Tyr och Siv sina sekvenser med drag som kan tolkas som vädjanden, Oden, Frigg, Freja och Heimdal går däremot ut hårdare, med direkta varningar, och Frej, Njord, Skade och Tor bryter in med direkt hån eller hot, kombinerat med öknamn och andra nedsättande benämningar.

Huvudinnehållet i replikerna utgörs i Lokasenna liksom i de övriga sennorna av beskyllningar för kättja, liderlighet och perversa relationer å den ena sidan, anklagelser för feighet, underklassighet, orätrådighet och maktlöshet å den andra. I Hárbarðslióð spelar den senare typen av beskyllningar en större roll än den första – vilket också är i linje med Lokasennas beskyllningar mot Tor (där handskmotivet är identiskt) och Oden (där i båda

<sup>5</sup> Hos Anderson (1981) finner man en modern, psykologisk tolkning av gudarnas karaktärer som de presenteras i Lokasenna. Den tolkningen tar också hänsyn till upprepningen som en funktion av det socialpsykologiska samspelet i dikten. Tolkningen är stimulerande men skjuter enligt min uppfattning något över målet, i synnerhet om man tar i beaktande att Anderson – utan att egentligen argumentera för det – hävdar att Lokasenna ursprungligen skulle utgöra ett slags mythandbok.

fallen orättrådigheten kommer upp). I Helgakviða Hundingsbana I, liksom i Helgakviða Hjörvarðssonar möter vi vid sidan av anklagelser för mord på släkting (HH I:36) och kvinnouppträdande hos män (HH I:37 och 43) framför allt den första typen av beskyllningar, alltså anklagelser som rör erotik, och här får dessa en betydligt grövre karaktär än i Lokasenna, vars väl så äreröriga beskyllningar förefaller tämligen salongsfäliga i jämförelse med de nidande anklagelserna för sodomi och homosexualitet som konstituerar standardkränkningarna i Helgedikterna (se t.ex. HH I:37, 42 och 43).<sup>6</sup>

Vid sidan av öppet hån och grova kränkningar möter vi i Lokasenna, liksom i de övriga eddasennorna (se Olsen 1960:I:55 och Harris "Eddic poetry"), också ett mer raffinerat, stundtals infamt spel med betydelser och syftningar, eller *orðkringi* som Tor uttrycker det i Hárbarðslióð (str. 47). Även om Lokasenna i just detta avseende således knappast skiljer sig från de övriga eddaträtorna vill jag här ändå anföra några exempel för att visa hur ordleken bidrar till att karakterisera dikten och hur den utnyttjas i karaktärsteckningen; Loke framträder som dess obestridda mästare liksom Hárbarðr i Hárbarðslióð.

Just det undanlidande, associativa ordspelet påpekades tidigt, redan av Bergmann, som 1838 (jfr även 1878) framhävde ordleken i stroforna 12 och 13. I den förra erbjuder Brage *baugr* 'gods' som bot för att han avvisat Loke från festen. Loke, som emellertid inte vill mista sin träta, omtolkar då detta illvilligt till *armbaugr* 'kvinnligt smycke' och gör så en vits till utgångspunkt för hånet mot Brage för kvinnlighet och feighet.<sup>7</sup>

Ett annat och grymmare exempel på den här typen av vitsande finner vi emellertid i Lokes anfall på Tyr. I strof 38 hävdar Loke att en man med bara en hand knappast kan *bera tilt með tveim*, och när han sedan i strof 40 påstår att Tyr's hustru fått barn med honom alluderar han åter på lytestemat. I formuleringen *qln né penning / hafðir þú þess aldregi / vanréttis, vesall* syftar ju ordet *qln* nominellt på måttet/myntet, men här kan kontexten dessutom aktualisera ursprunget till benämningen 'underarmen' och med det just Tyr's avsaknad av en hand.

Det här pendlandet mellan olika betydelser och mellan utsagt och insagt karakteriserar alltså enligt min mening en stor del av dikten. Ser vi till de dunkla och omdiskuterade punkterna återfinner vi också samma mönster.

Tonen anslås redan när Loke begär tillträde i salen och gudarna inte omedelbart svarar: *Hví þegið ér svá, / þrungin goð, / at þér mæla ne megoð?*

<sup>6</sup> Både i Helgakviða Hundingsbana I och Helgakviða Hjörvarðssonar utgör en av dessa den klassiska anklagelsen för hästsodomi (se Martínez-Pizarro 1976:72).

<sup>7</sup> Intressant att notera är att Loke här utnyttjar ett ord som så vitt jag kunnat finna för övrigt uppträder endast i skaldespråket, bl.a. hos kärlekspoeten Kormak från 900-talet. Lokasennas författare använder skaldeordet när han vänder sig mot Brage, skaldekonstens gud, om vilken hävdats att han skulle vara identisk med skalden Brage Boddason.



(str. 7). Adjektivet *þrunginn* betyder bokstavligen 'trängd, fylld, klämd, kuvad' men tolkas i den här kontexten vanligen som 'nedslagen' (jfr *þrunginn harmi*) eller 'högmödig' eventuellt 'vred' (jfr *þrunginn móði*). Ett avvikande och originellt tolkningsförslag svarar dock Magnus Olsen för då han i sin analys av Lokasenna hävdar (1960:II:6) att betydelsen kunde vara 'fullproppad' eller eventuellt 'i behov av att kasta vatten'. Med hänsyn till kontexten kan emellertid flera olika tolkningar vara aktuella på en gång. Gudarna bör vara upprörda, ilska eller nedslagna över Lokes tilltag att tränga sig på. Sinnestillståndet kan yttra sig i tystlåten högdragenhet när Loke begär plats i salen. Men dessutom kan ordet syfta på själva gästabuds-situationen. Gudarna kan sitta så tätt bänkade att de bokstavligen är trängda, inklämda, packade, och slutligen kan ölkonsumtionen ha lett till att de nu är tämligen välfyllda. För min del tror jag att poängen med ordvalet är just flertydigheten i situationen. Ordet som säkerligen är avsett att sår, ger var och en möjlighet att bli arg, och det är otvivelaktigt Lokes syfte.

I strof 20 använder han en litet annan teknik för att driva upp sin motståndare. Poängen här är säkert också uttryckets oklarhet i situationen. Här ger ju sig Loke på Gefion för hennes älskare, *sveinn inn hvíti*. Uttryckets syftning har tolkats på flera olika sätt. Det skulle referera till Heimdal (Hirschfeld 1889) eller Loke själv (Jónsson 1932) eller på något slags fritt uppfunnen Volund smed-gestalt (Olsen 1960:II:16). Också den självklara lösningen har, dock med tvekan, förts på tal, nämligen att frasen här syftar på Oden.<sup>8</sup> I den följande halvstrofen möter vi en parafras på ett uttryck som Lokasenna lånat från ett av Hávamáls Odensexempel (str. 108). Där får Oden lägga armen om sin älskarinna; här får denna lägga låret över sin älskare. Men väsentligare är kanske ändå att just Oden får rycka ut till Gefions försvar. Han måste ha känt sig manad av samma anledning som tidigare Idun när hon ryckte ut till sin partners försvar. I insinuationens form har Loke därmed drivit fram sin syndare, som får avslöja sig under gentlemannamässiga former.

När Loke i strof 60 går till attack mot Tor uttrycker han sig så här: *sízt í handska þumlungi / hnúkðir þú, einheri, / ok þóttiska þú þá Þórr vera*. Ordet *einheri* används i fornisländskan för övrigt uteslutande i plural, syftande på Valhalls tappra spökkämpar, men här får ordet genom sin singularform och kontext en ytterst ironisk innebörd. Ty, inte nog med att Tor här gömmer sig i en tumme i stället för att slåss som en *einheri* (hans för gudar opassande beteende understryks för övrigt av parallellen med tjänaren Byggvir som fegt gömmer sig i sänghalmen). I själva formuleringen döljer sig också, som

<sup>8</sup> Se Bergmann (1878:275), Olsen (1960:II:16). Jfr också Steinsland & Vogt (1981:101 f.) som med delvis andra utgångspunkter hävdar ett nära samband mellan Oden och Gefiongestalterna. – Noteras kan också att ordet *sveinn* används om Hárbarðr/Oden i Hrbl (str. 1), som ju också för övrigt visar många beröringspunkter med Lokasenna.

Magnus Olsen visat (1960:I:42), ett slags ordlek av *oflióst*-typ. Den ovanliga singularen, *einheri*, som är myntad på Torsnamnet *Einriði*, skapar i samspel med verbet *hnúka* associationer till *heri* i betydelsen 'hare'.

Loke är nu inte ensam om de här undanglidande, insinuerande uttrycks-sätten. Oden är en inte helt ovärdig motståndare i det dunklas konst och Njord visar också prov på vitsig obscenitet, medan t.ex. Tor inte alls får utnyttja sådana skamgrepp.

I strof 21 varnar Oden som vi sett Loke med uttrycket *Ærr ertu, Loki, / ok þrviti, / ef þú fær þér Gefion at gremi*. Här har man diskuterat om den sista versen skulle betyda att Loke gör Gefion till föremål för sin vrede (Jónsson 1932) eller tvärtom (Sijmons & Gering 1927 m.fl.). Den senare tolkningen får stöd i paralleller i stroforna 12 och 29, men detta till trots menar jag att båda tolkningarna bör accepteras. Odens varning går i båda riktningarna. Han står ju, av Lokasenna att döma, både i fostbrödrförhållande till Loke och i en erotisk relation till Gefion; frasen bör därför tolkas på samma sätt som ett orakelsvar. – Tvetydigheten återkommer också i hans angrepp på Loke i strof 23, där frasen *kýr mólkandi ok kona* kan tolkas som att Loke skulle ha uppträtt både som en mjölkko och en kvinna – eller som en kvinna mjölkande kor. Som redan Ettmüller påpekat (1869) föredrar skandinaver i allmänhet den senare och trivialare tolkningen, medan i synnerhet de (tyskar) som velat spåra en fruktbarhetsgudomlighet i Lokegestalten föredragit den förra. Även om den tolkningen förefaller långsökt mot det man vet om skandinavisk kult bör den inte förkastas. Med den får Loke möjlighet att välja mellan en grov och en än grövre tolkning. Även Oden behärskar insinuationens konst.

Också Njord uttrycker sig obscenit tvetydigt. Första halvstrofen i strof 33 har givits flera olika tolkningar. *Pat er válitit, / þótt sér varðir vers fá, / hós eða hvárs* har t.ex. översatts med "Det är inte stor sak om nu kvinnor skaffar sig endera av två, äkta man eller älskare" (jfr t.ex. Bugge 1867). Den här litet oskuldsfulla tolkningen har emellertid av Grundtvig förkastats till förmån för en vitsigare. "Det är inte stor sak om nu kvinnor skaffar sig man, antingen älskare eller äkta man" (1874). Själv tror jag att inte heller denna tolkning gör full rättvisa åt Njords faktiska grovhet. Halvstrofen bör enligt min mening också kunna ges en tredje tydning "Det är inte stor sak om nu kvinnor skaffar sig (äkta) man, älskare eller en av varje". Det förslaget har förutom ordagrannheten fördelen att tolkningen följer textens egen ordning. Men, poängen med den dunkla formuleringen är nog trots allt, som jag ser det, mångfalden av möjliga tolkningar. Också här kan mottagaren välja mellan en grov eller en grövre tolkning. Också här möter det spel mellan olika betydelser som i så hög grad karakteriserar både kombattanterna i trätan och Lokasenna i sin helhet.

Karakteristiskt för alla eddaträtona är respektlösa anspelningar på myt-

gods, men i Helgedikterna har dessa en ganska standardiserad karaktär, som när Gudmund beskylls för att vara far till Fenrisulven (HH I:40; se Harris "Eddic poetry" för fler exempel). Lokasenna innehåller emellertid dessutom en rad anspelningar på för övrigt okända myter och personer (jfr Hirschfeld 1889: 55 ff. och de Vries 1937 under respektive gud). Till de för övrigt okända figurerna hör tjänarna Eldir, Byggvir och Beyla – föremål för en hel flora av senare mytologisk spekulation. Vidare hör dit uppgifterna om att Oden och Loke skulle vara fosterbröder (str. 9), de flesta uppgifterna om Brage, bl.a. om hans feghet (str. 13) och uppgiften att han skulle ha dödat Iduns bror (str. 17), anspelingen på Gefion och den vite svennen (str. 20), uppgifterna om Lokes vistelse som kvinna i underjorden (str. 23), om Frejas och hennes brors förhållanden med gudarna (str. 32), om jätteflickornas utnyttjande av Njord (str. 34), om Frej som en produkt av ett syskonäkenskap (str. 36) och hans barmhärtighetsverksamhet (str. 37), om Lokes barn med Tyrs hustru (str. 40) och hans älskog med Siv (str. 54).

I några fall förefaller det tämligen klart att beskyllningarna kan tolkas som förvrängningar av uppgifter som återfinns också på annat håll. Hit hör t.ex. innehållet i strof 26 där Frigg framställs som bolande med mannens bröder (jfr de Vries 1937:318 och 1957:280), och hit hör också den anspelning på byggmästarmyten som man kan utläsa ur strof 64 med ty åtföljande tolkning av Tor som en edsbrytare (jfr de Vries 1937:218). I många fall gör emellertid mytgodset ett intryck av fri nybildning, ibland myntat på för sennagenren karakteristiska nidande beskyllningar (jfr Noreen 1922:52 f.). Så kan t.ex. Odens påstående att Loke fött barn i strof 23 tolkas. Ett visst stöd för intrycket att vi har att göra med mytiska nybildningar utgör också den roll som vissa av de för övrigt okända myterna och personerna spelar för diktens komposition. Så garanterar ju t.ex. den för övrigt okända myten om fosterbrödrskapet mellan Oden och Loke (str. 9) ramens realism. Inget annat skäl hade dugt som motiv för Lokes mottagande i gudaförsamlingen under rådande omständigheter. Vidare införs den för övrigt okände Eldir som en inledande vitsig pendang till avslutningens eldmotiv, och likaså introduceras det för övrigt obekanta paret Byggvir och Beyla som parodierande paralleller i gudaförsamlingen, samtidigt som kompositionen av Byggvirepisoden fungerar som en parodisk nyckel till diktens komposition i stort (se avsnitt 4).

I Hárbarðslióð är förhållandet likartat. Här möter vi förutom en hel del på allmångods myntade historier (se t.ex. str. 23 och 24) flera uppgifter som Hárbarðslióð har gemensamma endast med Lokasenna och Snorreeddán (och delvis Haustlong, se Olsen 1960:I:23 ff.), nämligen motiven med dråpen på Hrungrnir (str. 14 och 15) och Tjatse (str. 19) samt episoden i handsken (str. 26), och dessutom ett motiv som är unikt för Lokasenna och Hárbarðslióð, nämligen uppgiften om Sivs älskare (str. 48). Annat stoff

däremot utgör sådant där Hárbarðslióð tycks vara den enda källan (jfr Jónsson 1932), nämligen uppgifterna om Hárbarðs vistelse på Allgrön (str. 16), hans mellanhavanden med Hlébarð (str. 20), kärlekshistorien i österled (str. 30) samt Tors slagsmål med Svarangs söner (str. 29) och kuvande av bärsärkar på Hlésey (str. 37). Till skillnad från Lokasenna handlar emellertid Hárbarðslióðs för övrigt okända mytgoods om bedrifter på slagsmålets område. Också det enda undantaget till detta bland tilldiktningarna, Odens-Hárbarðs kärleksskapad, framställs här som en erövring, inte som motsvarande episoder i Lokasenna som saftiga skandalhistorier. Skillnaderna på den här punkten sammanhänger naturligtvis med att vi i Hárbarðslióð möter mytologiskt skryt, inte mytologiskt skvaller.

När det gäller Lokasenna och Hárbarðslióð har vi alltså knappast att göra med autentiskt mytgoods på alla punkter, utan snarare, att döma av förolämpningarna i hjälteedikterna och andra källor, med standardbeskyllningar och standardskryt, med hjälp av allmänna kunskaper om gudarna transformerat till parodiskt mytgoods.

### 3.1.3. Kompositionen och textbindningen

I avsnitt 2 behandlade jag den inre formen i Lokasenna: den dramatiska händelseutvecklingen, de olika kampmotiven och diktens spel mellan ett realistiskt och ett magiskt plan. Här återkommer jag än en gång till kompositionella element, men dessa betraktas nu ur en annan, yttre synvinkel. Jag utgår nämligen här från den i trätegenren dominerande kompositionsprincipen för att klargöra hur Lokasenna förhåller sig till denna.

Grundkompositionen i Lokasenna liknar de övriga eddaträtornas. I Helgedikterna är trätan sålunda enkelt treledad. Den inleds, liksom Hárbarðslióð, med en identifikation av talarna. Mitten konstitueras av själva trätan, som i Helgakviða Hjörvarðssonar med sina ideliga hot och sexuella inviter får karaktär av *hvqt*, medan den i de två andra Helgedikterna, som i detta avseende står Lokasenna nära, mer får karaktär av kappskäll i sin växling mellan hån, anklagelser och skryt. Helgedikternas slut markeras, liksom Lokasennas, genom en tillkommande persons ingripande. I Hundingsbenedikterna fungerar då Helgegestalten som en reell medlare medan han i Hjörvarðssonarträtan inskränker sig till att annonsera dagens inbrytande och dess effekt på Hrímgærd. Också i Hárbarðslióð är den yttre kompositionen treledad, även om slutet här inte innefattar någon tillkommande person. Magnus Olsen liknar kompositionen vid en drapas (1960:I:19, jfr även Clover 1979:130). Den inre strukturen byggs på typiskt sennamaner upp kring motsättningen mellan det hårda och det ljuva livet samt mellan verbal skicklighet och oskicklighet. I Clovers utomordentligt skickliga analys framstår Hárbarðslióð som ett spel på de två normer som förenas med dessa

motsättningar (1979:126), som en ytterst raffinerat komponerad fars, och det i en form som ligger manjämningen nära. Här är det nämligen skrytet som spelar den helt dominerande rollen.

Sennans grundläggande treledade komposition återfinns också i Lokasenna, fast, liksom vi tidigare såg, i ett raffinerat och utbyggt skick som kan påminna om kompositionen i ett drama. Inledningen, som inte konstitueras av en identifikationsscen utan av ett helt annat slags fråga-svars-sekvens, har här uppdelats på två avdelningar, där en utspelas utanför Ägirs hall och den andra på tröskeln till hallen (str. 1–5 respektive 6–10). Också mittpartiet, själva trätan, har delats upp i två eller tre huvudavsnitt, nämligen upptakten (str. 11–15), själva trätan till dess kulmen (str. 16–52) och dess peripeti (str. 53–56). Även avslutningen fördelas i två, eller om man så vill tre avdelningar, kampen med Tor (str. 57–63), adressen till gudarna (str. 64) och den epilogiska förbannelsen (str. 65). Till detta kommer så det parodiska mellanspelet i stroferna 43–46.

Både kärnan och gränserna i den treledade grundkompositionen och den sammansatta variationen på denna markeras med hjälp av innehållsliga och formella medel. Nedan ges en tabellarisk översikt över dessa.

Strof	Inledning		Mitt			Slut		
	1–5	6–10	11–15	16–52	53–56	57–63	64	65
Funktion	Exp.	Konfl.	Upptakt	Eg. träta	Peripeti	”Medl.”	Avsl.	Epilog
Scen	Loke <i>ute</i>	Loke <i>in</i>	Loke <i>inne</i>		Tor <i>in</i>	Tor <i>inne</i>	Loke <i>ut</i>	
Lokes huvud- motst.	Eldir	Brage	→	Oden	←	Tor	Gudar	Ägir
Överskj. vers			13	23	54	62		65
Anafor		11			(53)		64	
Dubb. str.		6–7					64–65	

Som framgår av schemat markeras kärnans treledade komposition av Lokes scenbyte och Tors entré på huvudscenen. Också Lokes huvudmotståndare får som vi sett växla efter en treledad princip. I inledningen möter Loke de båda ”portvaktarna”, först Eldir och sedan Brage, talesmannen för gudaför-samlingen, som formellt ger upphov till trätan. I trätans huvudparti blir Oden, som gör trätan till ett faktum genom att ta strid med Loke, huvud-motståndaren – med Byggvir som en parodisk representant för gudaskaran i mellanspelet – och i slutet får Tor överta både motståndarens och medlarens

i det här fallet parodiska roll, för att sedan ge plats åt Ägir som en representant för den tiggande gudaflocken.

Vändpunkterna och hörnstenarna i det dramatiska förloppet ges emfas genom överskjutande vers. Den första förekommer i upptakten till sennan (str. 13), i Lokes första hånreplik där Brages svagheter understryks i en ironisk variation. Den andra ingår i den första attacken på Loke (str. 23) där Oden tar upp den kastade handsken och i en variation kränker Loke med den värsta tänkbara beskyllningen, den för *ergi*, och därmed gör krisen till ett faktum. Det förhållandet understryks dessutom av att Loke omedelbart riktar samma beskyllning, i en identisk formulering, mot Oden. Det här replikskiftet inleder alltså den verkliga krisen i trätan. Den tredje överskjutande versen markerar peripetin (str. 54). Nu förestår fallet för *inn lævísí Loki*, ty i och med kränkningen av Siv och omnämmandet av Tor går dramat in i sin avslutande fas. I denna finner vi också den fjärde överskjutande versen (str. 62), nämligen i Lokes sista hån, nu riktat mot Tor och genom en ny innehållsvariation understrykande Tors maktlöshet. Versen markerar Lokes seger i nederlaget – hans sista hån blir också hans värsta. Den femte överskjutande versen, slutligen, som sätter punkt för dramat, ger diktslutet en framåtblickande karaktär, och det i en form som närmar sig galdralagens också i det att den varierar innehållet i en förbannelse.<sup>3</sup>

Hur man än vill se på Lokasennas komposition, så kvarstår dock intrycket av ett slags avrundad rondokomposition som skiljer Lokasenna från åtminstone Helgeträtorna. Det vi kan kalla för- och efterspelet (str. 1–5 och 65) förbinds, liksom det realistiska och magiska planet (se avsnitt 2), genom en vitsig utbyggnad av eldsmotivet. Dikten inleds ju på det realistiska planet med Lokes samtal med Eldir 'eldaren', en för övrigt mytisk figur som tycks ha uppfunnits just för Lokasenna, och den avslutas på det magiska planet med en förbannelse där Loke lovar eld över Ägirs sal och lågor över hans rygg. Också två formella grepp bidrar till det här symmetriska spegelvändningsintrycket, nämligen dubbelstroferna och *heill*-formeln, i synnerhet om de kombineras med motivet med gudarnas tystnad. Loke får ju som nämnts två strofer i rad på sin lott både när han begär tillträde till hallen och när han till sist drar sig ur leken. Dubbelstroferna bildar alltså tillsammans med gudarnas tystnad ett slags ram till sennan. *Heill*-stroferna (11 och 53) har däremot en delvis annorlunda funktion. De markerar dels sennans start (str. 1), dels dess kulmen och peripeti (str. 53). Också denna formel kan dock fattas som ett slags rammakör, nämligen om det anaforiska uttryckssättet i strof 11 kombineras med slutstrofernas anaforer och parallellismer, och inledningens välgångshälsning ses som ett motstycke till avskedsordens undergångsönskan.

Noteras skall till sist att själva temat också understryks genom ett formellt grepp. Som klangbottnar för aktuella hållningar och handlingar införs näm-

ligen en rad allmängiltiga formuleringar av sentenskaraktär. Redan i strof 5 möter vi en allusion på en Hávamálformulering (se avsnitt 3.2), vilken får anslå huvudmotivet i Lokasenna, *Auðigr verða mun ek í andsvqrom, ef þú mæilir til mart*. Men först i själva sennan införs direkt sentensartade formuleringar. Den första finner vi i sennans upptakt när Brage varnar Loke *gremðu eigi goð at þér* (str. 12) och denne i sin tur avfyrar den sista hånrepliken till Brage, *hyggz vætr hvatr fyrir* (str. 15). De allmängiltiga formuleringarna understryker vid båda tillfällena det aktuella fallets inkongruens i förhållande till regeln. Nästa tillfälle där en sentens får en sådan funktion är i Friggs replik *firriz æ forn røk firar* (str. 25), en regel som både Loke och Oden just brutit emot. I trätans kulmen möter vi så den sista sentensen när Heimdal varnar Loke (str. 47) med orden *þvíat ofdrykkia / veldr alda hveim, / er sína mælgj ne manat*. Här griper Heimdal direkt tillbaka på Hávamál (str. 11, 14, 131) och återknyter därmed till inledningens realistiska plan samtidigt som han utlöser det slutliga brottet mot den magiska regeln från strof 25.

Lokasenna ger alltså exempel på ett ytterst raffinerat samspel mellan yttre och inre form. Samtidigt som den håller kvar sennans grundläggande kompositionsmönster flätas detta in i en mer varierad och pregnantare form, som fjärmar Lokasenna från eddans övriga, tämligen stereotypa uppbyggda kappskäll.

Ser vi så till textbindningen finner vi i Lokasenna ett samspel mellan stark poetisk stilisering och en vardagligt associativ textbindning som ger utrymme både för en värdig elegans och ett infamt spel med det utsagda.

Eftersom praktiskt taget varje replik i Lokasenna omfattar en strof, och denna i sin tur är ytterst regelbundet uppbyggd, så får Lokasenna en betydligt fastare ikonisk bindning än de övriga eddaträtorerna, där replik och strof inte sammanfaller i så hög grad och där strofen dessutom är åtskilligt mindre regelbundet uppbyggd. Replikerna har med andra ord en mycket naturligare och friare utformning i de andra eddaträtorerna.

Också när det gäller referensbindningen, alltså den bindning som skapas genom fasthållandet av vissa referenter och/eller uttryck (jfr avsnitt 3.1.4), framstår Lokasenna som mer genomarbetad än de övriga eddaträtorerna. Här hålls nämligen fler referenter och formler kvar över större textpartier än i de andra sennorna. Hárbarðslióð är den enda som visar en viss likhet med Lokasenna, även om också denna dikt företer en mer improviserad bild i det här avseendet (jfr Olsen 1960:I:61 och Clover 1979:134 för exempel). Helgedikterna å andra sidan binds främst samman genom fasthållandet av enstaka person- och handlingsreferenter (jfr Harris "Eddic poetry" s. 13), medan formler och stående uttryck spelar en helt underordnad roll. I Helgakviða Hundingsbana I:33–35 och 44 markerar dock sådana själva sennans början och slut och i Helgakviða Hjórvorðssonar får praktiskt taget varje strof i inledningen en variation på *heiti*-formeln.

I de andra sennorna tar den associativa bindningen, alltså den som bygger på att mottagaren tolkar in sammanhang i texten på grundval av sin omvärldserfarenhet, en mycket större plats än i Lokasenna. Men självfallet förekommer den också där. I sådana fall kan det röra sig om association mellan t.ex. innebörden i ett åtagande och en viss handling, som när Loke i strof 9 återoppar fostbrödrskapet och Oden i följande strof utan att kommentera detta ger Loke plats på gästbudet, eller mellan ett ord som *barn* och den situation där sådana kommer till, som när Idun i strof 16 hävdar att *barna sifiar duga* och Loke då i följande strof anklagar henne för lösaktighet. Den associativa bindningen verkar här inte bara som ett bindande element utan också som en motkraft till den enformighet som den på upprepning baserade ikoniska och referentiella bindningen lätt kan resultera i. Som det nu är ställt läsaren i stället inför snabba och inte sällan underhållande associationer där just undertryckandet av det förbindande ledet ökar tempot och det emotionella klimatet. Både den ikoniska och den referentiella bindningens regelbundenhet samt utnyttjandet av den associativa bindningens möjligheter bidrar till att skapa ett mönster i texten som gör ett betydligt mer genomarbetat intryck än de övriga eddasennornas mer vardagligt lösliga form.

I Lokasenna skapar emellertid också upprepningsmönstret i den ikoniska och referentiella bindningen ett intryck av stilisering som de andra eddaträorna i sin mer associativa och naturalistiska framtoning helt saknar. Dessa gör därmed ett mer homogent intryck i sin mindre hårt bundna och vardagligt stereotypa beskrivning av hur råbarkade heroer drabbar samman i tämligen konventionella orddueller, medan Lokasenna gör ett heterogent, i det att här mot vartannat står en starkt stiliserande textform, så passande för den upphöjda sfär där skeendet tilldrar sig, och en naturalistisk, ibland vulgärt associativ replikföring så föga passande för det värdiga möte som inledningsvis beskrivs i dikten.

#### 3.1.4. Ordförrådet och formelgodset

Den motsättning mellan poetisk stilisering och vardaglig naturalism som vi nyss iakttag inom ramen för textbindningen återkommer också i en kollision mellan ett vardagligt-vulgärt språkskick med hemortsrätt i sennan och ett poetiskt med rötter i andra genrer.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> När jag i det följande behandlar några drag i Lokasennas vokabulär har jag i princip utgått från innehållsorden, vilka delats in i bl.a. följande tre grupper:

- 1) ord som finns belagda bara i Lokasenna (hapax legomena)
- 2) ord som finns belagda bara i fornisländska texter vid sidan av Lokasenna och
- 3) ord som finns belagda bara i modern isländska vid sidan av Lokasenna.

En anledning till den här grupperingen är svårigheten att bestämma vad som med rätta skall betecknas som hapax legomena i dikten. För sådana och för problemen med avgränsningen, se



Till det vardagliga inslaget i språket kan förutom de ord som behandlas nedan kanske också föras bruket av bestämd slutartikel, som ju Lokasenna har gemensamt endast med Hárbarðslióð och prosan i Codex regius (se Lindblad 1954:169; om bruket i Hrbl se Olsen 1960:I:61 ff.). Bestämd artikel förekommer i två Lokasennareplikor, nämligen *ef vér gqrva skolom / telia vqmmín vár* (str. 52) och *er þú skalt við úlfinn vega* (str. 58), där den kanske, som Sijmons & Gering gör för Hárbarðslióðs del (1927), skall tolkas som avsiktliga vulgarismer.<sup>10</sup> När det gäller Lokasenna strof 58 kan man dock kanske också, i anslutning till Olsen (ibid.), tolka formen *úlfinn* som ett egennamn, vilket skulle motivera artikeln.

Det vardagliga skiktet i Lokasenna representeras emellertid främst av en serie vardagligt-vulgära nyckelord syftande på rus (*qlr, ofdrykkia*, jfr även *áfa* och *biórreifr* nedan), erotik (*hórr, vergiarn, leggja lær yfir, baðm um taka, fá sér vers, láta i beð* etc.), analia o.d. (*míga, driúinn*, jfr även *frata* och *hlandtrog* nedan) och perversitet (*ragr, fordæða, vitka líki, vqlva* 'om man'). Till dessa kan också föras öknamn som *bqlvasmiðr* (jfr även nedan).

Hit hör också en rad ord som något oegentligt betecknats som hapax legomena i Lokasenna, nämligen en rad i nyisländskan fullt levande ord, vilka alla tillhör ett starkt vardagligt språkskikt och betecknar företeelser som av olika anledningar inte kommit att få plats i fornskrifterna.<sup>11</sup> Till ord som enligt min mening med orätt betecknats som hapax hör då *iafngqrla* (str. 21),<sup>12</sup> *fullgerva* (str. 30), *ókynr* (str. 56), *snarpvíst* (str. 44), *áfa* (str. 3),<sup>13</sup> *møllða* (str. 43), *þrasa* (str. 58), *hnúka* (str. 60), *frata* (str. 32) och *lqggra* (str. 44). Bortsett från *iafngqrla* och *møllða*, som läggs i munnen på Oden respektive Byggvir, tillhör de alla Lokes skällreplikor, de flesta riktade till tjänarna Eldir, Byggvir och Beyla.

t.ex. förteckningarna över unika eller ovanliga ord i Lokasenna hos Hirschfeld 1889 och Sijmons & Gering 1927. En annan anledning är att man med ledning av t.ex. Kuhns eddaglossar, Lexicon poeticum och allmänna ordböcker över det isländska fornspråket som Fritznér och Cleasby & Vigfusson kan få en någorlunda god bild av ordens spridning i fornspråket och därmed en viss uppfattning om deras stilfärg. Blöndals ordbok ger motsvarande bild av nyspråket. En jämförelse mellan de två språkskikten kan dessutom ge rimliga hypoteser om vilka ordskikt som inte är representerade i det fornisländska skriftspråket, trots att de bör ha varit fullt levande ord i det talade fornspråket. I det följande bortser jag från både i forn- och nyisländskan stilistiskt markerade ord som *qfund, gremia, strá, garn, qln* o.d. samt poetiskt allmångods av typen *sigli, verþiðð, vitki, ginnheilagr, hrímkálkr* o.d. som traderats från fornisländskan till nyisländskan på litterär väg.

<sup>10</sup> Frågan är dock om inte ett ord som *vqmmín* också kunde finna ett inflytande från religiöst språk. En sådan hypotes saknar dock helt stöd i Nygaard's exempelsamling och kommentarer till bruket av bestämd artikel i fornisländskan (1905:30 ff. och speciellt anmärkning 4 på s. 47).

<sup>11</sup> Därför kan man dock inte förutsätta att kontinuitet mellan forn- och nyspråket skulle saknas på denna punkt. Tvärtom, de här orden har säkert redan i fornspråket varit fullt levande vardagsord, och detta till skillnad från sådana ord som på litterär väg traderats till nyisländskan, t.ex. numera litterärt markerade ord som *sigli, hrímkálkr, vitki* och *gamban-* (se Blöndal).

<sup>12</sup> Jfr dock Cleasby & Vigfusson som anför exempel på ordet också från Grágås och sagor.

<sup>13</sup> Se vidare Söderberg "Till tolkningen av några dunkla passager i Lokasenna".

Som äkta hapax legomena måste däremot en rad ord och uttryck som endast belagts i Lokasenna betecknas. De flesta av dessa utgörs av temaanknutna sammansättningar, som gör ett intryck av att vara tillfälliga nybildningar. Till denna grupp hör då variationer på trätomotivet som *lastastafir* (str. 10), *meinstafir* (str. 28) och *leiðstafir* (str. 29), öknamn och andra karakteriserande ord som *bekkskrautuðr* (str. 15), *meinkráka* (str. 43), *ballriði* (str. 37), *þrúðhamarr* (str. 57 ff.); vidare ord som *biórreifr* (str. 8),<sup>14</sup> *itrþveginn* (str. 17) och *hlandtrog* (str. 34) samt Tors föga sofistikerade kenningar *herþa klettr* (str. 57) och *Hrungnis bani* (str. 61).

Ord som *meinkráka*, *biórreifr* och *hlandtrog* ansluter till det vardagliga ordagodset medan sammansättningarna med *-stafir* och ord som *ballriði* gör ett intryck av att vara myntade på det poetiska allmängodset i eddan. Som en exponent för brytningen mellan poesi och vardag inom själva ordets ram framstår Lokeordet *itrþveginn*, där den i övrigt endast högtidligt använda förleden sammansatts med ett utpräglat vardagsord.<sup>15</sup>

Om de vulgärt färgade orden står för den ena, sennatypiska polen i stilskalan, så framträder det poetiska formelgodset, som är så rikt företrätt i Lokasenna (se Noreen 1915), som den andra polen. Här gäller det alltså i huvudsak stereotyper av ett annat slag än trätans standardiserade förolämpningar. Många av dessa formler, framför allt mytopoetiska beteckningar för gudarna och deras liv såsom *ása ok álfa*, *sigtíva synir*, *ása sonom*, *unz riúfask regin*, hör inte alls hemma i sennan. De saknas, typiskt nog, även i Hárbarðslióð som ju ändå behandlar mytiskt stoff.

Andra formler har en betydligt vidare spridning i eddan. Nedan anförs några smakprov ur Noreens samling från 1915. Här finns representanter för såväl mytopoetiska benämningar som andra frastyper med hemortsrätt även i hjältedikterna. Formulerna är ordnade efter position i strofen. Beläggställena i Lokasenna liksom andra eddakällor anförs inom parentes.

Vers 1	<i>Pegi þú</i> + namn (str. 17, 20, 22 o.s.v.; jfr även Prkv, Guðr I) <i>Veiztu</i> (str. 4, 5, 23, 27, 43, 50, 51; jfr även Hm, Fm) <i>Heill(ir)</i> (str. 11, 53; jfr även Skm)
Vers 1–2	<i>Ærr ertu</i> + namn / ok <i>ørviti</i> (str. 21, 29; jfr även HH II, Oddr)
Vers 4	<i>Ása ok álfa</i> (str. 2, 13, 30; jfr även Hm, Skm)
Vers 6	<i>ok hugða ek þat args aðal</i> (str. 23, 24 – jfr även variation i Hm)
Vers 3/6	<i>sigtíva synir</i> (str. 1:6, 2:3; jfr även Fm, Grm)

<sup>14</sup> Jfr de övriga eddasammansättningarna med denna efterled och nyisländskans bruk av ordet *hreifur*. Jfr även de Vries (1967:115 f.) om Hymiskviða. Här hävdar de Vries att den dikten innehåller ovanligt många hapax legomena men också många ord som bara förekommer i prosa, i vardagliga vändningar. Att observera är också att Hymiskviða av de Vries betraktas som en sen dikt. Samma uppfattning har för övrigt också Noreen om Svipdagsmál (1915) som ju enligt densamma dessutom liknar Lokasenna i sitt ovanligt stora inslag av just hapax legomena.

<sup>15</sup> Jfr uppgifterna om *itr* i Kuhns eddaglossar och i Blöndal.

Som framgått av det tidigare är de här formlerna flerfunktionella, men dessutom är det tydligt att upprepningen i sig starkt bidrar till Lokasennas typiskt eddiska stilfärg.<sup>16</sup> Den här poetiska diktionen förstärks till yttermera visso genom att diktens upphovsman dessutom skapat en hel rad för just Lokasenna karakteristiska formler som alltså inte återkommer på annat håll. Till dessa hör då följande exempel, där samhörande externformler placerats inom parentes:

- Vers 2–3            (*Pegi þú, rög vættr,*) *þér skal min þrúðhamarr, / Miqlinnir, mál fyrnema* (str. 57, 59, 61, 63)
- Vers 2             (*Pegi þú . . .*) *þú kunnir aldregi* (str. 22, 38, 46)
- Vers 2–3            *. . . heðan / gísl um sendr at goðom* (str. 34, 35)
- Vers 3 och        *ok hefir . . . bqrn of borit* (str. 23:7, 33:6)
- 6, 7                *sáryrðom sakaz* (str. 5:3, 19:3)  
*á þat sumbl at síá* (str. 3:3, 4:3)
- Vers 4–5            *síðr oss Loki / kveði lastastofom* (*/ Ægis hqlló í*) (str. 10, 16, 18)
- Vers 1(–3)         *sessá ok staði / velið mér sumbli at* (str. 7:4–5, 8:1–2)
- och 4(–6)         *á hiqrvi skolo / ins hrímkalda magar / gqrnom binda goð* (str. 49:4–6, 50:1–3)  
*fyrst ok ofstr / . . . at fiqlagi, / . . . á Þiaza þrif-* (str. 50:4–6, 51:1–3)  
*ørlog / hygg ek* (str. 21:4–5, 25:1, 29:4–5)  
*opt þú gaft / þeim er þú gefa skyldira, / enom slævorom, sigr* (str. 22:4–6, 23:1–3)
- Strof 64            *Kvað ek fyr ásom, / kvað ek fyr ása sonom*

Som framgår av exempelsamlingen används både extern- och internformlerna på ett likartat sätt. De fungerar som halvstrofs- och strofinledare (i det

<sup>16</sup> Lokasenna framstår på många sätt som en typisk eddadikt. Så är t.ex. meningsbyggnaden enkel med en relativt bunden ordföljd och få parentetiska inskott. Karakteristiskt är också de relativt få inslagen av variation (jfr Noreen 1923:9), men där exempel på detta, liksom på anafor, förekommer, så ansluter också dessa figurer till traditionen. Som exempel på sådana traditionsbundna uttryck kan också anföras den egendomliga ordföljden i strof 42 *ok selðir þitt svá sverð* (jfr Skm 25 *verðr þinn feigr faðir* och Noreen (1915:11)). Helt i anslutning till eddatraditionen är också det magra inslaget av kenningar och heiti. Här finner vi enligt Noreen (1921:IV) endast *úlfs faðir, Laufeyiar sonr, iarðarr burr, Hrungnis bani, herða klett* och *verþiöð*. Vid sidan av dessa kan man emellertid också nämna uttryck som *hróðrsvitnir* (str. 39), *Muspellz synir* (str. 42), *Hroptz megir* (str. 45), *inn hrímkalda mqr* (str. 49) och binamn som *Loptr, Hlórriði* etc. Till samma tradition ansluter också inslaget av sentensartade visdomsord. Så påpekar Noreen (1915:11) att Heimdals ord i strof 47 *þvíat ofdrykkia / velðr alda hveim, / er sína mælgí ne manat* stämmer om inte till formen så dock till andan med t.ex. Hávamál 12. Också Hirschfeld har betonat inslaget av sentensartade formuleringar i Lokasenna och som exempel anfört bl.a. Lokasenna 5 *auðigr verða / mun ek í andsvqróm, / ef þú mælir til mart*. Av Noreens parallellista framgår att den sista versen faktiskt har en motsvarighet i Hávamál 27. På samma sätt förhåller det sig med Lokasenna 25:6 *firriz æ forn røk firar*, för vilken vers Noreen hänvisar till Alfvismál 9:2. Två andra exempel, också anförda av Hirschfeld, saknar däremot motsvarigheter i andra eddadikter, nämligen Lokasenna 15:6 *hyggz vætr hvatr fyrir* och 33:1–3 *þat er váltúit, þótt sér varðir vers fáit, / hós eða hvárs*, och detsamma gäller ytterligare en enligt min mening sentensartad formulering som *gremðu eigi goð at þér* (Ls 12:6).

senare fallet därmed också som replikinledare). I vers 1 är det dock framför allt externformlerna som nyttjas i de fall där båda typerna kombineras. Den interna formeln får i stället haka på i den minst markerade positionen.

Både extern- och internformlerna används också som halvstrofs- eller strofavslutare (i det senare fallet alltså också som replikavslutare), men vid en kombination ges också här internformeln den minst markerade positionen.

En kombination av de båda ovan nämnda positionerna finner vi i *strofhakningen*, som kanske hellre borde kallas *replikhakning* eftersom typen inte förekommer i monologer (se Phillpotts 1920:98). Termen syftar på förhållandet att en talare varierar föregående talares strofslut i sin egen strofinledning (se t.ex. Ls 7 och 8). För sådan variation används bara internformler i Lokasenna. – Det sista exemplet i samlingen ovan har en helt annan karaktär än de övriga. Här rör det sig om variation på en formel inom en strof/replik. Exemplet, som är unikt i Lokasenna, tillhör emellertid också en traditionell eddapoetisk teknik (Noreen 1915:11).

Den stora mängden av traditionella och nybildade formler i Lokasenna gör i sitt överutnyttjande av ett traditionellt poetiskt grepp snarare ett uttryck av pastisch än av äkta vara. Det intrycket förstärks också av den internt parodiska användningen av vissa formler. Ett första exempel på detta finner vi i bruket av *ærr ertu*, *Loki*, *ok ørviti*. Denna formel, som bl.a. används i Helgakviða Hundingsbana II:34 som en inledning till en allvarlig förebråelse mot Sigrun, nyttjas i Lokasenna första gången som en inledning när Oden riktar en allvarlig varning till Loke, och så använder också Freja den något senare. Men när Heimdal för tredje gången replierar på formeln ger han ju den som vi sett variationen *Qlr ertu*, *Loki*, *svá at þú er(t) ørviti*, för att sedan bygga ut varningen med en sentens hämtad från Hávamál. Med den här formuleringen når Lokasennas upphovsman en parodisk effekt inte bara i den västgötaklimax som yttrandet resulterar i utan också genom den indirekta karakteristik av Heimdal som ligger i formuleringen. Denna anknyter till Grímnismáls porträtt av Heimdal som en vän av gott mjöd (Grm 13, jfr även SnE 1954:44). Genom Lokes förebråelse mot den ölbryggande Byggvir i föregående strof tycks nu Heimdal plötsligt ha vaknat till liv för att presentera en typiskt heimdalsk lösning på problemet med Lokes trätgirighet.

En andra formel som nyttjas för att understryka ett parodiskt element är naturligtvis *Pegi þú*. Den övergår ju i diktslutet från Loke till Tor, vilket understryker själva rollväxlingen men också poängterar hur illa ordduellantens roll passar Tor. Hans verbala underläge accentueras genom den enfaldiga upprepningen av en hel halvstrof, där Loke tidigare, efter den inledande stereotypen, visat en mycket stor variation i repertoaren. I sitt faktiska nederlag förvandlas så Loke till den egentlige vinnaren i ordstriden, medan

Tor trots sin yttre framgång kommer att framstå som en parodisk hjälte.

Ett tredje exempel på sådan här parodisk anknytning med hjälp av formellusion finner vi i en internformel som knyts till *Pegi þú*, nämligen *þú kunnir aldregi*. Den här kombinationen förekommer bara vid tre tillfällen i dikten: när Loke i strof 22 förebrår Oden att han aldrig kunnat fördela segern rättvist, när han i strof 38 anklagar Tyr för att inte kunna *bera tilt med tveim* och när Loke slutligen i strof 46 angriper Byggvir för att aldrig kunna *deila með mǫnnum mat*. I de här fallen bidrar formeln till att binda samman ett nätverk av associationer som förbinder Byggvirepisodens parodiska mellanspel med diktens huvudtema.

I strof 44 bemöter ju Loke tjänaren Byggvirs lojalt naiva och skrytsamma hot i strof 43 genom att ta fasta på det öknamn denne ger Loke, *meinkráka*, och slunga tillbaka den oförskämdheten i den folkliga gåtans form *Hvat er þat it litla . . .* Strof 44 inleds alltså med ett nedsättande neutrum syftande på Byggvir och därpå följer en rad ord som syftar på djur. Enligt Magnus Olsen (1960:II:39) skall svaret på gåtan vara *höna* och därmed blir gåtan en indirekt beskyllning för *ergi* som drabbar inte bara Byggvir utan också hans höge herre Frej.

Byggvir ger sig emellertid inte utan fortsätter i strof 45 med att skryta över sin skicklighet i att brygga öl, vilket ger Loke en ny utgångspunkt för attack. I strof 46 påstår han att Byggvir aldrig kunnat *deila með mǫnnum mat* och att man inte kunnat finna honom för all sänghalmen när andra varit tvungna att slåss. En av poängerna med de nya påståendena är enligt min mening de insinuationer som sammanhanget skapar. Den första beskyllningen tar nämligen fasta på Byggvirs skryt med att kunna hålla gudarna samman kring öltunnorna och innebär en indirekt anklagelse för att han inte fördelat mat bland folk i stället för öl, och med den andra beskyllningen impliceras dessutom att han håller ölbryggandet i gång bara för att själv desto lättare kunna gömma sig i sänghalmen när andra behöver hjälp.<sup>17</sup> Om strof 44 innebär en indirekt anklagelse mot Frej, så innehåller också strof 46 ett indirekt moment. Genom den generaliserande formeln *þú kunnir aldregi* leds nämligen associationerna till Tyr som inte kan stifta fred mellan två och Oden som inte kan fördela segern rättvist (den senare parallellen understryks dessutom av att Byggvir i str. 45 om sig själv använder Odensepitetet *hróðugr*; jfr Grm 19). – På ett likartat sätt kan i anklagelsen mot Byggvir för att gömma sig finnas en parallell till Tors feiga hukande i handsken i strof 60.

<sup>17</sup> Strofen har vållat tolkningsproblem. Lüning (1859) menar att den första halvstrofen skulle insinuera att Byggvir själv åte upp all mat. Bergmann (1838, 1878) vill med en onödigt sofistikerad motivering ändra den andra halvstrofen *þik* till *þíkt* 'välfägnad' och Ettmüller (1869:313) vill för sin del stryka negationen. Inget av förslagen förtjänar enligt min åsikt beaktande.

– Tjänarens beteende belyser i parodiskt sken herrarnas allvarligare brister. Sådan herre sådan hund.

Men det tycks inte bara vara det poetiska formelgodset som nyttjas på ett parodierande sätt i Lokasenna. Också några ord som vid sidan av Lokasenna bara uppträder i kristet-religiöst färgade texter, *sæl(l)igr* och *óskmqgr*, kan ha en parodierande funktion. Det första ordet används av Byggvir om Frej som är *svá sælikt setr* (str. 43).<sup>18</sup> I frasen återklingar så vitt jag kan förstå kristna uttryck som *svá sælikt sett i Paradíso* (se Cleasby & Vigfusson) med den parodiska effekt detta får använt om en heden fruktbarhetsgud. Ordet *óskmqgr*, använt av Idun i strof 16, har vållat huvudbry på grund av sin religiösa betydelse. Ordet syftar nämligen i verk som Elucidarius o.d. på människors förhållande till gud. Omöjligt är väl nu inte att ordet i Lokasenna dels alluderar på *óskasynir* som hos Snorre används om einherjarna och i övrigt om adoptivöner, dels på den kristna betydelsen i *óskmegir* med den blasfemiska effekt detta skulle ha i Iduns mun.<sup>19</sup>

### 3.1.5. Sammanfattande slutsatser

Uppenbart är att Lokasenna ansluter till en väletablerad litterär trätegenre. Jämförelsen med de övriga eddaträtorerna har belyst de starka likheterna mellan dessa och Lokasenna. Till de genretypiska dragen hör då motivet, replikernas karaktär och inte minst det faktum att det polyfona gudagrålet trots allt i grunden är uppbyggt på en traditionell (serie av) dialog(er). Eller som Noreen uttrycker det (1923:22):

Här stå vi tydligen på övergången till en friare dramatisk komposition, och likväl är det tydligt att Lokasenna har sina förutsättningar i den (äldre) dialogiska tekniken. Denna livliga scen med sina många personer är huvudsakligen så att säga resultatet av en summering av en rad dialogiska scener.

Av föregående genomgång har också framgått att Lokasennas upphovsman flyttat eddaträtan från de stridsplatser och vägamot där den tidigare huserat<sup>20</sup> till gudarnas höga hallar och att vi i samband med det miljöbytet fått

<sup>18</sup> Jfr Olsen (1960:II:35) där det hävdas att ordet inte är ett norrönt diktardord och att det här skulle vara lånat från kvädet om hunnerslaget (jfr Kuhn 1968).

<sup>19</sup> Kenningen *ulfs óskmqgr* används dock om den kristne hjälten Sven Ulfsson i strof 5 av Þorleik fagres flocc om denne från år 1051 (se Jónsson 1967:397).

<sup>20</sup> Det framgår om man studerar företräddarna för denna, vilka redovisas i Martínez-Pizarro (1976). Denne anför förutom de fem eddaträtorerna också trätorerna hos Gregorius av Tours (om denna se nedan), Paulus Diaconus, Saxo, Nibelungenlied, Beowulf och de till isländska överflyttade latinträtorerna samt en träta ur Kristni saga och dialogen med sjöjungfrurna i tre fornaldarsagor. (I ett appendix redovisar han också en träta ur Sverris saga.) Den germanska senna-genren karakteriseras enligt Martínez-Pizarro av nedanstående drag. Av dessa saknar Lokasenna 1) och 10) men visar i en eller annan, ibland parodisk form de övriga. Vad beträffar

en elegantare utformad och tematiskt mer komplicerad senna än de enkla egganden, gräl och kappskryt som vi funnit i de andra eddasennorna.

Redan genom applikationen av trätegenren på en mytologisk värld, som i eddan för övrigt företrädesvis framträder i värdigare sammanhang, skapas en kollision av travesterande art. Här kombineras ju gudarnas höga sfär med den vulgära stilen vid en riktig fyllefest, och i själva trätan får de allvetande sig till livs nya och oväntade "sanningar" av frivol natur som kontrasterar mot en mer vördnadsvärd bild av vår nordiska olymp. Travestin understryks starkt av att det är just en socialt icke-accepterad trätetyp som införs i den höga miljön, gästbudet i Ägirs hall. Eggandet är ju liksom manjämningen orddueller som är konventionaliserade i sitt sammanhang, så däremot inte det nidande kappskället, vilket också återspeglas i Helgakviða Hundingsbana I:47 och II:26 där den ädle hjälten, Helge, får påpeka att det bättre höves de trätande att gå i strid än att fortsätta grälet. Det är nu just den här icke-konventionaliserade sennavarianten som överförs till gudarnas krets. Det oacceptabla i situationen understryks också genom att gudarna i det längsta försöker att undvika att *sáryrðom sakaz* för att dock senare med komitragisk energi hänge sig åt det. Travestins satiriska effekt bör rimligtvis ha förstärkts av detta förhållande.

Också på det formella planet möter vi starka brytningar i Lokasenna. Här kolliderar på ett märkligt sätt eddaträtans grundläggande treledade komposition, stereotypa rollväxling, associativa replikföring, uttalade grovheter, undanlidande ordlekar och vulgära språkform – kort sagt en i vulgär ton schabloniserad framställning – med ett raffinerat uppbyggt dramatiskt förlopp, ett utbyggt och flerfunktionellt porträttgalleri, en formellt starkt bunden text och ett högstämt mytopoetiskt formelförråd – eller kortare sagt: en starkt stiliserad men samtidigt dramatiskt individualiserad framställning. Själva stilbrytningen tas först till vara som ett travesterande verknytningsmedel för att i diktens slut ingå i oppositionen mot en ny, mer enhetlig, nästan patetisk ton.

Helgakviða Hundingsbana I, se punkterna 1, 2, 4, 5, 6, 8, 9 och 10.

- 1) Handlingen tilldrar sig under hjältens ungdomsår vid ett främmande hov (ibid. 19 och 56).
- 2) Drivkrafterna för skeendet utgörs av nid och behovet av hämnd (ibid. 31 och 42).
- 3) Scenen utgörs av (tröskeln till) en hall (ibid. 41; jfr även 115).
- 4) Perspektivet är den förorättades (ibid. 118, not 53).
- 5) Sexuella anspelningar på hästar ingår som ett motiv (ibid. 72; jfr även 93 f.).
- 6) I en alternativ scen utspelas skeendet vid vatten(drag) (ibid. 74 ff.). (Den här scenen favoriseras i den nordiska sennan, och i den senare utvecklingen av genren tillkommer dessutom andra drag, nämligen:)
- 7) Sennan blir längre (ibid. 135).
- 8) Man hänvisar till konkreta episoder och håller sig inte längre till allmänna beskyllningar (ibid. 135).
- 9) Hjältens roll övertas av en talesman varvid han själv kan dyka upp som medlare i slutet (ibid. 136).
- 10) Sennan inleds med en identifikationsscen (ibid. 145).

I sin tematiska komplikation saknar Lokasenna helt motstycke bland de andra eddaträtorna. I Helgedikterna står otvivelaktigt trätorna för just vad de är, en bitvis obscen verbal duell mellan två relativt jämbördiga och på trätans område helt osofistikerade och konventionella aktörer. En annan sak är det med Hárbarðslióð. Här möter vi, liksom i Lokasennas ordstrid mellan Loke och Tor, ett spel mellan två helt ojämbördiga motståndare, där den som håller sig till det traditionella spelets regler utan förnyelsepotential är dömd till nederlag, om han inte går utanför spelet och förlorar kampen genom att gripa till riktigt våld. Men dessutom tillkommer i Hárbarðslióð, som Clover visat, komplikationen att dikten i ett metaperspektiv måste betraktas som urtypen för en fars, som ställer alla förväntningar på huvudet i sina omvändningar av de konventionella reglerna – detsamma kan vi för övrigt notera också när det gäller Lokasenna, speciellt den avslutande ordväxlingen mellan Tor och Loke. Liksom Lokasenna utgör också Hárbarðslióð ett slags travesti på trätegenren i sitt utnyttjande av mytologiskt stoff för vardagligt respektlöst skrävel.

Lokasenna i sin tur är mer komplicerad än så. Allt eftersom farsen utvecklas smyger sig också andra tongångar in i leken. Mitt i vulgärt vardagsvitsande och grova skämt skyntar då och då en fond av obevekligt öde. Till och med farsen blir här tvetydig, för att i slutstroferna slå över i en slags resignerad patetik och vanmäktig framsynthet.

Den sammansatta karaktär som blir resultatet av Lokasennas avvikelser från genretvånget talar enligt min mening för att avvikelserna här bör tolkas som novationer. En fråga blir då varifrån Lokasennas upphovsman fått inspiration till dessa. Här kan åtminstone två källtyper vara aktuella. Den ena vore impulser från vardagslivet. Som vi sett utnyttjar ju Lokasenna ytterst skickligt en lång rad drag som kännetecknar vardagens naturliga träta (jfr t.ex. Hopper et al., 1981, samt Sillars et al., 1982), vilket talar för att dessa kan ha betytt något för novationen. I Lokasenna möter vi ju den för grälet typiska självutnämningen hos talarna i form av avbrytande av föregående talare. Här möter vi också för vardagliga gräl typiska drag som hån, hot och förnekanden, till sitt innehåll karakteriserade av lögner, halvsanningar, avslöjanden av ömtåliga hemligheter, våldsamma överdrifter, oförskämda krav, insinuationer och fientliga skämt, och här möter vi den typiska argumentationen i form av personargument. Språkligt sett karakteriseras dikten också av grälets retirerande till upprepning av ord och fraser samtidigt som det binds samman av djärva men lättföljda associationer. Öknamn som *bqlvasmiðr*, *meinkráka* och *rqq vættr* ökar på typiskt trätesätt hettan i texten liksom inslaget av tvetydigheter, ordlekar, elaka vitsar och blasfemiska och naturalistiska uttryck. Till den autentiska effekten bidrar också den patetiska kontrast som skapas av referenserna till ett tragiskt förlopp och den då och då frambrytande närmast svidande tonen. Att Lokasenna skulle återgå på



direkt inspiration från ett av vardagslivets mest triviala områden förefaller dock uteslutet. Snarare möter vi här, vid sidan av den travesterande bearbetningen av den litterära trätegenren, en anknytning till det rituella gräl som förekommer världen över.<sup>21</sup> I avsnitt 3.3 återkommer jag till detta.

Med tanke på Lokasennas komplicerade utformning – den icke-statiska scenen, det stora antalet roller, utformningen av trätan som en fristående episod, den fasta textbindningen och den elaborerade kompositionen – och det faktum att dikten kombinerar ett relativt okomplicerat avslöjande av elakartade skandaler i en nordisk olymp med ett större och skickledigare scenario, gudarnas undergång, så förefaller det emellertid ogörligt att bortse från möjligheten av litterära impulser från annat håll än trätegenren. På denna möjlighet pekar också det stora inslaget av eddiskt formelgods som här används på ett närmast pastischerande sätt samt den internt parodiska funktionen hos en del av formlerna. Närmast tyder detta på att Lokasenna influerats också av andra eddagenrer än trätan. I följande avsnitt går jag in på denna fråga för att i det därpå följande ta upp möjligheten av andra icke-eddiska influenser.

### *3.2. Lokasenna och företrädare för andra eddagenrer – parodi och inspirationskällor*

I uppsatsen ”Formelgods och eddakronologi” har jag bl.a. tagit upp frågan om Lokasennas låneskulder till eddadikterna *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárbarðsljóð*, *Hávamál* och *Vafbrúðnismál*. Där kom jag till slutsatsen att av dessa endast de två sistnämnda kunde betraktas som helt säkra långivare till Lokasenna – och därmed som föregångare i tiden. Som sådana har de emellertid inte bara bidragit med enstaka och lösryckta citat utan också med en organiserande princip för Lokasennas stil och struktur. En närmare analys av Lokasenna visar nämligen att dikten har en starkt parodisk anknytning till både den mytokateketiska gåtdikten och den aforistiska visdomsdikten. I det följande skall jag kortfattat rekapitulera en del av de iakttagelser som jag tidigare redovisat i den ovan nämnda uppsatsen. Därefter behandlar jag relationen mellan objekten för Lokasennas parodi och diktens novationer.

Uppenbart är att *Hávamál*s inledande regelsamling får tjänstgöra som den norm mot vilken gudarnas beteende avtecknar sig. I den mån avskräckande exempel anförs så ansluter sig både Loke och gudarna själva närmast automatiskt till deras krets, eller så utmålas gudarna av Loke som pendanger

<sup>21</sup> För en översikt se Danet (1980:490 ff.), för en närmare analys av amerikansk negerträta se Labov (1972), och för en koppling mellan denna och den nordiska trätan se Harris (1979:70 f.). Se även Bergmann (1838) som jämför Lokasennas gräl med trätorerna hos franska 1800-talsgattpojkar.

till dessa, men i den mån regler för god etikett och etik anføres så bryter de alla fullständigt mot dessa, vilket inte hindrar dem från att som goda hypokriter använda reglerna som tillhyggen mot varandra.

Den varning för att ovänner kan sitta på salens bänkar som utfärdas i Hávamál 1 respekterar visserligen Loke i Lokasenna 1, men när han väl fått besked om att gudarna inte är hans vänner, nonchalerar han helt varningen. Det påbud om gästfrihet och sittrum som uttrycks i Hávamál 2 iakttagas inte alls av gudarna (jfr Ls 7), och den varning för skryt som i Hávamál formuleras i strof 6 tas i Lokasenna upp i Eldirs och senare Odens varningar för övertramp (Ls 1–5, 10) för att omedelbart åsidosätts genom Lokes ovisa skryt (Ls 3, 5 etc.). Gästens behov av vatten som påtalas i Hávamál 4, parodierar Loke genom sitt krav på mjöd (Ls 6), och när han tilltalar gudarna med ordet *þrungin* i strof 7 så utgör detta möjligen en anspelning på gudarnas överkonsumtion av öl, vars vådor Hávamál påtar i stroforna 11 och 12. Förebråelsen för överkonsumtion och därmed för ett brott mot Hávamálsetiken kastas senare av gudarna tillbaka på Loke i en formulering som direkt anknyter till Hávamál (str. 47).

I Hávamál 16, *Ósniallr maðr / hyggz munu ey lifa, / ef hann við víg varaz*, möter vi sedan direkta verbala paralleller till Lokasenna 13 och 15. I Lokasenna framställer Loke Brage som en levande illustration till Hávamál 16 när han anklagar Brage med orden *þú ert við víg varastr* (str. 13) och i strof 15 fortsätter *Sniallr ertu í sessi*. Anknytningen till Hávamál markeras här av den ironiska omvändningen av ordet *ósniallr*. Noteras kan också att Loke redan här framträder som den illasinnat hånleende figur vilken utmålas i Hávamál 22 och om vilken den dikten fäller omdömet *hann er(a) vamma vanr*, en fras som Loke själv sedan nyttjar mot Freja i strof 30.

I Hávamál 27 finner vi sedan en sentens som Loke utgått från redan i sitt mellanhavande med Eldir i strof 5. Där har Loke genom en allusion förvandlat det snusförnuftiga rådet från Hávamál till ett arrogant implicit argument för att Eldir inte skall inlåta sig i träta med honom. Klokt förvandlas som framgår av stroforna nedan till hot.

*Hávamál*

Engi þat veit  
at hann ekki kann,  
nema hann mæli til mart.

*Lokasenna*

Auðigr verða  
mun ek í andsvorum,  
ef þú mælir til mart.

Nästan parallellt i de båda dikterna dyker så motivet med hemliga ting upp. I Hávamál 28 understryks svårigheten i att hålla saker och ting fördolda, och i Lokasenna 25 varnas Loke för första gången för att avslöja saker som bör förbli hemligheter. Hela Lokasenna framstår därmed som en förtjust skandalös bekräftelse på den i Hávamál redovisade erfarenheten.

I Hávamál 29 och Lokasenna 31 finner vi återigen ett Hávamálkonstaterande nyttjat som tillhygge i trätan. Den här gången vänder Freja det mot Loke.

*Hávamál*

hraðmælt tunga,  
nema haldendr eigi,  
opt sér ógott um gelr.

*Lokasenna*

Flá er þér tunga,  
hygg ek at þér fremr my⟨ni⟩  
ógott um gala;

Eller om man så vill: inte bara som ett hot utan också som en spådom, för på det illustrerande planet besannas ju riktigheten av också denna Hávamálslärdom.

Den tematiska anknytningen mellan Lokasenna och Hávamál finner vi också i Hávamál 31.

*Fróðr þikkiz*

sá er flóttá tekr  
gestr at gest hæðinn;  
veita gǫrla  
sá er um verði glissir,  
þótt hann med gromom glami.

## I Collinders översättning (1972:55):

Klok tycker han sig  
om han tager till flykten  
den som hånar och smädar sin medgäst;  
grinvargen på gillet begriper ej väl  
om hans glam möter grymt allvar.

Andra allusioner får i Lokasenna en nästan grymt parodierande funktion. I Hávamál 62 liknas den ensamme och försiktige mannen bland andra människor vid en örn som vid havets strand *snafir ok gnafir*, i Collinders översättning *spejar och spanar*. I Lokasenna 44 varieras uttrycket till *snafvíst snafir* och får syfta på Byggvir, utmålad som ett slags efterhängset, kacklande fjäderfä.

På samma förgrovande, parodierande sätt anknyter för övrigt också, som redan Noreen påpekat (1915:5) Lokasenna 20:s *sveinn inn hvíti, / er þér sigli gaf / ok þú lagðir lær yfir* till Hávamáls Gunlǫðepisod och strof 108: *ef ek Gunnlaðar ne nytak, / ennar góðo kono, / þeirar er lögðomk arm yfir*. I Hávamál prisar Oden sin älskarinna med en försiktig omskrivning, i Lokasenna hånar Loke i en snarlik men naturalistisk formulering Gefion för att hon haft Oden som älskare.

Det parodierande draget når en kulmen med allusionerna på Hávamáls slutparti. Som Magnus Olsen påpekat (1960:II:52) måste nämligen Lokasenna 64 fattas som en allusion på Hávamál 164. – Jag återger nedan båda dessa strofer jämte Lokasenna 65.

*Hávamál*

Nú ero Háva mál kveðin,  
Háva hǫllo í,

*Lokasenna*

Kvað ek fyr ásom,  
kvað ek fyr ása sonom,

allþorfr ýta sonom,  
 óþorfr iqtna sonom.  
 Heill sá er kvað!  
 Heill sá er kann!  
 Nióti sá er nam!  
 Heilir þeirs hlýddo!

þaz mik hvatti hugr,  
 en fyr þér einom  
 mun ek út ganga,  
 þvíat ek veit at þú vegr.

Ql gørðir þú, Ægir,  
 en þú aldri munt  
 síðan sumbl um gøra;  
 eiga þín qll,  
 er hér inni er,  
 leiki yfir logi,  
 ok brenni þér á baki.

Olsen tolkar allusionens innebörd som ett Lokeskt utrop: ”Se, det är mitt Hávamál, kvedet i Ægir’s hall, til fòrderv for åsa-sønnene.” Så kan man naturligtvis tolka allusionen, i synnerhet om man tar hänsyn till att Hávamál 164 och Lokasenna 64 framträder som ett slags växelsång. I denna tilltalar då Oden först människors och jättars söner – under framhävande av att det tidigare sagda är ägnat människor till välsignelse och jättar till ofärd – för att sedan, som en representant för gudar och gudars söner, i sin tur adresseras av Loke, jättekvinnans son. Med en sådan läsning kan också Loke genom anaforen *Kvað ek fyr ásom, / kvað ek fyr ása sonom* antas anknytta till Odens välsignelseanafor *Heill sá er kvað! / Heill sá er kann!* (i Hávamál väl snarast riktad till Oden själv), därmed tillskansande sig samma status som Oden, för att sedan i sitt övertag kunna rikta en förbannelse mot gudaskaran, som en pendang till Odens ofärdsönskan för jättarnas räkning. Lokes förbannelse möter dock först i strof 65 och kan dessutom tolkas som en förtäckt utmaning mot Odens skryt i Hávamál 152:

Þat kann ek it siaunda,  
 ef ek sé hávan loga  
 sal um sessmøgom,  
 brennrat svá breitt  
 at ek hánom biargigak;  
 þann kann ek galdr at gala.

I motsättningen mellan Hávamáls hall och Lokasennas återspeglas också en annan perspektivförskjutning. Om talaren i Hávamál, den förtäckte guden, där får framträda som en vördnadsvärd exponent för gudomlig visdom, förmedlad till människor och jättar, så har huvudtalaren i Lokasenna fått som uppgift att underminera den bilden och visa att gudarna i själva verket är en samling figurer som bryter mot varje regel för levnadsvett som anförs i Hávamál. Gudarna är alltså inte de rätta att skriva regler för människorna.

Om Hávamáls slutstrof understryker den allmänna vikten av diktens budskap för människorna, så markerar Lokasennas näst sista strof snarast att det tidigare sagda måste tolkas som ett legitimt uppror mot hycklande makt. Genom den parodierande udden mot Hávamál åstadkommer alltså Lokasennas upphovsman en konklusion av lika allmän och generaliserande art som någonsin de regler och råd som den dikten utfärdar.

Inom ramen för en rad sammanhållande likheter av kompositionell, formell och innehållslig art får Lokasenna också en allmänt antitetisk anknytning till *Vafþrúðnismál* som bildar ett tillskott till det parodierande elementet i Lokasenna.

Bortsett från behandlingen i Lokasenna av enskilda gemensamma motiv, som Njords olycksöde som gisslan, där Lokasenna ger motivet en parodisk vinkling genom att utmåla dennes funktion som potta (jfr Vm 38–39 och Ls 34), och motivet med de två gudabröderna, vilket i Lokasenna placeras in i en berättelse om en amorös skandal (jfr Vm 51 och Ls 26), och bortsett även från enskilda gemensamma formuleringar som i Lokasenna ges en parodisk funktion genom att de töms på innehåll, som hotet i Lokasenna 27 (jfr Vm 7), så visar sig det parodierande draget främst i två fundamentala förhållanden.

Det första gäller utvecklingen av själva skeendet i dikterna. I båda fallen går protagonisterna in i ordduellen med uppenbara risker för livet och i båda fallen nyttjas hemlig kunskap som medel i kampen. Men där *Vafþrúðnismál* torrt eller högtidligt behandlar höga, mytiska hemligheter, avslöjar Lokasenna helt frivolt sådana som skandalartade förhållanden. Om *Vafþrúðnismál* anknyter till folkliga föreställningar om gudars och andras hemliga språk för höga ting, så är Lokasenna ömsom vulgärt rakt på sak, ömsom full av inte mindre vulgära, krokiga insinuationer. Där *Vafþrúðnismál* på äldre maner återger en diskret dialog mellan två, flyger splittret av Lokes avslöjanden fritt över en hel gästskara. Där den bedragne *Vafþrúðnir* överlämnar sig åt nederlaget, dundrar den insiktslöse Tor bara på. Symptomatiskt är de antitetiska formler som i sin upprepande användning karakteriserar respektive dikt, *Vafþrúðnismáls Segðu*, med vilken både jätten och Oden artigt i gåtans form frågar efter hemligheterna, respektive Lokasennas *Pegi þú*, med vilken Loke inleder sina kränkande avslöjanden.

Den andra parodierande anknytningen finner vi i relationen mellan *Vafþrúðnismáls* gåtkomposition, och Lokasennas Byggvirepisod, som ju innehåller den enda gåtan i den dikten. I strof 44 riktar Loke i gåtans form en nedsättande fråga till Byggvir, och dennes naiva svar i strof 45 *Byggvir ek heiti, / en mik braðan kveða* anknyter direkt till *Vafþrúðnismál*. Där används samma konstruktion i frasen *Segðu þat [. . .] allz þik svinnan kveða* som ett återkommande element i *Vafþrúðnirs* till Oden riktade gåtor (str. 24, 30, 32,

36). Som vi tidigare sett utgör ju Byggvirfiguren ett medel att parodiera bl.a. just Oden, och det här parodierande draget förstärks onekligen av allusionen till Vafþrúðnismál. Där förekommer konstruktionen bara i visa lärdomsgåtor, i Lokasenna bara i en gåta som inte kräver någon lärdom för att besvaras men en del tålmod för att uthärdas; här rör det sig ju om en folklig gåta ställd i nedsättande syfte.

För mig framstår det som tämligen klart att Lokasenna inte kan fattas som en senna rätt och slätt, och inte heller enbart som en travesti på sennagenren; den måste dessutom fattas som en parodi. Som mål för denna framträder såväl den traditionella mytokateketiska gåtdikten med Vafþrúðnismál som huvudföreträdaren (genren har ju under ett senare stadium i eddadiktens historia kommit på modet igen med nydiktningar som Alvissmál) och den traditionella aforistiska visdomsdikten med den tidlösa Hávamál som representant. Med denna parodiska anknytning till två inhemska genrer har Lokasennas författare inte bara skaffat sig måltavlor för ett godmodigt gyckel med beprövad bondekloskap och nymodernt lärdomsintresse utan också inspirerats till novationer. Från ett av huvudföremålen för parodin, Vafþrúðnismál, kan diktaren nämligen ha övertagit de flesta av Lokasennas genreegendomligheter: kompositionen av ett kappskäll som en fristående episod, hallmiljön och det mytologiska stoffet, och därmed idén att koppla samman kappskället med avslöjanden av mytologiska hemligheter med livet som insats. Här kan han också ha hämtat inspiration till att kombinera det traditionella trättemotivet med det lika traditionella ragnaröksmotivet, och här, i anslutning till den traditionella gnomiska gåtdikten, kan vi också finna förklaringen till den längd som trätan nu fått liksom det formellt mer bundna utförandet.

Hypotesen att Lokasenna inspirerats av Vafþrúðnismál för en del av sina novationer förklarar emellertid inte varifrån Lokasennas upphovsman kan ha fått idén att presentera en hel gudaförsamling vid ett gästabud och låta denna attackerats av en lögnaktig outsider. Men eftersom hypotesen inte utesluter att andra källor och andra förhållanden kan ha bidragit med stoff och uppslag, så skall vi nu gå vidare och se vad genrer utanför eddadiktningen kan ge och vad den isländska verkligheten har att erbjuda på den här punkten.

### 3.3. Lokasenna och den sociala och litterära ramen – dikt och lek

Ska vi nu söka bakgrunden till Lokasennas egenartade legering av traditionellt kappskäll och litterära novationer, särskilt då förläggandet av trätan till ett gästabud i en nordisk olymp, i utländskt inflytande eller inhemska nordiska förutsättningar? Vilken roll spelar den utomeddiska litterära tradi-

tionen respektive diktarens vardag? Låt oss börja med att se på möjligheterna av främmande litterär påverkan.

### 3.3.1. Främmande förutsättningar?

Som Schröder visat (1952) har Lokasenna i sin förläggning av dialogen till en gästbudsmiljö anknötning till den antika symposiegenren där just ett gästbud bildar ramen för ett bordssamtal. Till denna genre vill Schröder föra också Lokasenna, eftersom dikten visar stora överensstämmelser med den antika genren i sin uppsättning av och ordning mellan toperna. Förutom själva gästbudsramen och förekomsten av ett kärlekspar (här jämför Schröder Odens och Lokes fostbrödraskap med de platoniska dialogernas manliga kärlekspar) förekommer nämligen såväl i Lokasenna som i antikens himmelska symposier 1) en gudaförsamling, 2) där en övergud presiderar (här Ägir), 3) när en objuden gäst anländer (här Loke) och 4) en träta tar vid och pågår 5) tills en sen gäst inställer sig (här Tor) och 6) trätan avbryts (hos en antik författare genom ett blixtnedslag och här genom Tors hammarhot!). Den närmsta parallellen inom genren är Lucianos "Göttersamling" där Momos, hånets och klandrets gud, med uppenbart behag och bitande hån utan att skona någon av gudarna avslöjar det sanna tillståndet i Olympen (ibid. 19 ff.).

Redan Gräber gör jämförelsen med Lucianos,<sup>22</sup> en jämförelse som onekligen ligger mycket nära till hands, inte minst på grund av den travesterande karaktären hos de båda gudaskildringarna, men först Schröder utför jämförelsen och hävdar möjligheten av ett genetiskt samband. Mot detta talar dock, förutom det faktum att Lucianos gudaloger består av prosa, svårigheterna att visa att Lucianos faktiskt skulle vara känd för Lokasennas författare. – Lustigt nog har emellertid Lokasenna i senare pappershandskrifter fått titeln *Ægisdrekka*, i översättningar återgivet med *Ägirs gästbud*,<sup>23</sup> vilket alltså också kan fattas som en genrekaraktiserande titel. Frågan om Lokasennas förhållande till symposiegenren väntar dock enligt min mening fortfarande på ett svar. Med en sen datering av Lokasenna kan emellertid inte Schröders förslag helt avvisas. Schröder menar att angelsaxisk förmedling av Lucianos vore möjlig på 1100-talet (1952:27).<sup>24</sup>

Väsentlig för diskussionen om var Lokasenna kan ha hämtat uppslag till

<sup>22</sup> Se Hirschfeld (1889:58) för en tidstypisk reaktion på denna för oss föga kontroversiella jämförelse.

<sup>23</sup> Bugge menar att denna titel är att betrakta som överskrift endast till prosainledningen (1867:113), men detta har inte hindrat översättare som Afzelius, Sandvig, Magnusen, Hjort och Jessen att nyttja denna som titel för dikten inklusive de omgivande prosapartierna.

<sup>24</sup> Den här hypotesen kan jämföras med Bugges förslag att Lokemyten influerats av kristen myt genom angelsaxisk förmedling under 800–900-talen (1881). Över huvud taget kan vi ju inte bortse från det välbelagda angelsaxiska inflytandet.

sina novationer är också den latinska *conflictus*genren. Som bl.a. Martínez-Pizarro påpekat (1976:138) fanns på Island strax efter år 1200 åtminstone två latinska konflikter översatta till isländska, nämligen *De Fiducia et securitate* och den i hela Norden välkända *Kroppens och själens träta*. I den senare står i den isländska versionen att läsa i slutet på den första dialogen: *Slik er senna ædru ok hugrekis, sem nu er talt*. Här finner vi det andra forntida exemplet på ordet *senna* använt som litterär genrebeteckning – det första är just sammansättningen *Lokasenna* (jfr Martínez-Pizarro 1976:64 f. och 205 och jfr även Harris 1979:67).

De två latinträtorna utgör belärande abstrakta argumentationer till förmån för en tes utan några försök till karakteriseringar av de två deltagarna och utan någon som helst dramatisering av förloppet. De saknar dessutom helt den typ av förolämpande inslag som karakteriserar kappskället. Men till skillnad från de traditionella representanterna för *hvqt*, manjämning och kappskäll, så utgör här, liksom i *Lokasenna*, ordbytet ett självständigt huvudmotiv; *conflictus* är inte någon underordnad del av en längre framställning av annat slag. Trots att *Lokasenna* delar benämning med en representant för den här genren, så kan emellertid *Lokasenna* knappast stå i någon närmare relation till den – även om det i och för sig är tänkbart att representanter för *conflictus*genren just i sin magistrala torrhet kan ha inspirerat en diktare med sinne för ironi att ge en obscen parodi samma rymliga omfång. Också Martínez-Pizarro avvisar emellertid möjligheten av ett inflytande från *conflictus* på den isländska sennan med hänvisning till olikheterna (ibid. 138), och tidigare har också Jantzen (1896:26) avvisat tanken på ett samband. Jantzens skäl är dock ett annat, nämligen eddadiktarnas höga ålder. Vill man som Martínez-Pizarro förlägga eddasennorna till tiden omkring år 1200 faller naturligtvis det skälet.

Parentetiskt kan nämnas att också en underart av den europeiska *conflictus*genren som den provensalska *tenzonen* i mångt och mycket står *Lokasenna* nära. Här möter vi en dialog med likbyggda strofer, växelvis lagda i munnen på två eller flera talare, som angriper varandra med bitande hån (se Jantzen 1896:24). Som vi dessutom vet besöker redan från mitten av 1000-talet flera islänningar Frankrike. Ett i det här sammanhanget intressant besök är Orkneyjarlen Ragnvalds i Narbonne omkring år 1150, vilket resulterar i spännande möte mellan nordisk skaldedikt och fransk trubadurdikt (se Helgason 1953:149 och de Vries 1967:24 ff.). Tanken att en nordbo kan ha hämtat inspiration också i den provensalska genren är alltså inte helt omöjlig men dessbättre helt onödig, eftersom den inhemska traditionen här räcker som förklaringsgrund. Personligen tror jag nämligen att vi har att söka huvudförklaringen till *Lokasennas* novationer på närmare håll, i den isländska vardagen och i den inhemska litterära praxisen.



### 3.3.2. Inhemskas förutsättningar

Som Harris (1979:72) i Heuslers efterföljd betonat bör man söka förklaringen till genrer som sennan i vardagslivets sociala riter. Så har man också gjort när det gäller Lokasenna, för vilken man velat se manjämningen som en av utgångspunkterna. Och det är klart att kappskället i Lokasenna visar flera beröringspunkter med manjämningen (för denna se KHL; jfr även Martínez-Pizarro 1976:8 f.). Också i Lokasenna möter vi ju ett slags tävlan, men den tar inte karaktär av kappskryt utan av kappskäll eller kapphån. Den är inte som manjämningen inriktad på att hävda talarens ställning utan på att underminera motpartens. Som Schröder påpekat är också kampen i Lokasenna till skillnad från den i manjämningen ensidig (1952:14), men detta gäller enligt min mening bara trätans huvudparti; i striden mellan Tor och Loke på slutet är kappskället precis som manjämningen dubbelriktad.

I just manjämningen har också Martínez-Pizarro velat söka förklaringen till två drag i utvecklingen av sennagenren. Han menar nämligen att manjämningen (och därjämte kanske också den juridiska proceduren) skulle ha influerat sennan så att denna utvecklats dels mot en större längd, dels mot en utformning som en tävlan i kappskäll, motsvarande manjämningens kappskryt (1976:142 och 273). För ett samband mellan manjämningen och kappskället skulle då en blandform som Hárbarðslióð tala. Mot detta antagande talar emellertid enligt min mening just Hárbarðslióð. Både när det gäller denna dikt och Lokasenna, som ju utgör de första exemplen på långa, som fristående episoder uppträdande sennor (jfr Martínez-Pizarro 1976:135), så tillkommer komplikationen att de skiljer sig både från sällskapslivets manjämning och den litterära genren genom det mytologiska stoffet och det travesterande anslaget. Liksom Lokasenna gör Hárbarðslióð ett intryck av novation i förhållande till en tradition. Så vitt jag kan finna, finns det inte heller något annat exempel på en manjämning utformad som en längre, fristående dikt (jfr Martínez-Pizarro 1976:142 och 201 ff.). Hárbarðslióð och Lokasenna måste alltså förklaras på ett likartat sätt. Även om de båda genrerna, kappskryt och kappskäll, ligger varandra nära och det därför är rimligt att postulera ett inflytande från den ena på den andra, så finner jag det inte bevisat att manjämningen i just de här avseendena skulle ha influerat sennan – eller tvärtom. När det gäller Lokasenna tillkommer dessutom att denna, som vi redan sett, för tävlingsmomentets del kan repliera på en annan litterär tradition men även på en annan social praxis, varom mer nedan.

Först skall vi emellertid se på en annan etnisk genre som förts på tal både när det gäller sennan som genre (Martínez-Pizarro 1976:3 ff.) och Lokasenna som enskild dikt (Noreen 1922:47 och 52 f.), nämligen niddikten. Denna illustreras nedan med den i Kristni saga (1946:250) återgivna och av Pie-

benga (1984:91 ff.) som historiskt äkta bedömda strofen om missionsbiskopen Fridrek och hans vapendragare Torvald från år 984:

Hefir börn borit  
byskup nju,  
þeira's allra  
Þorvaldr faðir.

Beskyllningen, som leder till ett dråp på två män, påminner onekligen starkt om Odens anklagelse mot Loke för att ha fött barn i lönnedom, även om antalet där inte specificeras. I andra nidvisor möter vi anklagelser för omanlig feghet (se t.ex. Íslendinga saga 1948:64), den klassiska nedsättande jämförelsen med en hund (ibid. 50), som kanske impliceras också i Lokasenna (strof 32), och den anklagelse för hästsodomi som utgör ett stående inslag i sennan (se Martínez-Pizarro 1976:72 och jfr Helgason 1953:152 f. och Jónsson 1967:176 och 178 f.).

Just i niddiktningen har också Noreen (1922:52), liksom senare de Vries för konstpoesins gräl mellan hjältar och odjur (1964:31), velat söka Lokasennas ursprung:<sup>25</sup>

Loke håller sig [...] både i fråga om gudar och gudinnor ganska noggrant till vad som enligt västnordisk rätt gällde som ärekränkning ("fullréttisord").

Tanken att sennans innehåll skulle stå i samband med nidvisans ligger onekligen nära till hands. Martínez-Pizarro menar emellertid att den litterära sennan knappast kan ha sprungit fram ur nidvisan eftersom nidet i forntidens Island vore alltför farligt för att kunna bilda utgångspunkt för en mer allmänt spridd genre (1976:142) – ett konstaterande som säkert äger sin riktighet. Men nu har ju den isländska sennagenren, som Martínez-Pizarro själv visat, bakom sig en samgermansk litterär tradition, vilket alltså vederlägger den gamla tanken att kappskället skulle vara en sårnordisk genre (jfr Jantzen 1896:26 f.). I den traditionen ingår nidande kränkningar som ett stående element – och kan så göra eftersom miljön genomgående är heroisk eller (sago-)historisk, aldrig samtidshistorisk. I och med detta behöver inslaget av nid i det isländska kappskället med sin heroiska eller mytiska miljö inte återföras på aktuella isländska förhållanden utan kan, även om sådana

<sup>25</sup> Noreen har nu en ganska snäv definition på nid. Han menar (1922:37 ff.) att detta i stort sett inskränker sig till beskyllningar för sexuell perversion. Som Almqvist visat (se t.ex. KHL s.v. *nid*) omfattar emellertid nidet också beskyllningar för sådana egenskaper och handlingar som karakteriserar en niding, d.v.s. en person som begått brodermord, hustrumord, brutit en ingången förlikning eller underlåtit att ta hämnd för en ärekränkning. Vilken definition vi än föredrar så är det dock helt klart att Lokasenna till stor del bygger på en repertoar av nidande beskyllningar.

också bör ha spelat in, förklaras med hänvisning till en litterär tradition, bakom vilken naturligtvis i sin tur kan ligga middikt. När det gäller Lokasenna är också saken helt klar. Här varken kan eller behöver det ärekränkande innehållet förklaras utifrån middikten, även om det är möjligt att denna bidragit till att aktualisera och förstärka drag som ligger i genrens natur.

Antagligt är emellertid att Lokasennas speciella form har stimulerats av andra, mildare former av hån vilka ingick i forntida isländsk praxis. Även om regelrätt nid saknas där, så blev effekterna inte sällan de samma. I den fornisländska litteraturen möter vi vid sidan av nidande flera sådana mildare, socialt accepterade, eller åtminstone inte straffbara, former av hån, betecknade med verb som *senna*, *flimta*, *stinga hnæfilyrði* etc. Just det med *senna* besläktade *sanna* möter vi bl.a. apropå den berömda trätan på lagberget i Bandamanna saga.<sup>26</sup> Likheterna mellan Lokasenna och Bandamanna-trätan har påtalats redan av Heusler (1897:LV), och den jämförelsen har av Martínez-Pizarro utvidgats till att omfatta också Gregorius av Tours' skildring av trätan mellan kung Gontran och några sändebud från hans brorson Childebert (1976:66 ff.). De av Heusler och Martínez-Pizarro redovisade överensstämmelserna mellan de här texterna kan enligt min mening kompletteras med ytterligare några.<sup>27</sup>

De strukturella och formella likheterna mellan de tre texterna är så påfallande att man måste förutsätta något slags samband mellan dem. Till de gemensamma drag vilka bör ses som ett utflöde av genretvånget, hör då t.ex. bruket av ord med betydelsen 'tig', anklagelser för trolöshet och det för Gregorius' träta och Lokasenna gemensamma inslaget av nidande kränkningar (vilket Bandamanna saga med sina anspråk på historisk realism saknar). Till de drag som karakteriserar de isländska texterna och antyder

<sup>26</sup> Här kan noteras att versionerna i den kortare och längre varianten skiljer sig åt, liksom att *Qlkofra þáttur* har de två rättshistorierna i Bandamanna saga som huvudmotiv, antagligen med denna som förebild (jfr Heusler 1897:XLIII och Magerøy 1957:277).

<sup>27</sup> Nedan registreras de påpekade likheterna mellan Lokasenna, Bandamanna saga och Gregorius' träta. Ett kryss refererar till de av Heusler och Martínez-Pizarro registrerade överensstämmelserna; annan markering utmärker de av mig tillagda, tillkommande likheterna.

	<i>Ls</i>	<i>Bms</i>	<i>Greg</i>
1. Individ i kamp med flera	x	x	x
2. Tre olika stämninglägen avlöser varandra: neutralt, komiskt, allvarligt	x	x	—
3. Humoristiskt anslag	x	x	—
4. Vändpunkt i mitten av sennan	x	x	x
5. Bruk av verbet <i>þegia</i> el. motsv.	x	x	x
6. Bruk av verbet <i>sennalsanna</i> el. adjektivet <i>sannr</i>	x	x	—
7. Andra verbala överensstämmelser (jfr Heusler 1897:LV och LIX)	hróp ok	hróp ok	—
8. Påpekandet att föremålet för klandret sitter	Ls 6	x	x
9. Anklagelse för trolöshet	Ls 64	x	x
10. Anspelning på hästar och sex	Ls 37	x	x
11. Paralleller i replikväxlingen	Loke/Idun	Ófeigr/Egil	—

ett närmare samband mellan dessa hör ett humoristiskt anslag, en växling mellan tre på varandra följande, sinsemellan olika stämningslägen, åtskilliga paralleller i replikväxlingen och slutligen en del verbala överensstämmelser.

Nu är det nog emellertid ganska klart att den återgivning av en "historisk" senna som vi finner i Bandamanna saga knappast kan ha influerat Lokasennas diktare. Lokasenna bör rimligtvis ha tillkommit före Bandamanna saga, av Nordal daterad till perioden 1270–1290 (1953:26 f.). Samtidigt får man emellertid hålla i minnet att de händelser som sagan omtalar skall ha utspelats omkring år 1050 (se Heusler 1897:XXX), varför teoretiskt sett en folklig tradition om dessa händelser kan ha påverkat Lokasenna. Nu förefaller det emellertid vara litet si och så med den historiska autenticiteten i Bandamanna saga, varför det omvända förhållandet, att Lokasenna påverkat utformningen av trätemotivet i Bandamanna saga, verkar betydligt antagligare (se nedan). Hur det än kan förhålla sig på den här punkten är det dock helt klart att Bandamanna saga inte kan erbjuda någon inspiration för just novationerna i Lokasenna. Här försiggår trätan utomhus på lagberget och inte i någon gästbudshall, deltagarna är långt ifrån olympiska, trätan får aldrig någon självständig status (även om den faktiskt utgör sagans huvudmotiv) och den är dessutom, trots att huvudpersonen för övrigt gärna uttrycker sig i bunden form, helt prosaiskt utformad.

Bandamanna saga är mycket fiktionsartad till sin karaktär. Så är t.ex. inslaget av repliker ovanligt stort (jfr Heusler *ibid.* LIV) och den humoristiska skämetsagetonen påfallande (jfr *ibid.* LV). Heusler påpekar också att "Dem eindruck, dass der von leben gebotene rohstoff an der Bms. stärker verarbeitet und gerundet worden ist als in der mehrzahl der Isl. ss. wird man auch kaum verschliessen können" (*ibid.* XXXIII), men hävdar samtidigt, likheterna till trots, att en inverkan från Lokasenna på Bandamanna saga vore lika otänkbar som ett inflytande från Hárbarðslióð på kungarnas manjämning i Heimskringla. Likheterna beror i stället enligt Heusler på att "Das leben bot derartige kampfgespräche, und die beiden eddischen dichter haben sie in mythischen kostüme nachbildet" (*ibid.* LV).

Även om jag i mycket är beredd att ge Heusler rätt på den här punkten – utan motsvarigheter i vardagslivet skulle ju också en skildring som Lokasennas förlora mycket av sina poänger – så kan jag inte förstå varför inte Bandamanna saga skulle kunna ha påverkats av Lokasenna. Lika väl som vardagen inspirerar dikten, så inspirerar dikten vardagen, eller åtminstone skildringen av den. Och i Bandamanna saga har vi otvivelaktigt att göra med en mycket stiliserad skildring av isländska erfarenheter, med inslag av otvetydigt litterär karaktär som den höga andelen repliker och det mer humoristiska än historiska anslaget samt det faktum att huvudpersonen Ófeigr inte är känd från andra källor (se Heusler 1897:XXXII). Mot den här bakgrunden har jag svårt att föreställa mig att trätan i Bandamanna saga

verkliga skulle ha tilldragit sig på lagberget. Snarare har vi här att göra med en skälmhistoria som just i sitt träteparti ansluter till en annan litterär genre, ja kanske till och med inspirerats av en bestämd företrädare för denna som Lokasenna. (Jfr för övrigt Magerøys grundliga undersökning av Bandamanna saga (1957) där det också hävdas att sagans upphovsman tagit intryck av Lokasenna (s. 277 f.).)

I Bjarnar saga hitdœlakappa, av Nordal daterad till perioden 1200–1230 (1953:240 f.) och förankrad i händelser från 900-talets slut och början på 1000-talet, finner vi ett annat exempel på en däremot säkerligen historisk träta<sup>28</sup> som demonstrerar hur ett versifierat växelhån kan ha gått till i forntidens Island. Den genre som vi här möter är vad sagan själv kallar *flím* (1898:51),<sup>29</sup> och den behöver naturligtvis inte ta formen av en repliktävlan, men just här gör den det. Den *flimtan* som bildar kärnan i sagan tilldrar sig över en lång tid och bildar ett slags skällduell på vers där de två rivalerna Björn och Tord försöker överträffa varandra i förolämpningar. Intressant nog tar hånandet också vid ett möte mellan de två parterna karaktär av allmän underhållning. Trots frånvaron av nid får emellertid skaldetävlingen också vid det här tillfället snabbt en hotande karaktär och slutar i oförsonlighet (ibid. 69 ff.). Likheterna mellan *flímet* i sagan och Lokasenna är dock i övrigt obetydliga, de inskränker sig i stort sett till ett gemensamt bruk av en och annan poetisk formel (se nedan), varför episoden tas upp här närmast för att demonstrera att det versifierade växelhånet kunde utgöra ett inslag i forntida isländsk vardagsverklighet.

Så vitt jag kunnat finna har vi bara ett exempel på en vardags- eller snarare högtidslivets träta som något så när motsvarar grälet i Lokasenna. Den försiggår på ett gästabud, den har åtminstone till en början en underhållande tävlingskaraktär, den formuleras på vers och den är liksom Lokasenna naturalistisk till sitt innehåll och enkel till sin form. Jag tänker på den versväxling som bildar ett inslag i skildringen av bröllopet på Reykjahólar år 1119 i Þorgils saga ok Hafliða (1948:31–38). Den ena hedersgästen där, Þórdr Þordvaldsson från Vatnsfjörð, har besvär med sin mage och rapar därför emellanåt. När ölförtäringen fått hämningarna att lossna föreslår någon att *hverr stingi annan nökkuru hnæfilyrði, ok* [beklagar sagaberättaren] *er þó fátt hermt af þeira kerskikyrðum i þessari frásögn* (ibid. 33). Några verser citeras dock i sagan; dessa återges nedan i sitt sammanhang:

<sup>28</sup> Här är replikerna utförda i bunden form till skillnad från Bandamanna saga, vilket talar för att sagan faktiskt kan ha byggts upp kring traderade visor (jfr Nordal 1953:240), även om exempel på motsatsen också iakttagits.

<sup>29</sup>För ytterligare ett exempel se *Þordar saga kakala* (1948:110–112), som visar att hånande dansvisor kunde vara en farlig sällskapslek. Noteras kan att vi i det sammanhanget också möter ord som *flimian* och *gems* syftande just på hån.

## 10. Brúðkaup at Reykjahólum

Yngvildr Þórðardóttir bjó í þenna tíma vestr í Ísafirði. Hon var auðig at fé ok virðingakona. Bónði hennar var andaðr, ok áttu þau tvær dætr. Hét önnur Helga, en önnur Hallfríðr. Þetta sama vár réðst hon vestan á Reykjahóla til Ingimundar prests, ok gera þau félag sitt.

Ingimundr var sonr Einars Arasonar, systrungr Þorgils Oddasonar. Ingimundr var it mesta göfugmenni, skáld gott, ofláti mikill bæði í skapferði ok annarri kurteisi, inn mesti gleðimaðr ok fekk margt til skemmtunar. Hann var inn vitrasti maðr ok helt sér mjök til vinsælda við alþýðu. Hann var ok mikils virðr af mörgum mönnum göfgum. Ok þá er Einarr, faðir Ingimundar, andaðist, þá gaf Ingimundr Þorgils, frænda sínum, Reyknesingagoðorð, sem fyrr var ritat, ok var þeira frændsemi allar stundir góð, meðan þeir lifðu báðir.

Um sumarit biðr sá maðr Helgu, dóttur Yngvildar, er Óláfr hét, ok skyldi þau ráð takast. Skyldi veizlan vera at Reykjahólum um Óláfsmessuskeið um sumarit. Ingimundr ok Yngvildr vildu bjóða fyrstum til þessarar veizlu Þorgils Oddasyni. Síðan bauð Yngvildr Þórði Þorvaldssyni ór Vatnsfirði. Hrólfur af Skálmarnesi var ok at þessari veizlu ok margt annat gott mannval, en þó váru Þorgils ok Þórðr mestir virðingamenn komnir.

Nú er mönnum í sæti skipat, ok sitr Þorgils á annan bekk með sveit sína ok Ingimundr prestur, en Þórðr á annan bekk gagnvart Þorgils.

Þórðr mælti við förunauta sína: „Þann veg segir mér hugr, at nökkut verði þess at þessari veizlu, at ek mynda mik nú heldr vilja annars staðar kjósa, at þessari mannaskipan, sem hér er fyrir. Ok gjarna vilda ek heldr sitja heima í Vatnsfirði, ef ek hefða tvau ráð ór einu, ok kann eigi at vita, nema hér sé nökkurir fyrir óvinir várir, ok þætti mér allt betra undir mér at eiga en þeim.“

Förunautar hans sögðu: „Miklu eru hér fleiri góðir menn saman komnir en hér muni nein flærð eða svæla til nökkurs manns ger. Mun ok eigi annarr maðr meiri virðingarför hingat fara en þú – annarr en Þorgils Oddason. Eru ok fyrimenn þessarar veizlu eigi annars manns vinir meiri en þínir.“

Þórðr kvað þat svá vera ok gerir sik nú glaðan.

Eftir þat fara borð fram, ok er bæði setit þröngt á bekkjum ok forsætum. Þar váru tilföng bæði góð ok gnóglig ok gengu ósparliga. Skorti ok eigi drykk góðan.

Þá ræddi Ingimundr prestur, at Þorgils skyldi mæla fyrir minnum, en hann veik til Þórðar ok bað hann ráða, hvert minni fyrst væri drukkit. Þórðr var þá kátr vel ok mælti við Ingimund prest, at nökkurr vildismanna ætti at hefja gildit, en kvaðst undir mundu standa með þeim um hverja gleði, er þeir vildi frammi hafa. Drukku nú glaðir, ok rekkir þá brátt drykkrinn.

Þórðr var ekki mikill drykkjumaðr, nökkut vangæft um fæðsluna, sem oft kann at verða þeim, er vanheilsu kenna, því at maðrinn var á efra aldri ok var þó enn hraustr. Hann kenndi nökkut innanmeins ok var því ekki mjök matheill ok nökkut vandblæst at eta slátr, því at hann blés svá af sem hann hefði vélendisgang ok varð þá nökkut andrammr. Þórðr var mikilúðligr maðr, eygðr mjök, ok lágu vel augun, framsnoðinn ok strýhærðr, sá upp mjök ok riðaði lítt at.

Þeir drukku nú ákaft, ok fær á þá alla nökkut. Gerast nú málgir, ok má kalla, at hverr stingi annan nökkuru hnæfilyrði, – ok er þó fátt hermt af þeira kerskiyrðum í þessari frásögn.

Þess er getit, at Ingimundr prestur laut at sessunaut sínum ok mælti við hann, svá sem hann spyrdi:

Hvaðan kennir þef þenna?  
Þórðr andar nú handan.

Ok verðr at hlátr mikill, ok er næsta gerr at þessu gyss mikill. Ok er því léttir, þá kveðr Þórðr í móti:

Andi es Ingimundar  
ekki góðr á bekkjum.

Ok af þessum áköstum tekr heldr at grána gamanit, ok koma kviðlingar við svá. Þá var þetta kveðit til Þórðar:

Rymr í barka  
ríkismanni.  
Glitar skallinn við  
á goða yðrum.

Hér hlær Þórðr mjök at þessum kviðlingi ok kveðr þegar í mót:

Vaxa blástrar  
á bekk þaðra.  
Raunillr gerisk þefr  
af ropum yðrum.

Þorgils brosti nú at, en lagði aldri til um áköstin.

Ingimundr mælti, at nökkurr þeira bekkjunauta skyldi sjá í móti við Þórð. Þá var þetta kveðit:

Þat es válfítit,  
þótt vér reptim  
búðunautar  
af bolakjötvi,  
reptir Þórðr  
Þorvalds sonr,  
Kjartans sonar,  
af kana sínum.

Þórðr lítr eftir kviðlingi þessum, ok þótti honum mjök bera hljóðit þar yfir, sem maðr sat á forsætinu, mjök þrekligr ok allvel hærðr. Þórðr heimtir þá húsfreyju á tal við sik ok spyr, hvern sá sé lokkamaðrinn, sem sitr á forsætinu á bekk Þorgils, ok vísar henni til.

Hon segir: „Þar er Óláfr Hildisson.“

Þórðr mælti: „Eigi munum vit báðir sitja at veizlu þessari lengi, ok send þú hann á brott á annan bæ, ellegar munum vér ríða á brott.“

Hon svaraði seint ok mælti svá: „Sæmd þykkir oss at hérvist þinni,“ segir hon, „ok eigi kann ek þat at mínu ráði at sjá at kveðja á brott förunauta Þorgils, ok mun Óláfr enga skapraun yðr gera í orðum sínum.“

Nú verða aðrir menn nökkut áheyrsla hjals þeira, ok spyr Þorgils eftir, hvat þau hafi at hjala. Hon segir honum ok biðr Þorgils með vægð at láta Ólaf á brott ok yrði eigi beinaspjöll.

Þá svaraði Þorgils: „Svá var Óláfi sýkn mælt, at hann skal sýkn með mér, en sekr, ef væri annars staðar. Því mun ek engan senda minna manna til bana, en Þórðr geri um brottreið sína sem hann vill. En Óláfr mun hvergi fara, ok munum vér láta vel vært við Þórð.“

Þá stígr Þórðr undan borði ok blés við mæðiliga, en mælti ekki. Þá var þetta kveðit:

Æsti upp ór brjósti  
 átfang of dag langan  
 bryðju bersa niðja  
 billings hviðu illa.  
 Allr tók sér, þás særir  
 setrlinna blés, innan  
 þjóð óx þefr í búðum,  
 þingheimr of nef fingrum.

Ekki er þess getit, at Þórðr andæfði þessari vísu, ok gengr hann ok allir hans menn á brott, ok eru þeim greidd vápn sín ok klæði, ok riða þeir á brott ok á annan bæ um nóttina.

En þá er Þórðr gekk út, þá var þetta kveðit af einhverjum:

Goðinn reпти svá,  
 es gengumsk hjá,  
 stóð á hnakka hý,  
 hverr maðr kvað fý.

Er svá sagt, at Þórðr væri út leiddr með þessum kviðlingi. En eigi er getit, at neitt yrði af gjöfum við hann.

En Þorgils sitr nú eftir ok förunautar hans ok svá brúðgumi ok boðsmenn, ok þykkir þeim förunautum Þorgils næsta íbrosligt um brottreiðina þeira Þórðar.

Þar var nú glaumur ok gleði mikil, skemmtan góð ok margs konar leikar, bæði dansleikar, glímur ok sagnaskemmtan. Þar var sjau nætr fastar ok fullar setit at boðinu, af því at þar skyldi vera hvert sumar Óláfs-gildi, ef korn gæti at kaupa, tvau mjölsáld, á Þórsnessþingi, ok váru þar margir gildabræðr. Á Reykjahólum váru svá góðir landskostir í þenna tíma, at þar váru aldri ófrævir akrarnir. En þat var jafnan vani, at þar var nýtt mjöl haft til beinabótar ok ágætis at þeiri veizlu, ok var gildit at Óláfsmessu hvert sumar.

Frá því er nökkut sagt, er þó er lítil tilkváma, hverir þar skemmtu eða hverju skemmt var. Þat er í frásögn haft, er nú mæla margir í móti ok látast eigi vitat hafa, því at margir ganga duldir ins sanna ok hyggja þat satt, er skrökvat er, en



þat logit, sem satt er: Hrólfr frá Skálmarnesi sagði sögu frá Hröngviði víkingi ok frá Óláfi Liðsmannakonungi ok haugbroti Práins berserks ok Hrómundi Gripssyni – ok margar vísur með. En þessari sögu var skemmt Sverri konungi, ok kallaði hann síkar lygisögur skemmtiligtar. Ok þó kunna menn at telja ættir sínar til Hrómundar Gripssonar. Þessa sögu hafði Hrólfr sjálf saman setta. Ingimundr prestur sagði sögu Orms Barreyjarskálds ok vísur margar ok flokk góðan við enda sögunnar, er Ingimundr hafði ortan, ok hafa þó margir fróðir menn þessa sögu fyrir satt.

Som framgår av citatet har vi här att göra med en lek, inte en tävlan i skryt som manjämningen utan en tävlan i konsten att retas, som mycket snart hotar att övergå till ett regelrätt gräl. I det här fallet får vi inte bevittna ett sådant men leken blir i alla fall en orsak till den senare utvecklingen med hämnd och dråp som resultat, och detta trots att verserna inte är i egentlig mening nidande.

Om vi nu knyter den här episoden ur Sturlunga saga till Heuslers teori om vardagslivets trätor som en faktor bakom uppkomsten av den litterära genren (1897:XXXIII; jfr även Harris 1979:72), så kan vi konstatera att leken, liksom när det gäller manjämningen, utgör en förmedlande faktor. När en gäst föreslår att man skall *stinga* varandra med *hnæfilyrði* (jfr även Hrbl str. 43) är detta uppenbarligen inte bara en stundens ingivelse, vilket i så fall borde ha utlöst någon kommentar, utan ett inom leken och underhållningens ram institutionaliserat eller ritualiserat inslag i umgänget, vilket också förklarar varför gästerna så snabbt med liv och lust går in för att improvisera på det anslagna temat, Tords andedräkt.

Lustigt att notera är också att Olafs strof inleds med en fras som återkommer även i Lokasenna 33 (*Pat er váltit / þótt . . .*). Också i Bjarnar saga hitdœlakappa, som ju är uppbyggd kring den långa versduellen mellan de två rivalerna, möter vi liknande överensstämmelser. Bortsett från att i båda fallen ordet *hróp* kommer till användning så nyttjar Björn också vid flera tillfällen uttrycket *sveinn inn hvíti* om sin rival (stroforna 3 och 11), med formuleringen avtydande feghet och modlöshet. Också i trätan i Bandamanna saga förekommer ordagranna överensstämmelser med Lokasenna, återspeglade bl.a. just paruttrycken med *hróp*. Ett liknande intryck av formulär gör också Freyja-rimmen hos Hjalte (se nedan) och i Lokasenna. Också i själva anklagelserna möter vi ett slags stereotypi i det att beskyllningarna inte sällan gäller snålhet (Bms 1947:385, 388 f.), feghet (ibid. 385 f., 389), dumhet (ibid. 384, 386) eller fysiska brister av naturalieart (se Helgason 1953:152 om hur skalderna Kormak och Hallfred beskyller varandra för dålig andedräkt och jfr skämten vid bröllopet ovan).

De här och andra liknande exempel gör att man kan ställa sig frågan om inte det underhållskäftande som vi möter i beskrivningen av bröllopet på

Reykjahólar kan ses som uttryck för ett tämligen konventionaliserat beteende där man improviserade med utgångspunkt i en tämligen stereotyp uppsättning motiv, rimtyper och formler.

Skillnaden mellan verstävlingen i sagan och Lokasenna är dock betydande. I båda fallen står en mot alla, men angripare och offer är inte analoga i sagan och dikten. I sagan ger sig, liksom ibland i den äldre historiska germanska sennan (hos Gregorius av Tours och Paulus diaconus), flera på en; här utsätts Tord ensam för de tämligen tarvliga skämten även om han ger svar på tal. I Lokasenna är det tvärtom; här angriper Loke ensam de övriga, liksom först Ófeigr och sedan Egil i Bandamanna saga. En annan påfallande skillnad är att skämtet tar sin utgångspunkt i själva gillesituationen och allmänna personliga brister både i den aktuella sagan, i Bandamanna saga och i den äldre germanska sennan, medan i Lokasenna gamla synder, relaterade till konkreta episoder, avhandlas. Och en tredje väsentlig skillnad konstitueras naturligtvis av Lokasennas mytologiska stoff som starkt skiljer sig från sagans samtidshistoriska och den äldre germanska sennans (sago)historiska eller heroiska.

En sak är emellertid klar. Underhållningen vid bröllopet på Reykjahólar utgör ett slags social prototyp för Lokasenna. Här möter vi samma scen, ett gästabad där ölet flödar, och samma tävlan i underhållande vershån, där de aggressiva undertonerna snabbt gör sig gällande. Tävlingsmomentet i Lokasenna och de andra kappsållarna behöver alltså knappast betraktas som överförda från manjämningen eftersom det uppenbarligen samtidigt med denna existerar också en annan variant av ölhallens verbala duell, där kapphånet och inte kappsållarna utgör kärnan. Hur dessa två tidsfördriv sen kan ha förhållit sig till varandra är en annan sak.

Men varifrån kommer då den mytologiska anknytningen i Lokasenna? Kan vi i forntidens isländska praxis finna någon motsvarighet till denna? Ja, inom litet olikartade ramar har ju också gudahån eller dikt om gudar vilken kan tolkas som hån, förekommit. Det första beryktade exemplet på sådant är den Frejakviðling som Hjalte Skeggiasson avlät på lagberget år 999.<sup>30</sup>

Vilk eigi god geyja  
grey þykki mér Freyja

För den här dikten föll Hjalte inte för nid utan för hädelse. Intressant att konstatera är att genom transponeringen från ett vardagsplan till ett mytolo-

<sup>30</sup> Tvåradningen återges här efter G. Jónssons utgåva av *Íslendinga sögur I*, Reykjavík 1946, där den återkommer både i *Íslendingabók* s. 9 och *Kristni saga* s. 263. Jfr även de Vries 1964:208. – Kanske återklingar här i rimmet *Freyja – geyja* Hávamál 135 (*gest þú né geyja*) medan Lokasenna 32 utgör en variation på den råa rimtekniken i Hjaltes kviðling (*Freyja – frata*).

giskt förvandlas alltså nidet till hädelse, åtminstone i just den här historiska situationen.

Domen mot Hjalte har naturligtvis använts som ett argument i dateringen av Lokasenna och säkerligen måste man ge dem rätt som hävdar att den dikten inte kan ha tillkommit i religionsskiftets Island; då skulle också Lokasennas upphovsman ha dömts för hädelse. Men finns det då några andra vittnesbörd bevarade där behandlingen av hednagudarna är eller kan ha tolkats som nidande eller hädande utan att detta leder till bestraffning? Ja, ett exempel på detta finner vi inte så långt efter religionsskiftet. Åtminstone i Norge kunde redan omkring år 1050 Harald hårdråde ge sin isländske hovskald Pióðolf i uppdrag att återge ett gatugräl mellan en garvare och en smed som en kamp mellan Tor och Geirröd (se de Vries 1964:272 och Jónsson 1912:350). Skalden vägrar först att effektuera beställningen, som han finner ovärdig, men utför sedan travestin, dock inte som en dialog utan i berättande form. Uppgiften att överföra vardag till myt – med den risk för en blasfemisk tolkning som detta kunnat medföra – tycks alltså vid den här tiden ha kunnat utgöra en om inte helt självklar så dock rimlig uppgift för en skald. När det gäller förhållandena på Island bör man emellertid kanske inte vänta sig att detta kunnat ske så snart efter religionsskiftet.

Från år 1238 rapporterar Flateyjarbok (III:120) om ett liknande skämt.<sup>31</sup> Inte heller nu utspelas det på Island men också nu är en islänning inblandad. Denna gång är det nämligen Snorre som improviserar på uppdrag av Skule jarl med utgångspunkt i namnet *Gautr*, ett Odensnamn och tillika namnet på en av Skules fiender (de Vries 1967:83). I den improviserade strofen, som anförs nedan, framställs Oden som anstiftare av strid mellan Ring och Harald Hildetand, och Gautr får motsvarande roll i relationen mellan kung Håkan och Skule jarl.

Herfanga bauð Hringi  
hjaldr einskopudr galdra  
(Gautr hvatti þrym þreyta  
þann) ok Hilditanni;  
oflengi veldr Yngva  
ósætt, en vel mætti  
herstefnandi hafna  
hans dóm, völundr rómu.  
(Jónsson 1973:89)

Trollsångernas enda skapare (Oden)  
bjöd Ring och Hildetand att kämpa,  
Gautr bjöd [dem] att hålla den dusten;  
alltför länge vållar kampsmeden  
ofred mellan furstarna;  
men härstyraren kunde gott  
vraka hans dom.

<sup>31</sup> Flateyjarbok redovisar också ett annat slags skämt med gudar. I den del av *Ögmundar þáttur dyttis ok Gunnars helmings*, som behandlar Gunnars äventyr vid gudahovet i Uppsala (daterad till tidigast 1250-talet, se de Vries 1967:429 f.), berättas om hur Gunnar tar gudens plats och gör hans prästinna med barn. Som de Vries framhåller kan historien betraktas som en variant av en spridd skälmsaga.

Som de Vries påpekar underlättas improvisationerna av Snorres lärdom och goda minne; åtskilliga ord och uttryck är nämligen hämtade från tidigare skaldediktning (ibid. 83: not 199). Väsentligare ur vår synpunkt är dock att denna gång inga protester framförs från skalden. Gudatravestin har blivit ett betydligt mindre kontroversiellt uttrycksmedel med kristendomens befastande. Rimligt är att anta att både Lokasenna och Hárbarðslióð hör hemma inom den här (kristna) traditionen av hån mot och skämt med de hedna gudarna.

Också parodin tillhör, som bl.a. Helgason påpekar (1953:152), de forntida isländska genrerna. I Íslendinga saga (1948:83–87) skildras t.ex. hur Snorre vid utfärden från Norge efter ett av sina besök hos Skule jarl får omkvädet till sin drapa om denne parodierat på det grövsta sätt i syfte att demonstrera missnöjet med Snorres norska engagemang. Jag återger nedan episoden i sin helhet.

### 38. Snorri afstýrði herför til Íslands ok kom út.

Snorri Sturluson var tvá vetr með Skúla, sem fyrr var ritat. Gerðu þeir Hákon konungur ok Skúli hann skutilsvein sinn. En um várit ætlaði Snorri til Íslands. En þó váru Nóreghmenn miklir óvinir Íslendinga ok mestir Oddaverja – af ránum þeim, er urðu á Eyrum. Kom því svá, at ráðit var, at herja skyldi til Íslands um sumarit. Váru til ráðin skip ok menn, hverir fara skyldi. En til þeirar ferðar váru flestir inir vitrari menn mjök ófúsir ok töldu margar latar á. Guðmundr skáld Oddsson var þá með Skúla jarli. Hann kvað vísu þessa:

Hvat skalk fyr mik, hyrjar  
hreggmildr jöfurr, leggja,  
gram fregn at því gegnan,  
geirnets, sumar þetta?  
Byrjar, hafs, at herja,  
hysrveigir, mér eigi,  
sárs viðr jarl, á órar  
ættleifðir, svan reifðan.

Snorri latti mjök ferðarinnar ok kallaði þat ráð at gera sér at vinum ina beztu menn á Íslandi ok kallaðist skjótt mega svá koma sínum orðum, at mönnum myndi sýnast at snúast til hlýðni við Nóreghshöfðingja. Hann sagði ok svá, at þá váru aðrir eigi meiri menn á Íslandi en bræðr hans, er Sæmund leið, en kallaði þá mundu mjök eftir sínum orðum víkja, þá er hann kæmi til.

En við slíkar fortölur slævaðist heldr skap jarlsins, ok lagði hann þat ráð til, at Íslendingar skyldi biðja Hákon konung, at hann bæði fyrir þeim, at eigi yrði herferðin.

Konungrinn var þá ungr, en Dagfinnr lögmaðr, er þá var ráðgjafi hans, var inn mesti vinr Íslendinga. Ok var þat af gert, at konungur réð, at eigi varð herförin.

En þeir Hákon konungr ok Skúli jarl gerðu Snorra lendað mann sinn. Var þat mest ráð þeira jarls ok Snorra. En Snorri skyldi leita við Íslendinga, at þeir snerist til hlýðni við Nóreghöfðingja. Snorri skyldi senda utan Jón, son sinn, ok skyldi hann vera í gíslingu með jarli, at þat endist, sem mælt var.

Snorri varð heldr síðbúinn ok fekk harða útvíst, lét tré sitt fyrir Austfjörðum ok tók Vestmannaeyjar. Jarlinn hafði gefit honum skipit, þat er hann fór á, ok fimmtán stórgjafir. Snorri hafði ort um jarl tvau kvæði. Alhend váru klofastef í drápunni:

Harðmúlaðr vas Skúli  
ramblíks framast miklu  
gnaphjarls skapaðr jarla.

En er Snorri kom í Vestmannaeyjar, þá spurðist brátt inn á land útkváma hans ok svá með hverjum sæmdum hann var út kominn. Ýfðust Sunnlendingar þá mjök við honum ok mest tengdamenn Orms Jónssonar. Þótti þeim sem hann myndi vera settr til af Nóreghöfðingjum at standa á móti, svá at þeir mætti engu eftirmáli fram koma um víg Orms. Var mest fyrir því Björn Þorvaldsson, er þá bjó á Breiðabólstað ok þótti vænn til höfðingja. Sunnlendingar drógu spott mikit at kvæðum þeim, er Snorri hafði ort um jarlinn, ok sneru afleiðis. Þóroddr í Selvági keypti geldingi at manni, at þetta orti:

Oss lízk illr at kyssa  
jarl, sás ræðr fyr hjarli.  
Vörr es til hvöss á harra.  
Harðmúlaðr es Skúli.  
Hefr fyr horska jöfra  
hrægamms komit sævar,  
þjóð finnr löst á ljóðum,  
leir aldrigi meira.

Snorri gisti í Skálaholti, er hann fór frá skipi, ok þeir tólf saman, höfðu meir en tylft skjalda ok alla mjök vandaða ok létu allvænt yfir sér.

Þá kom þar Björn Þorvaldsson með fylgdarmenn sína, ok váru þeir allgæmsmiklir Steingrímur Skinngrýluson ok aðrir þeir, er fóru með honum. Ok kom svá, at Björn gekk í berhögg við Snorra ok spurði, hvárt hann ætlaði at sitja fyrir sæmdum þeira um eftirmál Orms. En Snorri duldi þess. Björn lét sér þat eigi skiljast, ok helt þar við heitan.

Magnús byskup átti hlut at með þeim, en þó skildu þeir heldr stuttliga. Snorri fór heim, í Reykjaholt ok var þar um vetrinn.

Som exempleren ovan illustrerar utgör i fristatstidens Island orddueller med hånande innehåll inte bara ett omtyckt litterärt motiv utan också ett inslag i det verkliga livet, där de tillhörde samma improvisatoriska tradition som också producerade travestier och parodier. Novationerna i Lokasenna (och

Hárbarðslióð) kan därmed ha två olika källor. Den första utgör den sociala bakgrunden för den fornisländska litteraturen, nämligen den situation där den framfördes. Här bör gästbudslekar med kappskrut och kappskäll, verbala improvisationer och tidsfördriv, samt inte minst det sagoberättande och diktframförande som talas om på bröllopet i Reykjahólar ha spelat en stor roll. Med framförandet av mytologiska dikter, edda- och skaldekvad, eller improvisationer av travesterande eller parodierande art, och kanske med Hjaltes Frejagyckel i minnet, måste det ha legat nära till hands att projicera också den sociala situationen på det mytologiska stoffet. I en sådan överföring tror jag att Lokasennas novationer uppstått, men inte som följd av en enkel projektion av liv på myt utan genom ett flerskiktat samspel mellan liv och litteratur, där också parodiska och travesterande kalkeringar på en inhemsk litterär tradition spelar en avgörande roll.<sup>32</sup> Diktarens egen verklighet kan alltså ha bidragit med ramen till Lokasenna, det stort anlagda gästbudet, där mycket dricka, en vågad lek och en grälsjuk gäst åstadkommer ett sorgligt slut; den inhemska litterära traditionen kan stå för de övriga nyheterna – om nu inte både ramen och andra nyheter skall tillskrivas ett inflytande från den kontinental-europeiska symposiegenren, vilken i så fall fått ett gott stöd i etablerad inhemsk tradition. Kronologiskt sett förhåller det sig så att inhemska genrer som niddikt, manjämning, *flím* etc. är omvittrade och belagda alltsedan 900-talet. Gudatravestin däremot är inte belagd förrän vid mitten av 1000-talet och då från Norge, kappskället som gästbudslek är inte omvittrat förrän i början av 1100-talet men då på Island, och parodin har belagts först från början av 1200-talet. De främmande influenserna från symposie- och conflictusgenrerna tycks ha kunnat bli aktuella först på 1100-talet respektive omkring år 1200. De här approximativa dateringarna för några sennan närstående genrer kan spela en viss roll för bedömningen av Lokasennas ålder, men innan jag övergår till att diskutera den frågan, skall jag först än en gång återgå till själva Lokasennatexten för att visa hur diktens funktion, budskap och samtid kan avspegla sig i dess komposition och synvinkel.

#### 4. Lokasenna: funktion och budskap

Som Lönnroth har visat (bl.a. 1978) utspelas den isländska diktningen i den dubbla scenens värld. Eddadikterna måste alltså, oavsett sin ålder, läsas som

<sup>32</sup> Med dessa reservationer för en samverkan med den litterära traditionen ansluter jag mig alltså till Harris' tanke (1979:69 f.) att sennans litterära bakgrund står att finna i samtida dagligt liv och att vi i modern folklöre, som t.ex. det svarta Amerikas *sounding*, möter en motsvarighet till den fornisländska verklighetens ritualiserade lekar, vilka i sin tur representerar en övergång från icke-litterär till en litterär talhandling där ordens illokutiva kraft upphävs. Men Lokasenna representerar inte detta steg i utvecklingen. Här har vi inte att göra med muntliga improvisationer enligt konventionella regler utan med en litterär nyskapelse som transcenderar reglerna.

uttryck för den situation i vilken de framfördes, traderades och upptecknades. Innan jag nu går in på en sådan mer allmän läsning av Lokasenna skall jag emellertid först gå in på ett specialproblem som berör diktens framförande och därmed dess förhållande till publiken i en muntlig framförandesituation.

Som bekant har talarangivelserna i Codex regius' marginal av eddautgivarerna och översättarna förvandlats till ett för Lokasenna och den poetiska eddan över huvud taget typiskt stildrag. Anföringssatser som *Tor kvad* föregår ju i utgåvor och översättningar praktiskt taget varje replik i eddans dialogdikter. I Codex regius ser det emellertid annorlunda ut. När det gäller Lokasenna är förhållandet det följande.

I den inledande prosan ges en förteckning över deltagarna i Ägirs gästabud, där Gefion, Heimdal och Brage dock saknas, och i prosan anges också talarna i stroforna 1, 11 och 53. Parentetiskt kan här nämnas att talaren i strof 53 vållat en viss osäkerhet i tolkningen. Här har inte bara Siv utan också Beyla varit på tapeten, eftersom man antagit att ordet *hana* i strof 53 inte kunnat syfta på Siv själv (Bergmann 1838, Munch 1847, Lüning 1859). Numera är man emellertid överens om att talaren i strof 53 är Siv, eftersom bruket av tredje personens pronomen om talaren själv är belagt också från andra håll i eddan. Helgason menar dessutom att prosan som föregår strof 53 skulle ha haft ordet *Siv* i marginalen (1952:50) – och med detta är vi inne på marginalanteckningarna.

Marginalanteckningar som *q* för *quad* finner vi vid stroforna 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24 (jfr Helgason 1952) – där de numera kan läsas som markörer för talarskifte. Men till detta kommer beteckningarna som *e* och *eq* för *Eldir (quad)* (2, 4), *bra* för *Brage* (8), *N* för *Njord* (33, 35), *T* för *Tyr* (37, 39), *F* för *Frej* (41) eller *lq* för *Loke* (3, 5, 6, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 44) samt dessutom *Byggvir* i raden före strof 43 (jfr Bugge 1867:113 ff. och Helgason 1952:53). I Helgasons utgåva hävdas också att vid strof 21 finns ett *þ*, "vistnok en rest af oth. (= Odinn)" (1952:50). – Upplýsingar om de övriga talarna har skurits bort (Bugge 1867:113).

På grund av enbart prosan och marginalanteckningarna skulle det gå att identifiera talarna i ett tjugotal strofer medan man för identifikationen i övrigt är hänvisad till själva dikten.

Det är naturligtvis möjligt att talarna faktiskt kan ha angivits vid ett muntligt framförande av eddadikter – att så kan ha skett ibland antyder ju det faktum att talarangivelser återkommer i flera handskrifter (även om man här måste ta den möjligheten i beaktande att de kan återgå på gemensamma källor).<sup>33</sup> Men, det är också tänkbart att en föredragare av dikten inskränkt

<sup>33</sup> Förutom i Lokasenna förekommer talarangivelser i marginalen till *Vafþrúðnismál*, *Skírnismál* och *Hárbarðsljóð*. Samma upplýsingar ges också i A-handskriften till dessa dikter. Talarangivelser ges också vid flera av de heroiska dikterna. De kan då vara placerade i raden (Völkv, HH

sig till en inledande presentation av själva ramen, situationen och deltagarna i denna (jfr Wessén 1959:23), och lämnat åt åhörarna att sedan identifiera den aktuella talaren med ledning av själva texten. Så tror jag har varit fallet när det gäller Lokasenna och kanske också andra eddadikter. För: Det är ett faktum att det som vi nu kommit att betrakta som ett stildrag i de dialogiska eddadiktterna, de ständigt återkommande strofinledningarna av typen *Tor kvad* i hög grad är ett verk av utgivarna. Det är också antagligt att basen för utgivarnas extrapolationer, de relativt fåtaliga talarangivelserna i *Codex regius*, faktiskt tillkommit i samband med själva diktsamlingen, eller eventuellt till och med senare än denna. Ett skäl för ett sådant antagande utgör de talarangivelser där själva placeringen i marginalen gör ett intryck av tillägg. Ett annat skäl är av estetisk art. Att uppfattningen av talarens identitet i en skriven text väsentligt kan underlättas av talarangivelser, och detta utan att den estetiska effekten förtas, är en sak. En annan sak är emellertid förhållandet vid ett muntligt framförande. Här kan själva framställningen bidra till att ge lösningen på identitetsfrågan, och man måste därför fråga sig om det verkligen vore möjligt att föredragaren av en dikt ständigt skulle avbryta sin framställning med i många fall fullständigt överflödiga talarangivelser. När det gäller Lokasenna tillkommer, som vi skall se, ytterligare skäl för att talarangivelserna är sekundära.

Om vi nu ponerar att talarangivelserna i Lokasenna ursprungligen ej hör ihop med dikten och dess framförande, så blir frågan: vilka ledtrådar till identifikation av talarna ger själva stroferna?

En ledtråd ger talarens beskrivning av sig själv. Han kan ange sitt namn (str. 6, 12, 45), presentera sig med ett välkänt attribut som *Tor* (str. 57, 59, 61, 63) eller genom en karakteristisk handling eller egenskap, en släktrrelation e.d., som när talaren i strof 27 uppger att *Balder* är talarens son (talaren måste ju då vara antingen *Oden* eller *Frigg*), eller när talaren i strof 35 uppger att hans son är *ása iaðarr* (sonen måste då vara *Frej* och fadern följaktligen *Njord*), eller när talaren i strof 39 uppger att han saknar en hand (då måste det vara *Tyr*), eller när *Loke* i str 3 och 5 uppträder i sin välkända bråkmakarroll och *Oden* i strof 23 accepterar beskrivningen av sig själv som en segerfördelare.

En annan ledtråd ger det faktum att en talare i frågans form ger ordet åt en annan med namns nämnande (str. 2 och 9). Den typen av talarutnämning förekommer emellertid bara i upptakten till själva sennan, sedan utnämner talarna sig själva. Även i andra fall där en talare direkt apostroferar en annan person kan man emellertid ibland, med hjälp av ytterligare indici-

---

II, Rm, Fm, Sd), i margen (HHv) och både i rad och marg (Am), men mestadels är de (liksom i Hym, Alv, Grm, HH I, Brot, Helreið, Guðr I och II, Oddr, Akv och Hmð) tillagda av utgivarna. Som skäl för detta förfarande anför t.ex. Bugge det faktum att talarangivelser kan vara bortskurna samt att de i många fall har stöd i *Volsungasagan*.



er, anta att den apostroferade personen faktiskt replikerar, så t.ex. i sekvenserna 11–14, 41–42 och 57–64.

Det mest framträdande – och för Lokasenna unika – sättet att ge ledtrådar är dock att lämna den i efterhand genom att namnet på föregående talare nämns av den följande (jfr t.ex. Skírnismál där ledtråden ges redan vid överlämnandet av ordet). I allmänhet får nämligen endera Lokes repliker ge lösningen på problemet vem föregående talare är (str. 4–5, 14–15, 16–17, 19–20, 21–22, 25–26, 27–28, 29–30, 31–32, 33–34, 35–36, 37–38, 39–40, 45–46, 47–48, 55–56, 57–58) eller så får de andra gudarna avslöja att Loke är föregående talare (str. 9–10, 20–21, 28–29, 46–47, 48–49, 52–53, 56–57, 58–59, 60–61, 62–63).

Innan man får besked genom det ovan nämnda bekräftelsesystemet är emellertid åhöraren, i synnerhet i sekvensskiftet, hänvisad till andra indicier. Låt oss se hur mottagaren då kan ha fastställt diktens aktuella talare. Om man utgår från diktiteln *Lokasenna* så är det rimligt att anta att Loke inleder den första sekvensen, och även i följande sekvens bör Loke vara den första talaren; här i strof 3 ikläder sig ju denne Lokes traditionella roll som bråkmakare. Invändningen i följande strof bör tillkomma den tidigare samtalspartnern Eldir, vilket också bekräftas av strof 5. I inledningen till den tredje sekvensen riktar sig det jag som kallar sig *Loptir* (= Loke) till asarna (str. 6–7) och får ett avvisande svar (str. 8). Att det är Brage som står för detta blir inte klart förrän med strof 11 då det krävs en orsak till Lokes ilska mot Brage. – Avvisningen i strof 8 gör det rimligt att anta att det är Loke som än en gång försöker få tillträde till Ägirs hall i början av nästa sekvens (str. 9) och att det är den tilltalade Oden som lämnar honom tillståndet (str. 10). Den inledande hälsningen i nästa sekvens (str. 11) måste också tillkomma Loke som nu äntligen får komma in i Ägirs hall.

Först i sjätte sekvensen får vi en annan inledare än Loke. Denna vädjar här (str. 16) till Brages känsla för takt och ton med hänvisning till *barna sífiar [. . .] ok allra óskmaga*. Rimligast att tänka sig är att talaren är en kvinna och därtill en Brage närstående person, vilket också bekräftas i följande strof där Loke ryter åt Idun att tiga.

Mindre självklart är att just Gefion blir nästa sekvensinledare (str. 19) – och dikten visar också här en oregelbundenhet i det att Loke inte som vanligt får en mellanreplik och i det att Gefions replik är mycket svårtydd. Omöjligt är väl därför inte att vi här har att göra med ett fall av textkorruption. I alla händelser har jag svårt att finna någon ledtråd till att just Gefion här skulle gripa ordet – vilket dock följande strof förutsätter. Att det där är Loke som för ordet är emellertid helt klart. Han går nu för andra gången in med sin karakteristiska håninledande *þegi þú*-formel (när Tor i diktens slut övertar formeln markeras detta på flera sätt).

I den åttonde sekvensen inleder en talare (str. 21) som möjligen känner sig

därtill manad av att han är den som åsyftas med *sveinn inn hvíti* i föregående strof, alltså Gefions älskare. Om vi tänker på Odens kärleksäventyr, redovisade bl.a. i de s.k. Odensexemplen i Hávamál (se t.ex. Bergmann 1878:236), och talarens självpresentation i strofen, som ett slags allvetare (åtminstone på Gefion) ligger en association till Oden nära till hands, och den bekräftas också omedelbart i Lokes följande replik.

Ja, på det här viset skulle man kunna fortsätta, men som exempelsamling får det här räcka. Det är tydligt att alla sekvensinledande talare utom Loke i tur och ordning går in i tråtan manade av sina behov att försvara släktingar (str. 33), partners (str. 16, 21, 25, 49), vänner (str. 37, 41), husbönder (str. 43) eller principer (str. 25).<sup>34</sup> (Oklar är framför allt kopplingen mellan Idun och Gefion (str. 18–19) och Byggvir och Heimdal (str. 46–47).)<sup>35</sup>

Åhöraren måste alltså, framför allt för att knäcka frågan om vem som den självutnämnde sekvensinledaren är, repliera på allmän socialpsykologisk och mytologisk kunskap, fråga sig vem som ligger närmast till hands att lägga sig i grälet. De upplysningar som sekvensinledarna ger om sig själva kan nämligen som vi sett ytterst sällan betecknas som särskiljande karakteriseringar. Är mottagaren skicklig i sin gissningskonst blir han emellertid snabbt belönad genom det formelartade bekräftelsesystemet i *þegi þú*-verserna.

Med tanke på den här konstruktionen framstår Lokasenna som ett slags lekfull gåtdikt, ett alluderande vittert skämt, där Byggvirepisodens utsagda gåta får fungera som en parodisk nyckel till diktens implicita mönster. Om så vore, kan emellertid ett av diktens mest karakteristiska drag tyckas gå stick i stäv med det. Lokasenna innehåller ju som vi sett en hel del anspelningar på för övrigt okända eller åtminstone obelagda myter, och sådana passar ju inte in i en allusionslek som förutsätter en gemensam fond av kunskaper. Nu är det dock så att just det okända mytstoffet till större delen ligger i Lokes mot namngivna gudar riktade hånrepliker (str. 17, 19, 26, 28, 32, 34, 36, 40, 50, 52, 54, 58); de andra gudarna står sammanlagt bara för tre sådana (str. 23, 37, 49). Den gamla tanken att de obekanta myterna kan vara just för Lokasenna fritt uppfunna lögner och halvsanningar förefaller därmed mycket rimlig. Med dessa karakteriseras ju Lokefiguren på ett för kunniga åhörare roande sätt. De gamla islänningarna kan ha glatt sig åt den mytologiska konsekvensen i den lögnkonst som Lokasennas *bqlvasmiðr* behärskar.

Att Lokasenna har en underhållande funktion torde vara en ovedersäglig truism. Till detta intryck bidrar både det ovan nämnda "gåtfulla" draget i

<sup>34</sup> Jfr Olsen (1960:II:23 ff.) vilken menar att de isländska sätenas placering skulle förklara inläggens ordning. Tanken förefaller inte särskilt övertygande: skulle folk i ett gräl iakttä ett slags turordning som på ett formellt sammanträde?

<sup>35</sup> Den sista förbindelsen kan kanske tolkas som ett utslag av Heimdals ansvar för människorna. De räknas ju som Heimdals barn och kanske också Byggvir representerar dessa. Jag bortser här från alla maltdrycksmytiska och vegetationsmytiska teorier i samband med Byggvir och Beyla.

dikten och de tidigare analyserade travesterande och parodierande dragen.

Av allt att döma måste Lokasenna tolkas som ett vittert skämt med liv och dikt. Den satiriska udden är med andra ord inte primärt riktad mot gudarna (jfr Noreen 1915:25). I Lokasenna finns inte heller något uttryck för en religiös attityd. Dikten utgör med andra ord varken ett kristet angrepp på hednagudarna som de Vries hävdade (1933:178) – eller en internt heden uppgörelse. Här återspeglas inte någon kamp mellan Odens- och Torsanhängare, där Torsdyrkarnas synvinkel skulle göra sig skönjbar i det faktum att Tor är den som lyckas köra Loke på porten (jfr t.ex. Boer 1922:II:101). Trots sin faktiska makt utmålas ju Tor här som en litet löjlig figur, i alla händelser löjligare än Oden, och så skulle knappast en devot Torsdyrkare presentera sin gud om han avsåg att hävda Tors överlägsenhet. Inte heller återspeglas här någon internt heden självkritik, där samtidens irreligiositet och hädiska inställning till sina gudar, personifierad i Lokegestalten, kommer till uttryck, som Jónsson tänkt sig (1920:184). En förutsättning för den ståndpunkten vore att man toge hänsyn också till gudafiendens straff i slutprosan, men den är som tidigare betonats inte en integrerad del av dikten utan ett senare inslag i kompositionen. Vidare representerar nu, som vi sett, den gudaförsamling som Loke får angripa knappast någon gammal tro och moral, utan tvärtom ett samhälle som bara i ord bekänner sig till längesedan övergivna faktiska positioner. Ur den synpunkten träffar Bergmann bättre tonen i Lokasenna när han hävdar (1878:191) att vi här har att göra med en satir mot en gudaskara som inte längre motsvarar sin tids (hedna) ideal. Noteras kan emellertid att Bergmann tidigare (1838:303) i högre grad betonat just det lucianiska draget i dikten, det satiriska skämtet med en gudaförsamling vilken framträder som en travesterande symbol för mänskliga svagheter. Att han 1878 tolkar det som riktat mot gudarna själva får nog snarast ses som ett utslag av hänsyn till andra faktorer än textinterna.

Det centrala motivet i Lokasenna, ordleken (i både trängre och vidare bemärkelse) måste, liksom gudaförsamlingen, betraktas som en vehikel för en lekfull attack på ideologiska fraser. Med de parodiska referenserna till en lärd mytologisk gåtdikt som Vafþrúðnismál och till en samling moraliskt-praktiska levnadsregler som Hávamál understryks motsättningen mellan ett teoretiskt, fraseologiskt intresse för en gången tids myter och moral och ett samtida, praktiskt livs mindre moraliska krav på verbalt sofisteri, pragmatisk anpassning och faktisk våldsutövning. Lokasenna är med andra ord bunden till sin tid, vilket dock inte utesluter att man som Mohr (1940) betonar det allmänmänskliga och komiska – i det tidsbundna – ty utan detta vore dikten ju en alltför hårdsmält läsning för senare tiders publik. Vad publiken bevittnar, nu som då, är ett spel med en tradition och dess förutsättningar, en vittert lek med genrer och roller, ett godmodigt gyckel med mytologiskt intresse och svårföljda levnadsregler och snärtar mot

ett samhälle där allmänna dygder ersatts av konventionella laster, och slutligen lekens förvandling i sin motsats, med genombrottet för den patetiska framtidstonen.

Men vilket samhälle är det då mer konkret som skymtar i dikten? Ja, här möter vi många element som kan fattas som projektioner av en forntida isländsk verklighet. Hit hör då t.ex. hela gästabudsscenen där som Magnus Olsen visat placeringen kan ha ordnats efter bruket på det forntida Island (1960:II:26). Hit hör naturligtvis också de anspelningar som man eventuellt kan läsa ut ur formuleringar som *sáryrðom sakaz* på vid gästabud förekommande verbala upptåg och lekar av den typ som beskrivs i *Porgils saga ok Haflíða* i samband med bröllopet på Reykjahólar, d.v.s. retsamma skämtdueller på vers av den typ som Lokasenna själv illustrerar och som inte sällan slutade i dråp och hämnd. Hit hör naturligtvis också allusionerna på forntida isländsk litteratur, vars form och myter förutsätts bekanta för publiken, liksom de etikettsliga och etiska regler som Lokasenna så vällustigt skildrar brotten mot. Och hit hör till sist också hela skildringen av aktörerna i trätan. De visar ju i all sin ynkedom egenskaper och beteenden som måste ha varit ytterst välbekanta för en publik där frilloförbindelser och utomäktenskapliga barn hörde till regeln, åtminstone om man skall ta kyrkans kamp mot detta på allvar, och där verbala angrepp, följda av dråp, hämnd och mordbrand, hörde om inte till vardagen så åtminstone till de minnesvärda händelser som ständigt hugfästes i berättelser och sagor.

Som en samtidsspegel kan vi också fatta den idealiserade skildring av Frej som författaren lägger i Tyrs mun. Här möter vi en bild av en bald riddare, en man som gläder flickor och kvinnor och löser fångna ur bojor, eller, med andra ord, en representant för det riddarideal som vi känner alltsedan 1100-talet (och som kan föra tankarna till Sturlunga sagas beskrivning av den isländske 1200-talshövdingen Þórðr kakali).

Mot den här idealiserade Frejbilden framträder porträtten av protagonisterna Tor och Loke som krasst verklighetsanpassade samtidsbeskrivningar. Loke blir både en den eleganta lögnens fader, en sedeslös ränksmidare och en man som djärvt ger sig faran i våld men realistiskt drar sig tillbaka när övermakten blir för stor – men inte ens då ger avkall på sin munvighet och hållning. Tor å sin sida framträder som en enkel och klumpig men kraftfull makthavare som föga bekymrar sig om formuleringarna när humör och rättskänsla kräver uttryck och åtgärder.

Om relationen mellan Tor och Loke å ena sidan och Frej å den andra svarar mot en skillnad mellan verklighet och ideal, så kan relationen mellan Tor och Loke återspegla kluvenheten hos en författare som ser hur ett ännu starkt bonde- och ättesamhälle, personifierat av gudarna och då i synnerhet den gammaldags, litet löjlige men handlingskraftige Tor, hotas av en ny tids centraliserande krafter, inkarnerade i den världsvane Loke med sina listiga

försök att splittra enigheten genom att åsidosätta gamla rätts- och levnadsregler och lura andra att göra detsamma.

För min personliga del har jag svårt att motstå tanken att diktens upphovsman till Ägirs hall, en ö i havet, förlagt sin samtids Island. Den förintande eld som Loke siar om, måste då tolkas som sinnebilden för en historisk realitet, omfattande inte bara hotande naturkatastrofer och mordbränder i släktfejdernas spår utan också det allmänna politiska läget. I travestins förklädnad möter vi då också isländska stormän, handfasta bönder och lojala tjänare på ett dryckesgille där stridigheterna tillfälligt bilagts. Den ömtåliga balansen, som här värnas till snart sagt varje pris av gudaförsamlingen, måste ha varit ytterst välbekant för Lokasennas upphovsman och publik liksom det hotande framtidsperspektivet. – Den internaliserade bilden liknar alltså, inte oväntat, vad man kunde vänta sig med tanke på vad vi vet om uppteckningssituationen. Det samhälle som här skymtar kan mycket väl härröra från sturlungatiden – men om detta mera nedan.

## 5. Till frågan om Lokasennas ålder

Frågan om Lokasennas, och över huvud taget eddadikternas ålder är intimt förknippad med uppfattningen av dess tillkomstplats och syfte, d.v.s. av hur man uppfattar den miljö som möjliggjort dikten och den funktion den där haft. Frågan kompliceras naturligtvis dessutom av hur man ser på den aktuella diktens tillkomsthistoria. Har den tillkommit i en tradition där man på basis av fasta formler improviserat den aktuella dikten? Eller har den faktiskt en författare i mer modern mening? Har dikten i så fall memorerats och traderats muntligt innan den upptecknats? När kan den första uppteckningen ha skett? Har den vandrat från avskrift till avskrift innan den slutligen kodifierades i Codex regius?

Frågan om eddadikternas ålder och ursprung får fortfarande anses obesvarad. Det enda man är något så när ense om är att de flesta av dikterna bör ha tillkommit efter synkopen ca 700 och före Snorredden ca 1220.

För att lokalisera och datera eddadikterna har man undersökt hur deras innehåll och synvinkel överensstämmer med naturförhållanden på olika orter, med arkeologisk, etnologisk och historisk evidens, hur deras form överensstämmer med daterbara diktverk, genrer, versmått etc. och hur deras språk (ljudlära, ortografi, syntax, ordsfatt etc.) är sammansatt. – Se t.ex. Jessens epokgörande avhandling 1871 och se översikterna i t.ex. Helgason 1953 och de Vries (1964:34 ff.).

För Lokasennas del gäller att de flesta är överens om att dikten bör ges en tämligen sen relativ datering. Den bör enligt detta synsätt höra till en mellanperiod i eddadikternas tillkomsthistoria (jfr t.ex. Noreen 1915 och

Schröder 1952 med Jónsson 1920:69; för översikter se t.ex. Helgason 1953:35 f.).

När det gäller den absoluta dateringen går emellertid åsikterna vitt i sär. I följande översikt, som inte alltid gör rättvisa åt den ofta subtila men för den skull sällan övertygande argumentationen i enskilda fall, har jag skilt mellan två huvudgrupper.

Den första gruppen, som daterar Lokasenna till 900-talet eller tidigare, stöder sig framför allt på uppfattningen av diktens synvinkel och dess förhållande till kristendomens genomförande på Island (se t.ex. Bergmann 1838:315 och speciellt 1878:177, Jónsson 1920:179 ff., Nordal 1942:203, Sveinsson 1962:321).<sup>36</sup> Som domen mot Hjalte Skeggjason år 999 visar var det farligt att skämta om gudarna vid tiden för religionsskiftet på Island. Lokasenna bör alltså ha tillkommit tidigare eller senare än detta, och efter- som dikten skulle uttrycka ett hedet synsätt, där om inte alla gudar så åtminstone Tor skulle framstå som en hjälte, måste den ha tillkommit tidigare, senast före mitten av 900-talet.

Den här huvudlinjen stöds i allmänhet av andra, lika sköra skäl, t.ex. förekomsten av ålderdomliga språkdrag som uddljudskombinationen *vr-* (se t.ex. Jónsson 1920:179 ff.) – vilken dock faktiskt ej förekommer i handskriften utan bara en gång uppträder som ett rimkrav! – och ålderdomligt partikelbruk (se t.ex. de Vries 1967:99 för en diskussion av detta). Båda dragen kan emellertid förklaras som arkaismer i linje med diktens också i övrigt genrebundna och allusiva struktur (jfr t.ex. Noreen 1915:6 ff.). Någon gång drar man också fram motargument, t.ex. förekomsten av modernare språkdrag som bestämda artikeln, vilken Lokasenna har gemensamt bara med Hárbarðsljóð och prosan i eddan,<sup>37</sup> samt ordformer som *vár* (se t.ex. Sveinssons kommentar 1962:317). Inte heller dessa drag kan emellertid betraktas som något säkert stöd för dateringen. De kan ha tillkommit i samband med upptecknandet eller kopierandet. Över huvud taget gäller att språkliga drag, även norvagsismer som *deigja* och angelsaxiska lån som *sumber*, *kálkr* och *sigli* (se Sveinsson 1962:210, 258), måste betraktas med en viss försiktighet i den situation som här gäller.

Den andra gruppen, som ger en senare datering av Lokasenna, bygger i

<sup>36</sup> För andra skäl för en tidig datering se t.ex. Phillpotts (1920) och kritiken av detta arbete (Noreen 1923 och Heusler 1921) samt Hirschfeld (1889:58). De som senast velat tillskriva Lokasenna en hög ålder är Ulvestad (1954), som förlägger dikten till perioden 750–900 utan att ange några skäl för detta, och Olsen (1960:I och II), som menar att Lokasenna har haft samma författare som Hárbarðsljóð och vars argument för att förlägga den dikten till perioden före år 999 blir avgörande också för bedömningen av Lokasennas ålder. Olsen baserar framför allt sin bedömning på Hárbarðsljóðs – och i någon mån också Lokasennas – förhållande till andra edda- och skaldedikter. För en kritik av dennes argumentation se min uppsats ”Formelgods och eddakronologi”.

<sup>37</sup> Lindblad påpekar (1980:159) att språket i Codex regius' Lokasennatext är det yngsta i hela eddan.

allmänhet på att större vikt fästs vid den litterära traditionen. Lokasennas förhållande till tidigare och senare verk bildar då hörnstenar i bevisföringen. Med utgångspunkt i skalde- och eddakvad som utnyttjats av eller måste ha varit kända för Lokasennas författare och som daterats till perioden före år 1000 får man en terminus post quem och med utgångspunkt i Snorreeddans Lokasennastrof en terminus ante quem vid cirka 1220 (se t.ex. Holtmark i KHL och jfr även Niedner 1892, Noreen 1915, Schröder 1952 och Olsen 1960:I–II). Tidfastning med hjälp av daterbara verk är enligt min mening i princip mer förtroendeingivande än den som baseras på sentida tolkningar av diktens synvinkel, men också i hänvisningarna till andra litterära verk finns, som jag för Lokasennas del tidigare visat i "Formelgods och eddakronologi", stora svagheter. Bortsett från Hávamål och Vafþrúðnismál, som säkerligen påverkat Lokasenna, är det också långt ifrån säkert att t.ex. de andra i KHL som långgivare nämnda dikterna verkligen citeras i Lokasenna. De som stöder sig på den här dateringstypen är dock i allmänhet väl medvetna om problemet och de anför därför också andra skäl för en sen datering. Så påpekar t.ex. Noreen, som för övrigt kritiserar en tidig datering ur flera synpunkter, dels att synvinkeln i och för sig kan vara heden även om det är svårt att tänka sig – otänkbart är emellertid enligt Noreen att dikten skulle vara tillkommen i en period av religiöst förfall, i brytningen mellan hedendom och kristendom, som Sijmons m.fl. hävdade (bl.a. Edzardi redan 1878) –, dels att den mycket väl kan härröra från rent kristen tid:

Den hedniska gudavärlden fortfar nämligen att efter kristendomens införande vara poetisk egendom av en art som nästan kan jämföras med den antika mytologins roll i senare poesi. Den kan därför göras till föremål för travesti – och en sådan är Lokasenna – lika väl som fru Lenngren på 1700-talet i "Kärleken och Dårskapen" kan travestera den antika gudavärlden, utan att man egentligen kan säga att denna travesti har någon satirisk udd riktad mot det travesterade föremålet. (1915:25)

En jämförelse med Svipdagsmál (ibid. 20 ff.) leder sedan Noreen till slutsatsen att Lokasenna bör vara samtidig med denna, som Falk menar knappast kan vara tillkommen före år 1200.

Också Schröder betonar att just perioden för religionsskiftet knappast kunnat vara gynnsam för skapandet av en dikt som Lokasenna. Han menar också att dikten inte kan tolkas som ett uttryck för någon speciell hednisk synvinkel (1952:11). I övrigt stöder han sin datering bl.a. på just Noreens undersökning 1915 av överensstämmelser mellan Lokasenna och andra eddadikter (ibid. 12) och finner det rimligt att tillskriva dikten 1100-talets isländska renässans med ett ty åtföljande litterärt mode att skriva om äldre episka dikter i dramatiskt–dialogisk stil (ibid. 7 f. och 23 ff.).

På den här linjen går också de Vries både i *The Problem of Loki* (1933:178), där han hävdar att Lokasenna redan av mytologiska skäl måste ges en sen datering, efter hedendomens kollaps, och i *Altmordische Literaturgeschichte* (1967:121 ff.). I den senare förlägger han, liksom Schröder, Lokasennas tillkomst till en norrön renässans under senare hälften av 1100-talet eller början av 1200-talet. Som skäl för den sena dateringen anför han här framför allt synvinkeln men dessutom hänvisar han i förbigående till Kuhns undersökning av verbnegationen, enligt vilken Lokasenna står för ett yngre språkskikt. Vidare anför han som ytterligare ett stöd för en sen datering den höga konstnärliga halten i dikten, med bl.a. den felfria lióðaháttren, och till sist återoppar han också det tidigare nämnda förhållandet att Lokasenna i så hög grad skulle citera andra eddadikter. Som synes är argumenten knappast starkare än motståndarnas, men de Vries' uppfattning har detta till trots kommit att bli tongivande i dag. Tendensen att förlägga Lokasennas tillkomst allt senare fullföljs för övrigt av t.ex. Martínez-Pizarro (1976:137 f.) som vill förlägga dikten till tiden omkring år 1200 då

Scandinavian literature was wide open to the influence of European culture, and it also had native literary forms which may in turn have influenced the *senna*.

För min egen del är jag också böjd att av följande skäl acceptera en sen datering av Lokasenna:

1. Dikten föreligger bara i en manusversion, nämligen den i Codex regius<sup>38</sup> – ett undantag utgör förstås Snorres (förvanskade) Lokasennastrof. Detta kan tyda på att dikten varit mindre spridd än många andra eddadikter. En orsak till detta kan i så fall vara att den inte varit i omlopp under någon längre period.
2. Texten i den bevarade manusversionen gör, som redan Jessen påpekade (1871:72) och som jag försökt visa i uppsatsen "Till tolkningen av några dunkla passager i Lokasenna", ett sammanhängande och luckfritt intryck. Detta kan tyda på att Lokasenna haft en kortare tradition bakom sig än många andra eddadikter.
3. Både innehåll och form bygger på en litterär och social tradition utan vilken dikten skulle förlora många dimensioner. Lokasenna replierar både på en traditionell genre, sennan (se avsnitt 3 och jfr även avsnitt 4), och på enskilda företrädare för andra traditionella genrer som Hávamál och Vaf-

<sup>38</sup> Codex regius, som är en avskrift från omkring 1270, återgår enligt Lindblad (1980:160 ff.) på två säsamlingar vilka förenas först i CR. Bakom dessa kan i sin tur ligga flera smärre samlingar.



þrúðismál (se avsnitt 3). De tillfälliga nybildningarna i språk och stil och det unika mytologiska stoffet kan bara få effekt mot en fond av traditionella formler och grepp samt traditionell mytologi. Vidare måste en dikt som Lokasenna ha stöd i en litterär situation där genrer som travesti och parodi utgör ett inslag (se avsnitt 4).

4. Textens komposition är helt unik. Lokasenna utgör visserligen en genretrogen dialogisk líóðahátturdikt, men samtidigt måste noteras att rollbesättningen utökats så att man här kan tala om ett fullt utbyggt komiskt drama, och som sådant saknar dikten både föregångare och efterföljare. Skulle Lokasenna ha haft en vidare spridning under en längre tid så borde den som det mästerverk den är ha lockat till efterföljd kan man tycka. Men å andra sidan utgör Lokasenna faktiskt en parodierande travesti och som sådan är den typiskt nog snarast en oförnybar ändpunkt på en tradition än en möjlig förnyelsekälla.

5. Synvinkeln är som många betonat skeptikerns. Här finns inte någon som helst grund för antagandet att den skulle vara den patetiske trosförkämpens eller den arrogante trosförföljarens (se avsnitt 5). Diktens skeptiska författarperson kan vara heden, men i så fall en person som faktiskt ser hedendomens undergång som nära förestående och hyser blandade känslor för detta evenemang. Som framgått av det tidigare förefaller det emellertid föga troligt att hedendomens sista dagar kan ha producerat en dikt som Lokasenna. På grund av de yttre sociala och litterära omständigheterna är det antagligare att dikten tillkommit i kristen tid, och då så sent att en ironisk distans till antikvariskt lärdomsintresse och ett lekfullt utnyttjande av ett hedet panteon som vehikel för samtidssatir och framtidsnostalgi kan förenas. I Lokasenna finns som vi sett ingen veneration till övers för hednagudarna, och i diktens slutord får Loke förutspå deras snara undergång. Den sista strofen kunde, med sin högtidliga frasering av det ödesbundna skeendet, ensam tjäna att ur kristen synpunkt legitimera den tidigare frivola leken med hedendomens gudomligheter; här antyds ju den gamla världens undergång.

När det gäller en absolut datering av Lokasenna finns egentligen inga säkra kriterier. Som jag ser det bör emellertid den unika kombinationen av olikartade element i Lokasenna ha möjliggjorts först av utvecklingen på Island under den senare delen av fristatstiden. Som aktuella ändpunkter under denna period framstår då å ena sidan Hjaltes hädiska gyckel vid religionsskiftet år 999, å den andra Snorres edda med sitt förvanskade Lokasennacitat från omkring år 1220. Eftersom gudatravestier knappast kan ha varit möjliga på Island före slutet av 1000-talet bör den bakre gränsen flyttas framåt. En rimlig bedömning av Lokasennas tillkomsttid kan mot den

här bakgrunden vara den senare hälften av 1100-talet eller 1200-talets första år. Vi befinner oss då i Sturlungatiden (1152–1262) med sin kombination av lärd renässans för heden mytologi och antikvarisk diktning på gammal grund, med sitt intresse för travesti och parodi och med sin nya öppenhet för kontinentala inflytanden, vilken resulterar i bl.a. införandet av den latinska *conflictus*-genren – och kanske också kontakter med den antika symposiegenren – å ena sidan, och å den andra en sedeslöshet som kyrkan förgäves bekämpar med allt hårdare insatser, speciellt under den sista fjärdedelen av 1100-talet (se t.ex. Guðmundsson 1924:152 ff.), och en maktkamp mellan stormansätterna som senare resulterar i fristatens fall och Islands inlemmande i det norska kungadömet. Ingenting i Lokasenna motsäger en tidfästning till Sturlungatiden, och som framgått av avsnitt 4 ovan kan Lokasenna dessutom läsas som en avspegling av denna periods samhällskamp, en konkretisering av hoten mot ett isländskt bonde- och ättesamhälle och dess motstånd mot främmande inflytande.

Om nu det här resonemanget innehåller spekulativa element så är dessa emellertid bättre förankrade i fakta än försöken att placera Lokasenna i heden tid, för som Helgason så nyktert konstaterar i *Nordisk kultur* (1953:96):

Den eneste absolut sikre kendsgerning er, at [edda]diktene er overleverede i islandske håndskrifter, hvoraf det vigtigste er fra 13. årh. Bevisbyrden påhviler den, der vil søge deres oprindelse i ældgamle tider eller fjerne egne.

## 6. Exkurser

### 6.1 Lokasenna som källa för kunskap om myt och rit

Med tanke på den ovan redovisade bakgrunden förefaller det inte tillrådligt att behandla Lokasenna som en pålitlig källa för kunskap om fornnordisk myt och rit. Lokasenna är en litterär produkt som utnyttjar gamla mytologiska motiv och nyskapar sådana vid behov.

Religionsvetare brukar också numera iaktta en försiktig attityd i sitt utnyttjande av medeltida dokument som källor för äldre tiders myt och rit (jfr t.ex. Drobin 1968:23 och jfr även referenserna hos Martínez-Pizarro 1976:252). Men detta utesluter inte en livlig verksamhet i syfte att ur medeltida dokument härleda forntida mytiska och rituella förhållanden (se t.ex. referenserna hos Martínez-Pizarro 1976:261 och de senaste årgångarna av ANF).

Ett av de senaste skotten på denna stam, Schjødts "Om Loke endnu engang" (1981), utnyttjar dock, i anslutning till Dumézil, de för Lokasenna unika uppgifterna om ett fosterbrödraskap mellan Oden och Loke (str. 9)

och om Lokes vistelse i underjorden (str. 23) på ett sätt som spelar en fundamental roll för hans teori. Schjødts rekonstruerar på basis av Lokemotiv i eddadikterna, Snorreddan, skaldedikter och prosakällor (Snorre och Saxo) en vikingatida sammanhängande Lokemyt. I denna framträder Loke inte som någon trickster, Odenseanation, spindelgud eller vad man nu tidigare funnit i gestalten (ibid. 50) utan:

Lokes viktigste rolle i den nordiske mytologi består således i at være eksponent for den kvalitetsforringelse, som verden er udsat for, og det mytekompleks, der omgiver ham, søger efter bedste evne at forklare og retfærdiggøre denne forringelse, hvilket bl.a. gøres ved at udstyre ham med evnen til i sig at forene modsætninger, der absolut ikke bør forenes, idet de i mange henseender udgør naturlige oppositioner, hvis sammensmelten simpelthen er unaturlig, og således i sig selv kommer til at udgøre en pol i et oppositionspar, vi kunne kalde natur-unatur, og hvor Loke altså er symbolet på unaturen i kraft af sin medierende funktion. [. . .] Ingen enkelt figurs bevidste ondskab er skyld i de katastrofer, der rammer den ordnede verden, men Loke er så at sige det redskab, som skæbnen betjener sig af, for at fremkalde den afslutning, der er nødvendig for at give plads til en ny skabelse, en ny periode i den uendelige række, som den cykliske tidsopfattelse indebærer. (1981:84)

En förutsättning för den här Schjødtska tolkningen av Lokefiguren som en del av det hedna ödets redskap utgör antagandet att det är möjligt att på grundval av en strukturell semiologisk analys av motiv i medeltida källor härleda en vikingatida föreställningsrealitet, i det här fallet dessutom på bas av en ej sammanhängande myt där en gud som ej varit föremål för kult spelar en huvudroll. Med denna utgångspunkt riskerar företaget att bli självbegränsande när man, som författaren gör, delvis utgår från en förmodad parallell mellan fornnordisk och äldre indoeuropeisk myt och därefter jämför alla källor som lika goda för det syftet (jfr ibid. 50 och 76 f.). Schjødts utgår med andra ord från vad som skulle bevisas och använder så alla tillgängliga medel för att främja sitt syfte. Han faller därmed själv i den metodiska fälla som hela hans uppsats syftar till att undvika (jfr ibid. 49). – Frågan om hur det unika mytgodset i Lokasenna skall tolkas förefaller mig också fortfarande obesvarad. Det är möjligt att det reflekterar äldre och i övrigt förlorade myter eller t.o.m. att det, som Schjødts hävdar, ingår i en sammanhängande vikingatida myt, men det är enligt min mening tills vidare fortfarande rimligare att anta att det återspeglar en medeltida lek med Lokemotivet. Att den leken, som jag sökt visa, får eskatologiska och moraliska undertoner kan också här – och inte bara hos Snorre – tolkas som dikterat av tillkomsttidens aktuella förhållanden.

Med detta vare också sagt att Lokasenna inte kan läsas som en naturmytisk allegori, en tolkning som löper som en röd tråd genom hela 1800-

talet, alltifrån Grimms version av Lokasenna som en ”naiv-religiöses Produkt des 4. – oder 5. Jahrhunderts” (se Hirschfeld 1889:59). Trots att t.ex. Bergmann starkt betonar det intellektuella, lucianiska, antimytologiska draget i Lokasenna (1838:301) ser också han fyrtio år senare snarast humorn som en vehikel för ideella aspirationer och en täckmantel för en skymd naturmytisk symbolik (1878:191 ff.). Ännu längre driver något senare Hirschfeld en naturmytisk, allegorisk tolkning med Loke som en representant för elden och gudinnorna som representanter för de övriga elementen, jord, vatten och luft (1889:10 ff., jfr även Weinhold 1849). Ännu fram i våra dagar finns företrädare för detta och liknande synsätt (se t.ex. Bray 1908:LXIX och jämför även nedan).

Det dramatiska inslaget i Lokasenna har knutits till en tanke med gamla rötter, nämligen att dikten liksom de övriga eddaträtorerna i ljóðaháttur skulle ha sitt ursprung i ett nordiskt rituellt drama. Teorin, som 1920 lanserades av Phillpotts, har i sin helhet kritiserats av bl.a. Heusler (1921) och Noreen (1923). Noreen framhäver därvid i anslutning till Heusler att de tre grundläggande frågorna är obesvarade i Phillpotts arbete ty av detta framgår inte att det skulle ha existerat ett rituellt skådespel i Norden under hednisk tid, inte heller att fabeln i guda- och hjältedikter skulle kunna härledas från ett sådant skådespel och inte att dikternas form skulle kunna härledas eller förklaras med hjälp av dylika rituella dramer.

För just Lokasennas inpassning i Phillpotts schema finns också en rad andra speciella hinder. Innehållet kan inte förenas med den flyting-typ som Phillpotts urskiljer som en subgenre i det rituella dramat och till vilken hon vill föra Lokasenna (1920:112). Vidare saknar Phillpotts i sitt material helt stöd för ett så stort deltagarantal i ett eventuellt religiöst drama. Därtill kommer naturligtvis invändningen att alla spår av kult saknas för flera av gudarna (jfr de Vries 1937).

Tanken på en religiös-rituell bakgrund till sennan som genre har dock fortfarande sina förespråkare på anglosaxisk botten, men nu får den en betydligt försiktigare utformning. Bakom genren har sålunda Martínez-Pizarro (1976:252 ff.) i likhet med bl.a. Schröder (1952) velat spåra en passagemyt eller passage rit som bidragit till vissa återkommande motiv i den litterära genren som tröskeln och dörrvakten, de obscena oförskämdheterna med sin anknytning till hemlig kunskap och den inte sällan förekommande döljande förklädnaden (jfr t.ex. Odens uppträdande hos Vafþrúðnir). Även vissa inslag i Lokasenna kan återföras till dessa stående toper.

Till portvakts- och tröskelmotivet hör då, som vi sett, den för övrigt okände Eldir, ja själva eldstemat hör till de klassiska passagemyterna (jfr t.ex. Niebelungenlied). Dessutom kan också Brage betraktas som en fördubbling av väktarfunktionen i och med att också han försöker hindra Loke från att komma in i salen.

Även hånet i Lokasenna, med sin inriktning på obscenitet, kan, som Martínez-Pizarro visat, förbindas med antika passagemyter (jfr även Schröder 1952 och Phillpotts 1920). Hånet har ju här just den karaktär av hemlig kunskap som kännetecknar passageriterna. Tilläggas kan dessutom att i stroforna 21, 25 och 29 försöker gudarna också hindra Loke från att avslöja forntida hemligheter under uttrycklig hänvisning till att sådan kunskap inte får avslöjas. I linje med försöken att tysta ner Loke ligger också gudarnas, och Lokes, ibland något beslöjade språkbruk när de retirerar till kenningar och binamn som *úlfs faðir* (str. 10), *Laufeyiar sonr* (str. 52) om Loke, *Hroptz megir* (str. 45) och *Sigfaðir* (str. 58) om Oden, *Hlórríði* (str. 54), *iardar burr* (str. 58) om Tor och *hróðrsvitnir* (str. 39) om Fenrisulven etc. I de här uttrycken, som samtliga syftar på mäktiga och farliga ting och personer, möter vi ett slags noard, även om bruket här måste betecknas som helt konventionaliserat.

I det binamn *Loptr*, som Loke använder vid sin entré i Ägirs hall, när han presenterar sig som en långväga resenär, kan vi också spåra den tredje topen, den förklädd främlingen.

Men – och det är helt klart – förekomsten av de här toperna berättigar oss inte till att tilldela Lokasenna någon som helst rituell funktion. Lika litet som när det gällde de naturmytiska tolkningarna kan Lokasenna nyttjas som en direkt källa för kunskap om fornnordisk rit (jfr Martínez-Pizarro 1976:257 och 261). I Lokasenna möter vi ett konventionellt använt, litterärt gods, som naturligtvis i sin tur kan avspegla äldre förhållanden på ett indirekt och förvanskat sätt. Men det är en annan historia.

## 6.2. Prosaramen

Lokasenna är som tidigare nämnts omgiven av två prosapartier, *Frá Ægi ok goðum*, som omfattar ett tiotal meningar, och *Frá Loka* som omfattar åtta meningar. Dessutom är fem prosameningar insprängda mellan stroforna 5 och 6, 10 och 11, 52 och 53, 53 och 54 samt 56 och 57.

Proportionerna mellan vers och prosa i Lokasenna avspeglar bl.a. det faktum att Codex regius är en diktsamling, där prosan spelar en underordnad roll (till omfånget tar den ca 12% av den totala textmassan). Heusler (1937:19) indelar Codex regius-prosan i tre olika typer efter upphovsman och funktion, nämligen typ

1. där prosans upphovsman är identisk med poeten; så skulle vara fallet vid "berättande dikt i ren dialogstil" (t.ex. ursprungligen Grímnismál och Lokasenna),
2. där prosan är tillagd av samlaren i syfte att ge en förklaring (t.ex. Völundarkviða och Fáfnismál) eller ett perspektiv (t.ex. Lokasenna), och

3. där prosan utgör en ersättning för förlorad vers (t.ex. delar av Helge- och Sigurdsdikningen).<sup>39</sup>

Om vi för ögonblicket bortser från den tredje prosatypen, så kan man beträffande de två förra konstatera följande. Prosan i CR har till större delen en förtydligande funktion. Den används i sin typiska form för att ange bakgrund, situation och deltagare i eddans dialogiska dikter, i de fall där de inledande stroforna liksom i Lokasenna inte ger en tillräcklig ram för förståelsen.<sup>40</sup> Om dikterna behandlar mytiska eller heroiska motiv, om de är fornyrdislag eller lióðaháttur tycks spela en mindre roll än just dialogkompositionen. Rimligt är väl att se den bakgrundsangivande prosan vid dialogdikterna som ett led i en tradition att vid presentationen ge en kort bakgrund till dialogen. En sådan här prosa bör från början ha hört ihop med dikten; i en ursprunglig version har den alltså haft samma upphovsman som dikten. Men, en tradition att presentera bakgrunden till innehållet i dikten vid framförandet behöver inte innebära att innehåll och formuleringar varit fixerade på samma sätt som dikten.<sup>41</sup> Upplýsingar om bakgrunden bör då som nu ha varierat fritt med presentationsituationen. I den mån en muntlig förlaga varit aktuell vid nedtecknandet eller en skriftlig vid kopierandet, bör det ha stått nedtecknaren, kopisten eller samlaren fritt att i anslutning till en tradition ange så mycket av ramen som han själv ansåg nödvändigt för förståelsen av dikten och det utan att vara bunden till tidigare urval eller formuleringar (jfr Heusler 1937:20, där det betonas att all prosa är mindre auktoritativ än vers och därför också lättare att förändra) – att det sedan kan ha utbildats konventioner för hur sådan skall läggas upp är en annan sak. Med de här utgångspunkterna måste man emellertid också anta att de prosainslag vi möter i CR i huvudsak tillhör Heuslers typ 2, åtminstone i den

<sup>39</sup> Lindblad lägger 1980 fram en delvis annorlunda syn på Codex regius som bestående dels av en mytologisk diktsamling, dels en heroisk diktcykel, vilket naturligtvis får konsekvenser också för synen på prosainslagen.

<sup>40</sup> Nämligen Helgakviða Hjörvarðssonar, Helgakviða Hundingsbana II, Grípisspá, Reginsmál, Sigdrífumál, Brot af Sigurðarkviðu, Helreið Brynhildar, Guðrúnarkviða II och III, Oddrúnargrátr respektive Fáfnismál, Grímnismál, Skírnismál, Lokasenna samt Hárbarðsljóð och Atlakviða. Prosainslag saknar för det första de mytologiska dikterna i fornyrðislag, d.v.s. den visionära Völuspá och de berättande Hymiskviða och Prymskviða (jfr även utanför CR: Vegtkv. Hdl, Fspl). Vidare saknas de vid de flesta av de heroiska dikterna i fornyrðislag där berättelsen bara interfolieras med repliker (HH I, Sgrkvsk, Am, samt Hmð där prosan bara omfattar en avslutande mening som kommenterar diktens titel). Som undantag framstår Guðrúnarkviða I, Völundarkviða och Guðrúnarhvöt med sin dubbla inledning på prosa och vers. Och till sist saknas kombinationen med prosa i tre lióðahátturdikter, nämligen Hávamál, vars inledande sentenssamling knappast kräver någon introduktion, och – märkligare nog – dialogdikterna Vafþrúðnismál och Alvíssmál, där en ram varit mer påkallad.

<sup>41</sup> Det faktum att CR-prosan i tre fall (Grm, Skm och Vqlkv) visar nära verbala överensstämmelser med A-handskriften talar inte för att formuleringarna skulle återgå på en fixerad muntlig tradition utan bara för att A och CR haft en gemensam skriftlig källa (jfr dock Lindblad 1980:160 f.). I så måtto måste man när det gäller prosan instämma med Heusler (1937:16): There is [...] little room for the opinion that the Regius also drew on oral material”.

meningen att de i sin nuvarande form tillhör ett senare skede än dikten och detta även om de saknar inslag av förklaringar eller perspektivskapande kommentarer. I alla händelser går det knappast att på exempelvis stilistiska grunder hävda att något prosaparti i CR skulle tillhöra typ 1; därtill är prosainslagen både för knapphändiga och stereotypa. – När Lindblad hävdar (1980:162) att prosa och dikt följs åt i CR på sådant sätt att man måste anta en gemensam skriftlig fixering och/eller trädning – ett förhållande som han för övrigt menar inte gäller Lokasenna – så visar det bara något om själva fixerings- och/eller kopieringsförhållandena men inte något om den ursprungliga relationen mellan vers och prosa.

Vid sidan av de rena bakgrundsupplysningarna förekommer också som Heusler påpekar inslag av en annan, mer kommenterande art. För det första möter vi här uttryck för ett slags källkritik eller åtminstone åberopanden av en tradition (se t.ex. Vqlkv,<sup>42</sup> Oddr, Akv, Guðr I, Hmð), vilka i och för sig kunnat förekomma också i en muntlig tradition men som här kanske hellre skall ses som uttryck för en lärd hållning. Ty, för det andra möter också kommentarer till diktens innehåll som tyder på att prosans upphovsman inte solidariserar sig med detta, som när det i Helgakviða Hiqrvarðssonar och Helgakviða Hundingsbana II påpekas att *þat var trúa í forneskio at menn væri endrbornir* och i Fáfñismál att *þat var trúa þeira í forneskio at orð feigs mannz mætti mikit*.<sup>43</sup> Framför allt den senare typen av biupplysningar skulle placera prosan i en senare tid än dikterna. Även om den här slutsatsen faktiskt inte är nödvändig, så kan vi dock konstatera att kommentarerna – precis som Lokasennas sista rader, *Pá kiptiz hann svá hart við, at þaðan af skalf iqrð qll; þat ero nú kallaðir landskiá(l)ptar* – avspeglar en lärd, antikvarisk synvinkel som inte utgör en självklar del av en folklig tradition.

Frågan är nu om inslag av den här senare typen kan härröra från en förlaga? Berättande, ramgivande prosa visar ju paralleller i A-handskriften (Grm, Skm, Vqlkv), men när det gäller kommenterande, lärd prosa saknas sådana paralleller. Frågan om den lärda synvinkeln övertagits från förlagor kan därmed inte besvaras med några anspråk på säkerhet. Däremot måste man konstatera att eftersom de lärda elementen i prosan saknas i de parallelltexter – och därmed också i eventuella gemensamma förlagor – som vi nu känner till, så kan det förhålla sig så att just dessa karakteriserar CR, liksom naturligtvis också andra handskrifter och samlingar (jfr t.ex. nedan om Snorreddan), medan den berättande bakgrundsprosan, vilken som ett tradi-

<sup>42</sup> Källnotisen i Vqlundarkviða finns endast i CR. I A-handskriften finns bara berättande prosa bevarad. Motsvarande är förhållandet också vid Fáfñismál, där endast verser finns bevarade i A-handskriften.

<sup>43</sup> Som framgår av hänvisningarna förekommer den här typen av prosakommentar bara vid heroiska dikter samt Lokasenna. I andra diktsamlingar förekommer dock lärda kommentarer också vid mytologiska dikter (t.ex. Rígsþula och Grottesången).

tionellt element övertagits från förlagor eller tillagts i enlighet med en tradition vid presentationen, inte utgör något för CR särskiljande.

När det gäller Lokasenna kan det förhålla sig så att avslutningsprosan, med sin lärda synvinkel, kan ha tillkommit i samband med ordnandet av CR-samlingen medan inledningsprosan måste ha tillkommit då. Den textens första mening förbinder nämligen Lokasenna med Hymiskviða genom orden *þá er hann hafði fengit ketil inn mikla, sem nú er sagt*. Den här frasen visar att *Frá Ægi ok goðum* i sin nuvarande form tillkommit i samband med ordnandet av samlingen, d.v.s. senast ca 1270 då CR kan ha tillkommit (Lindblad 1954:325 och 1980:160). – I den stora eddasamlingen AM 748 I, 4to från ca 1300 eller 1300-talets första fjärdedel (A) ingår visserligen inte Lokasenna, men enligt Helgason är åtminstone så mycket säkert att den inte följt Hymiskviða där. Har dikten över huvud taget ingått i den handskriften så måste det inledande prosapartiet därför ha haft en annan lydelse än i CR (1952:VII).

Att Lokasennas prosa tillkommit i samband med den diktsamling som CR representerar är en ståndpunkt som tämligen allmänt omfattats alltsedan Bergmann (1838:310 ff.) riktade uppmärksamheten på den ovan nämnda formuleringen och dessutom pekade på innehållsliga motsägelser mellan prosan och dikten, t.ex. att Loke enligt dikten skulle återvända som långväga resenär till ett gästabad där han enligt prosan strax innan begått ett dråp (jfr även Bergmann 1878:215 f. och t.ex. Bugge 1867, Hirschfeld 1889:33 ff., Phillpotts 1920:107 f., Boer 1922:II och van Hamel 1929). – Senast har Lindblad hävdad att Lokasennaprosan kan ha tillkommit i samband med CR omkring år 1270. Skälet för detta ställningstagande är emellertid, bortsett från förbindelsen med Hymiskviða (1980:143), nytt: Lokasennaprosan kan ha skapats av redaktören för den poetiska eddan, eftersom den prosan uppvisar det yngsta språket i hela CR och dessutom avviker skriftmässigt från versen – det normala är att vers och prosa följs åt i detta avseende (ibid. 159 och 162).

Till de ovan anförda argumenten kunde läggas också andra stödande. Så är det t.ex. inte svårt att se att vi i dikten och prosan möter två helt skilda författarpersonligheter med helt olika syften och därmed kanske också två olika publikor.

Poeten uttrycker sig lekfullt vitsigt, både elegant och burdust, ibland också patetiskt medan prosaisten förhåller sig torrt och utförligt redovisande. Poeten omhuldar traditionella formella grepp och lärda allusioner jämsides med en originell komposition och en nybildande lek med språk och myt, medan prosaisten intresserar sig för fakta, orsak, verkan och sammanhang i den traditionella gudaläran. Poeten utnyttjar sitt hedna panteon för att i presens teckna en frivol bild av mänskliga svagheter, där skörlevnad i alla former och allmän ynkedom, parad med en viss storslagenhet, presenteras i



samband med ett högst vanligt dryckeslag, medan prosaisten i ett didaktiskt syfte ramar in dikten i det förgångnas saga och myt. Eller med andra ord: poeten framstår som en världslig storman vars ideal tecknas i Frejgestalten och vars verkliga gestalt kanske skymtar i Lokebilden, medan prosaisten framstår som en frukt av klosterscholornas märkliga Ovidius-studium, en person som mer professionellt samlar och bearbetar "historiskt" stoff, kanske inte helt utan sidoblickar på det underhållande för egen del men helt utan underhållande ambitioner för sin publiks del.<sup>44</sup>

I sin ursprungliga version kan Lokasenna inte ha varit omgiven av en sådan här neutraliserande prosaram. Dikten måste då, som vi sett, ha fungerat som ett underhållningsstycke, som en vitter parodisk lek, där en elegant och mytologiskt intresserad publik i det uddiga skämtet med hednagudarna kunnat känna igen sig själv och sin omgivning. Med tillfogandet av prosaramen och inlemmandet i den diktsamling som vi nu återfinner i CR har dikten fått en annan funktion som bör sättas i samband med ordnandet av själva samlingen och de kompositionsprinciper som gör sig gällande där.<sup>45</sup>

Att Lokasennas prosa är sekundär är alltså helt klart och att den i sin nuvarande form uppstått i samband med redigeringen av CR förefaller också i det närmaste säkerställt. Mindre klart är hur prosan kan ha tillkommit i själva samlingssituationen. Här kan det tänkas att själva dikten bidragit med stoff till prosan men också att andra källor har utnyttjats.

Granskar man prosan står det klart att den i flera fall kan ha använt själva dikten som källa. Detta gäller t.ex. inledningens uppräkningslista av deltagarna i gästbudet (där dock Gefion och Heimdal märkligt nog saknas), upplysningen att Tor till en början är frånvarande och uppgiften om platsen för festen, upplysningen i mellanprosan att asarna tystnade vid Lokes entré (str. 5–6), att Vidar skänkte i för Loke (str. 10–11) och att Loke får kalken med mjöd (str. 52–53). I ett fall bör dikten ha utgjort källan eftersom upplysningen är unik för Lokasenna, nämligen när det gäller införandet av Byggvir och Beyla i deltagarförteckningen. I andra fall rör det sig om rent allmängods som när Frigg presenteras som Odens hustru (jfr även upplysningarna om relationerna mellan Tor och Siv, Brage och Idun) eller också om slutsatser som

<sup>44</sup> Slutprosan pekar ingalunda på en författare som syftar till att svartmåla de gamla gudarna, men därför kan man inte som Ulvestad (1954:65) där utläsa någon heden synvinkel. Nej, i slutprosan framträder en närmast pedantisk registrator som torrt återger en förklaringsmyt där orsaken till jordskalv läggs fram. Den hållningen motsäger inte att dikten skulle ha tillkommit i kristen tid, tvärtom styrker den denna, ty just inramningen av gudaträtan i ett lärt sammanhang kan, liksom motsvarande parti i Snorreeddans, ytterligare motivera behandlingen av ett hedet ämne.

<sup>45</sup> Jfr Klingenberg (1974) och även Lindblad (1980:166). Med den här bedömningen av relationen mellan vers och prosa i Lokasenna blir det nödvändigt att avvisa tolkningar av dikten som baseras också på prosaramen. Så förefaller t.ex. Jónssons inledningsvis citerade tolkning av Lokasenna i hög grad baseras på det faktum att slutprosan meddelar att Loke bestraffas för sin i dikten skildrade verksamhet.

man kan dra av diktens innehåll, t.ex. att Byggvir och Beyla är Frejs tjänare och att Tyr blivit enhänt på grund av Fenrisulven. I andra fall återigen utgör uppgifterna en konsekvens av redigeringen (det gäller t.ex. upplysningen om kitteln) eller upphovsmannens omvärldserfarenhet (det kan t.ex. gälla omnämmandet av ett horn i prosan mellan stroforna 54 och 55; jfr KHL, s.v. *drikkekar*).

Till det som övertagits från andra källor hör upplysningarna om att Ägir också kallas *Gymir* (jfr Snorreddan 1954: Skáld, s. 141) och om detaljerna i miljön (den folksageartade<sup>46</sup>) beskrivningen av eldsljuset och det självserverande ölet) samt historierna om dråpet på Fimafeng (jfr ibid. 147) och Lokes straff samt dess anknytning till jordskalv (jfr Snorreddan 1954: Gylf, s. 84 ff.). Allt detta har alltså motsvarigheter i Snorreddan, men där förutsätts Loke vara inbjuden som gäst och dessutom kommer grälet före dråpet på Fimafeng och inte som i Lokasenna efter (ibid. 147 f.), och historien om Lokes straff anförs där som en följd av dennes inblandning i Balders död (ibid. 84 ff.). – Samtidigt måste noteras att i Snorreddan förekommer en strof som består av tre olika passager ur Lokasenna.

Hur förhåller sig då dikten Lokasenna och Snorreddans Lokasennastrof till varandra? En allmän uppfattning, som det inte finns skäl att revidera, är att Snorre måste ha känt till dikten i någon form (jfr Holtmark i KHL). Som Helgason betonar (1925:IX) kan en skriftlig förbindelse mellan Snorres Lokasennastrof och versionen i CR anses för utesluten. Däremot är det naturligtvis möjligt och antagligt att Snorre hört dikten och att Snorrestrofen representerar ett förvanskat minne av detta. Ett stöd för ett sådant antagande kunde också vara att Snorre även anför vissa andra uppgifter som annars bara nämns i Lokasenna (jfr t.ex. Snorreddan 1954:IX f. för uppgiften om Skrymirs remmar), men dessa kan ju också ha övertagits från förlorade, gemensamma källor (jfr t.ex. Brennekes förslag, 1981, om en förlorad *\*Skrymiskviða*) eller från förlorat mytologiskt allmångods. Ett annat stöd erbjuder kanske den av Lindblad (1978:25) framkastade tanken att Lokasenna inspirerat Snorre till iscensättningen av Skáldskaparmál som ett (fingerat) samtal mellan havsjätten Ägir och skaldeguden Brage. Men den likheten är kanske ändå litet väl allmän; kunskapsförmedlande samtal mellan två förekommer ju rätt ofta för övrigt i eddadiktningen och dessutom får ju Ägir aldrig ordet i Lokasenna även om hans situation där i övrigt erbjuder en omvänd parallell.

Hur förbinds nu prosaramen och Snorreddan? Låt oss först se på möjligheten av en direkt förbindelse mellan texterna. Innan vi ger oss in på detta måste då först noteras att relationerna mellan Snorreddan och Lokasennas *Frá Ægi ok goðum* skiljer sig radikalt från dem som råder mellan

<sup>46</sup> Jfr Bergmann (1878:215) och Collinder (1920).

Snorreddan och *Frá Loka*. I det förra fallet delar Snorreddan (1954:147 f.) inga formuleringar med Lokasennaprosan, men denna har en stark bindning till CR (Hymiskviða). I det senare fallet delar texterna inte bara perspektivet (förklaringsmyten) utan de följer varandra dessutom mycket nära i formuleringarna; Snorreddan är dock betydligt mer utbyggd i det inledande partiet där jakten på Loke skildras och detaljerna vid hans fångslande (1954:84 ff.). Förhållandet är alltså så pass olikartat att det inte är nödvändigt att anta att relationerna mellan Lokasennas inledning och avslutning är de samma i förhållande till Snorreddan.

Vidare måste noteras att med en datering av Lokasennaprosan till tiden för CR's tillkomst, alltså på 1270-talet, finns inget kronologiskt hinder för hypotesen att prosaisten skulle ha nyttjat Snorreddan som källa, medan det omvända, att Snorre skulle ha använt Lokasennaprosan som källa, kräver en större kronologisk ansträngning, eftersom vi inte har något vittnesbörd om en formulering av Lokasennaprosan som skulle ligga före Snorreddan i tiden.

Om vi först utgår från att Snorre skulle ha stött sig på Lokasennas prosapartier, så kan detta ha skett på flera olika sätt. Alla förutsätter dock att han på något sätt kommit i kontakt inte bara med dikten utan också med prosaramen i ett tidigt sammanhang. Avvikelserna mellan Lokasennaprosan och Snorretexten kan då förklaras på samma sätt som avvikelserna när det gäller Lokasennastrofen. Snorres strofvariant (1954:35 f.) utgör en kompilation av delar av Lokasenna 21, 47 och 29, där den sista halvstrofen är ett korrekt citat av Lokasenna 29:4–6. Snorrevarianten är alltså i huvudsak en produkt av uteslutning, sammandragning och omgruppering. Också Snorres version av innehållet i Lokasennaramen har en annan ordning än detta; här har grälet och dråpet på Fimafeng ändrat plats så att Snorretexten stämmer bättre med myten (se nedan). Vidare förekommer här också vissa uteslutningar i förhållande till Lokasennas inledningsprosa, t.ex. av skildringen av asarnas beteende efter dråpet (*Pá skóko æsir . . .*), omnämmandet av Byggvir och Beyla, påpekandet att Ägir också kallas *Gymir* (som dock återkommer på annan plats i SnE, ibid. 141) och en del upplysningar om bl.a. relationerna mellan asarna. Sådana uteslutningar kunde motiveras av Snorres syfte att ge bakgrunden till bruket av vissa kenningar för guld. Det syftet kunde också förklara vissa tillägg, t.ex. omnämmandet av Ran, svärdsljuset i Valhall m.m. I förhållande till Lokasennas slutprosa kan Snorre ha gjort ytterligare tillägg, t.ex. av detaljerna om jakten på Loke och hans fångslande, samtidigt som felaktigheterna med Lokes söner i *Frá Loka* rättats till (SnE 89 ff.).<sup>47</sup> I stora

<sup>47</sup> Skall man anta att Snorre använt Lokasenna som förlaga behöver man alltså inte som Boer anta att Snorreddan skulle återgå på en tidigare version av Lokasennas prosainledning där en lokalbeskrivning och en gästlista vidgats med skildringen av dråpet på Fimafeng men där anknytningen till Hymiskviða ännu inte lagts till och inte heller slutprosans skildring av Lokes

delar överensstämmer dock här själva formuleringarna. – Snorre kan med andra ord ha missmint sig eller bara kommit ihåg vissa uppgifter och formuleringar i Lokasennaramen och för övrigt ha kommit fram till sin egen version genom att utnyttja även andra källor. Men möjligt är också att den prosaram som Snorre eventuellt kommit i kontakt med haft ett annat utseende än den som vi nu möter; den kan ha innehållit delvis andra uppgifter och varit delvis annorlunda formulerad.

Den andra hypotesen är – oavsett kronologiska synpunkter – knappast lättare att bevisa än den förra. Enligt den skulle alltså prosaisten i Lokasenna repliera på Snorreddan, något som redan Edzardi hävdade (1878:418) och E. O. Sveinsson (1962:319) liksom Lindblad (1978:33) vidhåller, åtminstone för slutprosans del. Mot tanken att Lokasennaprosan i sin helhet skulle vara beroende av Snorretexten talar att denna kräver att man måste tänka sig att Lokasennaprosaisten utnyttjat också andra källor (varifrån kommer t.ex. annars de halvt versifierade slutmeningarna i inledningsprosan?) men detta utgör knappast någon invändning. Svårare är det då att förstå varför prosaisten i så fall utelämnat så många intressanta upplysningar i slutprosans, t.ex. Snorres beskrivning av Rans nät och tillvägagångssättet vid jakten på Loke (jfr SnE 1954:84 ff. och 147 ff.), men här kan ju tänkas att motsägelserna i Snorretexten tett sig svåraccepterade för vår prosaist, även om han själv inte är främmande för att skapa oförenligheter. Den allvarligaste invändningen är emellertid den egendomliga sammanblandningen av Lokes söner (Vale och Nare/Narfi) i *Frá Loka*. Enligt Snorreddan förvandlar gudarna Vale till en varg som sliter sönder Nare/Narfi, varefter gudarna binder Loke med dennes tarmar. I *Frá Loka* har Vale helt försvunnit medan Nare/Narfi förvandlats till två olika personer som övertagit vargens och offrets roller. Båda invändningarna kan emellertid bemötas på samma sätt som den motsatta hypotesen ovan, nämligen med att prosaisten inte skulle ha haft tillgång till en skriftlig version av Snorreddan utan ha stött sig på minneskunskap med de förväxlingar, bortfall och rekonstruktioner det för med sig. – Hur som helst är det emellertid klart att det faktum att slutprosans visar mycket nära verbala överensstämmelser med motsvarande Snorretext kan förklaras också på andra sätt (se ovan och nedan), och likaså är det klart att det av Lindblad framhävda förhållandet att *Frá Loka* visar eddans yngsta språk inte i och för sig binder detta parti till Snorreddan.

Som jag ser de här två förslagen, att prosaisten skulle stödja sig på Snorre respektive tvärtom, så förefaller de båda så svårbevisade att det tills vidare kan löna sig att lämna dem därhän för en tredje hypotes.

---

straff (1922:II:98 och 108). Inte heller behöver man acceptera den del av van Hamels teori (1929) som går ut på att Snorre skulle repliera på Lokasennas inledningsprosa men däremot inte på slutprosans, vilken som jag ovan betonat visar de största och mest påfallande överensstämmelserna med Lokasenna.

En tredje möjlighet, som också funnit förespråkare, är att prosan i Lokasenna och Snorreeddans motsvarande partier inte skulle stå i någon direkt relation till varandra utan återgå på en gemensam källa. Så har Hirschfeld (1889:32 ff.) föreslagit att Lokasennas inledningsprosa och dess motsvarigheter i Snorreeddans skulle återgå på en dikt i kviðuhátt. Som ett argument för existensen av en sådan dikt anför han allitterationen i *Frá Ægi ok goðum* och då speciellt passagen mellan *siálft barsk þar ql* och *fóro at drekka*. De bristande överensstämmelserna mellan Snorreeddans och Lokasennas förklarar han med möjligheten att Lokasennaprosisten ej haft tillgång till den gemensamma källdikten utan bara mints fragment av den. En invändning blir mot den bakgrunden naturligtvis frågan om hur man skall förklara varför Snorre, som alltså skulle ha haft tillgång till åtminstone fragment av dikten, i än högre grad än Lokasennaprosisten fjärrat sig från alla spår av en versifierad förlaga. Han har ju inte bara uteslutit det mesta av dikten utan dessutom förvandlat den lilla resten till utpräglad prosa.

Lokasennas slutprosa, *Frá Loka*, kommenterar inte Hirschfeld ur den här synvinkeln. Det gör emellertid Boer (1922:II:108) som hävdar att detta parti och Snorreeddans återgår på en gemensam förlaga. Skälet för ställningstagandet är naturligtvis de nära överensstämmelserna i formuleringarna som ju tarvar något slags förklaring. – För egen del vill jag också satsa på att Snorre och Lokasennas slutprosa återgår på en gemensam källa, nämligen någon prosaformulering av Baldersmyten, medan Lokasennas inledningsprosa och Snorreeddans snarare återgår på en gemensam kunskapsfond beträffande Fimafengsmyten men knappast på en gemensam källa (se vidare nedan).

Därmed är vi inne på van Hamels mycket grundligt genomförda försök till tolkning av motsättningarna mellan prosa och dikt i Lokasenna samt överensstämmelserna mellan Lokasennaprosan och Snorreeddans (1929). van Hamel försöker visa att Snorreeddans och Lokasenna återspeglar fyra olika stadier i Lokemytens utveckling. Denna ter sig enligt van Hamel på följande sätt (ibid. 214):

1. Gudarna håller på okänd plats ett möte för att planera hämnden mot Loke för dråpet på Balder (reminiscens i Ls 2, tillika startpunkt för prosaistens arbete).
2. Loke vistas som lax i Franangers fors där han fångas med nät och underkastas sitt straff för dråpet på Balder (*Gylf*, starkt förkortad variant i *Frá Loka*).
- 2a. Nätet tillhör Ran (*Skáld*, Lokasennas ursprungliga prosaram).
- 2b. (= senare variant) Loke skapar själv nätet och gudarna tar upp hans idé (*Gylf*).
3. (i samband med 2a) Gudarnas mötesplats kopplas samman med Ägirs och Rans regelbundna återkommande gästbud (*Skáld*, *Frá Ægi ok goðum*).

- 4a. Loke tar sig djärvt in på festen och slår ihjäl Ägirs tjänare Fimafeng (*Skáld, Frá Ægi ok goðum*).
- 4b. (= senare variant) Dråpet på Fimafeng skjuts undan till förmån för en senare tids mer sofistikerade syn på våld och sennan som ett uttryck för sådant (*Lokasenna*).

Om jag nu fattat van Hamel rätt skulle alltså en ”originalprosa” till Lokasenna bestå av 1–2a–3–4a. Kombinationen av 4a och 4b skapas av en redaktör som delar den ursprungliga samhörande prosan i två olika partier och skjuter in dikten däremellan och till prosainledningen fogar slutmeningarna om asarnas beteende och Lokes återkomst för att skapa en ram för själva sennan. I den här formen har sedan sammankopplingen med Hymiskviða skett genom förmedling av den som senare ställt samman själva diktsamlingen som vi återfinner den i Codex regius.

Den här teorin lider av många brister. Bl.a. förutsätter den en ”originalprosa”, omfattande mytens stadier 1–4a, ur vilken prosaisten skulle ha brutit ut bitar för att förklara det faktum att Loke enligt dikten efter Balders dråp tränger sig in på en fest fylld av fientliga gudar. I sin iver att ge dikten en ram skapar prosaisten om vi ska tro van Hamel av en sammanhängande och välmotiverad myt (jfr t.ex. SnE där grälet föregår dråpet på Fimafeng) en fullkomligt obegriplig motsägelse som att Loke skulle återvända som långväga gäst efter att just ha blivit bortjagad. Så kan det naturligtvis inte ha gått till. Hade det funnits en sammanhängande myt, vilket för övrigt de Vries emfatiskt avvisat (1933:176), så skulle den inte ha lämnat så obegripliga spår. Nej, Lokasennaramen är obegriplig just därför att prosaisten inte haft tillgång till en sammanhängande myt utan till åtminstone tre olika ”myter”. Den första utgör myten om dråpet på Balder och Lokes straff (eventuellt med de nätmytskombinationer som van Hamel anför). Den andra utgör myten om hur en av Ägirs regelbundet återkommande fester vid ett tillfälle störs av att den inbjudne gästen Loke startar ett gräl med dråpet på Fimafeng som resultat och bortjagandet av Loke som följd av detta (jfr SnE där Loke räknas upp bland gästerna och hur grälet där föregår dråpet och *Frá Ægi ok goðum* där vi återfinner en skildring av Lokes bortjagande). Den tredje myten – om vi nu skall kalla innehållet i själva dikten så, den framträder ju snarare som en konstnärlig fantasi – finner vi bara i själva dikten. Denna tar sin utgångspunkt i Lokegestalten och (en senare tids syn på) möjligheterna till verbalt våld. Men dessutom kan själva handlingen ha inspirerats av kännedom om just det hos Snorre nämnda grälet i Fimafengsmyten. – En äldre prosainledning till Lokasenna bör därför enligt min mening ha berättat om ett andra gräl, vid ett senare av de regelbundet återkommande gästabuden hos Ägir. Vid detta har en lång period gått sen Loke sist blev bortjagad men minnet är inte borta och detta förklarar diktens inledning, där den i samband med det tidigare gästabudet nämnde, kvarva-

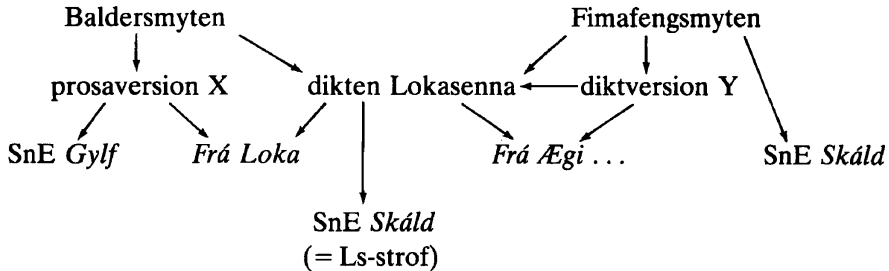
rande tjänaren Eldir varnar Loke för att försöka komma in. Det är en introduktion av det här slaget som prosaisten missmints eller missuppfattat men tagit som utgångspunkt för sin egen version med katastrofala följder som resultat. Referensen till Baldersdråpet i dikten (som inte säger ett ord om att Loke skulle vara skyldig till själva dråpet och som för övrigt – vilket redan de Vries påpekar (1933:172 ff.) – på intet sätt framhäver dråpet) kan då ha bildat utgångspunkt för prosaistens anknytning till Baldersmyten i *Frá Loka*.

Med det här perspektivet på Lokasennas prosa är det lätt att instämma med van Hamels omdöme om prosaisten, "one cannot admire the result of this man's activities". Däremot är det svårt att instämma med hans fortsättning, "but he made it possible for us to retrace the evolution of the text and its content" (1929:214). För jag kan inte se att van Hamel visat att texten genomlöper olika stadier (att den mytologiska traditionen gör så är en annan sak liksom att texterna kan återspegla detta). Självfallet anser jag det inte heller nödvändigt att med Boer och van Hamel anta att traditionskombinationen i Lokasennaprosan skapats av en man och förbindelsen med Hymiskviða av en annan.<sup>48</sup> Ingenting av vad vi hittills sett ger oss skäl att anta detta. Enklast och bäst förefaller hypotesen att både mytkombinationen (i det här fallet mellan delar av Fimafengs- och Baldersmyterna) och förbindelsen med Hymiskviða etablerats av samme man, en antikvariskt sinnad person av Snorres typ, vid en sen tidpunkt, nämligen vid den slutliga sammanställningen av den diktsamling som nu ryms i Codex regius.

Jag är alltså helt av den traditionella meningen att prosan i Lokasenna i sin nuvarande form tillkommit efter dikten, och jag tror inte heller att det är nödvändigt att förutsätta flera olika skriftliga versioner av prosan för den nuvarande, däremot flera olika muntliga versioner. I en sådan muntlig tradition kan Hirschfelds idé att en berättande dikt i kviðuhátt (eller liknande) med samma motiv som Lokasennas prosainledning – men inte med dess prosaavslutning – har existerat före både Lokasennas prosa och lióðaháttstroferna försvara sin plats. Skalar man bort redigeringsformuleringar och självklarheter ur prosan så framträder nämligen faktiskt något som kan påminna om en berättande dikt i fornyrdislag eller till dels kviðuhátt (se nedan där parenteser markerar prosaelement som ej bör ha ingått i en eventuell dikt). Självfallet kan man inte dra för stora växlar på det faktum att allittererande inslag förekommer i prosa (jfr t.ex. Martínez-Pizarro 1976:191), men lustigt nog ger en omskrivning av Snorreddans motsvarande prosa (och Grímnismáls och Skírnismáls) inte alls ett lika påfallande utslag. Allitterationen i försöksverserna lämnar dock som framgår av rekonstruk-

<sup>48</sup> Boers och van Hamels ståndpunkt här hänger naturligtvis samman med deras datering av Lokasenna till 900-talet.

tionen nedan åtskilligt att önska och diktionen är ytterst okoncentrerad. På sina ställen förefaller det emellertid att kunna förhålla sig så att reminiscenser av en eller annan strof ligger under formuleringen. Om det nu hade funnits en dikt vilken utnyttjas som källa av Lokasennaprosaisten så kunde den ha skildrat just festen hos Ägir, grälet och dråpet på Fimafeng och Lokes reträtt. Förhållandet mellan myter och eventuella förlagor till Lokasennaprosan och Snorreddans motsvarande partier kunde alltså te sig på följande sätt.



*Frá Ægi ok goðum:*

Ægir, er qðro  
naf(n)i hét Gymir,  
hann hafði búit  
ásom ql (þá er hann hafði fengit ketil inn mikla, sem nú er sagt).  
Til þeirar veizlo  
kom Óðinn ok Frigg (kona hans).  
Þórr kom eigi (þvíat hann var í austrvegi).  
Sif var þar (kona Þórs), Bragi ok Iðunn (kona hans).

Týr var þar (hann var einhendr, Fenrisúlfr sleit hqnd af hánom þá er hann var bundinn).

Þar var Niqrðr ok (kona hans) Skaði,  
Freyr ok Freyia,  
Vidarr son Óðins;  
Loki var þar  
ok (þiónustomenn Freys)  
Byggvir ok Beyla.  
Mart var þar ása ok álfa.

Ægir átti (tvá þiónustomenn)  
Fimafengr ok Elder.  
(Þar var lýsigull haft  
fyrir eldzliós;  
siálft barsk þar ql;



þar var gríðastaðr mikill).  
Menn lofoðu miðk (hversu góðir)  
þíónustomenn Ægis (vóro).

Loki mátti eigi heyra þat,  
ok drap hann Fimafeng.  
Pá skóko æsir  
skiöldo sína  
ok æpðu at Loka,  
ok elto hann braut (til skógar) (en þeir fóro at drekka).  
Loki hvarf aptr  
ok hittu úti Eldi (Loki kvaddi hann).

## 7. Appendix

### Sekvensindelning

Sekvens	Strof (antal)	Deltagare utom Loke	Drag (kursiv markerar annan inledare än Loke)	Ämne (övergripande)
1	1–2 (2)	Eldir	fråga – svar	Asars förehavanden
2	3–5 (3)	Eldir	påstående – reaktion – motreaktion	Lokes syfte
3	6–8 (3)	Brage	bön/uppmaning – avslag	Lokes begäran att få komma in
4	9–10 (2)	Oden	indirekt uppmaning–indirekt tillstyrkan	Lokes begäran att få komma in
5	11–15 (5)	Brage	indirekt attack – direkt avbön – hån – hot – hån	Brage
6	16–18 (5)	Idun	<i>vädjan</i> (till Brage) – hån – <i>vädjan</i>	Idun
7	19–20 (2)	Gefion	<i>vädjan</i> – hån	Gefion
8	21–24 (4)	Oden	<i>varning</i> – hån – hån – hån	Oden
9	25–28 (4)	Frigg	<i>varning</i> – hån – hot – skryt/hån	Frigg
10	29–32 (4)	Freya	<i>varning</i> – hån – hot – hån	Freya
11	33–36 (4)	Njord	<i>hån</i> – hån	Njord
12	37–40 (4)	Tyr	<i>försök till ämnesbyte</i> – hån/skryt	Tyr
13	41–42 (2)	Frey	<i>hot</i> – hån	Frey
14	43–46 (4)	Byggvir	<i>hot</i> – hån – skryt – hån (parodiskt element)	Byggvir
15	47–48 (2)	Heimdal	<i>varning</i> – hån	Heimdal
16	49–52 (4)	Skade	<i>hot</i> – skryt/hån – hot – skryt/hån	Skade
17	53–54 (2)	Siv	<i>vädjan</i> – skryt/hån	Siv
18	55–56 (2)	Beyla	<i>meddelande om Tors ankomst</i> –hån	Beyla
19	57–64 (7)	Tor	<i>hot/skryt</i> – hån – hot/skryt – hån – hot/skryt – hån – hot/skryt – eftergift	Tor
20	65 (1)		profetia/förbannelse	Ägirs öde

## 8. Litteratur

- Anderson, P. N., 1981. Form and Content in the *Lokasenna*: A Re-evaluation. (Edda. Nordisk tidsskrift for litteraturforskning. 1–1981.)
- Bandamanna saga, 1947. (Íslendinga sögur. VII. Red. G. Jónsson, Reykjavík.)
- Bergmann, F. G., 1838. Poèmes islandais. Paris.
- 1878. Allweise's Sprüche, Thryms-Sagelied, Hymis-Sagelied und Loki's Wortstreit. Strassburg.
- Bjarnar saga hitdælakappa, 1898. (Íslendinga sögur. 20–24. Red. V. Ásmundarson. Reykjavík.)
- Blöndal, S., 1920–1924. Islandsk–dansk ordbog. Reykjavík.
- Boer, R. C., 1922. Die Edda. I–II. 's-Gravenhage.
- Bray, O., 1908. The Elder or Poetic edda. I. The Mythological Poems. London.
- Brennecke, D., 1981. Gab es eine *Skrymskviða*? (ANF. 96.)
- Bugge, S., 1867. Norræn fornkvæði. Kristiania.
- 1881. Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse. Første Række. Kristiania.
- Bull, F. & Paasche, F., 1923. Norsk litteraturhistorie. I. Kristiania.
- Cleasby, R., Vigfusson, G. & Craigie, W. A., 1957. An Icelandic–English Dictionary. 2 ed. Oxford.
- Clover, C. J., 1979. Hábarðslióð as Generic Farce. (Scandinavian Studies. 51:1.)
- Collinder, B., 1920. Eddica. (Nordisk tidsskrift for filologi. Fjerde række. Niende Bind, første og andet Hefte.)
- 1972. Den poetiska eddan. 3 omarb. uppl. Stockholm.
- Danet, B., 1980. Language in the legal process. (Law & Society Review. 14:3.)
- Detter, F. & Heinzl, R., 1903. Sæmundar Edda. Leipzig.
- Drobin, U., 1968. Myth and Epical Motifs in the Loki-Research. (Temenos. 3.)
- Edzardi, A., 1878. Kleine Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Eddalieder. I–III. (Germania. Vierteljahrschrift für deutsche Alterthumskunde. 23.)
- Ettmüller, L., 1869. Beiträge zur kritik der Eddalieder. (Germania. Vierteljahrschrift für deutsche Alterthumskunde. 14.)
- Fritzner, J., 1973. Ordbog over Det gamle norske Sprog. Omarbejdet, forøget og forbedret udgave. 1–4. Oslo–Bergen–Tromsø.
- Grundtvig, S., 1874. Sæmundar Edda hins froða. Köpenhamn.
- Guðmundsson, V., 1924. Island i fristatstiden. Köpenhamn.
- Güntert, H., 1921. Von der Sprache der Götter und Geister. Halle.
- Hamel, A. G. van, 1929. The Prose-Frame of Lokasenna. (Neophilologus. 41.)
- Harris, J., 1979. The *Senna*: From Description to Literary Theory. (Michigan Germanic Studies. 5:1.)
- uå. Eddic Poetry as Oral Poetry = korrektur till manus, avsett för publicering i *The Poetic Edda*, samlingsvolym i serien *The Manitoba Icelandic Series* (University of Manitoba Press).
- Helgason, J., 1952. Eddadigte. II. Gudedigte. III. Heltedigte. Köpenhamn–Oslo–Stockholm.
- 1953. Norges og Islands digtning. (Nordisk kultur. VIII:B Litteraturhistorie.)
- 1955. Eddadigte. I. Völuspá Hávamál. 2 uppl. Köpenhamn–Oslo–Stockholm.

- Heusler, A., 1897. *Zwei Isländer-Geschichten, Die Hønsapóres und die Bandamanna saga*. Berlin.
- 1902. *Der Dialog in der altgermanischen erzählenden Dichtung*. (Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur. 46. Berlin.)
  - 1921. *Anmälan av "Bertha S. Phillpotts, The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama"*. (ANF. 38.)
  - 1937. *Codex regius of the Elder Edda*. Köpenhamn.
- Hildebrand, K., 1876. *Die Lieder der älteren Edda*. Paderborn.
- Hirschfeld, M., 1889. *Untersuchungen zur Lokasenna*. Berlin.
- Hopper, R., Knapp, M. K. & Scott, L., 1981. *Couples' Personal Idioms: Exploring Intimate Talk*. (Journal of Communication. 31:1.)
- Íslendingabok, 1946. (Íslendinga sögur. I. Red. G. Jónsson. Reykjavík.)
- Íslendinga saga, 1948. (Sturlunga saga. II. Red. G. Jónsson. Reykjavík.)
- Jantzen, H., 1896. *Geschichte des deutschen Streitgedichts im Mittelalter*. Breslau.
- Jessen, E., 1871. *Über die Eddalieder. Heimat, alter, character*. (Zeitschrift für Deutsche Philologie. 3.)
- Jónsson, F., 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. B I. Köpenhamn–Kristiania.
- 1920. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. I. 2 utg. Köpenhamn.
  - 1932. *De gamle Eddadigte*. Köpenhamn.
  - 1967. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. A I. Köpenhamn.
  - 1973. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. B II. Köpenhamn.
- KHL, 1956–1978. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*. 1–22. Malmö.
- Klingenberg, H., 1974. *Edda-Sammlung und Dichtung*. Basel–Stuttgart.
- Kristni saga, 1946. (Íslendinga sögur. I. Red. G. Jónsson. Reykjavík.)
- Kuhn, H., 1968. *Neckel G. & Kuhn H. Edda. Die Lieder des Codex regius*. Herausgg. von G. Neckel. II. *Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. Dritte umgearbeitete auflage des kommentierenden Glossars*. Heidelberg.
- Labov, W., 1972 a. *Rules for ritual insults*. (Rappin' and stylin' out. Ed. T. Kochman. Urbana–Chicago–London.)
- 1972 b. *Language in the inner city*. Philadelphia.
- Lexicon poeticum, 1860. Ved S. Egilsson. Köpenhamn.
- 1931. 2 utg. ved F. Jónsson. Köpenhamn.
- Lindblad, G., 1954. *Studier i Codex regius av äldre eddan*. I–III. Lund.
- 1977. *Centrala eddaproblem i 1970-talets forskningsläge*. (Scripta Islandica. 28.)
  - 1978. *Snorre Sturlasson och eddadiktningen*. (Saga och sed 1978.)
  - 1980. *Poetiska eddans förhistoria och skrivkicket i Codex regius*. (ANF. 95.)
- Lindquist, I., 1923. *Galdrar*. (Göteborgs högskolas årsskrift. XXIX.)
- Lüning, H., 1859. *Die Edda*. Zürich.
- Läffler, L. F., 1914. *Om några underarter av ljóðaháttur*. III–IV. (Studier i nordisk filologi. 5.)
- Lönnroth, L., 1978. *Den dubbla scenen*. Stockholm.
- Magerøy, H., 1957. *Studiar i Bandamanna saga. Kring gjerdproblemet*. Köpenhamn. (Bibliotheca Arnarnagæana. XVIII.)
- Martínez-Pizarro, J., 1976. *Studies in the Function and Context of the Senna in Early Germanic Narrative*. Harvard University.

- Moberg, L., 1973. The language of Allvísmál. (Sagabook. Vol. XVIII. Part 4. University College London.)
- Mohr, W., 1940. Mephistofeles und Loki. (Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. XVIII.)
- Munch, P. A., 1847. Den ældre Edda. Kristiania.
- Niedner, F., 1892. Bemerkungen zu den Eddaliedern. (Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur. 36.)
- Nordal, S., 1942. Íslenzk menning. I. Reykjavík.  
– 1953. Sagalitteraturen. (Nordisk kultur. VIII:B. Litteraturhistorie.)
- Noreen, E., 1915. Några anteckningar om ljóðaháttur och i detta versmått avfattade dikter. Uppsala.  
– 1921. Eddastudier. I–V. (Språkvetenskapliga Sällskapet i Uppsala Förhandlingar 1919–1921.)  
– 1922. Studier i fornvästnordisk diktning. 2. (Uppsala universitets årsskrift 1922.)  
– 1923. Studier i fornvästnordisk diktning. 3. (Uppsala universitets årsskrift 1923.)
- Nygaard, M., 1905. Norrøn syntax. Kristiania.
- Olsen, M., 1960. Edda- og skaldekvad. I. Hárbarðslióð II. Lokasenna. (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1960. No. 1 och No. 3.)
- Phillpotts, B. S., 1920. The elder edda and ancient Scandinavian drama. Cambridge.
- Piebenga, G. A., 1984. Fridrek, den første utenlandske misjonæren på Island. (ANF. 99.)
- Schjødt, J. P., 1981. Om Loke endnu engang. (ANF. 96.)
- Schröder, F. R., 1952. Das Symposion der Lokasenna. (ANF. 67.)
- Sijmons, B. & Gering, H., 1927. Edda Sæmundar. Die Lieder der Edda. 3.1. Kommentar: Götterlieder. 3.2. Kommentar: Heldenlieder. Halle.
- Sillars, A. L., Parry, D., Coletti, S. F. & Rogers, M. A., 1982. Coding verbal conflict tactics: nonverbal and perceptual correlates of the "avoidance-distributive-integrative" distinction. (Human communication Research. 9.)
- Snorreddan, 1954. Edda Snorra Sturlusonar. Red. G. Jónsson. Akureyri.
- Steinsland, G. & Vogt, K., 1981. "Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn." (ANF. 96.)
- Sveinsson, E. O., 1962. Íslenzkar bókmenntir í fornöld. Reykjavík.
- Söderberg, B., 1984. Till tolkningen av några dunkla passager i Lokasenna. (Scripta Islandica. 35.)  
– 1986. Formelgods och eddakronologi. (ANF. 101.)
- Pórðar saga kakala, 1948. (Sturlunga saga. III. Red. G. Jónsson. Reykjavík.)
- Porgils saga ok Hafliða, 1948. (Sturlunga saga. I. Red. G. Jónsson. Reykjavík.)
- Ulvestad, B., 1954. How old are the mythological Eddic poems? (Scandinavian Studies. 26.)
- Vries, J. de, 1933. The Problem of Loki. (F. F. Communications No. 110.)  
– 1937. Altgermanische Religionsgeschichte. II. Religion der Nordgermanen. Berlin-Leipzig.  
– 1957. Altgermanische Religionsgeschichte. II. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin.

- 1964–1967. Altnordische Literaturgeschichte. I–II. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Berlin.
- Walther, H., 1914. Das Streitgedicht in der Lateinischen Literatur des Mittelalters. München.
- Weinhold, K., 1849. Die Sagen von Loki. (Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur. 7.)
- Wessén, E., 1959. Havamal. Några stilfrågor. (Filologiskt arkiv. 8.)
- Ögundar þátrr dytts ok Gunnars helmings, 1947. (Íslendinga sögur. VIII. Red. G. Jónsson. Reykjavík.)

## 9. Förkortningar

Akv	Atlakviða
Alv	Alvísmál
Am	Atlamál
ANF	Arkiv för nordisk filologi
Bms	Bandamanna saga
Brot	Brot af Sigurðarkviða
CR	Codex regius av den poetiska eddan
Fi	Fiqlsvinnsmál
Fm	Fáfnismál
Fspl	Förspiallslióð
Ghv	Guðrúnarhvöt
Gr	Grógaldr
Grm	Grímnismál
Grp	Grípisspá
Guðr I, II, III	Guðrúnarkviða I, II, III
Gylf	Gylfaginning
Hdl	Hyndlulíóð
Helreið	Helreið Brynhildar
HH I, II	Helgakviða Hundingsbana I, II
HHv	Helgakviða Hiqrvarðssonar
Hm	Hávamál
Hmð	Hamðismál
Hrbl	Hárbarðslióð
Hym	Hymiskviða
KHL	(se litteraturlistan)
Ls	Lokasenna
Oddr	Oddrúnargrátr
Rm	Reginmál
Sd	Sigrdrífumál
Sgrkvsk	Sigurðarskviða hin skamma
Skáld	Skáldskaparmál
Skm	Skírnismál

SnE	Snorreeddán
Sv	Svipdagsmál
Prkv	Þrymskviða
Vegtkv	Vegtamskviða
Vm	Vafþrúðnismál
Völkv	Völundarkviða

## Innehåll

1.	Inledning	18
2.	Lokasenna: handling, motiv och temata	20
3.	Lokasenna: stil och struktur	25
3.1.	Lokasenna och de övriga eddaträtona – travesti och novationer	25
3.1.1.	Scenen, rollerna och replikskiftet	26
3.1.2.	Replikerna	28
3.1.3.	Kompositionen och textbindningen	33
3.1.4.	Ordförrådet och formelgodset	37
3.1.5.	Sammanfattande slutsatser	43
3.2.	Lokasenna och företrädare för andra eddagenrer – parodi och inspirationskällor	46
3.3.	Lokasenna och den sociala och litterära ramen – dikt och lek	51
3.3.1.	Främmande förutsättningar?	52
3.3.2.	Inhemskas förutsättningar	54
4.	Lokasenna: funktion och budskap	67
5.	Till frågan om Lokasennas ålder	74
6.	Exkurser	79
6.1.	Lokasenna som källa för kunskap om myt och rit	79
6.2.	Prosaramen	82
7.	Appendix	94
8.	Litteratur	95
9.	Förkortningar	98

JENNY M. JOCHENS

## The Female Inciter in the Kings' Sagas\*

It is arguable that the most remarkable female figure in Old Norse literature is the *Hetzerin*, the goading and inciting woman, who, as the successful agent behind the murders and revenges of her male kinsmen, often dominates the stage. Most prominent and frequent in the Family sagas, these women have long puzzled and fascinated historians and literary critics alike. Do they reflect a social reality, if not of pagan times, perhaps of the authors' contemporary situation? While it may be possible to demonstrate that the motif of the *Hetzerin* was borrowed from one saga to another, an important question remains for the literary critic: what was the original inspiration for the theme? Because of the ubiquity of these women in the Family sagas, scholars in the past have focussed their attention on the *Hetzerin* in this genre.<sup>1</sup> In this article I propose to examine the less frequent appearance of goading women in the Kings' sagas in order to provide a broader context in which to evaluate this enigmatic figure of Old Norse literature.

### I

Just before entering the battle at Stiklarstaðir – his final attempt to reconquer Norway – King Óláfr helgi met with the leaders of the opposing army. According to Snorri's vivid and detailed account, the king was surprised to find Kálfr Árnason leading the opponents, since he and Kálfr had parted as friends only a short time earlier, and four of Kálfr's own brothers were facing him in Óláfr's army.<sup>2</sup> The attentive reader will remember that on several

\*A shorter version of this study was presented at the SAMLA conference in Atlanta, Georgia, in October, 1985, and at the University of Edinburgh in January, 1987. Support from Towson State University in the form of released time and travel money is gratefully acknowledged.

<sup>1</sup> Rolf Heller, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas* (Halle: Niemeyer, 1958) pp. 98–123, esp. p. 117. Jenny M. Jochens, "The Medieval Icelandic Heroine: Fact or Fiction?" *Viator* 17 (1986), pp. 35–50. Helga Kress, "Ekki höfu vér kvennaskap. Nokkrar laustengdar athuganir um karlmennsku og kvenhatur í Njálu", *Sjöttú ritgerðir helgaðar Jakobi Benedíktsyni 20. júlí 1977* 1, Reykjavík, pp. 293–313. R. G. Thomas, "Some exceptional women in the Sagas", *Saga-Book of the Viking Society*, 13 (1952–53), pp. 307–327.

<sup>2</sup> Snorri Sturluson, *Óláfs saga helga* in Bjarni Aðalbjarnarson, ed., *Heimskringla 2*, Íslenzk fornrit 27 (hereafter cited as ÍF) (Reykjavík, 1945), chap. 225 (hereafter cited as *HkrÓH*). Snorri only mentioned three brothers by name. In the past four brothers, including Kálfr himself had followed the king.

occasions Kálfr had been tempted to defect to Óláfr's enemies, Earl Hákon Eiríksson and King Knútr of England and Denmark.<sup>3</sup> Once he had gone to meet Hákon who asked him outright to become his man, but Kálfr pleaded for time to return to his farm at Egge and think it over. There, the bitter and impassionate goading of his wife Sigríðr Þórisdóttir finally induced him to oppose the king.<sup>4</sup>

Sigríðr had originally been married to Qlvir, an important chieftain known for his splendid feasts in which pagan sacrifices were still performed. Although twice denying to the king's face any connection with paganism, Qlvir was caught redhanded by Óláfr himself and killed. Kálfr asked the king for permission to marry Qlvir's young widow. "Out of friendship" (*fyrir vináttu sakir*), the king agreed and in addition gave him all of Qlvir's possessions, including the rich farm of Egge.<sup>5</sup> Kálfr also became foster father for Sigríðr's two young sons, Grjótgarðr and Þórir. When they grew up, the younger Þórir made an alliance with King Knútr while still pretending to be Óláfr's friend. Óláfr discovered this and had him killed. The same fate befell the older Grjótgarðr, when he attempted to take revenge for his brother's death.<sup>6</sup>

Now Sigríðr reminded Kálfr how much she had suffered from the king's hand by losing her first husband and her two sons. Kálfr's defense in his own behalf – that he had offered to pay for Þórir's crime and had lost a brother when Grjótgarðr was killed – only elicited her hope that he would be ready to take revenge for his own kin, since he had not been willing to seek retaliation on her behalf. Kálfr answered "harshly" (*styggliga*) to her tirades, but was convinced in the end by her "persuasions" (*fortqlur*) and promised to become the earl's man. Sigríðr herself sent the message to the earl.<sup>7</sup>

Kálfr later went to England where King Knútr promised to make him earl of Norway if he would organize an army against Óláfr, should he try to return from his refuge in Russia.<sup>8</sup> As a consequence, Kálfr, as we saw, led the army of farmers who opposed the king at Stiklarstaðir in 1030. In the heat of the battle Kálfr faced the king along with two of his cousins, Kálfr and Óláfr, who, according to Snorri, dealt the king his death wound. A few moments later the king received another wound that "came on the left side

<sup>3</sup> *HkrÓH*, chaps. 138, 178. He was the only one of Þorbergr Árnason's brothers who did not raise objections when Þorbergr asked for help against King Óláfr. On that occasion Kálfr was ready to fight the king immediately, and when an agreement was reached, he refused to swear an oath to the king.

<sup>4</sup> *Ibid.*, chaps. 182–183.

<sup>5</sup> *Ibid.*, chaps. 107–110.

<sup>6</sup> *Ibid.*, chaps. 165–166.

<sup>7</sup> *Ibid.*, chap. 183.

<sup>8</sup> *Ibid.*, chap. 183.



of the neck" (*kom . . . inum vinstra megin útan á hálsinn*), but whether it came from Kálfr Árnason or his cousin Kálfr is not clear.<sup>9</sup>

Instigated by his wife, Kálfr's decision to join the enemies of King Óláfr turned out to be fateful in the larger scope of Norwegian history as well as within the narrower confines of his and his brother Finn's life. Quickly disillusioned by King Knútr, Kálfr sought reconciliation with his brothers and went to Russia to invite Óláfr's illegitimate son Magnús to return to Norway and assume his father's title. Accepting the role as Magnús's foster father, Kálfr was in charge of the government for the young king from the beginning, until people began to remind Magnús of Kálfr's role at Stiklarstaðir. Magnús asked to see the exact position of Kálfr and King Óláfr during the battle. Although Kálfr denied that his axe had touched the king, Magnús saw by the proximity of the two men that he easily could have wounded him. Sensing the change in the king's attitude, Kálfr left Norway that same evening and went to Scotland and Ireland where he spent several years on viking expeditions.<sup>10</sup> He was finally permitted to return to Norway during the reign of Haraldr harðráði, the brother of King Óláfr, thanks to negotiations between the king and Kálfr's brother Finn. The king immediately sent Kálfr on a dangerous mission where he lost his life. Accusing the king of being "responsible for Kálfr's death" (*ráðbani Kálfs*), Finn left Norway and joined the Danish king who made him earl over Halland. Finn seems to have spent the rest of his life in Denmark although at one time he had the opportunity of returning to Norway.<sup>11</sup> Thus Sigríðr's goading of her husband resulted not only in the death of the saintly king and the exile of Kálfr, but Óláfr's brother pursuing revenge, caused Kálfr's death and his brother's exile.

Let us return for a moment to the battle at Stiklarstaðir. Next to Kálfr Árnason marched Þórir hundr Þórisson, who, like Kálfr, had originally been King Óláfr's man but had switched to his enemies. According to Snorri his defection was part of the same scheme of personal revenge we have just examined. Sigríðr was Þórir's sister and, as he himself stated, it was his obligation to seek revenge for his two nephews and their father Qlvir.<sup>12</sup> Þórir, however, had not reacted to these murders for a long time, but had been thrust into the enemy party by the violent goading of Sigríðr Skjálgsdóttir, his sister-in-law, who urged revenge for her son, Ásbjǫrn, another nephew of Þórir.

Sister of the important chieftain Erlingr Skjálgsson and wife of Þórir's

<sup>9</sup> *Ibid.*, chap. 228.

<sup>10</sup> *Ibid.*, chaps. 247, 248, 250, 251. *Magnúss saga góða*, ÍF 28, chaps. 13, 14. (Hereafter cited as *HkrMg.*)

<sup>11</sup> *Haralds saga Sigurðarsonar*, ÍF 28, chaps. 45, 51–53, 62, 66.

<sup>12</sup> *HkrÓH*, chap. 219.

brother, the rich and influential Sigurðr, Sigríðr had settled into a pleasant and comfortable life. Since pagan times her husband had held the three customary yearly feasts, which he continued after he became a Christian. When he died peacefully, their son Ásbjǫrn took over the estate. Desiring to continue his father's lavish life style and entertainment, Ásbjǫrn was prevented by neither bad harvests nor his mother's admonitions to cut back. When local supplies ran out, he bought grain elsewhere, disobeying King Óláfr's orders against grain import and even killing one of the king's stewards. He was saved from the king's anger only by the dramatic intervention of his maternal uncle Erlingr Skjálgsson. As a condition for sparing Ásbjǫrn's life, the king stipulated that Ásbjǫrn should take over the management of the farm whose steward he had killed. While accepting this condition initially, the young man was dissuaded from complying with the king's order by his paternal uncle Þórir hundr. Staying at home instead, he took care of his farm. As a result he was killed by two of the king's men, one of whom, Karli, identified Ásbjǫrn and the other, Ásmundr, threw the fatal spear. His body was brought home to his mother Sigríðr who immediately summoned Þórir. After Ásbjǫrn's funeral she gave presents to the guests, but to Þórir she gave the still bloodied spear that had killed her son. Delivering a sarcastic and bitter harangue urging him to take revenge on King Óláfr, she assured him that he would be "everybody's villain" (*hvers manns niðingr*) – the strongest term of opprobrium in Old Norse – if he refused. Þórir was so deeply affected by her speech that he was unable to answer. He staggered blindly towards his ship, still clutching the spear, and would have fallen in the water if his men had not helped him aboard.<sup>13</sup>

Having learned about Karli's responsibility for the murder of Ásbjǫrn, Þórir joined him on an expedition to Bjarmaland where they shared many adventures among the Finns. In the end, however, Þórir killed Karli with the famous spear, reminding him of its provenance. Now identified as an enemy of the king, Þórir was forced to flee the country. He sought refuge with King Knútr in England and returned with him to Norway when he was accepted as king.<sup>14</sup> He now had killed the man directly responsible for the murder of his nephew, although not the murderer himself, but this was not what his sister-in-law had asked. We next find Þórir at Stiklarstaðir, eager for battle and equipped not only with his spear (which must be assumed to be the one given by Sigríðr), but also with a magical coat of reindeer skin resistant to all weapons. Having refused to be in charge of the army of the peasants opposing King Óláfr, Þórir nevertheless accepted a position second only to Kálfr.<sup>15</sup> Fighting hand to hand with Óláfr, Þórir's fur coat protected him

<sup>13</sup> Ibid., chaps. 106, 117, 120, 123.

<sup>14</sup> Ibid., chaps. 133, 139, 161, 170.

<sup>15</sup> Ibid., chaps. 193, 219.

against the king's blows, but he was able to wound the king. When Sigríðr first had given him the weapon, she had urged that he "let go of this spear in such a way that it would land in the chest of Óláfr the Fat" (his nickname) (*létir þetta spjót svá af höndum, at þat stæði í brjósti Óláfi digra*). Snorri now lets us hear an echoing of her curse in his description of Þórir's attack against the king: "Þórir aimed the spear at him. It came in under the coat of mail and went up into the stomach" (*Þá lagði Þórir hundr spjóti til hans. Kom lagit neðan undir brynjuna ok renndi upp í kviðinn*).<sup>16</sup>

In Kálfr's case Sigríðr Þórisdóttir's goading was ultimately seen as bearing far reaching and nefarious consequences for Norway and specifically for Kálfr and his brother Finn. In the same way, Sigríðr Skjalgsdóttir's goading of her brother-in-law is cast in a sinister perspective when we notice that Þórir's wounding of the king took place only after Óláfr had already been mortally injured and had thrown down his sword beseeching God for help. Furthermore, Þórir experienced the first of Óláfr's miracles when the king's blood healed his wound and he was the first to proclaim the royal sanctity. To atone for his evil deed Þórir made a pilgrimage to Jerusalem from which he failed to return.<sup>17</sup>

To argue that the battle of Stiklarstaðir and the death of Óláfr helgi resulted from the goading of two women both named Sigríðr would be an exaggeration, but it is clear from a careful reading of Snorri's account that the author intended to place on the women at least part of the responsibility for this disaster. In passing we should notice that both women had close connections to paganism. Raised as pagans, they had lived their first married and reproductive years under the old religion. Kálfr's wife was undoubtedly asked to convert before her second marriage, and Sigríðr Skjalgsdóttir had most likely converted together with her husband. Her brother Erlingr had obtained his wife Ástriðr, the sister of King Óláfr Tryggvason, on condition of his conversion, indicating that their parents were pagan.<sup>18</sup>

With important roles assigned to these two women we would surely expect to find traces of them in sources other than Snorri's account, especially since both women belonged through kin and marriage to the most powerful families of the country. It is therefore surprising to discover that the older sources available to Snorri neither mention these women by name nor assign to them roles of inciter. We look in vain for Sigríðr Þórisdóttir in the numerous older sources dealing with Kálfr. From the poem *Kálfsflokkur* composed by Bjarni Gullbráarskáld about 1050, and the two brief accounts, *Ágrip*, and *Theodricus* from the late twelfth century, Snorri knew that Kálfr

<sup>16</sup> *Ibid.*, chaps. 123, 228.

<sup>17</sup> *Ibid.*, chap. 230; *HkrMg*, chap. 11.

<sup>18</sup> Jenny M. Jochens, "Consent in Marriage: Old Norse Law, Life, and Literature", *Scandinavian Studies* 58 (1986), pp. 142–176.

had been on the side of Óláfr's enemies and fought him at Stiklarstaðir, while his brothers had remained loyal to the king. Later Kálfr again joined his brothers and allied himself with Óláfr's son Magnús.<sup>19</sup> Among the fuller accounts in the biographies of the reign of Óláfr helgi, Snorri knew of Kálfr's wife but not her name from the *Legendary saga*. Here she was the widow of a certain Grjótgarðr whom Óláfr had killed because he had received money from Knútr, but this source does not charge him with paganism.<sup>20</sup> As Kálfr's new wife she remained nameless and innocent to the role of the *Hetzerin*.

On this occasion, according to the *Legendary saga*, Óláfr killed not only Grjótgarðr, but three other men as well. One of these was the son of Þórir hundr's sister. This bit of information enables us to explore what Snorri could have known about Þórir's sister, whom, we recall, was the Sigríðr who was assigned the other *Hetzerin* role. In the *Legendary saga* Þórir retaliated immediately for the murder of his nephew by killing three of the king's best friends, but without being goaded by his nameless sister. In return, the king outlawed Þórir, and he went to Finland where he spent the next two years.<sup>21</sup> This brief story – like the whole of the *Legendary saga* – is an abbreviated version of the so-called *Oldest saga* of the saintly king. Since one of the few fragments of this work contains a fuller version of Þórir hundr's journey to Finland, we can probe still more deeply for the goading motif. Listing the names of the people who opposed the king, the first fragment of *Oldest saga* mentions that Þórir had killed a good man named Karli in Bjarmaland. Later follows the story of Ásbjörn who had angered the king by importing grain against his orders and by killing his steward.<sup>22</sup> Unfortunately, the fragment breaks off at the intervention of Erlingr Skjálǫgsson, Ásbjörn's uncle, that is before the point where Snorri inserted Sigríðr's harangue. Here we must return to the more sparse *Legendary saga*. Using the *Oldest saga* as its source, it includes Snorri's story about Þórir's fateful advice to his nephew not to keep the agreement with the king, but it continues briefly that the king had the young man killed.<sup>23</sup> The author made no room for a mother urging revenge, and Karli, who already had been killed by Þórir, was not connected

<sup>19</sup> *Kálfsflokkur* in Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske skjaldedigtning* (Copenhagen: Gyldendal, 1912), IB, pp. 363–365. Finnur Jónsson, ed., *Ágrip af Nóregis konunga sögum* (Halle: Niemeyer, 1929), chaps. 26.2; 31.2.3.6; 34.2. *Theodricus* in Gustav Storm, ed., *Monumenta Historica Norvegiæ* (hereafter cited as *MHN*) (Christiania: Brøgger, 1880), pp. 30, 35, 39, 45.

<sup>20</sup> Oscar Albert Johnsen, *Olafs saga hins helga* (Christiania: Dybwad, 1922), chap. 62. (Hereafter cited as *LegOH*.)

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Gustav Storm, ed., *Otte brudstykker af den ældste saga om Olaf den Hellige* (Christiania: Grøndahl, 1893), pp. 2–4. The most recent account of the relationship between the Kings' sagas is Theodore M. Andersson, "Kings' Sagas (*Konungasögur*)", in Carol J. Clover and John Lindow, eds., *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*. *Islandica* 45 (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 197–238.

<sup>23</sup> *LegOH*, chaps. 47–49.

with Ásbjörn's murder. In both the *Legendary* and *Oldest saga* Sigríðr appears only as a nameless, shadowy, and reproductive link: Ásbjörn was the son of Erlingr Skjálgrsson's sister.

We have now laid bare the extant materials with which Snorri was working. We do not know, of course, what other information he might have heard from oral tradition and read in such lost works as Styrmir's biography of Óláfr, that could have furnished identical names and roles for the two women. What we do know about Snorri's artistic and creative powers, however, would make it likely that these female portraits were fleshed out by his imagination. We shall return to this problem, but let us for the moment assume that the roles of these two women were created by Snorri. What did he gain by naming them and adding the *Hetzerin* theme?

The two Sigríðr figures provide great dramatic tension and tie the long narrative together. In Kálfr's case Snorri was able to explain the well-known historical facts of Kálfr's erratic course between the Norwegian kings and their enemies and his conflict with his brothers by placing the blame on his wife's goading. Snorri knew of Kálfr's difficulty in controlling his anger, attested by *Rauðúlfs þátr*.<sup>24</sup> The evil results of Sigríðr's egging were made even more plausible by placing her within an ambience of paganism, a possibility created by Kálfr being her second husband. It might not be too frivolous to suggest that Snorri's construct of a pagan wife, "egging" her husband to join the enemies of the saintly king, was inspired simply by the name of the farm Egge, which, we recall, Kálfr received when he married Sigríðr. Used most often with a preposition, the name would appear as Eggju, and in *Fagrskinna* Kálfr was known as Eggjar-Kálfr.<sup>25</sup> It does not require great imagination to give Eggjar-Kálfr a wife who would *eggja* him to betray his king, thereby creating a convincing portrait of a man about whom Snorri had found only fragmented and conflicting information from his sources. Was Kálfr's wife named Sigríðr? We shall never know. But the name was affixed by Snorri to a daughter of Finnur Árnason, Kálfr's brother, suggesting that he felt that the name was common to the clan.<sup>26</sup> He may also have taken the name from the famous Sigríðr stórráða, another pagan woman known for her egging.

At any rate, as we have seen, Snorri had already applied the name Sigríðr to Þórir hundr's sister-in-law in his biography of Óláfr helgi. Working with the sources concerning Þórir, Snorri used great skill in organizing the material. He combined Þórir's dangerous advice to his nephew Ásbjörn with

<sup>24</sup> O.A. Johnsen & J. Helgason, eds., *Den store saga om Olav den hellige 2* (Oslo, 1941), p. 664.

<sup>25</sup> Finnur Jónsson, *Fagrskinna: Nóregs kononga tal*. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 30 (Copenhagen: Møller, 1902–03), pp. 176, 178, 182, 191.

<sup>26</sup> *Haraldssona saga*, ÍF 28, chap. 2; *Haralds saga Sigurðarsonar*, *ibid.*, chap. 46. In *Haraldssona saga*, chap. 17, her name is given as Ingibjörg.

Pórir's expedition to Finland. Within this narrative Snorri fitted the killing of Karli. This murder as well as Pórir's wounding of the saintly king were seen as direct results of the egging of Pórir's sister-in-law, Sigríðr Skjálgsdóttir who was also given an immediate pagan background.

It is of similar interest to notice the fate of Hárekr Eyvindarson from Þjótta, the third and last of the leaders of the army against Óláfr at Stiklarstaðir. Although not directly challenged by a woman, he too was connected with the two stories of goading women we have examined. The brother-in-law of Kálfr Árnason, Hárekr, had also shifted his alliance from Óláfr helgi to King Knútr, in spite of his family connections with the Norwegian king. As we saw, Pórir hundr had killed Karli, the man who was indirectly responsible for the murder of Ásbjörn, while the actual killer, Ásmundr, had escaped and joined Óláfr's army. Eventually, Hárekr burned the father of Ásmundr, and although the immediate reason was not related to the murder of Ásbjörn, the reader understands it as fulfillment of the revenge demanded by Ásbjörn's mother Sigríðr. In the end, moreover, Hárekr was killed by Ásmundr in retaliation for the burning of his father. Ásmundr performed the act with the blessing of, and with the very axe belonging to, King Magnús, the son of King Óláfr.<sup>27</sup> Thus, Hárekr, like Kálfr and Pórir, gained his just reward for treason against the saintly king, an event which we have interpreted as, partially at least, caused by goading women.

## II

The two Sigríðr are, of course, by no means the only egging women in Snorri's account. In fact, goading men is the chief, if not the only function ascribed by Snorri to the female sex, and such women appear more frequently in the dense narrative tapestry devoted to Óláfr helgi and his immediate successors than in the rest of *Heimskringla*. It is possible to identify half a dozen women of the *Hetzerin* type in this part of his work. Three of these women furthered Óláfr's or his son's career and their inciting did not therefore entail the same disastrous consequences for the men as in the two cases we have examined. The first of these women, his mother Ásta, received her son at his first arrival in Norway and urged her second husband Sigurðr sýr, a minor king known as a miser, to dress and behave royally on this important occasion. During the discussion between her son and her husband the evocation of the name of Óláfr Tryggvason made her interrupt the conversation to declare her support for her son and to announce that she would prefer

<sup>27</sup> *HkrÓH*, chaps. 104, 110, 123, 140, 158, 169, 170, 219, 221; *HkrMg*, chap. 12.

his brief but glorious rule over all of Norway like his namesake rather than her husband's long and peaceful rule over a small territory.<sup>28</sup>

In spite of its deprecating implication, Ásta's egging caused Sigurðr to support Óláfr in his quest to become king over all of Norway. Still, many other petty kings and chieftains opposed him, supported by the Swedish king Óláfr Eiríksson. Having gained half of Norway after the defeat of Óláfr Tryggvason at the battle at Svǫldr, the Swedish Óláfr was not willing to accept a new Norwegian king and he was exceedingly hostile towards Óláfr. In this situation the attitude of Rǫgnvaldr Úlfsson became important. Related to the Swedish king and married to Ingibjörg Tryggvadóttir, the sister of the late Norwegian King Óláfr, he was earl in West Gautland, a Swedish province bordering on Norway.<sup>29</sup> Ingibjörg, the second of the goading women in this group, was eager for her husband to lend support to her relative, the young Óláfr helgi,<sup>30</sup> and thanks to her "persuasions" (*fortqlur*) Rǫgnvaldr became friends with the future saint. The next step was for the Norwegian king to come to some agreement with his Swedish counterpart, but since the Swedish Óláfr was now so upset by his Norwegian namesake that he did not even permit his name to be mentioned in his presence, it was not easy to arrange. Óláfr helgi sent a delegation to Rǫgnvaldr, including Björn stallari and the Icelander Hjalti Skeggjason, to ask Rǫgnvaldr to facilitate their further journey to Sweden where they were to propose a settlement over the boundaries. Aware of the danger of the mission, Rǫgnvaldr was hesitant at first, but Ingibjörg interrupted the discussion and spoke her mind. She urged her husband to give all his support to the undertaking, even at the risk of incurring the anger of the Swedish Óláfr and of losing their property in Sweden, rather than ignoring the Norwegian Óláfr's request. Fully aware of her *eggjan*, Rǫgnvaldr agreed in principle, but retained the right to decide when the expedition was to be sent to Sweden. When Björn stallari became impatient over Rǫgnvaldr's procrastination, Hjalti offered to go alone. The Swedish king did not know him and might not suspect his errand for a while. Ingibjörg agreed enthusiastically to the idea, and it was she who arranged Hjalti's trip, that eventually resulted in a marriage alliance between Óláfr helgi and Ástriðr, a daughter of the Swedish king.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *HkrÓH*, chaps. 33, 35. Ásta was described as "openhanded and imperious", *qr ok riklunduð*, while her husband was "peaceful and unambitious", *friðsamr ok óággjarn*.

<sup>29</sup> On their marriage, see Jochens, "Consent in Marriage: Old Norse Law, Life, and Literature".

<sup>30</sup> *HkrÓH*, chap. 67. Snorri used the strong expression that she was *aftakamaðr mikill um þetta mál*, she was excessively stubborn on this issue. Cleasby and Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon, 1957, rpt 1975), p. 9 are so convinced that *maðr* can only be masculine, that they ignore the female pronoun *hon* and translate the passage: he was very stubborn in this case.

<sup>31</sup> *Ibid.*, chaps. 69, 70, 78, 80. The Swedish king was perfectly aware of Ingibjörg's role and

In due time, this woman, Óláfr's wife Ástriðr, was also to play the role of *Hetzerin*, not for Óláfr himself, but on behalf of his son Magnús born by a servant girl after his and Ástriðr's marriage. As we remember, Magnús had been invited by Kálfr Árnason to return to Norway from Russia and assume his father's title. Having sought refuge in her native Sweden after her husband's death at the battle of Stiklarstaðir, Ástriðr met her stepson in Sweden on his way from Russia. According to Snorri she received him well, called a thing meeting where she spoke "wisely and at length" (*langt ok snjallt*) in his support, urging the Swedes to follow him to Norway, adding that she herself planned to join him on the journey. When some Swedes murmured against the idea, she appealed to the "men full of valor and prowess" (*hreystimenn*) telling them that now was their chance to "revenge" (*hefna*) the harm they might have suffered earlier when they fought on the side of Magnús's father.<sup>32</sup> Thanks to her efforts a sizeable army joined the young boy.

The problem of the historicity of these egging women is a vexing one to which we shall return. The simplest and probably the most correct conclusion would be to interpret them as types reflecting the role Snorri and other historians felt women were obliged to fulfill. But in the case of Ástriðr we must take into account that Snorri based the story on contemporary poetry by Sighvatr Þórðarson, Óláfr helgi's court poet, who lived from ca. 995–1045, and he cites some stanzas as evidence. When we look closely at Sighvatr's verse, however, we discover that Snorri expanded grandly on the poetry. Sighvatr did not specify that Ástriðr called in the thing; he stated simply that she "explained" (*lýsti*) Magnús's situation to the Swedes, but it is not necessary to assume that it happened at the thing meeting. That she introduced the idea of revenge must be credited entirely to Snorri. No other source supports that women spoke at thing meetings either in Norway or in Iceland. A few pages earlier Snorri had described another thing episode involving Ástriðr's sister Ingigerðr who first had been promised to the Norwegian king in marriage. She was not at the meeting itself in Uppsala where the negotiations involving her future took place, but only close by at her farm in Ullarakr. It is therefore hard to believe that her sister was present at, and played a prominent role in, another thing meeting a short time earlier.<sup>33</sup> Snorri's own account contains the probable source for Sighvatr's embellishment, that was further amplified by Snorri himself. Sighvatr

---

accused Rognvaldr at the meeting at the Uppsala thing of being under the influence of *áeggjan Ingibjargar*, and he added that it was the worst thing Rognvaldr had ever done to come under the "desire" (*girnd*) of this woman (chap. 80). It is interesting that Snorri here combines goading with sexuality, a theme repeated in the figure of Gunnhildr both in *Heimskringla* and *Laxdæla saga* and especially in *Njáls saga*.

<sup>32</sup> *HkrMg*, chap. 1.

<sup>33</sup> *HkrÓH*, chaps. 78, 80.



had been in Rome when Óláfr died. When he returned to Norway he was invited by King Sveinn to join him and his mother, the pair to whom King Knútr had entrusted the government. Sighvatr declined and instead went home to his farm, but sorely missing his old friend King Óláfr, he travelled to Sweden to visit Ástriðr, asking her for news of Magnús. He stayed with her “with great honor for a long while” (*í góðu yfirlæti langa hríð*). When Magnús arrived he was still with Ástriðr and he accompanied her on the journey to Norway.<sup>34</sup> In other words, Sighvatr had many opportunities to discuss Magnús with the queen whose positive attitude towards the young boy he knew perfectly well. The content of the two stanzas makes it clear that they were not composed until Magnús’s return and triumph in Norway, at which time Ástriðr was greatly honored at court, even at the expense of Magnús’s own mother.<sup>35</sup> Sighvatr had thus everything to gain by glorifying Ástriðr’s role. To this picture Snorri added his special signature, the female demand for revenge.

In addition, two other women displayed egging behavior in the context of Óláfr helgi or his immediate successors, namely Bergljót Hákonardóttir<sup>36</sup> and Ragnhildr Erlingsdóttir.<sup>37</sup> These women did not further the kings’ careers but, on the other hand their goading did not have the disastrous results as that of the two Sigríðr figures.

In this discussion of evil female opposition to the saintly king it should also be mentioned – although it does not relate directly to egging – that only a woman expressed doubt about his sanctity. When King Sveinn and his mother Álfifa were shown Óláfr’s body, still unspoiled more than a year after his death, Álfifa argued that his well-preserved condition was caused by

<sup>34</sup> *HkrMg*, chaps. 7–9.

<sup>35</sup> *Ibid.*, chaps. 7, 9.

<sup>36</sup> Bergljót was the wife of the influential Einarr Pambarskelfir. Both Einarr and their son Eindriði were killed in a shameful manner by King Haraldr, Óláfr helgi’s half-brother, who became king after Óláfr’s son Magnús. Bergljót *eggjaði* the farmers to take revenge against the king, but although this event became the turning point in the king’s relationship with the farmers, he managed to ride away unharmed during her harangue. She complained bitterly that if she only had the help of her kinsman, the important Hákon Ívarsson, she would be assured of revenge. The king took this threat so seriously that he sent Finn Arnason, one of his trusted advisors, on a mission to prevent Hákon from joining the king’s enemies. He succeeded in this effort and we hear no more about Bergljót. The fact that her egging failed makes sense when we remember that her husband had been one of staunchest adversaries of King Óláfr, and his murder, although directly caused by a minor episode, can be seen as just retribution for his past behavior. *Haralds saga Sigurðarsonar*, ÍF 28, chap. 45.

<sup>37</sup> The wife of Þorbergr Arnason Ragnhildr by her goading brought her husband and three of his brothers in opposition to the king for a while, but in the end her husband and two of the brothers stayed with the king and fought on his side at Stiklarstaðir. Later Óláfr’s brother King Haraldr married Þóra, the daughter of Ragnhildr and Þorbergr. She had been the very reason for Ragnhildr’s egging in the first place. The fact that the result of her goading was only shortlived probably explains the lack of evil consequences for the men involved. *HkrÓH*, chap. 138; *Haralds saga Sigurðarsonar*, chap. 45.

the fact he had been buried in sand and not in soil. She declared she would be willing to believe in his sanctity if his hair did not burn, but when one of the royal locks resisted fire in a sanctified vessel, she demanded that the bishop use an ordinary container. Needless to say, she was finally silenced by the men present.<sup>38</sup>

All the women who, according to Snorri, interfered in the career of Óláfr helgi for better or for worse through inciting behavior belonged to the generation that witnessed the introduction of Christianity to Norway. Having spent their formative years under the old religion, they were undoubtedly more influenced by paganism than by Christianity.<sup>39</sup> As we shall see, the egging woman is also found in Snorri's description of the pagan period. That they are less frequent there is due, in all likelihood, to the fact that the narrative is not as full as the expansive treatment devoted to Óláfr. But it is striking to notice that with a single unimportant exception the *Hetzerin* is totally absent from the last century of *Heimskringla*, that is, the period from about 1060 to 1177 when Christianity must have taken hold of the emotions and behavior of people, just as the type is not found in the later, more contemporary kings' sagas, such as *Sverris saga* and *Hákonar saga Hákonarsonar*.<sup>40</sup> It seems as if Snorri was purposely fading out a theme with its appropriate setting, the pagan world.

### III

As we have seen, none of the extant sources prior to Snorri included the role of goading for either of the two Sigríðr figures. This is also true about the goading behavior of the other women whose egging and inciting roles we have examined. One can of course argue that Snorri included the female inciter in his narrative because he found evidence for at least some of them in

<sup>38</sup> *HkrÓH*, chap. 244.

<sup>39</sup> The only exception is Ragnhildr. The daughter of Erlingr Skjálgsson who had converted prior to his marriage, she was undoubtedly raised a Christian. She was happy to have her infant daughter baptized by the intervention of the Icelander Steinn Skaptason, the event that put her in debt to Steinn and caused her to insist that her husband helped him when he had defied the king.

<sup>40</sup> The exception concerns Ingiríðr, the mother of Ingi Haraldsson, king of Norway 1136–1161. On her way back from evening song (the Christian setting is clear) Ingiríðr came across the body of a certain Sigurðr, an old trusted *hirðmaðr*, retainer, of the king. Realizing that one of Ingi's rivals was behind the murder, she went immediately to her son and urged him to prevent his men from being killed like pigs, lest he wanted to remain only a small king. Ingi became upset from her upbraiding and only the confirmation of her story by his supporter Grégóriús and Grégóriús's determination to take revenge, made Ingi join him. Snorri's use of words is interesting. For the persuasions that succeeded he used the word *fortqlur*, talking in favor of something; in contrast, he described Ingiríðr's efforts by the word *átqlur*, talking against. *Haraldssona saga*, ÍF 28, chap. 27.

oral tradition and in written sources now lost. But it is still remarkable that there is no information at all concerning this role for any of these prominent women. The opposite argument would claim that Snorri created the goading woman entirely out of his own imaginative powers. To probe this possibility we turn to the period prior to Óláfr helgi, treated by Snorri in the first third of *Heimskringla*, but probably written after he finished the section devoted to the saintly king.

We remember that only Snorri attached the name Sigríðr to the two women whose egging led to the battle of Stiklarstaðir. In one of the cases Snorri also used the name for a niece of the woman on her husband's side, a naming pattern that might indicate that Sigríðr was indeed the name of the *Hetzerin*. But since we only have Snorri's word for the name of the younger woman, it is impossible to draw any conclusions from this. As suggested, it is equally plausible that Snorri named both women after the famous Sigríðr stórráða, the proud pagan woman from the previous generation described by Snorri in the first part of *Heimskringla*. First married to the Swedish King Eiríkr, she was the mother of the Óláfr whom we have seen as the adversary of Óláfr helgi. Later she burned Haraldr grenski, the father of Óláfr helgi together with another petty king who wanted to marry her. She was engaged briefly to the Norwegian King Óláfr Tryggvason, but having been insulted and rejected by him because of paganism, she finally married the Danish King Sveinn. Most of this information Snorri found in the biography of Óláfr Tryggvason written about 1190 by the monk Oddr Snorrason. Here he would also meet Sigríðr's equally impressive Christian counterpart, Pyri Haraldsdóttir, Sveinn's sister, who had been engaged by her brother to King Búrizláfr of Vendland, but had refused to stay in the enforced marriage because of her husband's paganism, had escaped to Norway, and had accepted a marriage proposal from Óláfr Tryggvason. In other words, in the pages of Oddr Snorrason Snorri found two impressive women, Sigríðr and Pyri whom, as we shall see, he used with certain modifications in his own account of Óláfr Tryggvason and who could have served as models for his creation of the inciting women in his narrative dealing with Óláfr helgi.

Before we analyze Oddr's description of these two women it will be useful to determine what Oddr could have known about them from older written sources. Adam of Bremen writing about 1070 knows about Pyri (Thore) only that she was married to Óláfr and that she was a haughty woman for whose sake her husband went to war against Denmark. After his defeat she starved herself to death.<sup>41</sup> To this *Ágrip* adds that Pyri had been engaged "against

<sup>41</sup> Bernhard Schmeidler, ed., *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* (Hannover, 1917), 2.36, 40. Adam describes her as *superbissimam Thore, cuius instinctu [Olaph] bellum Danis intulit*. Prior to Oddr this is the only terse mention of an egging woman in connection with Óláfr Tryggvason.

her will" (*naudga*) to a count in Vendland,<sup>42</sup> while *Historia Norwegiæ* goes further and claims that she "had been married against her will" (*desponsaverat invitam*).<sup>43</sup> In the case of Sigríðr, Adam of Bremen does not indicate her name, but mentions that the Polish Christian King Bolizlaus gave his daughter or sister in marriage to the Swedish King Eiríkr; after his death she married King Sveinn.<sup>44</sup> The other Latin and Norwegian sources from the late twelfth century prior to Oddr do not mention Sigríðr at all.

Working with this scanty material as well as with oral tradition we can no longer recover, and also relying on his imagination, Oddr created his dramatic tales about these two women.<sup>45</sup> For our purpose it is important to examine their roles in goading their respective husbands. The most impressive creation is Sigríðr. Disregarding Adam's assertion of her Christian family, he makes her the pagan counterpart to his hero, the Christian Óláfr Tryggvason. She shows her mettle in the encounter with Óláfr when she discovers that the gold ring he had sent as an engagement present was only bronze covered with gold. Although still willing to continue with the marriage plans, she refuses to become a Christian. When he hits her in the face with his glove and even has the nerve to insult her looks and her age, she has enough. A short time after she marries King Sveinn. Oddr remarks that she remembered these humiliating events for a long time.<sup>46</sup> Until just when, becomes clear after we turn to Oddr's explanation for the battle at Svöldr between Óláfr and Sveinn. In a long sustained narrative (pp. 179–183) Sigríðr asks her husband how long he wanted to tolerate the "shame" (*svívirðing*), from which he suffered. Not even aware of his predicament, the king was further humiliated by the fact that she had put the question to him in the presence of many people, and he asked for an explanation.<sup>47</sup> To her answer that he had been deeply humiliated when Óláfr had married his sister Pyri without his permission, his surprised reply was that he could not have found her a better husband. Admitting this, she nevertheless insisted on the

---

When Adam described Óláfr's attack against the Swedish and the Danish kings, his wife was not involved, neither directly by urging him to go nor indirectly, since Óláfr's reason for declaring war was not to regain his wife's property but to break the alliance between the two other kings. The term *instinctus* does not imply the full goading behavior that Oddr ascribed, not to Pyri but to Sigríðr, but it is the only written source available today that could have provided his inspiration.

<sup>42</sup> Finnur Jónsson, ed., *Ágrip af Nóregs konunga sögum* (Halle: Niemeyer, 1929), chap. 20.1.

<sup>43</sup> Gustav Storm, ed., *Monumenta historica Norvegiæ* (Christiania: Brøgger, 1880), p. 117.

<sup>44</sup> Adam of Bremen, 2.schol. 24, 38.

<sup>45</sup> Bjarni Aðalbjarnarson, *Om de norske kongers sagaer*, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. klasse, 1936, No. 4, Oslo, 1937.

<sup>46</sup> Finnur Jónsson, *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk* (Copenhagen: Gad, 1932), pp. 108, 120–121. (Hereafter cited as *OddÓT*.)

<sup>47</sup> There is some inconsistency in the preserved versions, since Sveinn earlier (p. 148) had expressed his displeasure that Pyri had married *at uleyfi hans*, without his permission.

shame which his forefathers would have never tolerated, and threatened divorce if he did not take action. Finally understanding the seriousness of the situation, Sveinn asked meekly what could be done since Óláfr was now a powerful opponent. Her reply was that revenge could be obtained “with guile” (*með vélum*), and she proceeded to work out a plan of a conspiracy against Óláfr, involving her husband, her son King Óláfr of Sweden, and Earl Sigvaldi of Jónsborg.<sup>48</sup> Pretending to be interested in propagating Christianity, the Swedish Óláfr would arrange a meeting between his own fleet and Óláfr Tryggvason’s. When Óláfr encountered, not a friendly ally, but the conspirators’ combined forces, he would be an easy prey. The eager missionary king, of course, fell into the trap.

Against this pagan virago, Oddr’s depiction of Þyri is more subdued. Reasoning that her refusal to marry the pagan Vendish count was prompted by her Christian faith, he formed her in accordance with Christian virtue. Oddr’s marvelous story of her brief union with Búrizleifr and her subsequent marriage to Óláfr does not concern us here,<sup>49</sup> but in passing we note that she and Óláfr had a happy marriage, only marred by the loss of their young son Haraldr. Oddr’s differing perception of the Christian and the pagan woman appears clearly in his description of their responsibility for the confrontation between their husbands. While Sigríðr was publicly egging Sveinn to go against Óláfr, in effect to revenge the insult Óláfr had inflicted on her by breaking their engagement, Þyri was upset about her loss of property in both Denmark and Vendland and admitted that she had “wept shamefully many a day” (*margan dag grattið hversu neisulega*) but apparently in secret. Only after Sigríðr’s scheme was well under way, and Óláfr had already agreed to meet his Swedish namesake, did she ask her husband meekly whether he might fetch her property since he was going to Denmark anyway.<sup>50</sup> Unaware of the conspiracy, Óláfr wanted to join the Swedish king, and the property of his wife was only an incidental matter. In other words, Þyri did not play the role of the inciter in Oddr’s account.

Familiar with this account, Snorri shortened Oddr’s version, but retained the interpretation of Sigríðr obtaining revenge against Óláfr by convincing Sveinn that Óláfr also had insulted him by marrying his sister. She “goaded greatly” (*eggjaði mjök* (a strong word not used by Oddr)) her husband and “often used such persuasions that King Sveinn was perfectly willing to follow her advice” (*hafði . . . slíkar fortqlur optliga í munni, at Sveinn konungur var*

<sup>48</sup> On the two women see Lauritz Weibull, *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000* (Lund, 1911), rpt *Forskningar och undersökningar 1* (Lund, 1948), pp. 310–323), where the focus is more on the change in the location of the battle. On the different interpretation of Sigríðr by Saxo Grammaticus, see Birgit Strand, *Kvinnor och män i Gesta Danorum* (Gothenborg, 1980), pp. 166–67.

<sup>49</sup> See Jochens, “Consent in Marriage: Old Norse Law, Life, and Literature.”

<sup>50</sup> *OddÓT*, pp. 185–86.

*fullkominn at gera þat ráð*).<sup>51</sup> But by this time Óláfr was already on his way, not to meet the Swedish king, but to secure his wife's property, a journey strongly urged by her.

From this it is already clear that Snorri made significant changes in Pyri's case. While Oddr assumed that as a Christian woman, she should not be goading, Snorri apparently felt that she belonged to the same transitional generation already treated in his *Óláfs saga helga*, that contained women who were more influenced by the old paganism than the new Christianity and who were almost expected to incite the men in their lives. He made her influence on her husband far greater than it was in the pages of Oddr, and he painted her in nearly the same inciting strokes he used for Sigríðr. Already by the Spring following their Fall wedding she began to complain to Óláfr about her loss of property in Vendland and often "wept bitterly" (*grét sárliga*). She still tried the soft approach by asking the king "in beautiful words" (*með fögurum orðum*) to secure her property, recalling that Búrizláfr, his former father-in-law, was a good friend. Frustrated in this attempt, she then reminded him of her Danish inheritance, and finally roused him by declaring that he "is afraid to" (*þorir eigi*) travel through her brother's land.<sup>52</sup> Óláfr's angry reaction follows immediately, and in the next seven chapters (93–97) Snorri describes Óláfr's preparations for the journey to Vendland, an event that must be interpreted as a direct result of Pyri's egging. The following two chapters (98–99) contain Sigríðr's egging of Sveinn and the resulting conspiracy, and the rest of the saga is taken up by the long description of the battle at Svǫldr, where Óláfr lost his life (chaps. 100–113). In other words, Snorri remodelled Pyri after both Oddr's and his own description of Sigríðr, and it is the inciting of the two women that leads directly to the defeat of Óláfr Tryggvason at Svǫldr. Snorri creates a striking parallel between the disaster of the land battle at Stiklarstaðir in 1030 assigned to the responsibility of the two women named Sigríðr and the catastrophe of the sea battle at Svǫldr in 1000, likewise ascribed to two women, Sigríðr and Pyri.

We must conclude, therefore, that Snorri did not invent the female goading type but found her fully-formed in Oddr's pages in the creation of Sigríðr stórráða. Inspired by Oddr's model, Snorri had already created several goading women before he turned to Sigríðr and Pyri. As we saw, Oddr had little on which to build from the written sources for his depiction of Sigríðr. She emerged, fully fashioned in his pages, almost two hundred years after her existence. Lauritz Weibull has pointed to the similarities between Sigríðr and Brynhildr from the Edda poetry suggesting that Oddr found

<sup>51</sup> *Óláfs saga Tryggvasonar*, ÍF 26, chap. 92.

<sup>52</sup> *Ibid.*, chap. 92.

inspiration there.<sup>53</sup> We should also remember that Oddr, a monk at Þingeyrar monastery, must have been familiar with the misogynist clerical attitude prevailing in Christian writings and could not have been adverse to creating an evil woman who fitted this model, especially when she was pagan and the pernicious consequences of her goading were clear.

## IV

While mythical poetry and clerical misogyny may thus constitute the bulk of the verifiable foundation for Sigríður stórráða, we are on firmer historical ground when we turn our attention beyond her to the prototype of all evil and revenging women, both imaginary and possibly real, in the Old Norse corpus. Looming behind all these women is a historical figure, the awesome Queen Gunnhildr, daughter, wife and mother of kings, known for her power and cruelty, admired for her beauty and generosity, feared because of her magic, cunning, sexual insatiability, and – to be sure – her goading. Famous in skaldic poetry, the family sagas, and the Latin and Old Norse historical narratives, her complex personality has engendered an enormous literature, and we shall not attempt a full picture of her here, but concentrate on her role as an inciter.<sup>54</sup> Her earliest image may be found in the skaldic poetry of which the most important consists of three so-called *lausavísur* by her contemporary, the poet Egill Skalla-Grímsson, composed around the middle of the tenth century and inserted in *Egils saga*. Of special interest is the stanza found in chapter 57 (no. 29)<sup>55</sup> where Egill places on her the responsibility for her husband Eiríkr blóðøx's murder of his brothers, and where he describes her temperament as being "grim" (*greypt*). As shown by Magnus Olsen, this verse is conscious of earlier poetry's fear of witches, an element

<sup>53</sup> See note 48 and Hans Toll, *Kring Sigríd Storráða*, Stockholm, 1946.

<sup>54</sup> For this account the most important works are Sigurður Nordal, "Gunnhildur konungamóðir", *Samtíð og saga* 1 (1940), pp. 135–155. Magnus Olsen, "Hild Rolvsdatter vise om Gange-Rolv og Harald Hårfagre". *Maal og Minne* (1942), pp. 1–70. Magnus Olsen, "Egils Viser om Eirik Blodøks og Dronning Gunnhild", *ibid.* (1944), pp. 180–200. Magnus Olsen, "Om Trolldruner", *Edda* 5 (1916), pp. 225–245. Hallvard Lie, "Jorvikferden. Et vendepunkt i Egil Skallagrímssons liv", *Edda* 46 (1947), pp. 145–248. Halvdan Koht, "Dronning Gunnhild – motparten til Egil Skallagrímsson", (Norsk) *Historisk Tidsskrift* 34 (1946–8), pp. 509–517. On her possible death in Denmark see N.M. Petersen, "Udsigt over den norske Dronning Gunhildes levnet", *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie* (1836), pp. 80–104 and his "Yderligere Bemærkninger om Dronning Gunhilde", *ibid.* (1842), pp. 292–326, and I.I.A. Worsaae, "Hvorvidt kan man antage at det i Haraldskiær Mosen (1835) opgravede Liig er den norske Dronning Gunhildes?" (Dansk) *Historisk Tidsskrift* (1842), pp. 249–292. Magnus Olsen's important articles have been reprinted in his *Edda- og Skaldekvad. Forarbejder til en Kommentar*, 1–7. Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II Hist.-Fil. Kl. Ny Serie No. 1–5. Oslo, 1960–64.

<sup>55</sup> Sigurður Nordal, ed., *Egils saga Skalla-Grímssonar*, ÍF, 2 (Reykjavík, 1933).

that was extrapolated and substantiated from the Gunnhildr figure by later authors. Her infamy was evidently well-established in her own lifetime, but an important clue to this reputation, in addition to her responsibility for her husband's cruelty, is contained in other skaldic poetry. These writings assert that following the death of Eiríkr, the harsh rule of his and Gunnhildr's sons was exacerbated by crop failure and bad weather.<sup>56</sup> Working with these known elements from the tenth century and combining them with lost written sources and oral tradition, the historians of the twelfth and thirteenth centuries produced an ever more elaborate picture of Gunnhildr. The terse Latin sources singlemindedly condemn her cruelty. *Theodricus* claims that her son Haraldr gráfeldr employed *consiliis crudelissimæ matris suæ* and that her nephew Tryggvi had been killed because of *insidias Gunnildar*,<sup>57</sup> and *Historia Norwegiæ* describes her as *malificam et iniquissimam*.<sup>58</sup> Among the Old Norse writings already *Ágrip* gives a more nuanced picture by praising her beauty and admitting that her evil counsel to her husband and sons had coincided with a period of "hunger and starvation and all kinds of evil" (*sultr ok seyra ok hverskyns illr yfirgangr*).<sup>59</sup> Oddr Snorrason and *Fagrskinna* stress her paganism, her magic, and her cunning. Thanks to the mother's scheming, her sons managed to disband a rival group of royal sons by pretending to be fighting against each other. She used all her evil powers to lay her hands on the young Óláfr Tryggvason and his mother, but in this case in vain.<sup>60</sup> Although never expressly formulated, Gunnhildr's inciting and goading behavior is implied in all these accounts.

Only Snorri makes explicit, however, Gunnhildr's verbal egging. If we accept Snorri's authorship of *Egils saga* as well as of *Heimskringla* we can follow her development as a *Hetzerin* in her relationship first with her husband and later with her sons. In *Egils saga* she blames Eiríkr for allowing his retainer to keep their enemy Egill on his farm for the winter and tries to make her husband change his mind. In spite of his response: "you egg me more to cruelty, Gunnhildr, than other people" (*Meir frýr þú mér, Gunnhildr, grimmeleks en aðrir menn*),<sup>61</sup> Eiríkr did not change his mind. This lack of success is repeated in the second goading episode when she is not able to convince Eiríkr to have Egill killed immediately after he appears at their court in England. Instead, she has to tolerate his chance to redeem himself by composing a poem in the king's honor. On this occasion she laments the improper treatment of royalty and describes her husband as being already

<sup>56</sup> Sigurður Nordal, p. 137–38.

<sup>57</sup> *MHN*, pp. 10, 11.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>59</sup> *Ágrip*, chaps. 5, 9.

<sup>60</sup> *OddÓT*, chaps. 1–5. *Fagrskinna*, pp. 1–60.

<sup>61</sup> *Egils saga*, ÍF 2, chap. 48.



dead or at least not present, when she asserts that “all kings now become superior to him” (*honum verða nú allir konungar ofreflismenn*).<sup>62</sup>

According to Snorri’s description of her later career in *Heimskringla*, however, she has much better luck with her sons. Now her concern is also the honor of the monarchy and especially the danger resulting from too many kings ruling at the same time. Sigurður Nordal is undoubtedly correct when he points to the unified kingdom of her father Gormr gamli of Denmark as the inspiration behind her plans for Norway. Like most other historians Snorri does not include Gormr in her genealogy, but makes her the daughter of a certain Qzurr toti from Hálogaland. Despite her sex Snorri nevertheless understands her royal vision. In the dense pages of *Haralds saga gráfeldar* he tones down or avoids altogether references to her magic and witchcraft and instead describes her consummate, political skill in dealing with her sons’ adversaries. The first goal is to make her sons aware of the danger of too many rivals. Initially she is willing to accept her nephews Tryggvi and Guðrøðr, but she faults the young kings for tolerating Sigurður Hákonarson in Prándheimr, an area always controlled by their forefathers. With gentle sarcasm she blames them for going abroad on viking expeditions when they are not yet in control of their rightful possessions at home. She singles out her oldest son Haraldr by accusing him of not being worthy of his grandfather’s name. When the young man excuses himself by saying that it is far more difficult to be rid of the mighty Sigurður than to kill a calf, she takes charge of their plans.<sup>63</sup> By following her advice her sons are able to eliminate two rivals, and a third is killed by the last remaining contender, Hákon Sigurðarson whom Gunnhildr takes on herself and eventually forces into exile in Denmark.<sup>64</sup>

Snorri’s portrait of Gunnhildr is far more nuanced than his other female characters who, as we have seen, often were reduced to the one function of goading the men in their lives. Egging remains an important part of Gunnhildr’s activity also in his account, and from what we know about her from other sources it seems likely that she did indeed goad men. One might ask how else a physically weak woman without power could act in a society as dominated by male wars as Norway was during the viking age, especially when she was close to the center of power and, in addition, had a clear vision of how the power ought to be used. With Gunnhildr we have finally arrived

<sup>62</sup> *Ibid.*, chaps. 59, 60 (p. 184).

<sup>63</sup> *Haralds saga gráfeldar*, ÍF 26, chap. 3.

<sup>64</sup> *Ibid.*, chaps. 4, 6, 9, 12; *Ólafs saga Tryggvasonar*, ÍF 26, chaps. 3, 4, 5, 9. According to *Orkneyinga saga* (ÍF 34, chaps. 8–9) Gunnhildr and Eiríkr’s daughter Ragnhildr was married in sequence to three brothers. She arranged to have the first and second husband killed by goading two of her husband’s nephews to whom she held out the promise of marriage. Again incited by her, one nephew killed the other, but in the end Ragnhildr married the third brother. Finnbogi Guðmundsson, the editor of the saga, thinks that this portrait of Ragnhildr may have been the inspiration for Snorre’s goading women (ÍF 34, p. xxi).

at a historical figure whose behavior could have been part of the inspiration for Oddr Snorrason and Snorri Sturluson who attributed egging behavior not only to her, but to many other historical women. Oddr associated this behavior with paganism, while Snorri created his most memorable egging women in the transitional generation between paganism and Christianity, ignoring them in the Christian period.

## V

This association with paganism can finally help us understand the frequent use of the motif in the Family sagas whose chronological setting was pagan, sometimes including the transition to Christianity. Almost half of the more than fifty cases of the *Hetzerin* motif in the Family sagas occur in two of the latest ones, namely *Laxdæla saga* and *Njáls saga*.<sup>65</sup> All the Kings' sagas were completed before the Family sagas and were undoubtedly known to the authors of *Laxdæla* and *Njála*, and some of them probably to the other authors of Family sagas that used the motif. In these pages describing the history of the Norwegian kings the authors of the new Family sagas were exposed to the figure of the egging woman in the pagan and early Christian period. The successful *Hetzerin* was an older woman, married or widowed, whose real or imagined behavior both appalled and fascinated men. That Snorri disapproved of such female behavior can be surmised from the fact that he did not include the *Hetzerin* in his description of the Christian period. Except in societies where women have been notoriously downtrodden, it seems reasonable to assume that at times some women have urged their men to action in areas where they had no direct influence. The female inciters in the Kings' sagas and especially in the Family sagas are unique by the almost frightening success of their goading. That the social reality was different can be seen from *Sturlunga saga* where female goading behavior is far less frequent and almost without success.<sup>66</sup> Still, the authors were fascinated by the theme. Inspired by the Kings' sagas as well as by heroic poetry, the authors of the Family sagas showed their fascination with the *Hetzerin* by attributing in their own stories with pagan settings successful inciting behavior both to women whose historical existence we can not doubt, but about whose behavior we are ignorant, as well as to purely imaginary women. The *Hetzerin* from the Kings' sagas finds her greatest impact in the Family sagas where her role is imitated, amplified, and multiplied to make her the most memorable figure of Old Norse literature.

<sup>65</sup> Heller, p. 99. For an additional example to the list of fifty-one cases discussed by Heller, see William Ian Miller, "Choosing the Avenger: Some Aspects of the Bloodfeud in Medieval Iceland and England", *Law and History Review* 1 (1984), pp. 159–204, note 92.

<sup>66</sup> Jochens, "The Medieval Icelandic Heroine: Fact or Faction?", see note 1.

PETER HALLBERG

# Imagery in Religious Old Norse Prose Literature

## An Outline

“Ógerningur að byrja kristindóm án bókar.“

Halldór Laxness, *Og árin líða*  
(Reykjavík, 1984), p. 74.

## 1. Introduction

The conversion to Christendom in Iceland of course involved a great need for teaching the new faith. There, as everywhere else, books became necessary for the training of the servants of the Church and for their preaching to the people. As is well known, *helgar þýðingar* are mentioned among the literary genres which had become established in the early 12th century.

The religious writings, from the beginning – naturally enough – translations and adaptations of foreign texts, introduced a new view of the world and of the destiny of man, a great deal of moral and religious concepts which must have seemed highly unfamiliar to the audience.

Sometimes we catch a glimpse of the difficulties for the Icelandic clerics in preparing their fellow-countrymen for the seed of God's Word. In the prologue to a version of bishop Guðmundr Arason's biography the author speaks of how the Lord has illuminated the world “með inum feurstum gimsteinum ok lýsandi lömpum sinna ótalligra manna”, not only in the East, South and West,

heldr ok jafnvel um ina ýztu útskaga norðhálfunnar, hvár er allra mest var forðum hörðnut af grimmeiksins frosti þeirra ótrúlyndra þjóða, er þar bygðu, ok steini harðari hjörta höfðu í sinni þrjózku ok óheyranligri óhlýðni við sína andliga feðr ok guðs erendreka (*Bisk I*, 559).

This paper is a revised and much enlarged version of my contribution, with the same title, to The Sixth International Saga Conference in Helsingør, July 28th–August 2nd 1985, published in *Workshop Papers I* (Copenhagen, 1985), pp. 401–21. As I was not able to attend the conference myself, Mag. Art. Stefán Karlsson has been kind enough to send me his written comments on my original paper. In the new version I have profited by his valuable observations. – Contents, see pp. 169–70.

Perhaps these lamentations about the hard and frostbitten hearts on the outskirts of the northern world have something to do with bishop Guðmundr's special troubles in his agitated period of service. In any case, the preaching of Christian faith and ethics to people with their roots in a peculiar heathen tradition must have made heavy demands on the rhetorical gifts of its representatives, not least in the time of conversion and transition. The homiletic skill, the efficient presentation of new religious and moral concepts became important for the spreading and deepening of Christian thinking and way of life.

In that frame of reference the new kind of *imagery* certainly had an important function. In fact, it was hardly possible to mediate central Christian principles and medieval theology otherwise than by making them palpable through metaphorical language. For as men are taught in the Icelandic *Homiliubók*: “En þar es vér erum jarðligir at atferð várri, þá megum vér hug vörum eigi nær of koma himneskum hlutum nema vér takim dæmi af jarðligum hlutum, at vér megim it andliga skilja” (6). Or, as we learn from a passage in a version of *Jóns saga baptista*, with a reference to *Speculum historiale*: at the baptism of Christ the Holy Spirit had to appear in the shape of a dove, “eigi svá þó, at hinn helgi andi hafi óviðrskiljanliga tekit á sik þenna dúfu líkama, svá sem guðs sonr mannlíga náttúru ok líkama, heldr til einnar saman birtingar, því at inn ósýniligi mátti eigi öðruvísi sýnast” (*Post* 894).

My purpose has been to study the use of imagery in a representative corpus of Old Norse religious prose. In the domestic tradition metaphorical language was specific for the poetry. Secular saga literature restricted itself to an extremely moderate use of metaphors, mostly in quite conventional phrases. The high frequency of imagery in the religious prose is as such a principal innovation.

## 2. The corpus. Distribution of the imagery

The texts completely excerpted for this study, the editions used, and the abbreviations for their titles, are listed at the end of my paper. The corpus represents a wide spectrum of religious prose – both of Icelandic origin and, mostly, translations and revisions of foreign writings. It is not by chance that *bókmál* is the standard translation of *Latin*!

From our specific point of view, one can notice that the frequency of religious metaphors varies very much from one text to another. *Homiliubók* and *Elucidarius*, both of them from about 1200, with their strongly didactic design, are saturated with the imagery of medieval theology. On the other hand, in the oldest Icelandic bishops' sagas – *Hungrvaka*, *Jóns saga helga*,

*Páls saga biskups* and *Porláks saga helga* (*Bisk I*) - from approximately the same time, early 13th century, metaphors are scanty and simple.

To count metaphors in order to make a quantitative analysis of their importance in different texts, is a hazardous enterprise. A metaphor is no clear-cut or homogenous unit. It may be a plain epithet, or it may be a sentence or sequence elaborating an image in a network of terms from the same sphere of meaning. But with this reservation it seems, in spite of all, possible and suitable to give a few approximate figures, measuring the frequency of metaphors by their number per 10.000 words of text.

Thus, the just mentioned older version of *Jóns saga helga*, with some 5 cases per 10.000 words, is in sharp contrast to the later version, from the former part of the 14th century, with circa 30 instances. On just that level we also find the youngest version of *Guðmundar saga góða* (*Bisk II*), from the same time. In both cases the theological and hagiographical elements are abundantly developed beyond the earlier versions. On the other hand, *Árna saga biskups* and *Laurentius saga biskups* (*Bisk I*), approximately contemporary with the latest *Guðmundar saga*, restrict themselves to some 8 and 2–3 examples respectively. The protagonists of these sagas were not regarded as holy men, and are dealt with in a plain biographical and historical style.

On the whole a high frequency of imagery in our texts goes together with a rhetorical and ornate diction, marking also syntax, vocabulary and other aspects of their language. As typical specimens of this elaborated style, with a rich religious imagery, one can mention Bergr Sökkason's translations and revisions of *Mikaels saga* (*I*) and *Nikolaus saga erkibiskups* (*II*) in *Heilagra manna sögur*, both of them with some 30–35 metaphors per 10.000 words – much more than in the other texts of this voluminous collection. By comparison, an earlier and much shorter version of *Nikolaus saga* (*Heil II*) presents a very modest imagery. Out of a total of 24 examples there are 19 cases of *þræll*; the main character is constantly referred to as God's, Christ's *þræll*. If this standard epithet is counted as a single item, we are left with a frequency of 5–6 instances per 10.000 words.

In a similar way a late version of *Jóns saga postola* and *Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs* dominate the imagery of *Postola sögur*, with the figures of 40–45 and 30–35 respectively. The earlier versions of *Jóns saga postola* show 2–3 instances only – a striking difference, indeed, as we have to do with the same subject-matter.

The two versions *Magnúss saga skemmri*, probably composed in the middle of the 13th century, and *Magnúss saga lengri*, from the former part of the 14th century, tell the story of the Orkney earl and martyr Magnús Erlendsson. Both of them conclude with a series of posthumous *jartegnir* and faith-healings brought about by the martyr. Now, the older text (5.800 words) shows only 3 simple metaphors, while the later one (13.000 words)

presents 56 examples, some of them in elaborate sequences. This means an average of some 5 and 40–45 instances per 10.000 words respectively.

At last I would like to compare two collections of *jartegnir* from *Mariú saga*. In the older one (24.000 words), represented by the MSS group *A, B* and *C*, according to the editor's denomination, the frequency of metaphors amounts to some 11 cases per 10.000 words. In a younger collection, from the former half of the 14th century and based on the MS *St*, the corresponding figure is nearly 40 and thus on top level within the corpus. It should be noted that I have here omitted the standard epithet *dróttning* for Our Lady, with some 45 and 50 cases respectively, as this unit if included would give a somewhat misleading impression of the real weight of the imagery.

What conclusions, if any, can be drawn from all these figures? In any case, a chronological pattern seems to stand out rather clearly. As already said, the early texts *Hom* and *Eluc* are full of compact religious imagery and symbolism. However, they are no narratives, but ingenious comments on Bible episodes and Christian concepts, in *Eluc* in the form of questions by a disciple and answers by his master. In contrast, the early stories of apostles, bishops, Icelandic or foreign, martyrs and so on, including the *jartegnir*, are written in a plain saga style, on the whole avoiding the characteristic rhetorical and emotional religious imagery. It is not until towards 1300 and in the beginning of the 14th century that such sagas adopt the manner of adorning the narrative with an exuberant metaphorical language.

### 3. The domestic heritage: Old Norse mythology, vikings etc.

I will soon enter upon the central topic of my paper, the common religious imagery of the time, with its sources in the Bible and medieval theology. But first we can have a look at what might be named the native heritage in the way the translators reproduce the foreign texts. To a certain degree they apply words and concepts strongly associated with Old Norse culture. In the eyes of the modern reader this practice can make the impression of a rather bizarre clash between different cultures. Perhaps we should not talk here of metaphors in the current sense of that term. Rather we have to do with the transmutation of old native words and concepts within a new frame of reference.

In two genres of our corpus, *Heil* and *Post*, we hear much of the gods of classical antiquity. The scene of these texts is the Mediterranean area, where apostles, martyrs and Christians in general had to vindicate their faith against the cult of the pagan gods.

In such cases the Icelandic translators almost everywhere replace the gods of classical antiquity by the *æsir*. On the whole it has been easy for them to

find in their old native mythology the convenient equivalents of the Graeco-Roman gods: *Jupiter* becomes *Óðinn* (*Heil I*, 287) or sometimes *Pórr* (*Post* 126). Thus, in the former case a defender of the pagan gods asks his adversary: “Er eigi *Óðinn* guð?” This corresponds to the Latin: “*Jovis ergo nomen non est deus?*” On the other hand, in the latter case we hear of how Brutus and Cassius stabbed Caesar “í *Pórs* hofi í Rómaborg” – of course referring to the famous Jupiter temple on the hill of the Capitol. As Jove among other things was the god of thunder, it was close at hand to associate him with *Pórr*. Some confusion is revealed when it is said that *Óðinn* “át hold sona sinna, sem bækr yðrar segja” (*Heil II*, 230). In the authentic old myth this behaviour was ascribed to Zeus’ father Kronos.

From the apostle Paul’s visit to Ephesus an old version of *Páls saga postola* reports the furious and menacing cry of the inhabitants: “Mikil er *Gefjun* gyðja vár, glati óvinum hennar” (*Post* 224), rendering the biblical: “Great is *Diana* of the Ephesians” (*Acts* 19:28). *Diana*, or *Artemis*, was a goddess of fertility, and so was *Gefjun*. Moreover, according to Snorri *Gefjun* was a vîrgin, and *Diana* is seen as a symbol of virginity. Thus the equivalence *Diana-Gefjun* seems to be appropriate.

In *Clemens saga* (*Post*) we find the most concentrated and elaborate example of the use of the gods in our texts. This passage also gives us the opportunity of comparing the translator’s work with his Latin original. The protagonist of the story is reported to have abused the Roman gods *in corpore*:

Dicunt ab ipso affici contumeliis et lacerari patrios deos, ut qvi *Jovem*, omnium deorum maximum, ne deum quidem nominaret; *Herculem*, Alcmenæ filium (quem illi suum conservatorem aiunt) impurum quendam dæmonem et scelestum vocaret; carissimam et suavissimam *Venerem* meretricem induceret; atque optimam iaculatricem *Dianam*, sapientem *Mercurium* deum sermonis, bellicosum *Martem*, *Saturnum*que ipsum, ex æquo omnes infamaret atque criminaret (xvi/xvii).

The translator has obviously been stimulated by this passage, and exploits it *con amore*. The Latin text names seven gods. But our man outdoes his original by far by collecting no less than fourteen of the Nordic gods, without taking it too seriously with equivalents. Moreover, he varies ingeniously the verbs of abuse, and lets them alliterate with the name of the god or goddess in question:

Ok ósæmir hann svá in göfgu goð vár, at hann segir, at *Pórr* sé eigi goð fulltrúi vár ok inn sterksti áss áræðisfullr, ok er nær hvars sem hann es blótinn; en þá ósæmd ok óvirðing veitir hann *Óðni* úrlausnafullum ok hvarfsemi, at sjá *Clemens* kallar hann fjánda ok óhreinan anda; en hann kveðr *Freyju* portkonu verit hafa; fœlir hann *Frey*; en hrœpir *Heimdall*; lastar hann *Loka* með slægð sína ok

vélar, ok kallar hann ok illan; hatar hann *Hæni*; bölvar hann *Baldri*; tefr hann *Tý*; níðir hann *Njörð*; illan segir hann *Ull*; flimtir hann *Frigg*; en hann geyr *Geffun*; sekja dæmir hann *Sif* (146).<sup>1</sup>

In *Niðrstigningar saga* we meet a remarkable acquaintance from Old Norse mythology as an equivalent of the creature that is named in *The Revelation draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et satanas* (12:9): “Gildra sú er at Jórsölum er ger verði *miðgarðsormi* at skaða” (*Heil II*, 4). In another manuscript of the same saga the dragon is also compared “at mikilleik við *miðgarðsorm*, sá er sagt, at liggi um allan heim” (20). The *gildra* prepared for catching the dragon is described as a baited hook. In *Hom* we have a corresponding passage, quoting *Job* 40:20/21: “Mun eigi þú draga *Leviathan* á öngli eða bora kinnr hans með baugi.” (75) Above the word italicized here the scribe himself has written *miþgarþsormr*! The fishing imagery reminds one of the Eddic poem *Hymiskviða*, where Þórr is not far from catching the *miðgarðsormr* on his hook.

The authors of our religious texts have also picked up a word and concept, well-known in the reality of the *Íslendingasögur*, but now with exclusively negative connotations: *víkingr*. In the Icelandic bishops’ sagas I have found it only once, and in that case it is strongly depreciatory. The viking is seen as a base evil-doer. Bishop Árni Þorláksson refers to a certain behaviour by comparing it to the way in which “*víkingr* leggr hönd eðr fót eðr einhvern lim saklauss manns á höggstokk, ok kveðst hann munu af höggva, utan honum sé greitt svá mikit fé, sem hann kveðr á” (*Bisk I*, 750).

The hotbed for the use of the word *víkingr* in a “transmuted” sense are the foreign texts, such as *Stj*, *Heil* and *Post*. Satan himself is “hinn gamli *hervíkingr*” (*Heil I*, 69). *JJ* refers to Satan’s original rebellion against God in Heaven thus: “Hinn fyrsti bardagi var í himinríkis höll millim hæsta keisara ok mesta *víkings*, þá er *víkingrinn* vildi fá ok grípa keisaravaldit ok verða líkr hinum hæsta” (621). An “óhrein andi”, tempting a holy man, is rejected with the sentence: “Guð verði þér reiðr, hinn illi *víkingr*” (*Heil II*, 472). The epithet here renders the Latin *dæmon immunde*.

Usually, however, the denomination *víkingr* is applied not to infernal creatures, but to ordinary men of varying status, enemies and persecutors of Christians or, in *Stj*, of the Jewish people. Thus, we hear of “eymd ok vesöld ins grimma *hervíkings* Herodis” (*Post* 917). In *Stj* only the concluding, voluminous section (349–654), presumably the oldest part of the work, makes use of the epithet *víkingr*. But here, in return, it appears more often than anywhere else, some twenty times. Before his single combat with

<sup>1</sup> This passage is discussed in detail by Mattias Tveitane in his paper for The Sixth International Saga Conference: “Interpretatio norroena. Norrøne og antikke gudenavn i *Clemens saga*”. published in *Workshop Papers II* (Copenhagen, 1985), pp. 1067–82.



Goliath young David says trustfully to Saul: “Nú veit ek at þessum ófagnaðar ok vansignaða *víkingi* man fara allt á eina leið ok öðrum þeim sem dirfast at bölvu ok banna lýð lifanda guðs” (463). Shortly afterwards Goliath is referred to as “hinn vandi *víkingr*”, “þessi herfiligi heiðingi” (464).

Strikingly enough the words *berserkr* and *hólmganga*, so strongly associated with Old Norse paganism and savagery, seem to be applied only to ardent representatives of Christian faith. However, the instances are few. Of a holy man and his heroic struggle against the Devil it is said that “Jesus Kristr gleymdi eigi *hólmgöngu* síns *berserks*” (*Barl* 54). Later in the same saga young prince Josaphat is fighting like the holy man, his master, against the Devil and carnal temptations: “En sá hinn ungi *berserkr* guðs gekk fram með óskjálfanda hjarta, ok skipaði æ hinn hæsta guð sér til verndar” (197). A hermit in Egypt is harassed by “svá þungum áruna djöfuls í hóránar fýstum ok saurlífis”, that he quits his hut in order to seek support by a colleague, as he thinks himself to be “aflvani móti óvinum, ef hann sækir *hólmgöngu* heim í kofa sinn” (*Mik* 679). Another pious man sets out “í eyðimörk, *gangandi á hólm* við óvininn sem mjök sterkr kappi undir innsigli guðs móður síns fulltrúa” (*Mar* 500).

Even Christ’s death on the cross is seen in the light of the old native form of single combat, and as a decisive victory in a long and tough war: “Í þessum bardaga frömdu þeir *hólmgöngu* brúðguminn [i.e. Christ] ok hórkarlinn [i.e. Satan] á frjádag langa, þá er Kristr í gegnum lagði fjandann með krossins broddi ok batt andligum böndum” (*JJ* 622).

In a version of *Jóns saga helga* we are told of a certain Icelandic girl, Hildir, “ung at aldri en hrein at líkama, en lítillát í verki, mild í hugskoti, fögr at álitu en fegri at trú”, that she wanted to live as a hermit far from other people. When her kinsfolk opposed her intention, she disappeared into the wilds. They searched for her and “fundu þar *skjaldmey* dróttins vápnaða með bænum, ok búna til bardaga móti fjandanum ok hans flokkum, ok brynjaða með heilagri trú, en hjálmaða með váninni, ok skjaldaða með salmasöngvum” (*Bisk I*, 204). By the way, this martial imagery does not prevent the writer from saying later on of the same girl that she was “jafnan blíð ok mjúklynd ok hafði *dúfu* einfeldni” (207). Native and foreign concepts combine in the metaphorical language.<sup>2</sup>

The passages quoted, strange as they might seem in a Christian context, are only a small part of the flourishing imagery of war and fighting for the defenders and preachers of Christian faith, God’s own soldiers and knights. Such metaphors are frequent both in the Bible and medieval theological writings, and will be dealt with in a section below.

<sup>2</sup> Birte Carlé deals with this episode in her paper for The Sixth International Saga Conference: “Eneboersken Hild. En norrøn jomfru-fortælling”, published in *Workshop Papers I* (Copenhagen, 1985), pp. 103–10.

#### 4. Theological symbolism. Homilíubók

The examples of native Old Norse elements in the religious imagery, of course, are quite marginal. The overwhelming bulk of metaphors in our corpus originates in, or is inspired by the Bible and, above all, common medieval theology. Theologians early developed ingenious strategies for finding, or rather inventing, correspondencies on different levels between earthly and heavenly things, profane and spiritual meaning. The fundamental division was between the literal level, *historia* or *littera* on one hand, and *allegoria* on the other. The last-mentioned concept could be subdivided into two or three levels.

*Hom* provides us with excellent illustrations of this background. Again and again these homilies explicitly speak of two distinct levels of meaning, one concerning the extrinsic appearance, the other revealing the intrinsic and deeper truth. Thus we are told in a sermon on All Saints' Day that "lítit stoðar at halda ina *ytri hátíð* omnium sanctorum á jörðu, ef hjörtu vár fýsask eigi til innar *iðri hátíðar* þeirra á himni" (41). *Hom* amply exploits the possibilities of theological hermeneutics, taking its point of departure in the biblical episodes, the *historia*. A single example may illustrate some aspects of the procedure.

After an account of the wedding celebration at Cana the author comments: "Nú höfum vér rætt nökkvat of ina *yri skilning* guðspjallsins, en þó eru enn eptir in *iðri* ok in *æðri tákn* þess óliðuð." Thus the *brúðgumi* of the story is Christ himself, his *brúðr* is *heilög kristni*, and the invited guests are *allir trúaðir menn*. That the wine ran short at the celebration symbolizes that the laws that had been given to the Jews "höfðu þá dofnat eða in heldr þrotnat í hjörtum þeirra á þeirri tíð es Kristr lét hingat berask" (189).

We also have a sophisticated explanation of the fact that Jesus made wine out of water and not out of nothing, which he could well have done. The intrinsic meaning of this miracle is that he came here, not in order to break the old law but to improve it, "at snúa því öllu til *andligrar* skilningar es *líkamliga* var boðit í lögum" (190). The sermon is followed up by comments on the concept *andarvín*. When Jesus made "*líkamligt vín* úr vatni í augliti lærisveina sinna, þá gerði hann *andligt vín* fyr hugskotsaugum þeirra; þat es hann sneri hjörtum þeirra frá ótrú Gyðinga til sinnar trú, þá es þeir glöddusk *utan* af líkamligu víni, þá glöddusk þeir ok *innan* af andligu víni, þat es ást Krists". All of us should drink this spiritual wine, but only so that it "fái á oss en fylli eigi", i.e. makes us exhilarated, but not drunk. One who gets drunk of the spiritual wine becomes proud of his learning; "hann þrútnar í ofmetnaði af lærdómi sínum". But he who is moderately intoxicated "hitnar í ást guðs ok gleymir *jarðligum*, því meirr skilr fleira af *himneskum* hlutum" (191).

An old form of theological hermeneutics, with its roots in the Bible itself, is the so-called figurative or typological exegesis. It means that an episode or a statement in the New Testament is seen as a fulfilment of something corresponding in the Old Testament. For instance, when Abraham is ready to sacrifice his son Isaac on the pyre, for which the boy himself had to carry the wood, it is a *figura* or *typus* for Christ's death on the tree which he dragged himself.

This kind of figurative allusion often implies a contrast, as the opposition of the *girndartré* 'tree of desire' in Eden and the *píslartré* 'tree of suffering', very frequent in our Old Norse corpus. The Fall of man through the tree of knowledge of good and evil corresponds to the salvation of man by Christ's sacrifice on his tree, the cross: "bætti hann þat á *píslartré* er inn fyrsti misgerði á *girndartré*" (*Hom* 37).

In *Post* we meet some ingenious examples of such correspondences. Thus it is said that because the first man was created out of earth, the earth was his mother, "en hon var mæð, þá er hon var enn eigi saurguð af syndum manna ok eigi upplökin til graptar dauðra manna". But another virgin's son, i.e. Christ, in due course of time defeated the one, i.e. the Devil, who once conquered the first *meyjarsonr*, i.e. Adam (747).

Of Judas, who after having betrayed Jesus hanged himself in a tree, we hear that it was "makligt, at sá dæi í loptinu á milli himins ok jarðar, er þann hafði svikit, er bæði er dróttinn himins ok jarðar, engla ok manna" (769). In this connection we are reminded of king David's son Absalom, who rose in rebellion against his father, but had to flee riding on a mule, and on his flight got his head caught in a tree with thick branches – "suspenso inter cælum et terram" (*II Sam* 18:9) – and was killed there still hanging in the tree.

The motley collection of examples above is meant for giving an impression of what might be seen as medieval religious symbolism and imagery in a broad sense. They provide a hotbed for metaphors in a narrower and stricter sense. The compound *andarvín*, earlier discussed, is a typical instance of how a metaphor crystallizes out of the religious symbolism. And once found it can appear elsewhere detached from the specific context of *Hom* and the wedding celebration at Cana. One should also notice in that passage the metaphor *hugskotsauga*. In sight ("í augliti") of his disciples Christ made "líkamligt vín" out of water, but "andligt vín fyr *hugskotsaugum* þeirra", i.e. before the eyes of their souls. In an analogous way *Hom* also speaks of *hugskotseyra* (185), *hugskotshönd* (186), and even *hugskotsjörð* (36). i.e. 'Hjertets Jord (hvori Guds Ord skal bære Frugt)' (Fritzner). A word like *hugskotsauga* – frequent not only in *Hom* but widespread in our corpus – is characteristic of the religious imagery, combining and fusing into a conceptual whole an abstract "tenor", *hugskot*, and a concrete "vehicle", *auga*.

From Old Norse poetry the audience was used to metaphorical language

associated with myth and religion. But the imagery which we are now dealing with, is of a quite different kind and purpose. It is strongly didactic, emphasizing the exclusive importance of spirit and Heaven against body and earth. As already said, the doctrine and ethics of Christian faith could hardly be illustrated otherwise than by a language of a more or less metaphorical cast. Only so could they gradually become understood by people to whom the concepts of medieval theology must have seemed rather strange.

The great majority of the religious metaphors in Old Norse texts seems to have close counterparts in the Latin originals. Where we have an opportunity of comparing a translation with its original, we usually find the same metaphors on both sides. It would take us much too far here to make such comparisons wherever it is possible. Only sporadically do I point to the Latin equivalent of a metaphor in our corpus. Sometimes, however, we certainly have to do with new contributions in the Old Norse, or at least elaborations on the common medieval patterns of religious imagery.

It goes without saying that in the present paper I have had to confine myself to a few typical semantic fields. Only a small fraction of the material can be presented.

## 5. Life and death, exile and native country

A basic, or the basic, antithesis in Christianity is the one between Heaven and earth. Within the Christian frame of reference, life and death have been paradoxically revalued. The contrast is strongly emphasized in metaphorical language, often with the two concepts opposed to each other in the same passage.

The existence on earth is seen as an exile, *útleğð*, from our true home. The first man “*vas braut rekinn úr paradísar fagnaði í þessa heims útleğð*”; we are all descended from him and “*alnr í myrkrum þessar útleğðar*” (*Heil I*, 234). With yet another sorrowful metaphor for this life, St. Dunstan, archbishop of Canterbury, is said to have passed away from “*sorgarfullum útleğðardal*”, “*burt farandi úr þessa heims útleğð ok sýtiligum sorgardal*” (*Dunst 2*).

The earth is even a prison, *myrkvastofa*, a frequent metaphor in our texts. A persecuted and tortured Christian looks hopefully forward to being delivered “*úr myrkvastofu þessa heims*” (*Heil II*, 233). We are “*stórum syndarfjöturum bundnr í þessi myrkvastofu*” (*Mar 334*). “*Hverr skal mik frelsa veslan mann úr myrkvastofu þessa lífs*” (*Barl 80*), the apostle Paul (*Rom 7:24*) is freely quoted.

Our earth is also disdainfully regarded as dust or clay: “*leirbúð heimsins*” (*GA 157; Thom 442*). Usually, however, the clay metaphor more specifically refers to the human body. Bishop Jón Ögmundarson dies, “*fyrirlátandi*

líkamliga *leirbúð*” (*JB* 249), and his colleague Guðmundr Arason passes away from “myrkvastofu þessa heims ok *leirligu ker* líkamans” (*GA* 157). “Svá gekk út af *leirligu ker* líkamans sú blessaða sála” (*Mar* 504), we are told of a certain Stephanus.

In a version of *Péturs saga postola* (*Codex Scardensis*) we read that the time had come, when the Lord wanted to lead “sína kærustu vini Petrum ok Paulum úr myrkvastofu þessar veraldar hinar *völtu* til eilífs ríkis” (*Post* 108). The word *valtr* has a stronger metaphorical equivalent in *fallvaltr*, an epithet which seems to be peculiar to the religious vocabulary. Its meaning there may be rendered by ‘mortal, transient’, in contrast to ‘eternal’. In the summing up of Guðmundr Arason’s life, the bishop is said to have had no love of “*fallvaltri* blíðu eðr fjárhlutum heims þessa” (*GA* 127). “Í dag af klæddist hann heimligri yfirhöfn [‘mundane garment’] þessa ins *fallvalta* lífs” (*Magn* 371), we hear of the martyr Magnús Erlendsson, earl of the Orkneys. Our Lady is invoked to help all of us out of “miklum bárum ok háskasamligum bylgjum þessa ins *fallvalta* lífs” (*Mar* 789).

If life on earth is inexorably precarious, an exile or imprisonment, Heaven is our *fóstrjörð*, *föðurleifð*, *eignarjörð*, *erfð* or *óðal*. Just as the Israelites after many decades of Babylonian exile could return “til síns eigin fóstrlands”, so “allir góðir menn ok rétttrúandi munu aptr hverfa til sinnar *föðurleifðar*, þat er til himinríkis” (*Stj* 50). The Lord opens “dyrr paradísar, at vér hverfim aptr til *fóstrjarðar* várrar” (*Post* 829). Bishop Jón Ögmundarson passes by, umskiptandi þessa heims vesöld með himneskri *föðurleifð*” (*JB* 249). Paradise “er *eignarjörð* ok *óðal* Guðmundar Arasonar” (*GA* 10/11) – it is holy king Ólafr himself who prophesies in the vision of a pious woman, while the future bishop is still resting in his mother’s womb. Towards the end of Guðmundr’s life a Norwegian priest writes a letter to him, saying among other things: “Ek veit, góði herra, at löng dvöl frá *erfð* himinríkis er yðr mjök þungbær í harðri útlegð” (151) – where *útlegð* of course refers to the bishop’s harsh life on earth.

The passage from life to death is sometimes described by the metaphor ‘gate of death’: “er nú fram stiginn um almenniligar *dauðadyrr*” (*JB* 246); “gengr herra Björn Holensis almenniligan veg um *dauðadyrr*” (*GA* 11); “gekk Innocentius páfi almenniligan veg um *dauðadyrr*” (*GA* 105); archbishop Nicholas “gengr fram þann sama veg um *dauðadyrr*, sem almenniligr er hverju holdi” (*Nik* 75); pope Gregory VI walks “almenniligan veg holdsins fram um *dauðadyrr*” (*Mar* 465); “Nú sem Augustus keisari hefir stýrt Rómaborgar ríki [. . .], gengr hann fram um *dauðadyrr*” (*JJ* 542).

For the entrance of Hell we have a similar metaphor, perhaps with a vehicle of a somewhat humbler kind. “Þú skalt nú ganga í *garðshlið* dauðans ok vera hrundit í it neðra helvíti” (*Heil I*, 348), the soul in the visionary *Duggals leizla* is addressed by infernal creatures. However, later on the same

soul, after “langt angr ok þíslir, er hún hafði þolat”, can exclaim: “Blessut sé nafn dróttins nú ok eilífliða, er mik frelsti úr *garðshliðum* eilífs dauða” (352).

Emphasizing the elevation and glory of Heaven, it is often seen as a palace – in sharp contrast to the base *leirbúð* of temporal life, not to speak of “*pyttir helvítis*” (*Post* 283; Lat: *puteus inferni*). Christ addresses his “vinkona” Martha before her decease: “Nú mun ek færa þik úr myrkvastofu líkama þíns til *himinríkis hallar*, at þu fagnir þar at eilífu með heilögum mönnum mínum” (*Heil I*, 541). Of a certain bishop it is said that he passes “sælliga fram af þessi heimligri myrkvastofu til bjartrar *himinríkis hallar*” (*Mar* 421). A “vitr maðr” exhorts the mourners not to cry over archbishop Nicholas’ death, “þvíat yfirvaldsdróttinn allrar gæzku tók þenna sinn góða vin í brott af líðandi ljósi veraldarinnar, bjóðandi honum heim til *himinríkis hallar*” (*Nik* 125).

Heaven and earth set the stage where the dualism of man’s life and destiny unfolds itself.

The concept “Book of Life”, a metaphor embracing man’s destiny in life and death, is known already from the New Testament. St. Paul speaks of himself and his fellow-workers as men, “quorum nomina sunt in *Libro vitæ*” (*Phil* 4:3). In *Rev* 3:5 we hear of the salvation of those who have not stained their clothes: “Qvi vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de *Libro vitæ*.” In these cases the Book is apparently seen as a list of men who have been selected for eternal life in Heaven. The corresponding ON *lífsbók* is sometimes used in quite the same sense. *Eluc* refers to a name “ritat á *lífsbók* á himni” (470). “Skrásetning nafna á *lífsbók* er vitni krapts ok verðleiks” (*Heil I*, 76), states *Antonius saga*.

In other contexts, however, the Book metaphor rather seems to refer to a man’s biography, from a Christian point of view. Thus, of bishop Guðmundr Arason “má þat réttlíga segja, at hans *lífsbók*, er lesin var, finnst optarr angrlíg en mjök gleðilig” (*GA* 163). In the same sense we are told of his colleague Thomas of Canterbury that “hver hans *lífsbók*, sem lesin varð, hljóðar en leynir eigi, hver hæðar skuggsjó ok höfðingja spegill hann hefir verit formönnum kristinnar” (*Thom II*, 295). But if it is a great honour to be elected archbishop “ok primas yfir öllu Englandi”, it is “mörgum hlutum æðra at vera skrifaðr á *lífsbók* undir þann riddaradóm, er hann öðlaðist í höll himnakonungs” (334). In the latter case, again, we obviously have to do with the account of names in the heavenly Book.

In *Mik*, written by Bergr Sökkason, we find the most detailed sequence on moral book-keeping. Any depraved man, on the rare occasions when he goes to confession, presents a small and unreliable *bréf* ‘account, document’ of his way of life. But the Devil, sure of his prey, is eager to keep the *meginbók* ‘ledger’, “ok berr hana þá fram, er verst gegnir”. The book-keeping can assume the form of a tug-of-war between the two angels, “annarr

góðr af guði, en annarr illr af fjándanum”, who have been from the beginning allotted to every Christian.

This more general passage is followed up by an *exemplum*, “sem í því dæmi lýsist, er hér skal segjast”. A knight on his death-bed, but being late in confessing his sins, has a vision of two young and handsome men entering his room and giving him “lítit bréf, á því var skrifat með gullstöfum hverrt þat hneig, sem ek hefir gott gert á minni æfi”. But shortly afterwards “ótöhluligir djöflar” appear instead and “settu fram fyrir mik hina stærstu bók, þá er ek kendi áskrifut öll þau ill verk, er ek hefir gert frá barnæsku”. They assert that the knight is “várr maðr”. The former young men retire, the devils take over, and now the knight knows that he will die “ok af þeim dreginn veera til helvítis”, “til hræðiligra kvala” (683/84).

*Bréf, lífsbók, meginbók* – every man’s life, his good and evil deeds, are inexorably registered and will decide his eternal destiny.

## 6. “A sea of troubles”

Human life seen as a dangerous sea voyage is an old metaphor. Hamlet speaking in one of his monologues of “a sea of troubles” (III, 1) has many forerunners in literature. To our Christian writers, with their so to speak programmatically pessimistic view of human life, a stormy sea, rocks and breakers, could offer fitting symbols of the hardships we have to face. The apostles, for instance, knew from personal experience what the Mediterranean was like, and in *Post* we hear a lot of real shipwrecks. Among the seafaring peoples of the North, descendants of the vikings, the sea imagery of our texts could certainly be estimated with some expertise.

The sea metaphors take many forms, both simple and more elaborate. Among the vehicles we find words of a general kind, like *haf*, *stormr* and *skip*, but also *alda*, *bára*, *bylgja*, *sker*, *boði* and *boðafall* ‘breaker’, *kafa* ‘dive under water’, *mara* ‘float on or under the surface of the water’, besides terms for the rescue from the raging sea in an anchorage or harbour, *læggi* or *höfn*.

Men lead a precarious existence “í veraldarinnar *bylgjum* ok *bárum*” (*Stj* 27), shaken “í bröttum *bylgjum* harmþrungins *sjávar*” (*Mar* 160). The life of Guðmundr Arason is succinctly summarized in the sentence: “Í svá bröttum *bylgjum* ok hörðum *hvirfilvindum* reiddi þenna blessaða biskup, er at lyktum fann fagrt *læggi*” (*GA* 4/5). In a similar way it is said of a bishop Remigius in his saga: “Leið hann svá aldraðr at sinni bæn heðan úr *bylgjum* heimsins ok fór þá glaðr ok gamall til þeirrar *hafnar*, er hann hafði lengi til girnt” (*Heil II*, 227). People crying implore the apostle Peter not to abandon them “svá sem á brotnu *skipi* at eins uppi *marandi* millum *bylgna* ok þjótandi *storma*

ófriðar heiðinna manna” (*Post* 107). In this example a parallel is drawn between storm and shipwreck on one hand, and persecution by the pagans on the other.

Thus the dangers of the sea are not seldom metaphorically coupled to more specific threats – perhaps from one’s own sinful inclinations, or from the wicked plots of other men. A monk and dedicated hermit is harassed by carnal desires, “af brennandi *bylgjum* lostasemdar” (*Heil II*, 359; Lat: *libidinis fluctibus*). Men pray for help and mercy, “reikandi í beiskleik *glæpabylgjunnar*” (*Mar* 683). We run the risk of being shipwrecked “á *fluð* eða *skeri* gagnstaðligra hluta” (*Mar* 684) or being lost, “*kafandi* í sárligum djúpleika illsku várrar” (789). Archbishop Thomas in the end submits to “*boðaföll* mannligrar grimmdar með sárum dauða” (*Thom* 356). Earl Magnús of the Orkneys, the future martyr, lives “í miðil *storma* ok stórra *boða* leyndrar öfundar ok undirhyggju” (*Magn* 355).

The sea imagery is sometimes unfolded in rather extensive sequences. For instance, Pope Gregor I, remembering his former meditative and quiet life in his monastery, explains to a certain Petrus, “djákn hans ok fóstri”:

”Nú reiða mik stórar *bylgjur* mikils sjávar ok margar *hríðir* á *hugarskipi*. En (er) ek minnumst ins fyrra lífs, þá er sem ek líta aprt til *strandar* þeirrar, er ek fyrirlét. Ok þá er mik reiða miklar *bárur*, þá má ek trautt *höfn* sjá, þá er ek hvarf frá [. . .]. Þvíat þá er vér *siglum* langt í *haf* þá megum vér eigi sjá *hvíldarhöfn*, þá er vér fyrirlétum” (*Heil I*, 179/80).

We can notice here a metaphor in the typical kenning style: *hugarskip* ‘ship of the soul, heart’; it would have seemed quite natural in a poem by an ON heathen skald. We meet it once more in our corpus: *Mar* 272. The last-mentioned collection is on the whole the hotbed of sea imagery. The main reason apparently is the fact that one of the traditional and favourite epithets for Our Lady is *stella maris*. (Can the resemblance in sound pattern – *Maria: mar(is)* – have promoted the combination?) “*María þýðist sjávar stjarna*” (7, 345). The Blessed Virgin is “*sönn sjávar stjarna*”, “*skínandi sjávar stjarna*” (334). As star of the sea she not only helps men out of troubles at sea but also, in a metaphorical sense, on their perilous life-voyage. Thus, after having been told how Our Lady has rescued some people at sea and acted as “*þeirra stýrimaðr, leiðandi þeirra far í miklum kyrrleik til blíðrar hafnar*”, we get the moral: “*Sú sama dróttning, sem þessa menn hjálpaði í sjávardjúpi, dragi oss synduga af bröttum bylgjum veraldligs váða, hefjandi vart hugarskip af marabotnum lastanna*” (272).

As *sjávar stjarna* the Virgin Mary is involved in many sequences of sea imagery. One more example may give an idea of the variety of specific metaphors applied in elaborating the motif:



Ger svá vel, kristinn maðr, [. . .], i guðs nafni: skilr þú þik heldr reika miillum *boða* í *framfalli* þessarrar veraldar en yfir jörð farandi, snú þú eigi brott augu þín af birti þessa himintungs [i.e. *sjávar stjarna*], ef þú vilt forðast *undirbrott* ok *kafsteyting* *bylgjufallsins* (684/85).

Among the specific terms here, *framfall* indicates the torrents of water in the restless sea of the world. By *kafsteyting* is meant ‘Handlingen at styrte en ned i Vandet, hvor der er dybt, og han er udsat for at synke tilbunds’ (Fritzmer). Referring to our passage, among others, Fritzner renders the word *undirbrot* only by ‘Undertvingelse, hvorved man bryder og lægger noget under sig’. But I suspect that in our case we have to do with a more palpable sense, such as ‘breaker (on a sunken rock)’. Then we would have another sea metaphor, complementary to the downward movement of *kafsteyting*.

More often than one would perhaps guess, the sea metaphors in our corpus have close equivalents in Latin originals. It may be of some interest to have a look at the following passage from *Vitæ patrum*:

Dicit enim scriptura: Qui stat, videat ne cadat. Incerti ergo *navigamus* in hoc mundo: sed nos quidem quasi in tranquillo *mari navigare* videmur, sæculares vero quasi in periculosis locis. Nos quasi in die sole iustitiæ illustrati, illi vero in ignorantia quasi per noctem. Sed frequenter contingit, ut sæcularis in tenebrosa nocte *navigans*, vigilans autem et clamans, priopriam *navim* salvet; nos autem dum in tranquillo *navigamus*, sæpius ex ipsa securitate negligimus et perimus, humilitatis *gubernaculum* relinquentes; sicut enim impossibile est *navim* firmam fieri sine *clavis*, ita impossibile est hominem sine humilitate salvari.

In Icelandic the passage runs thus:

Er því svá ritat: Sá er stendr, sjáist hann fyrir, at hann falli eigi. Því at ýmsar *siglingar* váru i veröld þessi, ok má þó svá sýnast, sem vér *siglim* hægan *sjó*, en veraldarmennirnir háska *hafsins*. Vér *siglum* ok svá sem ljósan dag lýstir af sjálfri réttlætissólinni, þar er hinir hafa æ myrkr óvizku nætrinnar. En þat kann optliga verða, at veraldarmaðrinn, sá er sýnist *sigla* í dimmu nætrinnar, at hann heldr heilu *skipi* til *hafnar*, því at hann kallar vakrliga á guð til hjálpar; en vér fyrirlátum lítillætisstýrit ok fyrirförumst svá af várri vangeymni (ok) óvarugð, þótt vér hafim þar til blíð *sæviðri siglt*. Er þat ok ómáttuligra, at nökkurr maðr megi hjálpast utan lítillæti, en *skipit* verði traust ok sterkt utan þess *neglingar* (*Heil II*, 598/99).

As we can see, the Icelandic writer follows faithfully, and skilfully, in the footsteps of the original. For instance, the characteristic religious metaphor *humilitatis gubernaculum* ‘rudder of humility’ is rendered literally by *lítillætisstýri*. And without nails, *sine clavis*, it is impossible to make our ship firm: “utan þess *neglingar*”.

An instance of how unfamiliar classical mythology has been aptly transformed, is to be found in the oldest version of *Thom*. The translator renders the metaphor *in medio Charybdis et Scyllæ* by the colloquial saying “millim skers ok báru” (167) – and the readers or listeners must have felt at home.

Within the limits of my paper I have not been able to discuss individual metaphors in their specific context, which may sometimes be of some interest. Just one example will be given here, as it is related to the sea imagery. A rather strange wording in *Mar* will perhaps be more transparent, if it is seen in the light of other passages from the same field of metaphoric language.

Of a man moved by deep remorse for his sinful life, it is said with a somewhat puzzling combination of metaphors: “Meðr þvílíkri iðranarexi höggur hann syndastrenginn, er saman var vafðr af þungum glæpum sjóbarins beiskleika, læknandi veika sál með hófsamligri laug táranna” (619). To cut the rope of one’s sins with the ax of remorse seems to correspond badly with the only piece of sea imagery appearing here: the rope is twined by “glæpum sjóbarins beiskleika”. In this story of some fourteen pages there are no other sea metaphors, no references to the sea on the whole. Fritzner, who quotes the passage under the entry *sjóbarinn*, apparently a *hapax legomenon* in ON, leaves the word untranslated, with a questionmark [?]. Its sense in itself, to be sure, seems clear enough: ‘sea-beaten’, and is also well-known in modern Icelandic. But the relation between this epithet and the noun *beiskleiki*, a word characteristic of our religious prose, is hardly evident. In another version (*E*) of the same story the phrase “af þungum glæpum sjóbarins beiskleika” has been exchanged for “af þungum glæpum ok syndum” (619, footnote). Perhaps “sjóbarins beiskleika” has seemed too strange to the writer?

However, elsewhere in the manuscript *E* we find a similar, but far more clear-cut combination of crime, sea and bitterness: Our Lady is “senniliga sjávar stjarna, þvíat allir aumir menn, reikandi í *beiskleik glæpabylgjunnar*, biði þessa ina sömu hjálpar ok miskunnar” (682/83). Here we have the familiar conception of man adrift on a sea of troubles and sins. In the former instance the combination is taken for granted, given in shorthand, so to speak.

Possibly we should also see the word *strengr* not as intending a rope in general, but more specifically a mooring cable, which is a common meaning. Thus the *syndastrengr*, cut off by the “ax of remorse”, might be interpreted as a metaphor for the anchor cable tying man to the bitter sea of his sinful life. But this of course is just a guess, perhaps squeezing too much sea imagery out of the passage.

In any case, “sea-beaten bitterness” certainly is a puzzling phrase. It has

occurred to me that possibly we have to do with a writer's misreading of his original. The epithet in question is in our text spelled *siobarins*, which may be compared to the form *siofarins* (682) in the same manuscript. The letter *f* can easily have been misread, or miswritten, as *b*. The "emendation" proposed is a very slight one indeed. Should we read *sjofarins beiskleika* instead of *sjobarins beiskleika*? "Senniliga ber nafn siofarins beiskliga merking i sier" (682), it is explicitly stated. With *sjávarins beiskleika* we would have an almost perfect parallel to *beiskleik glæpabylgjunnar*.

Wind and storm metaphors, of course, are often an integral part of the sea imagery, as the examples above have shown. We hear of a chaste young man that "skírlífi hans fyrirfarast tók, sem þat skip, er hann hafði hlaðit með dygðum góðra verka, væri nálíga brotit í stormi veraldlígri girnda" (*Mar* 765). "Heyr, kristinn maðr, hverr sem þú ert, er þröngvist af stormi hins mikla ok við þa hafs þessarrar veraldar" (*Mar* 788).

Guðmundr Arason through all his period of episcopate has to fight against "bröttum bylgjum ok hörðum hvirfilvindum" (*GA* 4/5). The apostle John suffers "harðan hvirfilvind" (*JP* 500), i.e. the vehement attacks from mighty opponents. Most of us have to meet "hörðum freistninnar hvirfilvindum" (*JB* 250).

The wind imagery certainly has models and equivalents in Latin originals, as one can learn for instance from the following passage. Archbishop Thomas addresses his king: "Þola megu þér, herra, þann ófriðarins storm um eina stund, er þér fáit eigi forðast" (*Thom* I, 228; Lat: *Æquanimiter ferenda tempestas est, quam declinare non potes*). By the way, the most frequent noun compound in this area of imagery is just *ófriðarstormr* (*Heil* I, 83, 111, 677 [*Mik*]; *II*, 183, 184; *Stj* 255; *Thom* I, 143; *II*, 441). Other variants are *freistnistormr* (*Mar* 433, 685; *Mik* 712) and *öfundarstormr* (*Thom* II, 388).

In fact, I have found in our corpus only two examples of a wind metaphor with positive connotations. When archbishop Thomas gives his audience to understand that his life will soon come to an end, people weep and sigh. But he comforts them, and "er þvílíkar skúrir táranna hafa gengit um hríð, er þvílíkt sem á blási fagr sunnanvindr ok hreinsi loptit af allri dimmunni" (*Thom* II, 433). We are also told that the apostle John "eyddi villureykjum bölvaðra orma brott af kristni Asiana með sætum sunnanvindi heilags anda" (*JP* 480).

Incidentally, the "fair" and "sweet" south wind may indicate that the writer is from the North of Iceland. To inhabitants of southern Iceland the south wind is often cold and harsh: "*sunnanveðr hvöss*" (Fritzner). The experience of the northerners is different: cf. Jónas Hallgrímsson's (1807-45) well-known poem "Nú andar suðrið sæla vindum þýðum". But my remark on the metaphor *sunnanvindr* in those religious texts should not be taken too seriously. Perhaps we have to do simply with a European literary *topos*.

## 7. Life as a way or path, in the right or the wrong direction

The way or path in a metaphorical sense is a common concept both in the Old and the New Testament. Already in *Gen* Abraham is told by the Lord himself to keep “*viam Domini*” (18:19), and exercise righteousness and justice. The good way may be opposed to a wrong and ominous one; the Lord is invoked: “Et vide, si *via* iniquitatis in me est: et deduc me in *via* æterna” (*Ps* 139:24).

The most famous example in the New Testament is attributed to Jesus: “Ego sum *via*, et veritas, et vita” (*Joh* 14:6), where the concepts way, truth and life seem to be approximately equivalent. We also hear of “*via Dei*” (*Matt* 22:16) or “*via iustitiæ*” (*Matt* 21:32; *II Pet* 2:21). False teachers are condemned: “Væ illis, quia in *via* Cain abierunt” (*Jude* 1:11). In the *Acts* the phrase “*via Domini*” or “*hæc via*” has got a more definitely theological sense as the Christian religion, embraced by the Christians as a communion. Of certain people it is said that they were disobedient, “maledicentes *viam Domini* coram multitudine” (19:9). The apostle Paul refers to his former activity as a zealous persecutor of Christian people: “hanc *viam* persecutus sum usque ad mortem, alligans et tradens in custodias viros ac mulieres” (22:4).

This biblical imagery of the way is followed up on a large scale in our corpus, with a great variety of metaphorical compounds. It is to be seen as part of medieval theological diction on the whole, perhaps in most cases originating but indirectly from the Bible itself.

As the most general way metaphor – except for the simple *braut*, *gata*, *stígr*, *vegr* – one can see the very frequent compound *lífsgata*, sometimes *lífsvegr*. In a few cases it has no specifically religious connotations, but refers to our way of life on the whole. Summing up Guðmundr Arason’s career his biographer states that “lágr *lífsvegr* öðlaðist eilífa hæð” (*GA* 165). Archbishop Thomas excommunicates one of his subordinates, “þar til at þú betrar þinn *lífsveg*” (*Thom* 526).

Usually, however, *lífsgata* refers in a more pregnant sense to the way of a true Christian life, leading to salvation: Christ “er *lífsgata* öllum fyrir sik gangandum, sannleikr ekki ljúgandum ok eilíft líf öllum rétt trúandum” (*Post* 99; cf. *Joh* 14:6 quoted above). The apostle Peter on his cross addresses the bystanders: “Tálmit eigi kvöl mína, þvíat nú ganga fætr mínir *lífsgötu*” (*Post* 109).

The most frequent metaphor for leading a righteous Christian life seems to be *heilsugata*, occasionally *heilsustígr* or *heilsuvegr* ‘way of salvation’ – linking up with the imagery of health and disease. (Cf. section 8 below.) We should want to know what the apostles taught, and what they did, “þvíat jöfn *heilsugata* es í verkum þeirra sem í kenningum þeirra” (*Hom* 19). “Með slíkum orðum ok fögrum fortölum sýndi hann henni sanna *lífsgötu*” (*Barl*

157) – we listen to prince Josaphat teaching Christian faith to a pagan princess. Men are exhorted to “fyrirláta myrkvagötu en ganga ljósan *heilsustíg*” (*Heil II*, 277). An edifying speech by an abbot is commented upon by the listeners: “Með sannindum er þessi *heilsugata*” (*Heil II*, 605; Lat: *via salutis*).

Other metaphors for the just way of life are composed with many different nouns for Christian qualities and attitudes. To salvation lays “löng *bónarbraut*, lýst með helgum ritningum” (*Bisk I*, 373). Prince Josaphat asks his pagan father “at tálma eigi fyrir mér þá *fagnaðargötu*, er mik má réttlíga til guðs leiða” (*Barl* 163). A nun invokes the Holy Virgin to guide her on to “eilífan *hjálparveg*” (*Mar* 226; Lat: *in viam salutis*, quoted in the Icelandic text). God names his apostles “ljós þessa heims, því at þeir lýstu *líknarbraut* til eilífra fagnaða, bæði með ágætligum kenningum orða ok dýrðligra dæma” (*Bisk I*, 94). With much the same turn of phrase we are told of the apostle Philip that he “lýsti *líknarbraut* fyrir sínum undirmönnum bæði með kenningum ok dæmum góðra verka” (*Post* 735). (As is well known, *Líknarbraut* is the title of an Icelandic but anonymous religious poem, probably from the middle of the 13th century.) Archbishop Thomas “má hvergi með blíðu né stríðu af *réttlætisveg* víkjast” (*Thom I*, 65; Lat: *a cultu iustitiæ*, without the way metaphor).

Sometimes the emphasis is more on an intellectual aspect of the “way”, so to speak. A man asks the apostle Andrew to show him *sannleiksgötu* (*Post* 326). After the death of archbishop Nicholas a man addresses the mourning and weeping crowd, asking people to seek solace “í réttum *skynsemdarveg*” (*Nik* 125). With the help of God Josaphat makes clear to his father “vitrleiks ljós ok *vísðómsveg*” (*Barl* 182).

Among the negative way metaphors *villistígr/villustígr* dominates completely, with some ten occurrences in six different texts. Of an Icelandic woman, who had “langar stundir ofblíð verit til kennimanna”, but who was otherwise “góðs siðferðis í mörgu lagi”, we hear that “guð vildi hirting veita hennar *villistígum*” (*GA* 9). A monk and a nun beget a child together, but as they repent their sin deeply and for the mercy of the Blessed Virgin, they are able to return to their monasteries. We can imagine, the writer says, “hversu guðs þjónar í þessum munklífum munu samfagna sárum sauðum til hjarðar af *villistígum* aptr komnum” (*Mar* 594).

Some angels have been chosen by God “at varðveita kost mannanna, at þeir fari eigi at fíflsköpum né gangi *glapstígu* eða gleymi réttlæti” (*Hom* 153). Josaphat’s father thanks to his son “fékk sanna iðran ok fyrirlét hann hinn forna *illskuveg*, er hann hafði lengi fylgt með villu ok vantrú, ok samsættist hann við sannan guð” (*Barl* 208). The tough virgin Agatha tells her opponent and tormentor, the earl of Sicily, who tries to torture her to worshipping his pagan gods, that nobody “er deili veit á skapara sínum ok kennir satt

ljós”, would be so foolish “at hann mun ganga *myrkragötu* svá afskapliga, at hann mun dýrka greylik goð þín” (*Heil I*, 10). “Adam fór of *ofmetnaðargötu* á brott úr paradísu” (*Mar 12*). Archbishop Thomas is anxious that a servant of the Church should have enough for his support, “at eigi þröngvi hann öreign á *reikanarstíg*” (*Thom II*, 324).

## 8. Imagery of illness, wounds and healing

The spiritual and religious state of man is often seen in terms of physical illness and health. God notices “margfaldan *sjúknað* andanna” (*Bisk I*, 742/43). During the episcopate of Guðmundr Arason, archbishop Þórir in Norway “heyrir af Íslandsförum, hversu sáran *sjúkdóm* heilög kristni þolir á Íslandi, einkanliga norðanlands” (*GA 88*). In the latter case, of course, the disease refers to the state of the Church on the whole.

A wide-spread metaphor for our sins is the compound *andarsár*. Bishop Þorlákr “græddi *andarsár* sinna undirmanna, svá sem Páli postola var gefit á sínum dögum” (*Bisk I*, 105). A man in Norway “gekk af trú sinni ok gafst fjándanum”. But at St. Ólafr’s mass in Niðaróss, facing the shrine of the saint, he is overwhelmed by repentance: “Skar svá úr allt it dauða áðr *andarsár*, (en) hann væri af heilags anda gjöf með heilu grætt” (*Heil II*, 181/82). Wounds of body and soul are sometimes played off against each other. A hermit tries to overcome “líkams freistni”, his desire for a woman, by throwing himself naked into a thorn-bush, “þar til er hann var allr sár ok blóðugr”: “ok gerði hann þá *andarsárit* at líkams sárum ok slökkti svá synda loga” (*Heil I*, 160).

Spiritual death is *andardauði*. “Rísum vér upp af *andardauða* til lífs”, the audience is exhorted in a sermon, with the pedagogical addition: “þat es frá synda löstum” (*Hom 28*). With a typical antithesis between physical and spiritual it is said of Jesus that “hann sjálfr syndalauss tók líkamligan dauða á sik ok sté yfir *andardauða* várn, ok með líkamsdauða sínum gaf hann eilíft líf ok eilífa sælu öllum þeim er trúa á hann” (*Post 178*).

The opposite of *andarsár* and *andardauði* is *andarheilsa*, a metaphor especially characteristic of *Heil* and *Post*. Of a certain Blasius, who had been a physician before he became bishop, it is said that Almighty God “lét sér sóma at leiða þenna mann frá líkams lækningu ok til *andarheilsu*” (*Heil I*, 256). If ordinary men perhaps “fyrir læknisins boðskap ok líkamans krankleika” need take food often and richly, “hví skal eigi munkrinn þá miklu meirr þat gera, er at eins heyrir til at stunda á *andarheilsu* ok ins iðra mannsins” (*Heil II*, 457; Lat: *animæ et spiritus sanitas*). In a critical situation, among pagan adversaries, the apostle John prays: “Bið ek þik, dróttinn, at

Þessir menn allir snúist til þín og gerist verðir at taka *andarheilsu*” (*Post* 452).

In accordance with the imagery of illness and health, a spiritual leader may be seen as *læknir*. Christ himself is “sannr læknir” (*Heil I*, 516). Pope Alexander III is apostrophized in a letter as “æztr læknir í kristninni” (*Thom II*, 398). We hear of “heilagir feðr, er várir eru andligir læknar” (*Heil II*, 504; Lat: *sancti patres, qui sunt medici spirituales*).

## 9. Light and dark

From time immemorial the opposites day and night, light and dark, have been elements of an imagery with rather natural and stable connotations all over the world.

In our specific context, for instance, the compilation *Stj* comments on God’s division between light and dark in *Gen* 1:1: “Þvíat fyrir ljóssins nefnd merkjast þeir englar sem stóðu ok staðfestust í guðs ást ok elskhuga, en fyrir *myrkrin* merkist fjándinn ok þeir sem meðr honum féllu” (11). The passage indicates the archetypical Christian symbolism of light and dark.

“Ego sum *lux mundi*” (*St John* 8:12). God, Christ, Our Lady and the protagonists of Christendom are again and again seen as bright and shining. The compound *réttlætissól* seems to be reserved for God himself and Christ: “*réttlætissól* kom at lýsa kristninni með gulli guðdóms síns ok fegrð pínslar sinnar” (*Eluc* 483). Christ is “sjálf *réttlætissólin* lukt í líkam” (*JP* 466).

“*Ille est lucerna ardens, et luceus*” (*St John* 5:35), Jesus says of his forerunner John the Baptist. Our ON corpus presents various metaphorical epithets like these: *geisli*, *lampi*, *ljósker*, *skriðljós* and, especially frequent, *gimsteinn*, indicating both preciousness and brilliance. Holy bishop Martin is “kallaðr af allri kristni *gemma sacerdotum*, þat þýðist *gimsteinn* kennimanna” (*Heil I*, 641/42). Our Lady is “*gimsteinn* allra meyja” (*Mik* 701), “hinn skærasti *gimsteinn* allra *gimsteina*” (*Mar* 844).

Also the Icelandic bishops take their share of these eulogizing metaphors. Bishop Þorlákr can rightly be said to be “*geisli* eðr *gimsteinn* heilagra, bæði á þessu landi ok svá annarsstaðar um heiminn” (*Bisk I*, 86). Who is the man, it is asked, “er svá opt líkist *gimsteininum* Thome Kantuariensi” (*GA* 109), as bishop Guðmundr. He has shone “í skærri trú heilags siðferðis andaliga ok líkamliga, sem hinn bjartasti *gimsteinn* ok *geisli* skínandi sólar” (175).

The Devil incited “sinn æskingarson hinn niðingliga Neronem [...] at slökkva hina ljóssustu *lampa* heilagrar kristni Petrum ok Paulum með svívirðiligum dauða” (*Post* 108). The death of the apostles John and Philip is commented upon: “Mikil *ljósker* slokknuðu í Asía, þau er dróttinn mun upp reisa í síðasta degi sinnar tilkvámu” (*JP* 496). “Ek bjó *lampa* eða *skriðljós*

Kristi mínum” (*Post* 926), the Lord says of John the Baptist as Christ’s forerunner. (Cf. the biblical *lucerna* quoted above.)

Everywhere, of course, Christian qualities, learning and good deeds spread their light over our texts. Now “*skínn hann fögrum jartegnum*” (*Bisk I*, 153), we get to know of bishop Jón Þorláksson, with a common turn of phrase. In the later, more elaborate and eloquent version of *Jóns saga helga* the author speaks of “*ljósker hans kraptaverka, upp sett á háfa kertistiku*”, which “*lýsir öllum bjartliga kristninnar sonum*” (*JB* 215).

In *Nik Bergr Sökkason* revels in light metaphors for the protagonist and his qualities. The time is coming, “er allsvaldandi guð dróttinn vill, at heilagleiks *birti* hins sæla Nicholai *skíni bjart í veröldinni*” (75). His eyes were always directed “til *upplítingarljóss* himneskra boðorða” (83). The author puts “á bókfelli *skínandi* dygð allra hans verðleika” (85), describes how “guðs ástvin Nicholaus *lýsti*” all men “með *björtum geislum* síns lifnaðar” (86), and how “spádómsandi *geislar* hann í gegnum” (110). It is God himself who “svá *skínanliga geislar* göfugligan herra Nicholaum með frábærri frægð yfirvættis jartegna” (121).

The dark symbolizes man’s blindness and sins. With its usual pedagogical approach *Hom* makes a distinction between external and internal, physical and spiritual darkness: “ytri myrkr eru helvítis myrkr, ok augljósar kvalir, en in *innri myrkr* eru *hugskotsmyrkr* ok *blindleikr* brjósts” (168).

Very often dark and light are mutually emphasized by contrasting them in one and the same passage. We hear of many people, “sem meirr elskuðu *myrkr* en *ljós réttindanna*” (*Bisk I*, 732). In a phrase which has already been partially quoted from *JB*, “*ljósker hans kraptaverka*” is meant to drive away “meðr sinni *birti vár syndamykr*” (215).

The last word here is representative. The imagery of darkness is dominated by a series of metaphorical compounds with such vehicles as *myrkr*, *nótt*, *reykr*, *skuggi*, *þoka*. A few examples may illustrate this very frequent type.

*Hom* teaches us: “Þá skiljum vér ljós frá myrkrum, es vér látum skína trú ljós í hjörtum várum, at úti byrgðum *villumyrkrum*” (26). “Heiðnar þjóðir váru í *hugarmykr*, þvíat þeir sá eigi it sanna ljós” (83). And we should pray for the disbelieving Jews, “at guð ok várr dróttinn taki *ótrúmyrkr* af hjörtum þeirra” (71). “Sannleikrinn er á himni, þar rennr ljós þat upp, er á braut rekr *flærðarmykr*” (*Post* 405/6), we are told in a version of *Andreas saga postola*. Before Augustinus has had his definitive conversion, his mother prays to God that he would soon “lýsa *hjartamykr* Augustini” (*Heil I*, 128). Later, after her son has read a certain episode in the Bible: “Flýðu þá þegar öll *efanarmykr* í brott af hans hjarta, en í staðinn kom örugðarljós postuligrar áminningar” (133).

Why was Christ born in the middle of the night? Because he came “at leiða þá til hins sanna ljóss er áðr váru í *villunót*” (*Eluc* 483). The apostle



John “eyddi *villureykjum* bölvæðra orma brott af kristni Asiana” (*JP* 480). Like the sun lights up our world “með líkamligu skini”, Christ came “með andligri birti” to the hearts of those “er í myrkrum sátu, þat er í þykkri þoku svartra synda, ok þröngðir váru í hjartaligum blindleik ok í *syndaskugga*” (*Post* 866).

When the apostle John has been forced to drain a poison-cup, he prays to God for his enemies: “Veit þú þeim ljós þinnar miskunnar, ok lát þverra *blindleiksþoku* fyrir augum þeirra” (*JJ* 658). Prince Josaphat blames his pagan father: “mikil *myrkvapoka* er dregin allavega yfir skynsemd þína, því líkast sem maðr gangi sá er sjá hyggst, ok sér þó ekki, þriflandi um sik allavega, ok fær þó engann geisla af skynsemdarljósi” (*Barl* 123). The pupil in *Eluc* praises his master: “Önd mín fagnar guði því at ek lýsumk af spektargeisla fyrir þik at braut rekinni *villuþoku*” (491). The apostle Jacob was “geislandi umbergis með kröptum ok jartegnum, þar til at *ranglætisþoku* grimra óvina dró svá þykkt fyrir geislana, at þeir máttu eigi lýsa” (*JJ* 592). Of some people we are told that “*syndapokan* bægir þeim brott af upplitningarhæð, blindandi þeirra hugskotsaugu frá andligri sýn” (*Mar* 683).

Man’s dwelling in the dark of sin has to do with his spiritual blindness, “*blindleik* hjarta várra” (*Heil I*, 310). There is a special metaphor for our inner eye: *hugskotsauga*, perhaps the most frequent metaphorical compound in the specific vocabulary of our texts, with some forty examples. We also find occasional instances of the synonyms *andarauga*: may we “líta mega *andaraugum* várum þá hina dýröligu sjávar stjörnu” [i.e. the Virgin Mary] (*Mar* 1002); and *hjarntauga*: “hafði hann hreint *hjarntauga* af allri syndligri ok veraldligri fýst” (*Barl* 209). In the latter case we have to do with a translation of the analogous Latin metaphor: *animæ oculus*. Ultimately it goes back to the Bible. In his letter to the Ephesians St Paul asks Jesus Christ to enlighten their inner eye (1:18).

Characteristically enough, *Hom* presents no less than ten examples of *hugskotsauga*. As already said, these homilies constantly emphasize the importance of our inner world in sharp contrast to the outer world. Again and again we are invited to make use of our inner eye, thinking of our life, our sins and the Day of Judgment: “Setjum vér fyrir *hugskotsaugu* oss annmarka vára ok þar með ógn dómadags” (60). “Líf yðvart, bræðr, leiðit ér fyrir *hugskotsaugu* yðr ok óizt þat er guð taldi þá eina sér líka, er hafi þat er hann bauð” (87). “Vekjum vér nú af óræktarsvefni, ok hefjum upp *hugskotsaugu* vár” (151).

## 10. Heat versus cold and hardness

An archaic, and archetypical, kind of imagery are the metaphors of heat and cold, or hardness, for human emotions or attitudes. It abounds in the biblical

language, especially in the Old Testament. In our corpus it is represented by a rich and varied vocabulary.

Leaving for the moment many compounds aside, we can record the following words, usually two or more of them combined in the same phrase or sentence: the adjective *heitr*; the nouns *bruni*, *elding*, *eldr*, *fnjóskr/hnjóskr* 'tinder', *gneisti*, *heitleiki*, *hiti*, *hitnan*, (*upp*)*kveiking*, *logbrandr*, *logi*, (*upp*)*tendran*; the verbs *brenna*, *glóa*, *hitna*, (*upp*)*kveikja*, *kynda*, *loga*, *orna*, (*upp*)*tendra*, with their negative counterparts *kólna*, *slokkna*, *slökkva*. Among these words the nouns (*upp*)*kveiking* and (*upp*)*tendran* seem to be quite specific for the religious prose, and always metaphorically used.

The metaphors of heat can have both positive and negative connotations, with a fairly even distribution in our texts.

"Guð er andligr *eldr*", *Eluc* asserts from the beginning, and follows up this statement with a comparison between the divine fire and the sun, in the spirit of triunity: we observe "þrenning í sól, þat er eldr ok hiti ok ljós" (471). Very often the concept of heat has a strongly religious meaning: love for God and Christian faith. Christ's resurrection shall raise us from spiritual death, "ef guðs ástareldr kyndisk í hjörtum várum" (*Hom* 27). We should follow the example of María Magdalena, "es í guðs ástareldi brenndi af sér líkams syndir" (77). King Magnús Hákonarson of Norway is said to have been "mjök í loga af eldi trúarinnar" (*Bisk* I, 726). In the same saga bishop Árni Þorláksson "sýndi ástareld almattigs guðs *tendraðan* í sínu hjarta" (763). Some "gneisti guðs ástar eðr mótímöglun eiginnar samvizku" (764) brings people to obey their bishop.

When Thomas has been elected archbishop of Canterbury, he decides to turn his back on his former life and become a new man: "Af þessarri hans háleitri hugsan *hitnar* hans hjarta, gefandi *heita eldliga gneista* heilagra hugrenninga út af sér" (*Thom* I, 19; Lat: *Et ex meditatione hac concaluit cor eius, et sensim coepit ignis exardescere*). In his zeal for the Church he was "glóandi í guðs anda" (78; Lat: *tamquam spiritu fervens*). When a rich man, who has committed a terrible crime by selling his wife to the Devil, hears her praying to Our Lady, asking her to redeem her husband from "helvítis bruna", "lýstr *elding* heilags anda" (*Mar* 290) his heart.

On the other hand, the same heat and fire metaphors – even rather special ones – are frequently applied to illustrate negative emotions or attitudes, such as carnal lust, hatred and envy. A case in point is *logbrandr*. Already in his mother's womb the future archbishop Dunstan is designated "at með trúarinnar *logbrandi* skuli hann upp tendra þeirra manna hjörtu sem kólna eða með öllu slokkna" (*Dunst* 5). But in the two other instances, both of them appearing in a version of *Jóns saga baptista*, the metaphor is used with strongly negative connotations. Herodes "hitnaði af *logbröndum* lostasemi" (*Post* 903); he and his concubine are inflamed "með inum heitustum

*logbröndum ljótligar lostasemi*” (912).

In order to turn prince Josaphat from his fervent Christian faith, fair young ladies are engaged for arousing “með áköfum ástareldi hug konungs sonar til lostasemdar” (*Barl* 155); the fiend “með sínum hundslegum félögum” “kveiktu ok kyndu ákafan ástareld með konungs syni til fýstar ok ástar” (160). Under the influence of the Devil “bölvadr lostasemdar gneisti” (*Mar* 227) hits a man’s heart. Of a monk, “smám ok smám saman fallandi”, it is said: “Því næst kyndist hann af hinum beiskasta bruna hinnar ljótustu lostasemi” (*Heil II*, 366; Lat: *Interea cum gravi iam libidinis incendio stimularetur, et inflammatus turpi concupiscentia raperetur*).

We can notice an astonishingly long series of metaphorical compounds for these “negative” emotions, far more than for the “positive” ones. Besides *ástareldr*, already exemplified, I list: *ágirndarbál* (*Mar* 284: “uppkveiktr með ágirndarbáli höggormligar prettvísi”); *ágirndarlogi* (*Nik* 102: “brennr innan með ágirndarloga”); *ástarhiti* (*Nik* 60: “spillti engi óleyfðr ástarhiti þeirra blóði”); *freistanareldr* (*Thom I*, 181: “hverr myndi nú þenna freistanareld móti oss upp tendra”); Lat: *ignem tentationis*; *II*, 410/11); *girndarbruni* (*Heil I*, 202: “slökkkti hann girndarbrunann”; *Post* 914); *girndareldr* (*Heil I*, 160, 202: “En svá mikill girndareldr brann í brjósti hans”; *II*, 233); *girndarhiti* (*Heil II*, 642; *Stj* 225: “hann fýstist meðr svá miklum girndarhita til hennar fegrðar”); *grimmdarlogi* (*Nik* 142: “með fjándligum grimmdarloga”); *illskueldr* (*GA* 60/61: “til þess, at illskueldrinn mætti lægjast”); *lostahiti* (*Mar* 19: “svá at þú kennir aldri né eins lostahita né mannligrar óstyrktar”); *ófriðareldr* (*Thom II*, 319: “af þvilíkum ófriðareldi angrist ok sturlist Romania”); *syndaeldr* (*Eluc* 484: “af því skal í vatni skíra at syndaeldr slokkni”); *synda[r]-fnjóskr[-hnjóskr]* (*Mar* 23: “náttúran gat eigi kveikt eða tendrat syndarfnjóskinn með henni”, 363); *öfundareldr* (*Heil I*, 207: “kyndisk hann af öfundareldi”); *Nik* 102); *öfundarfnjóskr* (*Nik* 65: “hvar fyrir tendrast öfundarfnjóskr í hjörtum klerkanna”).

Compared to the heat metaphors, the metaphors of cold and hardness are far more infrequent. Usually they also indicate a more constant state of mind, so to speak. Already in the *Edda* poetry an epithet such as *kaldrifjaðr* is used of giants stating their hostility and malignity. But in our corpus the imagery of frost and ice is exploited to the utmost.

In a homily it is prayed for man in general “at guð færi úr brjósti váru grimmeiks *frost* ok öfundar þéla” (*Hom* 36). The apostles John and Jacob are not intimidated by “klapp eða kall *brjóstkaldra* Gyðinga” (*JJ* 562). In a passage quoted above, from the prologue to a version of Guðmundr Arason’s biography, the author complains of “grimmeiksins *frosti* þeirra ótrúlyndra þjóða”, who inhabited “ýztu útskaga norðrhálfunnar” (*Bisk I*, 559).

The negative concept of ice is sometimes opposed to and combined with verb metaphors for melting this ice. King Henry II refuses to follow the

advice “at *bræða þann harðýðgisjökul*, sem hann berr í sínu brjósti til Thomam erkibiskups” (*Thom II*, 384). The apostle John succeeds in regaining a renegade “aptr í faðm heilagrar kristni”, as if he “brott ræki með sínum yfirsöngvum ok *bræddi* með sínum höndum hægt þann *jökul* ok linliga, sem *sýlt* hafði þat hjarta hit auma” (*JJ* 647). Our Lady enthroned with her son in Heaven sees to the sinners on earth: “hún *flóar* ok *heitir* af sínu árnaðarorði við guð *kólnut* hjörtu af ástleysi ok *jökli* harðari, *frosin* af langri heipt eða rangri ágirni ok margföldum illvilja”. The imagery of melting ice gives rise here to an ingenious metaphor for the tears of repentance: “hugrinn blotnar, ok *bráðnar* *harðýðgisjökullinn*, og sprettr iðrunarvatnit upp í hjartanu ok fellr fram um augun” (*Mar* 60). With a similar turn of phrase it is said of Guðmundr Arason that his sermons affected people to become aware of their sins, “at flutu fram úr *bráðnandi jöklum* fögr ok hjálpsöm vötn tárliugar iðranar” (*GA* 16).<sup>3</sup>

Cold and hard overlap as vehicles in the imagery; in *jökli harðari* they are combined. And in a passage already quoted, where we read of *grimmleiksins frosti*, we also meet *steini harðari hjörtu* in much the same sense. In “skróksögum Græcorum” we become acquainted with men who had “holdgróinn ok innborinn hjartans *harðleik*, svá at vel mátti segja at þeir hefði *steinshjörtu*” (*Stj* 87). Pope Clemens Romanus addresses a pagan opponent and his servants: “ér hafit *steinhjörtu* ok trúit á stokka ok steina” (*Post* 145). The same contemptuous combination with the objects of pagan worship is used, when we are told of “heiðna menn, þá sem *steinshjörtu* hafa, ok, fyrir þat er þeir kalla steina guð sín, megu við steina jafnast” (*Post* 876). In *Hom* the metaphor “*steinlig* hjörtu heiðinna manna” (69) is once expanded with a verb from the same sphere, which makes the imagery more graphic. When Jesus dies on the cross the Jews, unlike the elements themselves, do not recognize him as God: “*harðari steinum* vildu þau eigi *kljúfask* til iðranar” (58).

The most frequent metaphorical adjectives in our context are *grjótligr*, *steinligr*, and once in a while *járnligr*: “*grjótlig* hjörtu” (*GA* 16); “*váru grjótlig* hjörtu margra Gyðinga” (*JJ* 548); “sumir konungsmenn váru svá *grjótligir* í sínu brjósti” (*Thom II*, 447); “*grjótligr* grimmleikr hins eldra spellvirkjans *brotnar* um síðir” (*Mar* 609); “*steinligt* hjarta” (*Mar* 670); “*járnligt* brjóst” (*Heil I*, 515).

<sup>3</sup> In her paper for The Sixth International Saga Conference, “Die Umgestaltung heroischer Figuren unter dem Einfluss geistlicher Literatur”, published in *Workshop Papers II* (Copenhagen, 1985), pp. 967–82, Ulrike Sprenger presents interesting comments on an often discussed passage in the *Edda*-poem *Sigurðarkviða in skamma*. Of Brynhildr, seized by an unbearable jealousy at the thought of her rival Guðrún with Sigurðr, it is said in stanza 8: “Opt gengr hon innan, / ills um fylld, / ísa ok jökla, / aptan hvern”. US reads “ísa ok jökla” as an apposition to “ills um fylld” and interprets the phrase as a metaphor for Brynhildr’s state of mind, influenced by the religious ice imagery of the kind exemplified above.

Of course, here as elsewhere we sometimes find models in Latin originals. A woman accuses her brother as “harðbrystan ok járnhjartaðan” (*Heil II*, 516; Lat: *et ferrea viscera gerens*).

## 11. Sweetness versus bitterness. The serpent and its venom

The contrast of good and evil in a Christian sense is very often expressed by the opposites *sætleikr* and *beiskleikr*, in a lot of metaphorical variants.

Our Lady serves “sönnum syni síns manndóms svá sem sönn móðir í *sætleik* ástarinnar” (*Mar* 181); she speaks to an abbot, “sínnum elskara”, “með himneskum *sætleik* orðanna” (195). As in the latter case the sweetness is frequently applied to voices and song, for instance: “með óumræðiligum *sætleik* sönglistarinnar” (*JB* 220), “*sættlig* hljóð raddanna” (240); “meðr fullum fagnaði, ymnum ok *sætum* söngum” (*Thom I*, 19; Lat: *in hymnis et canticis spiritualibus*, [...] *cum summa iucunditate*), “af orðanna sannleik meðr elskuligum *sætleik*” (38; Lat: *puritate verborum placens*).

The sweetness is often intensified by the epithet *hunangligr*. Honey in a metaphorical sense seems to be ultimately inspired by its use in similar connections in the Old Testament: “Favus mellis, composita verba: dulcedo animæ, sanitas ossium” (*Prov* 16:24). The metaphor *hunangligr* appears more than thirty times in our corpus. But it is very unevenly distributed, concentrated to a few texts. In the Icelandic bishops’ sagas we find it only in *GA* (3 cases), for instance: “blessut jungfrú María, með mikilli blíðu ok *hunangligri* orðræðu” (131); “því at *hunanglig* frægð af fyrrgreindum verkum sæls Guðmundar flýtr víða” (183).

The voluminous *Heil* presents 9 instances, all of them in two works by Bergur Sökkason, *Mik* (1) and *Nik* (8): “En englar, játarar ok meyjar syngja *hunangligum* röddum út messuna.” (*Mik* 701; cf. *Mar* 546 below); “þvíat *hunanglig* frægð af fyrr greindum verkum sæls Nicholai víða hljóðandi gengr inn í skilningarvit allra manna í kristninni” (*Nik* 155; cf. *GA* 183 above; other examples: 81, 86, 88, 123, 139, 139, 146).

The 4 cases in *Post* all appear in *JP*, for instance: “með seimi ok signaðri gæzku *hunangligra* orða” (470; also 434, 482, 495). In *Thom* the metaphor is represented once in *I* (170) and twice in *II* (321, 471).

But above all the epithet is a speciality of *Mar*, with no less than 13 examples, which certainly has to do with the unwavering mildness and mercy represented by Our Lady: “fyrir *hunangligt* árnaðarorð móður miskunnarinnar” (230); “Hversu dróttningarinnar dikt er *hunangligt* sætt ok at drekka öllum tilfýsiligt” (238); “Semit þér ok syngit með mér *hunangligt* lof sællar guðs móður” (289); “En englarnir, játarar ok meyjar syngja *hunangligum*

röddum út messuna” (546; cf. the identical sentence *Mik* 701 above).<sup>4</sup>

Not so frequent is the somewhat “stronger” and “overflowing” epithet *hunangsljótandi*. We meet it already in *Hom*, but in this context it can hardly be regarded as a metaphor. In Heaven “falla *hunangsljótandi* lækir á ey grænum völlum”, and there we will enjoy “fæzla *hunangsljótandi*” (144). This is a description of “reality”, in a medieval Christian perspective. But there are five more instances, genuinely metaphoric. Two of them appear in the *Post*-texts *JP* and *JJ*, closely related to each other, as also the examples in question show: “Þín rödd er *hunangsljótandi*, full með sætleiks dýrð, frábærilig engla náttúru í hifneskri unaðsemd” (*JP* 493); “Þín rödd er *hunangsljótandi* full með sætleik, ok þitt málróf er frábæriligt orðum englanna” (*JJ* 662). The remaining cases are to be found in *Mar*, in connection with the Blessed Virgin herself. “Nafn þessarrar meyjar er *hunangsljótanda*, þvíat hún heitir María, mæf ok móðir eilífliga verandi” (231). A man invokes her “*hunangsljótandi* miskunn” (562), and she delivers another man from all his sorrow “meðf sinni blessuðu ásjón ok *hunangsljótanda* sætleik síns viðrmælis” (1147).

The imagery of bitterness, by far not as common as that of sweetness, denotes sin, bad conscience, remorse: “með *beiskri* samvizku” (*Thom II*, 347); “í *beiskligri* iðran óvitrligra orða” (*Mar* 326), “í sárligum *beiskleik* sinna glæpa” (411). Sometimes the bitterness is enhanced by an additional epithet: “þvíat ek sé þik hafa með þér *gall beiskrar* samvizku, þeirrar sem ekki blotnar til sætrar iðranar” (*Post* 37); “hann angraðist með *galli* sinnar *beiskustu* reiði” (*Mar* 757); “*gallsúrar* djöfulsins ráðagerðir eru til fulls eitrliga bruggaðar” (*Nik* 91).

In the last quotation the Devil is associated with the venom of the serpent. He appeared as a serpent in the Garden of Eden in order to ruin our first parents, and in our texts he is again and again seen as a *höggormr* spreading his *eitr* among mankind. He is “inn forni fjándi, sá er fyrir slægðar sakir kallast inn skæðasti *höggormr* fullr af *eitri* illskunnar” (*Mar* 66). Inspired by the Devil the emperor Domitianus orders a pro-consul to take the apostle John prisoner and send him to Rome: “blæss ei seint *höggormr* helvítis þat bölvaða brjóst meðf svá *eitrblöndnum* boðum ok bréfum aprt í Asiam” (*JP* 475). The Devil burns “með nýfundnu *galli eitrfullrar* öfundar móti fyrsta manni föður Adam, ok steytir hann meðf *höggormligri* prettvísi braut af

<sup>4</sup> The identical sentences are to be found on pages where Bergf Sokkason’s *Nik* for a long stretch of text (pp. 700–03) corresponds almost exactly, with an often highly peculiar wording, to *Mar* (pp. 544–48). Occasionally we find a slight adaptation to the different wider context. In some places *Mar* exchanges the name of Mikael for María: “gerði almáttigr guð ok heilagf *Mikael* [hin heilaga *María*] við hann mikla miskunnsemi með fáheyrdum hætti” (702 and 547); “Héðan af er virðanda, hversu hinn góði *Mikael* [guðs móðir *María*] er yfirvættis mildf [mildf] fyrir hvern, er svá [hverja svá] dásamligar jartegnir verða” (702 and 548). Obviously we have to do here with the same author. Or else the “loan” seems to be improbably obtrusive.

boðorðapalli skaparans niðr í dauðleik þessar veslu veraldar” (*Mik* 678).<sup>5</sup>

It is perhaps not too far-fetched to see the Serpent of all serpents as a main source of the frequent venom imagery. The noun *eitir* and derivatives of it are common: “með *eitri* sinnar illsku” (*Heil I*, 68; *Stj* 417); “Forðist dauðligt *eitir* þrætumanna” [i.e. heretics] (*Heil I*, 118); “fyrir innan blíðmæla *eitir* ok lostasemdar ólyfjan” (*Heil II*, 358; Lat: *interim venena blandimentorum atque illecebræ virus*); “er þat ok líkligt, at af *eitrsfullri* konu komi ok illt afkvæmi” (*Thom I*, 237; Lat: *de genimine viperarum*); “með svá helvískum broddum *eitrligs* hatrs” (*Nik* 102); “meðr *eitruðu* hatri” (*GA* 150); “*eitraði* fjándinn þær heiðnar þjóðir, er Moabite heita ok Sarraceni, til þeirrar guðs reiði at herja landit ok eyða kristnum dómi” (*JJ* 666).

Sporadically we find such epithets as: “með sinni *eitrbíasinni* tungu” (*Mar* 431); “þetta *nöðruliga* afspringi” (*Thom I*, 231; Lat: *progenies illa viperarum*; *II*, 442: “þat *nöðrukynit*”); “sú [i.e. Eve!] er forðum bar fram *ormlig* orð til aldrtila öllum heimi” (*Heil I*, 530); “dragandi nú mart ólyfjan sér í hjarta fyrir *snákligan* íblástr síns meistara” [i.e. the Devil] (*JJ* 572).

## 12. Stains and dirt, arrows and spikes, fetters and snares of sin. Hammers of rebuke

Sin, of course, is a central topic of religious language. It is also represented by a motley spectrum of metaphors, some of them indicated in the heading of this section.

For man’s impurity and sins are used such words as *fen*, *flekkr*, *forað*, *ryð*, *saurr*, with corresponding adjectives and verbs: *flekkóttir*, *foraðsligr*; *flekka*, *saurga*. Three young sisters are within an ace of falling “í hóranar *forað*” (*Nik* 72). A man may fall “í reiðinnar *fen* eða öfundarinnar *forað*” (*Heil II*, 528; Lat: *invidiæ et iracundiæ vitium*, without metaphors). Archbishop Thomas speaks to his king of cleansing “meðr réttvísi *saur* ok syndir fólk-sins” (*Thom I*, 181). We hear of people, “sem *flekkóttir* eru í sínum framferðum, sem Páll postuli segir” (*Bisk I*, 805). Some English bishops complain in a letter to their archbishop of his implacable attitude and are firmly resolved to oppose his “svá *foraðsligu* valdi” (*Thom II*, 401). Man’s “hví leyfði allsvaldandi guð þenna sinn svein láta girnast rán ok manndráp ok *saurgast* af svá margföldum syndum ok misverkum?” (*Magn* 344), the author comments the protagonist’s way of life for some time.

The metaphor of rust is rare in our corpus; I have booked only three

<sup>5</sup> A striking phrase in the last sentence also appears in *Mar*: a man is “uppkveiktr með ágirndarbáli *höggormligar* prettvísi” (284).

instances. Jesus addresses the sinful Mary Magdalene: “fullkomliga brennir þú upp ryð syndarinnar, þvíat þú hitnar harðla mjök af eldi ástarinnar” (*Heil I*, 517). God observes “á þeim sínum völdum manni”, earl Magnús of the Orkneys, “enn nökkut ryð heimligrar atferðar, þat er hreinsanda var” (*Magn* 358). The concept of burning out the rust appears again, when a certain Hugo puts on “heilagan habitum munkligrar siðsemdar, skjótliga steikjandi brott af sínu lífi allan heimligan ryð skærliga prófaðr í læringarofni föðurligrar hlýðni” (*Mar* 475). The infrequent epithet *heimligr* in the last two examples of course means ‘mundane’.

The utmost and lowest grade of dirt and sin is Hell itself, and there is a special word for it. “Inn þriði staðr í helvíti heitir puteus inferni, þat þýðist pyttir helvítis” (*Post* 269). The archangel Raphael takes a man “niðr til hins neðsta helvítis pyttis” (*Mar* 540). We hear of Antichrist “at velli laginn ok lægðr í pytt helvítis” (*Mik* 712).

“Sjá, hin ágæta mærling mun geta son án flekk” (*Mar* 5), an angel tells Anne of her daughter, not yet born. The epithet *flekklaus*, occasionally *óflekkadr*, is practically reserved for Our Lady: “*flekklaus* mærling guðs móðir” (*Mar* 261), “*óflekkut* mærling María” (330), corresponding of course to *virgo immaculata*.

Also in this semantic field we find many metaphorical noun compounds: *ófrægðarflekk* (*Thom I*, 10; *GA* 53), *ranglætisflekk* (*Stj* 142), *saurlífisflekk* (*Mar* 429; *GA* 13), *sviksemdarflekk* (*Thom I*, 103, 246), *syndarflekk* (*Barl* 158; *Mar* 861); *örvæntingarforað* (*JJ* 559); *hugskotssaurgan* (*Mik* 683), *syndasaurgan/syndasaurr* (*Heil II*, 231; *Stj* 142).

The metaphorical vehicles *broddr*, *kólfr*, *skeyti*, *ör* with few exceptions have very negative connotations, for natural reasons, as some of the characteristic noun compounds may show: *ágirndarbroddr* (*Nik* 130: “óleyfðr ágirndarbroddr smýgr hans hjarta svá hart ok hörmuliga”), *freistnibroddr* (*Heil II*, 638: “Einn bróðir varð broddaðr af óhreinsan svá beiskliga, sem freistnibroddrin væri brennandi eldr nótt ok dag í hans hjarta”; 646), *harðýðgisbroddr* (*Nik* 91: “Allan höggva mik innan, segir hann, stríðir harðýðgisbroddar með svörtum sviðaklungum [‘smarting thorns’] þjótandi”), *munúðarbroddr* (*Heil II*, 367; “þrífaldast með honum munúðarbroddar” [Lat: *triplicatis urgeri stimulis*]), *óhreinsanarbroddr* (*Heil II*, 638: “At svá mæltu af hinum aldraða manni, hvarf óhreinsanarbroddr á brott frá bróðurnum”), *skaðabroddr* (*Nik* 144: “skerst hann innan með hvössum skaðabroddum sinnar missu”), *angranarkólfr* (*JJ* 648: “Hvar fyrir slægr djöfull setr sína ör á streng ok skýtr í hjarta guðs riddurum angranarkólfi beiskrar ógleði”); *lostaskeyti* (*Heil II*, 367; *Mar* 227, 517: “Hvat þarf hér langt um at gera, svá lýkr um síðir með vígvélum fjándans [...] ok lostaskeytum líkamans, at meydómsins múrrinn þolir eigi”), *tálarskeyti* (*Mar* 61: Our Lady “hafði öll fólkvápn mannkostanna, svá at hún varð hvergi særð af tálarskeytum fjánd-



ligrar vélar”); *flærðarör* (*Nik* 135: “djöfullinn svíkr með sinni flærðarör ok ágirndargalli kaupmannsins hjarta”), *örvæntingarör* (*GA* 9: “Þar með særa þeir bölvæðir blámennt hennar hjarta með örvæntingarör”).

In a few cases *broddr* is used in a positive sense. The apostle Jacob fights against the machinations of his opponents “með stangandi *broddi* gagnfærrar [‘penetrating’] skynsemi” (*JJ* 571). In the following example the contrast between tenor and vehicle strikes us as somewhat paradoxical: “Herra páfinn, sem hann sér svá ákafliga iðran með konunni, stangast allr innan af *broddum* mildinnar” (*Mar* 165/66).

The metaphors *band*, *fjöturr*, *rekendr* f.pl. ‘chains’, *strengr* usually denote man’s imprisonment on earth and the chains of sin. Christ “mun leysa þá, er byrgðir eru í grimmi myrkvastofu ok stríðligum *syndaböndum*, ok leiða til lífs síns guðdoms” (*Heil II*, 19). Of John the Baptist, imprisoned by Herodes, it is said with an antithesis between the literal and metaphorical sense of *band*: “Sá inn sami Jóhannes, er *syndaböndin* var vanr at leysa, var nú bundinn með *syndugs* manns *böndum*” (*Post* 903). Men are “veslugir ok ómakligir ok stórum *syndafjötrum* bundnir í þessi myrkvastofu” (*Mar* 334). With “iðranar exi höggr hann *syndastrenginn*” (*Mar* 619), we hear of a young knight. Jewish leaders turn from God, “*strengjandi* sínar samvizkur með ryðfullum *rekendum* drambvísrar öfundar” (*JJ* 547). Our Lady “dróttinar ok yfirbýðr alla helvizka anda, ok sjálfa helvizka *rekendr* ok *lása* má hún leysa með sínu valdi” (*Mar* 570). Satan himself admits: “bundinn em ek með eldligum *rekendum* af englum Jesus Krists” (*Post* 748).

Pope Leo I is referred to on an ethical point in dispute, the implications of keeping, or not keeping, a morally wrong oath: “En Leo páfi leysir úr, at eigi skal eiðr *illskuband* vera, þat er at skilja, at jafnan þá er vér sverjum þat at gera, sem öndinni snýst til háska, skulum vér rjúfa eiðinn, en taka skriptir fyrir óskynsamleg særi” (*Post* 915).

The only *band* with a positive meaning is *elskuband*, a metaphor appearing in three different texts. Christ “braut niðr allar villur, kallandi gyðing ok heiðinn mann undir eitt *elskuband* kristiligrar trúar” (*Mar* 174). Before his death on the cross he establishes “nýtt ok ástsamligt *elskuband* miðil Mariam móður sinnar ok Johannem postola frænda síns” (*JJ* 557). A bishop assures two messengers from one of his colleagues: “skal milli várara staða eilíflega standa *elskuband* ok ástríki í sönnum guði ok einkanligum feðr várum Mikhaeli” (*Mik* 709).

In the semantic field of *agn*, *gildra*, *net*, *nót*, *snara*, *öngull* the metaphors of course usually have a strongly negative aspect, indicating that man is constantly exposed to the snares of the Devil and the sins of the flesh. In *Barl* we find this experience stated exemplarily: “Því er líkast þessa heims lífi sem þat

sé *net* fjándans, en *agn* þessa *önguls* er skemtánarlífi ok lostasemdar munugð ok eptirlæti. En þeir allir er við þetta *agn* festast of mjök, þá dregr fjándinn þá alla til helvítis” (123/24).

In the well-known *Duggals leizla* the principal character says to an angel: “*gildra* dauðans hefir fyrir tekit alla vegu mína” (*Heil I*, 334). In a passage of Bergr Sökkason’s *Mik*, obviously depending here on the older text *Duggals leizla*, the same Duggall answers the angel with an almost identical turn of phrase: “*gildirur* dauðans *egnast* fyrir alla vegu mína” (688). Satan “*veiðir* optliga nokkura af þeim, er vel sýnast lífa, í sínum *snörum*” (*Heil I*, 67). The pope warns leading clerics not to *samnetjast* (*Thom II*, 328) dissidents and heretics.

Surprisingly often, however, these metaphors have positive connotations, apparently because of the fishing imagery in the New Testament. Christ’s own words (*Matt* 4:19, *Mark* 1:17) to the brothers and fishermen Simon and Andrews are quoted: “Ek mun gera ykkur at *fiskurum* manna” (*Post* 319). The Saviour is said to have travelled himself “um borgir ok bæi, héru ok hálfur Jórsalalands æ sem vitrast *veiðimaðr*, sendandi sitt *net* til vægðar ok viðrhjálpur, þar sem hann mátti flesta draga af djúpi illskunnar til sinnar miskunnar ok stöðugar strandar eilífs fagnaðar” (*JJ* 547). He reveals himself to a Roman knight and tells him that he has come in order to “taka þik í *neti* miskunnar minnar” (*Heil II*, 207). *Barl* speaks of how obeying “heilags anda fyrirskipan *fisktu* ok drógu fátækir fiskimenn til guðs trúar volduga höfðingja heimsins ok ótöluligan fjölda í öllum löndum” (182). According to *Mik* God lays out “sín *hjálparnet* í hverjum stað, er maðrinn skal ganga” (692/93). In *Hom* the outcome of the spiritual draught seems to be regarded as somewhat ambiguous: “Hér er sambland mikit góðra ok illra *fiska* í *trúarnótinni*, ok má hér eigi of greina, ok verðr alla saman til lands at draga” (165) etc.

In a version of *Porláks saga biskups* we are told that Almighty God has in “ótalligum jarteiknum ins sæla Porláks biskups, sett fyrir oss margfaldliga *miskunnargildirur* með atgengiligum *ögnum* ok teygiligum tillögum, at heimta oss með ást ok elsku í sinn einangr” (*Bisk I*, 372). “*Gildra* sú teiknar þessa heims líf”. The metaphor is ingeniously expounded, elucidating how God uses “þessa heims líf, er þröngt er af sítum ok sorgum”, in order to save us.

Rather peculiar are the metaphors with a noun for an iron tool of some kind as vehicles: *hamarr*, *járn*, *þél* ‘file’, *öx*, mostly in connection with rebuking and improving the behaviour and the souls of men. Archbishop Anselm of Canterbury “má kallast kristiligt ker, villumanna vesöld, hermanna *hamarr*, guðliga ritninga gott armarium” (*Thom I*, 35; Lat: *malleus tyrannorum*). Thomas himself is said to have been “svá réttvísliga harðr við ómildan lýð, at

hann má þeirra *hegnaðarhamarr* vel kallast” (II, 445). The same sentence is to be found practically word for word in a story in *Mar*, under the heading “Af Thoma erchibyskupi”: “Svá var hann réttvísliga harðr við hina ómildari, at vel mátti hann þeirra *hegnaðarhamarr* heita” (200). Emperor Caligula, although himself a criminal and “bölvæðr sonr djöfuligrar drambsemi”, is “skipaðr *hegndarhamarr* .ii. hinum mestum guðs óvinum Herodi ok Pilato” (JJ 583).

The protagonist of *Nik* is presented as healing wounds of the soul drastically, “sníðandi af með hvössu *járni* sinna predikanarórða hrökkvísar meinsemdir sáranna” (156). “Meðr þvílíkri *iðranexi* höggur hann syndastrenginn, er saman var vafðr af þungum glæpum” (*Mar* 619), we hear of a knight repenting his sins.

Stranger perhaps seems the metaphorical use of *þél*. In a homily we are told that man never becomes good and his soul “hvöss nema hún sé til eggjar hvött með *þröngvingarþélinni* eða hegningar harðsteini [‘whetstone’]” (*Hom* 167). We meet the same idea when it is said of earl Magnús of the Orkneys that God wanted to have him purified “með eldi *þrönginganna* ok meinlæta ok með *þélum* freistinnar ok margra mótgörða, þó at eigi væri höfuðsyndir til af honum at þvá” (*Magn* 358/59). Earlier in the same text we find more general comments on how God changes men, among them of course earl Magnús, from “ker reiði sinnar í miskunnar ker, *sverfandi* þau með *þél* heilags anda” (345).

The characteristic and intensifying combination of *þél* with the verb *sverfa* turns up in some more places. In *JB* the bishop’s activity is described thus: “*svarf* hann ok af snarpri ok bitrliigi *hirtingarþél* alla óháttu, fjölkyngi ok fordæðuskap” (237). In his office as abbot Dunstan is eager to chasten the brethren: “þat allt er hann vissi guði gagnstaðligt í þeirra framferðum, *svarf* hann af svá algjörliga með miskunnsamri *þél*” (*Dunst* 12). Of a monk laying for two years “í sáriligum krankdómi”, it is said that “*miskunnarþél* í sannri þolinmæði *sverfr* þessa sál með sáru meinlæti” (*Mar* 486).<sup>6</sup>

### 13. The agriculture of Christian teaching

An important aspect of Christian preaching, of the hard and persistent toil in order to prepare the minds of men for the true insight, is often illustrated by an imagery in agricultural terms.

<sup>6</sup> Dr. Ulrike Sprenger, Universität Basel, has kindly drawn my attention to the fact that also the *þél* metaphor seems to have been common in medieval Latin writings. Under the entry *lima* in *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. VII, Pars altera (Leipzig, 1956–79), col. 1401, one finds for instance *lima spiritus sancti* and *lima castigationis* and other examples, among them one from a work by Gregory the Great. *Lexicon Mediae et Infimae Latinitatis Polonorum*, vol. V (Warschau etc., 1978), col. 1419, presents two cases of *lima correctionis*, from the 14th century.

This kind of didactic language has many equivalents in the New Testament. St. Paul addresses his Christian friends as God's field: *Dei agricultura estis* (I Cor 3:9). The metaphor concludes a sequence speaking of planting and watering in a transferred sense. One also remembers, for instance, the famous words of the letter to the Galatheans: *Quoniam qui seminat in carne sua, de carne et metet corruptionem; qui autem seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam* (Gal 6:8).

In the ON texts the soul of man is a *hugskotsjörð* (Hom 36) or God's *akr* (JJ 559) to be prepared by a *plógr* (Hom 182) or *ristill* (Magn 350), and receive Christ's *orðasáð* (Hom 36) and *hveitikorn* (Thom II, 458), "*sæði trúarinnar*" (JJ 590), at last ready for the *kornskurðr* (Magn 370) and the harvest to be brought into "*kornhlöðu várs herra*" (Mar 183).

Such metaphors are frequently exploited in the homilies. When God has thawed "*grimmleiks frost ok öfundar þéla*" in our breasts, time is come for "*orðasáð hans í hugskotsjörð vára*"; "*þá frævisk akr guðs í brjósti váru, ef vér færum guði ávöxt góðra verka*" (Hom 36). Like an ox we should carry the Lord's yoke and draw "*orðaplóg guðs, þar eru helgar kenningar, yfir hugskotsjörð náunga várra*" (182).

The third case of the compound *hugskotsjörð* we find in Bergr Sökkason's *Nik*, on the whole a hot bed for the agricultural imagery. The young protagonist is addressed by "meistarinn" – i.e. Johannes Barenis, who according to Bergr's foreword had "sett ok samit í latínu" (50) this biography – and incited to fulfill his good intentions: "*Þín hugskotsjörð hér til fágut með heilögum ristli gangi fram í tvíaldan ávöxt [. . .]; byrg eigi lengr, sæll Nicholae, þann ágætisakr, sem várr herra hefir plantat í þínu blessaða brjósti, er fullkomliga er frjáls af öllu illgresi*" (70).

Later Nicholas has a vision of an angel, who tells him that "með boði várs herra Jesu Krists er kominn *kornskurðartími*, ok fyrir þá grein em ek sendr at dubba þik til *kornskurðar*". The angel also presents him a heavy *kornskurðarjárn*, with the remark "at *ávaxtartími* er komandi öllum heimi, ok því byrjar þér nýtsamligum þjónustumanni þvílík vápn at bera á sjálfum *kornskurðartíma*" (88).

In another vision the archangel Michael himself reminds Nicholas of the sickle he has got from Heaven, and invites him to use it: "*þvíat svá sem bitrt járn sníðr upp ávöxt jarðarinnar, svá sníðr predikan þín hjörtu valdra manna í brott af haldsemi ok óleyfðri elsku veraldarinnar, flytjandi fagan ávöxt af frjósamri jörðu til kornhlöðu himnakonungs*" (89). After that we find Nicholas – fighting against the worship of pagan gods, especially "þann djöful, er þeir kalla Dianam gyðju" — "neytandi þess bitra járn, er engillinn hafði fært honum, sníðandi fyrst alla *villuþorna* með samvinnandi miskunn heilags anda, en síðan *erjandi* viðrtækiliga *jörð* hugskotanna með háleitem *ristli* sinnar predikanar orða [. . .], þar til er *ávöxtr* birtist" (90).

Thus, in the beginning we hear of the preparation of the young man's own *hugskotsjörð*. Later the zealous archbishop's activity is described in a long sequence of similar agricultural imagery. Now he is himself ploughing the field of his fellow-creatures' souls, preparing the spiritual harvest.

In very much the same terms we are told of earl Magnús of the Orkneys that he turned "Paulus af Saulo, predikari af manndrápsmanni", and then to begin with "tók at *erja jörð síns hjarta með vöskum ristli viðkenningar*" (*Magn* 349/50). In due time he becomes himself a herald of the Word, and the agriculture of the spirit turns outward, so to speak: "Hann eyddi öllu *illgresi ok upprætti* með sinni predikan, en lét upp *vaxa* inu fegrstu *blóma* ok inn sætasta *kornskurð* ins hjálpsamligasta *ávaxtar*" (370). Perhaps one could suspect that the rather surprising combination of flowers and corn unmasks the Icelandic writer and his unacquaintance with matters of botany! But in fact the ms has not *blóma* but *dóma*, and the meaning of *inu fegrstu dóma* could well be 'the most beautiful things'.<sup>7</sup> The editor's emendation might be unnecessary.

#### 14. "Ego sum panis vitæ"

The famous words of the heading (*St John* 6:35), with the still more pregnant variant "*Ego sum panus vivus, qvi de cælo descendí*" (6:51) are sometimes literally quoted in our corpus: "Dróttinn sagði svá: Ek em *lífs brauð*" (*Hom* 124); "Því kallaðisk Jesus Christus lifanda *brauð* er niðr sté af himni" (30); "Ek em *lífs brauð*, þat sem af himni kom, ok sá sem þetta *brauð* bergir mun at eilífu lífa" (*Post* 9). In *Hom* this metaphor is also associated with the authentic etymology of the name *Bethlehem*: "Beplem þýðisk *brauðs hús*, þar er Kristur var borinn [. . .], ok sjálfr er hann lifandi *brauðhleifr* heilagra anda ok engla" (48).

Besides the metaphor *lífsbrauð* (*Thom II*, 305; *JP* 472; *JJ* 568) we also find *lífsfóðr* (*JB* 236: "þat er guðs orð"), *himnamjöl* (*Mar* 192) and *himneskt manna* (*Mar* 885), *andlig (andar)* or *himnesk fæðalfæzla* (*Bisk I*, 168; *JB* 236, 240; *Heil I*, 94, 202; *Heil II*, 277; *Mar* 885).

Sometimes the bread of life is seen as the result of spiritual agriculture: "svá at ek megi öllum þeim veita *lífsbrauð* fyrir *plantat sæði* hins eilífa orðs dróttins várs Jesu Kristi" (*JJ* 568). The dualism of carnal and spiritual is explicitly referred to, bringing the metaphor out in relief. We are told of men, "er herra biskup [Jón Þorláksson] fæddi fagrliga, bæði með líkamligum *krásum* ok andligum" (*JB* 239). Many people came to the cave of holy

<sup>7</sup> Fritzner enters the passage from *Magn* under *dómr* 6) 'en Tings Væsen, Stilling, Tilstand med hvad dertil hører'.

Benedict “at færa honum líkams fæzlu, en þeir tóku *andar fæzlu* af honum í gegn” (*Heil I*, 202). In his eulogy on archbishop Nicholas of Mirrea, Berg Sokkason praises the “table” of his miracles in a rather sumptuous food imagery: “Petta it blessaða borð stendr í heilagri Syon hlaðit með fríðum réttum skemmtiligs fagnaðar, réttum lífs ok eptirdæmis hunangliga ilmandum ok meistarlíga piprandum yfir eld heilags anda” (*Nik* 139) etc. Men of a too worldly disposition cannot “bergja *andligri fæzlu*”; to them it is nauseating: “þeirra önd *klígir* í mót hinu *himneska manna*” (*Mar* 885).

In a specific sense the heavenly food is the sacramental bread. Perhaps that is the case when archbishop Dunstan on Easter Sunday declares that it is his duty “at fæða lýðinn með *himnesku brauði*” (*Dunst* 21). But we also have a special metaphor for the sacramental bread, when it is taken the last time by a man waiting for his death: *farnest/i*, *götunest/-nisti* (*JB* 249; *Heil I*, 49; *Nik* 124; *Dunst* 22), i.e. ‘provision for a journey’. On the day of his death bishop Jón asks the clerics standing around him to give him “heilagt *götunisti*, en þat er guðs líkami, er kallast englabrauð ok vegfarandi manna fæða” (*JB* 249).

## 15. Living water

Fresh water in various forms – wells, spring water, dew, rain and so on – has from time immemorial been a rich source of imagery, for vital forces, for life itself.

Water and wells are often mentioned in the Old Testament, as an indispensable element of daily life. But we also meet them there as metaphors, in didactic and poetical contexts. For instance, the bride of the *Song of Songs* is praised as *fons hortorum, puteus aquarum viventium, quæ fluunt impetu de Libano* (4:15).

From the New Testament we remember Christ’s meeting with the woman of Samaria at “Jacob’s well” (*St John* 4). On that occasion he develops in a way as graphic as it is sublime the symbolic sense of what he names *aquam vivam*. The woman misunderstands the phrase as meaning usual fresh water. Jesus explains to her that he who drinks the water he gives him, will never be thirsty again. The water becomes in him *fons aquæ salientis in viam æternam*. This passage in Holy Writ certainly is the most important origin of the abundant water imagery in Christian writings.

In *Hom* the spiritual meaning of water is associated with Christ’s baptism in the river Jordan by John the Baptist: “þvíat þá es heims græðari sté niðr í vatnit, þá helgaði hann öll vötn ok brunna í tákni skírnar sinnar, svát hvern maðr hreinsask í Krists brunni, hvargi sem hann vill skírask í nafni Domini” (80).

Thus, by that ritual all waters and wells were hallowed. Some theological interpretation like this one seems to lie behind a long passage in the “middle” version of bishop Guðmundr Arason’s saga. He had become well-known for his practice of consecrating springs wherever he came in the country. In the miracles ascribed to him these springs play an important part, and the concept *Gvendarbrunnur* is still current in modern Iceland. But the zealous bishop’s many enemies among his fellow-countrymen seem to have regarded his consecration of springs as a kind of spectacular humbug.

Guðmundr is summoned by archbishop Þórir in Norway, where he has to answer questions concerning the unrest in his episcopate. Among other things his superior brings up the consecration of springs, with some suspiciousness: “hvat segir þú um vatnvígslur þínar? Því at þar er enn mikit orð á um þær” (*Bisk I*, 575). Then Guðmundr gives an eloquent lecture on the profound Christian symbolism of water. The river Jordan is sacred, he says, “þar sem dróttinn várr var skírðr í henni”. Since then this river “helgar vötn öll ok hreinsar allar uppsprettur ok stöðuvötn, ok jafnvel leirkeldur sem önnur vötn”; “hún ein er vatn í öllum heiminum þat it sama, er dróttinn skapaði í upphafi heimsins í paradísu” (576/77; cf. the quotation from *Hom* above).

With a bold association of a kind certainly not unparalleled in medieval theology, bishop Guðmundr ends his vision of the universal circulation of water by referring to the tears of repentance:

“Nú þá er maðrinn er fyrirfarinn af syndum heimsins, þá renn Jórdanar vatn, þat er í líkam mannsins er fest, til hjartans ok sprettur upp í brjóstinu, ok kemr fram úr augsteinunum til iðranar ok hjálpar mannum” (578).

With such a background, both in the Bible and in medieval theology, it goes without saying that water imagery will be a favourite didactic device in our corpus.

The biblical *aqua viva* turns up in some places. Of John the Baptist we are told that he had prepared for his wedding, but that Jesus had “kallat hann brott af brúðar faðmi”. Thanks to his sacrifice of “festarkonu brjósti”, John was “makligr at drekka lifanda vatn af lausnarans brjósti” (*JJ* 543/44). From having been a small well (“Af litlum brunni”), the preaching of the apostle John, his life and activity on the whole, grow into mighty streams of “living water”: “En nú váttar ríki austr í Asia, hversu lifanda vatn gengr fjögurra vegna út í allar áttir af hans munni, jartegnum ok lífi” (*JP* 472).

The dominant noun vehicle of the water imagery is *brunnr*, with more isolated cases of *kelda*, *uppspretta* and *æð*. As a sign of the near relation between Christ and his favourite Disciple, John at the last Communion “drank from the well in the heart” of his Master: “Sé, hvat hann drakk af

brjóstföstum *brunni* hins blessaða Jesu í síðasta snæðingi” (JP 482/83). (The identical phrase, “Sé, hvat hann drakk af brjóstföstum *brunni* hins blessaða Jesu”, is repeated in JJ 637, another version of our “saga”, apparently stylized by the same author.) Young Josaphat calls upon his God: “þú ert *lifskelda* ok *heilsubrunnr*” (Barl 196). The creation of the world bears witness to “almenniligan guðligar æðar ok uppsprettu velgerninginn” (Stj 30).

The typical form of religious metaphors, here as well as in other semantic fields of this imagery, are the numerous noun compounds, fusing an abstract tenor and a concrete vehicle into one concept. Christ is over and over again characterized as a *brunnr*, a well of higher wisdom, spiritual health, humility, love and eternal life. We have already heard of the Disciple John drinking from his Master’s “brjóstföstum *brunni*”. He is also said to lean over “*spektarbrunn* blessaðan faðm dróttins síns” (JJ 555). From “þeim *lifsbrunni* drakk hann lifanda seim ok sætleik himneskrar læringar, sem síðan fór ok *flaut* í allar áttir heimskringlunnar” (JP 466). The verb *fljóta* expands the metaphor and emphasizes the streaming, dynamic and all-embracing force of the divine Word. Among people who come in order to be baptized in the Jordan is “sjálfr *lítillætisbrunnrinn* [C: *réttlætisbrunnrinn*] dróttinn Jesus Kristur” (JJ 543). Jesus answers questions by his Disciples: “Svá svarar *elskubrunnrinn* nú at sinni þeirra bæn” (553).

The most frequent of these compounds is *miskunnarbrunnr*. Christ’s birth may be worded thus: “*miskunnarbrunnr* lét berast frá mey” (Eluc 483). This passage includes the Saviour’s mother. In the voluminous text devoted to Our Lady we are often reminded of how “*miskunnarbrunnrinn* [i.e. Jesus] *spratt upp* fyrir brjósti hennar” (361), from “þat brjóst er *miskunnarbrunninn* ól, ok má aldrei þorna af miskunn” (106). The concluding phrase suggests that the Blessed Virgin’s breast is itself an overflowing well of mercy. Thus she shares the epithet with her son: “Sé, hin mildasta dróttning ok jungfrú, sjálfr *miskunnarbrunnrinn*” (794).

Specifically applied to Our Lady are *líknarbrunnr* and *mildibrunnr*. With her renowned mildness and mercy towards wretched sinners she appears as their spokesman before God – a pervading theme in *Mar*. “Pessi mær ok móðir er hinn sætasti *mildibrunnr* milli guðs ok manna” (419). A man invokes “blessaða guðs móður”, “biðjandi *líknarbrunninn* miskunnar” (224), or prays to her kneeling “til *lifæðarinnar*, fram *rennandi* af *brunni* gæzkunnar” (274). Our Lady is also called upon as *líknarrás* (562), “*líknaræðr* ok *brunnr* miskunnar” (628).

As a special group of vehicles in the water imagery we can notice such words as *regn*, *skúr*, *dögg* and *döggva*, illustrating the refreshing and life-giving power of the Word, Holy Writ. The evangelist John is eager to “*döggva* jörðina með sætri *skúr* sinna ritninga”. His gospel is “einn *brunnr* af þeim



.iiii., er upp spretta í paradísu ok *döggva* allan skóginn með lystiligrí framrás og blómga jörðina til ýmisligs ávaxtar” (*JJ* 637). Of archbishop Nicholas’ preaching it is said that “með tveimr vötnum, þat er at skilja með tveim testamentis af einni upprás framsprettandum megi hann vel *döggva* þurran garð þverrandi trúar” (*Nik* 72).

These metaphors are especially frequent on a few pages in the youngest part of *Stj*. Abraham thirsted for “himneska *skúr* guðligra boðorða” (26). A single page presents the following phrases: “læringar *regn* til at *döggva* ok endrlífga sálina”; “nytsamlig sannleiks *skúr*”; “guðspjallsins *skúrir*”. As long as man did not commit any sins, he had no need for “þessa ritningarinnar *regns*”, for “skriptarinnar *skúrum* ok ritningarinnar *regnum*” (30).

Tears of grief or repentance are sometimes enhanced by water metaphors, reminding of certain kennings in the ON religious poetry: “hrynregn hvarma”, “barmskúr hvarma” (*Mariuflokkur*). The grief at the death of archbishop Nicholas of Mirrea is violent. Some people “kasta sér upp á líkamann örendan kyssandi ok í *táralækjum döggvandi* þann blessaða mann” (*Nik* 125). A woman repenting her serious sins goes “til sjálfs herra páfans ok fellr til fóta honum með hinum sárasta hörmungargráti, margan *tárafors* af sínum augum út *steypandi*” (*Mar* 165).

Such exaggerations, in the spirit of baroque poetry, may seem banal and pointless. But perhaps in our context we should, like Guðmundr Arason (cf. p. 156 above), see them in the light of a universal religious water symbolism – as an outflow of the water once for all hallowed by Christ’s baptism in the Jordan.

## 16. God’s servants

A servant of God is frequently, with a humility *topos*, presented as his *þræll* (Lat: *servus*) or *ambátt* (Lat: *ancilla, famula*).

In fact, the usual metaphorical noun for devoted Christians of all ranks is *þræll*, appearing at least some 130 times in our corpus. However, it strikes one that in spite of its general high frequency, it is totally lacking in the Icelandic bishops’ sagas. We can only guess why it is so. Perhaps the word had of old so strong negative connotations that the authors shrank from applying it to individuals of their own people? As is well known, it could also be used not only as a neutral term for social status, but as a word of abuse: *þrællinn þinn!*

In a few cases *þræll* can have a depreciatory sense in our texts too: slave of the Devil and one’s own sins, in contrast to redeemed man. Thanks to Christ all of us, who “erum syndgir áðr ok fjándans *þrælar*” (*Hom* 149), can hope

for salvation. A man is happy to become “guðs sonr, þar er hann var áðr syndar þræll” (99).

It is another matter to be *guðs þræll* or *Krists þræll*, an especially frequent epithet in *Heil*, and often a direct translation of *servus*: “Pér allir, er ódygð drýgit, dragist brott frá mér ok freistit eigi guðs þræls” (*Heil II*, 370; Lat: *et non tentetis servum Domini*), the hermit and holy man Johannes warns the “óhreinir andar” who harass him. To his worried followers archbishop Thomas announces that his life will shortly come to an end: “Minn dróttinn virðist at birta mér sínum þræli ok fyri segja í svefni, í nótt er var, hvílikum dauða er ek man deyja, ok meðr hvílikum hætti er þat man verða” (*Thom I*, 153; Lat: *servo suo*).

Very often famous men, prophets and apostles, as well as dignitaries of the Church, like Thomas of Canterbury above, are characterized as *þræll*, not least by themselves. Moses addresses the Lord: “Endrminnstu Abrahams, Isaks ok Jakobs þræla þinna” (*Stj* 312). King David invokes his God: “En þú miskunna mér guð þínum þræli” (546). The apostle Paul addresses his fellow-believers in Corinth: “Páll þræll Jesus Kristis, er kallaðr er postoli, sendir kveðju” (*Post* 304) – we remember the standard salutation introducing his letters: “Paulus, *servus* Iesu Christi, vocatus Apostolus” (*Rom* 1:1).

In the older version of *Nikolaus saga* the protagonist is again and again named *þræll*, both by himself and the narrator: “Ek em Nicholas þræll Jesus Kristis Mirrea biskup” (*Heil II*, 33); “En guðs þræll Nicholas sá andlát sitt nálgast” (35). For some reason the 19 cases, on some 28 pages, are reduced to only 2 instances in the later and much longer version, 110 pages, written by Bergr Sökkason (*Nik* 77, 82).

A bishop introduces himself with an intensifying reduplication of the metaphor: “Ambrosius biskup þræll þræla guðs sendir kveðju helgum meyjum” (*Heil I*, 15).

A standard epithet for *helgar meyyar*, martyrs, nuns or other pious women is *guðs ambátt* or *ambátt Kristis*. An old monk speaks of a certain “guðhrædd kona” as “þessi guðs ambátt” (*Heil II*, 523; Lat: *famula Dei*). Even Our Lady, usually the eternal *dróttning himinrikis ok jarðar*, applies this *topos* of humility to herself; that is, however, at the Annunciation by the angel Gabriel, before she has become Christ’s mother and Queen of earth and Heaven: “Sé hérna ambátt dróttins” (*Hom* 139; also *Mar* 19 and 358; Lat: *Dicit autem Maria: Ecce ancilla domini, St Luke* 1:38).

Like *þræll* also *ambátt* is totally lacking in the Icelandic bishops’ sagas, except for one example of a somewhat special kind, as it does not refer to an individual woman. In *GA* archbishop Þórir of Norway gets to know of Guðmundr Arason’s troubles, and how “brúðr hans, heilög Hólakirkja [. . .], liggir sem herfangin ambátt í tárliðum trega undir bannsettra manna dróttan” (88).

## 17. Fighting for God: His warriors and knights

In a version of *Jóns saga baptista*, concluding the voluminous *Post*, and composed by the priest Grímr Hólmsteinnsson (d. 1298), the author at the end complains of people, “sem gjarnari vilja heyra veraldligar víkingasögur en ágæt verk valdra vígmanna ok kappa hins krossfesta Krists” (929).

In spite of all, the religious texts themselves in a way challenge “veraldligar víkingasögur” by applying themselves a martial imagery to their own Christian heroes. Thus, in his very polemics against such stories Grímr, somewhat paradoxically, speaks of Christ’s “valdra vígmanna ok kappa”. This kind of metaphors is well-known from the Bible, not least the Old Testament, and it is amply exploited in our corpus. In an earlier section I have already exemplified the domestic *berserkr*, *hólmganga* and *skjaldmær* in such contexts. A good Christian is not always seen as an humble God’s *þræll* or *ambátt*, but also as fighting, sometimes “bæði með líkamligum *vápnum* ok andligum” (159) – as *Hom* puts it.

Very common epithets for the Christian warriors are *kappi* and the more dignified *riddari*, both of them concentrated to *Heil* and *Post*. The martyr Blasius is addressed by God himself as “*kappi minn*” (*Heil I*, 268). “Sæll faðir Paphnucius svá sem sannr guðs *kappi* þreytti mikit stríð langan tíma móti ákefð óhreinna anda” (*Heil II*, 543; Lat: *sicut athleta veritatis*). God tells an old monk to accept in his monastery a rich young man, who repudiates the temptations of the world: “Rís upp ok tak við *kappa* mínum” (567; Lat: *Surge et accipe athletum meum*). “En *kappi* Krists stendr með öllu óbeygðr” (*JP* 475), we hear of the apostle John, facing the pro-consul of Ephesus; he is “göfugligr guðs *kappi*” (476). Thomas of Canterbury is named “hinn háleiti guðs *kappi*” (*Thom I*, 278; Lat: *egregius Dei athleta*; but in another passage of the same manuscript the phrase *Dei athleta* is rendered by “hinn signaði guðs ástvin”, 264).

A monk is tempted by the Devil in the shape of a lascivious woman: “Hvat þarf þar langt um, at lyktum hertekr hon *riddara* Krists” (*Heil II*, 359; Lat: *Quid multa? Ad ultimum captivum ducit militem Christi*). With a sort of play on words, the “normal” and the metaphorical sense, it is said of a knight who in his old age entered a monastery: “Einn mikils háttar *riddari* lagði niðr sín *riddaralig vápn* [. . .] ok gerðist guðs *riddari*, takandi munkabúnað í þeim stað er Clarevallis heitir” (*Mar* 880).

Sometimes the metaphorical noun is supplemented and extended by other words belonging to the sphere of chivalry and military service. The apostles went off “*dubbaðir* sem *riddarar* til stríðs ok *bardaga* móti Gyðingum, [. . .] kænir at heyja Krists *orrustur* ok reisa *herbúðir* heilagra mannkosta” (*JJ* 561).

Various parts of warrior equipment, *herklæði* and *vápn* in general, as well

as *brynja*, *skjöldr* and *sverð*, are wide-spread in our texts, the central terms often appearing in metaphorical compounds. Holy Anthony at the encounter with a devil in the desert “tekr upp *skjöld* sinn ok *brynju*, hoc est scutum fidei et loriam spei” (*Heil II*, 186). On the whole the hermits in their lonely places are always ready “til hlýðni konungsins boðorða, berjandist með *bæna vápnum*, skýldir með *trúar skildi* fyrir umsitjanda fjánda” (339; Lat: *armis orationum pugnans, et scuto fidei ab inimico insidiante protectus*).

In connection with archbishop Thomas, fighting desperately for the rights of the Church, it is often referred to the use of spiritual weapons. A series of examples from his “saga” may give an impression of the consistency and perseverance in the use of this imagery. In the dispute with his many adversaries Thomas takes to arms, “*gyrðandi* sik sterkliga með guðligu *hegndarsverði*, þeim til hirtingar sem nú gerast heilagrar kirkju níðingar” (*Thom I*, 171; in version *II* the corresponding passage has the variant *hefnarsverði*, 407). He also blames the pope for his passivity “ok skrifar sem harðast til herra páfans, at hann standi sterkliga í *herbúðum* himnakonungs” (*II*, 408). To the bitter end the archbishop “stendr óhræddr í *landtjaldi* [‘soldiers’ camp] dróttins með óbeygðum *hjálmi* himneskrar miskunnar” (436). At last he is brutally murdered, “*geymari* vingarðsins í sjálfum vingarðinum, hertekinn í *herbúðunum*” (442) – his camp of war in this situation of course is his own cathedral, where he was killed in front of the high altar. After Thomas’s death his supporter the king of France carries on the imagery by requesting pope Alexander in a letter: “Dragit úr sliðrum *sverðit* hins heilaga Petri ok *höggvit* fram til hefndar eptir svá heilagan mann” (448). And an archbishop of France seconds his king reminding the pope: “yðr í hendi leikr *tvíeggjat sverð* til heilagrar hegningar” (449).

The most detailed description by far of the armament of a Christ’s knight is to be found in *JJ*. The apostle Jacob is presented in full panoply:

Hann ríðr út *herklæddr* til handa ok fóta með sérhverjum *herfórum*, er vildastar kunni at fá, ok byrjar dygðugum *riddara* í stríð at hafa. *Skjöld* hefir hann svá sterkan, at engin óvina slagr eða skot megu honum granda; *hjálmi* öruggan fyrir hverju höggi yfirkomanda váða; *brynju* hefir hann svá trausta, at ekki lag óttast hann fyrir hennar dygd; *sverð* hefir hann svá gott ok furðuliga bitrt, at eigi verðr betra borit; þar með *brynhosur* bjartar ok *boga* vænan með glöðum *örvamæli*; *spora* friða mátuliga samda berr hann á sínum fótum, hafandi furðuliga fiman hest, vanan sterku stríði með vænasta bitli (584/85).

Then there follows a long explanation of what the particular parts of this equipment mean on the symbolic and spiritual level. The shield is “ósigranlig trúa fyrir hverju fljúganda skeyti villumanna”; the helmet “styrk ván til himneskra hluta”; the sword “orð lifanda guðs gagnfærra hverju bitrasta járnri til brottsniðningar lastanna”, and so on.

## 18. Fathers, brethren, sisters. Bride-and-bridegroom imagery

The spirit of charity among the Christians, and between them on one hand, and God, Christ and Our Lady on the other, is emphasized by the frequent use of words from the family sphere: *faðir*, *móðir*, *sonr*, *bróðir*, *systkin*. For instance, in *Hom* the audience is constantly addressed as *bræðr*, *bræðr mínir*, or mostly *góðir bræðr* (15 etc., a good thirty cases in all); *góð systkin* (13 etc., some two dozen examples). Occasionally we also find *synir mínir* (50), *bræðr ok systr* (178, 182). Sometimes traces of the Latin are left in the manuscript: *góðir fratres* (92, 179) and *fratres carissimi* (87, 193), with the literal translation *kærstu bræðr* (193, 194, 217).

Perhaps a more striking expression of the intimacy of relationship is the bride-and-bridegroom imagery. In its most general sense, so to speak, it is a symbol of the connection between Christ and Christendom. On this point, as in many other cases, *Hom* is especially instructive, thanks to its markedly pedagogic and explanatory design. The relation bride-bridegroom is established already by Christ's birth: "Á burðartíð dróttins, inir ynniligu bræðr, es Kristr tengdr við brúði sína kristnina sjálfa, svásem at andligu brúðkaupi" (217). "Kristr es brúðgumi en heilög kristni brúðr hans" (189), it is stated authoritatively in the comments on the symbolic meaning of the wedding at Cana. All of us have got the privilege "at ganga í guðs brúðkaupshús, þat es helga kristni" (167).

The concept of Christendom and Christ as bride and bridegroom is a kind of commonplace in medieval theology. We meet it in many places in our corpus. On the Day of Judgment the King of Heaven will throw Satan and his followers "í djúpasta dyflissu brennanda elds ok hins fúlasta brenni-steins": "En sína brúði, þat er heilaga kristni, mun hann inn leiða í brúðhvílu eilífrar dýrðar" (*JJ* 623). The idea of Christendom as a bride seems to be implied in a description in the same manuscript of what happened on the cross the first Good Friday: "Í þessum bardaga fröndu þeir hólmgöngu brúðguminn ok hórkarlinn á frjádag langa, þá er Kristr í gegnum lagði fjándinn með krossins broddi ok batt andligum böndum" (*JJ* 622). Christ appears here in his usual part as bridegroom of his community, the Christendom. The Devil, on the other hand, is seen as a fornicator, the foul rival of Christ, always trying to seduce the bride.

However, the bride metaphor may also be used in a more restricted sense, so to speak, referring to the Church as an institution. Archbishop Thomas sternly accuses his bishops of not fighting courageously "fyrir heilagri kristni": "formanni er þat bótlaus vanvirða at varpa sínum fólkvápnnum sér á bak ok verða vándr flóttamaðr, en óvinir leiði hans brúði hertekna með sínum sonum svá sem til útlegðar" (*Thom II*, 404). Considering the whole context, it is most likely that the bride here is the Church of England.

A similar imagery repeatedly appears in the Icelandic bishops' sagas. Of Þorlákr Þorhallsson we are told an episode from an earlier period of his life. On the advice of other people he was going to marry a widow. But before the marriage he has a dream of great consequence for his future. An imposing man reveals himself to Þorlákr and dissuades him from his intention: "þú skalt þat mál eigi upp láta koma, af því at þat man eigi ráðit verða, ok er þér önnur *brúðr* miklu æðri hugut, ok skaltu enngar annarrar fá" (*Bisk I*, 93). To all appearances the other and "much more exalted" bride means the Church and the episcopate waiting for Þorlákr. In *GA* we get to know that the unfortunate bishop Guðmundr, often compared in this version of the saga to Thomas of Canterbury, "er keyrðr í útleð, en *brúðr* hans ambátt í tárliqum trega undir bannsettra manna dróttnan" (88). Guðmundr's bride in this case seems to be the cathedral of Hólar. We hear of bishop Páll Þorláksson that he returned from Norway bringing with him "tvá glerglugga at færa kirkjunni í Skálaholti, *festarmeyju* sinni andligri" (*Bisk I*, 131). The cathedral itself is the bride, receiving gifts from her bridegroom.

But usually the bride-and-bridegroom imagery has a more individual aspect, referring to the relation between Christ or Our Lady, on one hand, and Christian individuals, women and males, on the other. We often find it in *Heil*, with virgins courageously defending their Christian faith and their virginity in spite of threats and torture. Young Dorothea refuses a pagan earl who asks for her hand, offering her "borgir ok kastala, gull ok gimsteina". She says she has "annan *biðil*, þann er ek ann af öllu hjarta". When the earl inquires about that suitor she answers: "Sá *biðill* er Jesus Krístr, son jomfrú Maríu, ok hans auðæfi vil ek njóta, en ek fyrirlið öll jarðnesk auðæfi ok alla villu ok ótrú svíröðligrá goða yðarra" (*Heil I*, 323). On a later occasion, after a prayer by the same Dorothea, a voice is heard from Heaven: "Kom, hin ynniligasta ok hin kærasta *brúðr*, allt þat er þú hefir beðit mik, þat skal ek gjarna veita þér" (326/27).

Such metaphors are especially frequent in *Mar*, for natural reasons, as these texts are dominated by the Virgin Mary, God's own bride. There is not seldom exploited the contrast between *brúðgumi* or *brúðr* in a literal-mundane sense and a metaphoric-spiritual one. For instance, we are told of a nun who has been taken away from her convent by a knight, not quite unwillingly it seems, although at the same time somewhat reluctantly, as she would not without further notice "snarast úr faðmi sínum fyrra *brúðguma*" (320). After a long time, when the couple has had two sons and a daughter together, she accuses her former seducer: "Ek trúi þik muna, hversu styrkliga þú greipt mik brott frá mínum fyrra *brúðguma*, þat er at skilja, skapara mínum ok lausnara, hverjum er ek hét forðum at halda hreinan meydóm alla mína lífdaga" (321/22). A knight's son loves another knight's daughter and asks her parents for her hand. But her mother is reluctant, and at last the parents

take the decision “at *gipta* hana himneskum *brúðguma*, gefandi hana í munklífi millum hreinlífra kvinna, ef hon vill því samþykkja” (521/22).

On the other hand, Our Lady is seen as the *brúðr*, *festarmær* or *unnasta* of individual males. The future archbishop Thomas of Canterbury at his schooling in Paris is the main character in one of the numerous Mary legends. He is an ardent adorer of the Virgin and sings her “marga fagra lofsöngva”. Whereas his co-disciples are not “svá öruggir til hreinlífis á þeim tíma, heldr hafði hverr ok einn leyniliga unnustu sér til skemtanar” (198), young Thomas in a somewhat awkward situation kneels “fyrir altari sællar Marie sinnar *unnustu*”, asking her to solve his problem. In the presence of the other young clerics he declares frankly: “Ek hefir eina kærustu ok sætustu *unnustu*” (199), meaning of course Our Lady.

The point of this story is the contrast between the other disciples' fleshly mistresses and Thomas's spiritual *unnasta*. It appears in other legends too. A young man, who has early promised the Virgin that he “skyldi hreinlífi halda alla sína æfi ok elska enga mey nema hana”, is persuaded by his relatives to marry. But during the wedding-meal he gets up, and excuses himself telling those present that he wants to visit the church. There he begins to sing “Maríu tíðir”, is overwhelmed by sleep and has a vision of Our Lady. She blames him for his faithlessness and says that she will not share his affection with another woman: “En vittu þat til sanns, at ek man eigi vera *frilla þín*” (119). Now he makes up his mind, and when an official urges him to “taka festarmey sína til sín, eptir því sem lög buðu”, he answers: “Ek hefi *fastnat* mér aðra *mey áðr*, ok gaf ek henni trú mína, ok á þat at haldast, er fyrr var gert, en þetta at rofna” (120). In another very similar legend a rich young man, remembering his love for the Virgin, suddenly leaves bride and guests in the middle of the wedding. He moves to a monastery in another district, living there “með andligu *brullaupi* í elsku heilags skírlífis” (767).

The main epithet for Our Lady is *dróttning*, with hundreds of instances in *Mar* and scattered examples all over our corpus. She is *himinríkis dróttning* (225; Lat: *Regina cæli*), *dróttning himins ok jarðar* (269), *dróttning allrar skepnu* (313), *dróttning allra dróttninga* (334), *kórónuð dróttning yfir allar samsveitir heilagra ok öll englafylki* (211). She is the Queen because she is the *brúðr* of God, King of Heaven: “heyrit þá fögru jartegn *guðs brúðar jungfrú Marie*” (770).

But in this specific case of bride-and-bridegroom imagery there sometimes seems to be a kind of confusion – at least in the eyes of modern man not too well acquainted with medieval theological thinking. Although Our Lady is the Mother above all mothers, Christ's *móðir*, she is also, strangely enough, seen as his *unnasta*. “Hon er *brúðr* hins hæsta *brúðguma*”, but at the same time “*kórónuð Krists unnasta*” (334), invoked as “hin kærasta *Krists unnasta*, *mær ok móðir María*” (335). Apparently there is here no quite clear

distinction between the Lord himself and his Son. We find a similar combination, or confusion, when it is said of a man that he had all his life loved Our Lady “sem sína *móður* ok *festarmey*” (774).

Related to the bride-and-bridegroom metaphors is the use of such words as *faðmr*, *faðma* and *faðmlag* as an expression of affinity and intimacy. Our Lady brings back to life “margan í herfiligri hrapan, skipandi aprtr í *faðm* heilagri kristni sonar síns” (*Mar* 314). The apostle John saves a hardened robber and man-slayer “aptr í *faðm* heilagrar kristni” (*JJ* 647). In the same way bishop Guðmundr “dró lifanda mann úr höndum fjándans, ok skipaði aprtr með sínum bænarkrapti í *faðm* heilagrar kristni” (*GA* 38). Archbishop Thomas is slain in his own cathedral, “í *faðmi* mæðrinni” (*Thom* 535, fragment *G*). God’s will that we should love both him and our fellow-creatures means “at fylgist ok *faðmiðst* í sama hjarta tvífold elska bæði guðs ok kristinna manna” (*JP* 490/91).

The relation between Our Lady and human beings occasionally gets a slight touch of sensuousness by the use of more specific words of intimacy, such as *faðmlag* and *hálsfang*. The Blessed Virgin assures that she will help men, “nærandi þá mínum höndum ok *umfaðmandi* elskuligum *hálsföngum*” (*Mar* 415), or she accuses a man of having made himself “ómakligan míns *faðmlags*” (119).

## 19. The audience

An interesting aspect of our corpus is that of its audience, and reception. For whom were these texts written, who read or listened to them? Unfortunately, we *know* very little about it. But the authors were certainly well aware of it, and sometimes they touch upon it.

In a version of *Jóns saga baptista*, compiled from the Gospels and some Fathers of the Church, the author Grímr Hólmsteinsson, already referred to above (p. 160), has styled his foreword as a letter to the abbot (1264–1306) Runólfr Sigmundsson of Ver, who according to the letter had requested Grímr to compose this “saga”. In our context it is of special interest that Grímr emphasizes the importance of symbolic language and in that connection displays a certain contempt for the ignorance of *profanum vulgus*. Following abbot Runólfr’s suggestion he has chosen to represent John the Baptist’s story “með *glósum*”, i.e. with explanations. He has thought that “ef óbókfróðir menn heyrði hans [i.e. John’s] hin *fögru blóm* ok hinar *myrku figúrur*, at þeim mundu þær á þá leið ónytsamar, sem gimsteinar eru svínum”. Grímr is worried about the length of his glosses and suspects that “nökkurum mönnum sýnist í mörgum stöðum mörg orð yfir sett, þar sem fá standa fyrir”. But he has preferred to illuminate John’s “spásögur ok skyn-



semdir mörgum manni til trúþótar, heldr en at sinna heimskra manna þokka, þeirra sem allt þykkir þat langt, er frá Krists köppum er sagt, ok skemtast framarr með skröksögur” (*Post* 849).

In an earlier section on the distribution of the imagery it has been demonstrated that the texts of our corpus differ very much in their use of religious *figúrur* and of theology on the whole. We can assume that works such as *Hom* and *Eluc*, with their strongly didactic purpose and ingenious symbolism, were intended first and foremost for professionals, so to speak: theologians, future clerics, and for reading or lecturing in the monasteries.

However, many narrative texts, for instance the Icelandic bishops’ sagas, could certainly be attractive to people in general. *Prestssaga Guðmundar góða* is included in the *Sturlunga*-compilation. And the youngest version of Guðmundr’s biography, otherwise a story of solid religious edification, has many exciting elements of travelling and fighting.

In *Porgils saga skarða* we are told that the protagonist, a rather tough chieftain of the Sturlung clan, a short time before his death (1258) among a number of books chooses the saga of Thomas of Canterbury to be read to him, obviously from one of the older translations.<sup>8</sup> There is no reason to doubt the authenticity of this episode. Perhaps that kind of religious reading has been practised also outside clerical circles, according to the circumstances.

The heavy bulk of *jartegnir* in *Mar* are a kind of short stories, often of a rather profane or even frivolous character, although the involvement of Our Lady, the perpetual mediator between God and sinful man, warrants their ultimate moral and religious lesson. Many clerics surely had a feeling for the need of driving their message home by telling people entertaining *æfintýr*, appealing both to everyday experience and the interest in exotic and/or miraculous stories.

In *Clarus saga*, a typical *riddarasaga* with a rather thin varnish of religious edification, we read that the late bishop Jón Halldórsson of Skálholt (d. 1339) *sagði* the story, which he had found written in metrical Latin form during his stay in France. In another source, *Jóns þáttur Halldórssonar (Bisk II)*, apparently composed by a man who knew him well, we hear of bishop Jón that he used to entertain his audience with “fáheyrdum dæmisögum”, which he had picked up abroad, and that writers in Iceland “samsettu hans frásagnir” for the amusement of themselves and other people. Sometimes Jón’s *dæmisögur* and *æfintýr* were “bæði veraldligar ok stórorðar”, and some people are said to have blamed him for them. But the author of the *þáttur* defends him firmly: a man like Jón, with his virtuous heart and great

<sup>8</sup> *Sturlunga saga*, ed. by Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason and Kristján Eldjárn (Reykjavík, 1946), II, 218. Porgils chose to hear of Thomas of Canterbury, because he “loved him more than other holy men”.

longing for loving his fellow-beings, “well fulfilled what the apostle says, that for whom God loves [or: for him who loves God] everything takes a good turn” (223-25).

A number of the *dæmisögur*, *frásagnir* and *æfintýr* told by Jón Halldórsson certainly are to be found in a work outside my corpus: Hugo Gering’s edition *Islendzk æventyri. Isländische Legenden Novellen und Märchen 1–2* (Halle a.S., 1882), which also includes the just mentioned *þátr*. Such profane and popular stories, turned into religious *exempla*, no doubt were an asset in the work for stimulating people’s interest in the lessons of the Church.

## 20. Conclusion

The purpose of this paper has been to map out the most important aspects of religious imagery in ON prose. It would certainly be a fruitful task to compare systematically the metaphorical language in our corpus not only with Latin originals, but also with similar Danish and Swedish texts. For my part, I have so far only had time to consult, very cursorily, the edition in three volumes of the so-called *Fornsvenska legendariet* (1847–58), a text which seems to be based especially on the famous *Legenda aurea* by Jacobus de Voragine (c. 1238–98). The imagery of the Swedish prose appears as strikingly scanty and simple compared with most ON religious texts: a few nouns and adjectives for light, sweetness and the like dominate its diction. Perhaps the Icelandic writers, with their deep-rooted native poetic tradition, have had a special familiarity with, and interest in, a more advanced metaphorical language?

The imagery of the religious ON prose undoubtedly played an inestimable part in making Christian concepts and values accessible to the audience. With its emotional character it presents an enormous contrast to the restricted classical saga prose. On the whole it must in the long run have had great importance by developing a richer and more variegated language for mental phenomena.

## References

### *Editions quoted*

- Barl* = *Barlaams ok Josaphats saga*. En religiös romantisk Fortælling. Udgivet af R. Keyser & C.R. Unger. Christiania 1851.
- Bisk I–II* = *Biskupa sögur*, gefnar út af Hinu íslenska bókmentafélagi (Guðbrandur Vigfússon & Jón Sigurðsson), I–II. Kaupmannahöfn 1858–1878.
- Dunst* = *Dunstanus saga*. Edited by Christine Elizabeth Fell. Copenhagen 1963. (Editiones Arnarnæ. Series B, vol. 5.)

- Eluc* = *Elucidarius*. In: *Hauksbók*. Udgiven af Det Kongelige nordiske Oldskrift-Selskab (Finnur Jónsson). København 1892–96.
- Heil I–II* = *Heilagra manna sögur*. Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Udgivne af C.R. Unger, I–II. Christiania 1877.
- Hom* = *Homiliu-bók*. Isländska homilier. Utgifna af Theodor Wisén. Lund 1872.
- Magn* = *Magnúss saga lengri*. In: *Orkneyinga saga*. Finnbogi Guðmundsson gaf út. Reykjavík 1965. (Íslenzk fornrit XXXIV.)
- Mar* = *Mariu saga*. Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn. Udgivne af C.R. Unger. Christiania 1871.
- Post* = *Postola sögur*. Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv. Udgivne af C.R. Unger. Christiania 1874.
- Stj* = *Stjórn*. Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab. Udgivet af C.R. Unger. Christiania 1862.
- Thom* = *Thomas saga erkibyskups*. Fortælling om Thomas Becket Erkebiskop af Canterbury. Udgiven af C.R. Unger. Christiania 1869.

For certain of the texts included in the collections above, and often referred to in my paper, I have used special abbreviations:

- GA* = *Guðmundar biskups saga (Bisk II, 3–187)*, the youngest version.
- JB* = *Jóns saga helga, eptir Gunnlaug múnk (Bisk I, 215–60)*, of later years unanimously regarded as the youngest version.
- JJ* = *Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs (Post 536–711)*.
- JP* = *Jóns saga postola IV (Post 466–513)*, the youngest version.
- Mik* = *Michaels saga (Heil I, 676–713)*, according to the concluding words composed by Bergr Sökkason.
- Nik* = *Nikolaus saga erkibyskups II (Heil II, 49–158)*, according to an introducing “Bréf herra Bergs ábóta” composed by him.

The Latin Bible is quoted from: *Biblia sacra*. Vulgatæ editionis Sixti V Pont. Max., iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Ratisbonæ et Romæ MCMXIV.

As details of orthography are of very slight importance for the purpose of my paper, I have chosen to “normalize” the Icelandic quotations, on the whole according to the standard of *Íslenzk fornrit*. However, I have always rendered *q* by *ö*, which is the case also in Finnbogi Guðmundsson’s edition of *Magn* (in *ÍF XXXIV*), for instance. Like him I also use the ligature *æ* for both *æ* and *œ*.

A special problem are the frequent noun compounds. Both manuscripts, editions and dictionaries treat them very inconsequently, writing and printing them either in two words or one: *synda sár* or *syndasár*, and so on. For my part I have preferred to use the one word form wherever it has seemed reasonable to do so. But in this case of orthography, as well as in others, I am certainly guilty of some inconsequence, and I apologize for such oversights.

*Some works of secondary literature*

Hans Bekker-Nielsen, Thorkil Damsgaard Olsen, Ole Widding, *Norrøn fortællekunst*. Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie. København 1965.

Bernhard Kahle, *Die altnordische Sprache im Dienst des Christentums. I. Teil; Die Prosa*. Berlin 1890. (Acta Germanica, Organ für deutsche Philologie. Band I.)

Wolfgang Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000–1200*. Göttingen 1958. (Palaestra. Band 222.)

Astrid Salvesen, *Studies in the Vocabulary of the Old Norse Elucidarium*. Oslo, Bergen, Tromsø 1968.

Kurt Schier, *Sagaliteratur*. Stuttgart MCMLXX.

For more general aspects, problems of authorship and so on, of *Bisk, Dunst, Heil, Magn, Mar, Post, Sij* and *Thom*, I refer to some earlier works of mine:

*Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur*. Göteborg 1968. (Nordistica Gothoburgensia 3.)

“Jóns saga helga”. In: *Afmælisrit Jóns Helgasonar 30. júní 1969*. Reykjavík 1969. Pp. 59–79.

“Om Magnúss saga helga”. In: *Einarsbók. Afmælisræða til Einars Ól. Sveinssonar 12. desember 1969*. Reykjavík 1969. Pp. 59–70.

“Some observations on the language of *Dunstanus saga*. With an appendix on the Bible compilation *Stjórn*”. In: *Saga-Book*, vol. XVIII, part 4. University College London. Pp. 324–53.

## Contents

1. Introduction . . . . .	120
2. The corpus. Distribution of the imagery . . . . .	121
3. The domestic heritage: Old Norse mythology, vikings etc. . . . .	123
4. Theological symbolism. Homiliubók . . . . .	127
5. Life and death, exile and native country . . . . .	129
6. “A sea of troubles” . . . . .	132
7. Life as a way or path, in the right or the wrong direction . . . . .	137
8. Imagery of illness, wounds and healing . . . . .	139
9. Light and dark . . . . .	140
10. Heat versus cold and hardness . . . . .	142
11. Sweetness versus bitterness. The serpent and its venom . . . . .	146
12. Stains and dirt, arrows and spikes, fetters and snares of sin. Hammers of rebuke . . . . .	148
13. The agriculture of Christian teaching . . . . .	152
14. “Ego sum panis vitæ” . . . . .	154
15. Living water . . . . .	155
16. God’s servants . . . . .	158

17. Fighting for God: His warriors and knights .....	160
18. Fathers, brethren, sisters. Bride-and-bridegroom imagery .....	162
19. The audience .....	165
20. Conclusion .....	167
References .....	167
Contents .....	169

## Om bibelbruk i Kongespeilet

I middelalderen var Bibelen den selvfølgelige autoritet innen hele samfunns- livet i Europa.<sup>1</sup> Utvalget av bibelstoff i et litterært verk, samt plassering og anvendelse av dette stoffet kan derfor gi viktige opplysninger om verkets ideologi og hensikt. Bibelstoffet kunne gi hjemmel for verdivalg og forsvar for etablerte ordninger. Det kunne også tjene som legitimering av krav og påståtte rettigheter. Kirkens hellige bok kunne endog brukes mot kirkens egen lære og praksis i konfliktsituasjoner. Fra Norge har vi eksempel på slik ideologisk bibelbruk bl.a. i En tale mot biskopene,<sup>2</sup> et verk som har satt spor etter seg i Kongespeilet.<sup>3</sup>

Det er alminnelig anerkjent i Kongespeil-forskningen at bibelstoff og bibelbruk er en viktig nøkkel til forståelse av Kongespeilet. Bagge peker på at forfatteren bak verket flere steder viser utpreget teologisk interesse.<sup>4</sup> Det finnes imidlertid ikke noen teologisk undersøkelse av det. Gjennom en oversikt over bibelbruken i Kongespeilet er det meningen å gi noen ansatser til en slik undersøkelse. Mer kan det ikke bli, siden bibeltolkning og bibelbruk i middelalderen ennå bare er sporadisk og mangelfullt utforsket, særlig den monastiske.<sup>5</sup>

Bare der jeg mener å kunne korrigere eller ha noe nytt å tilføye tar jeg med stoff som er registrert i Hofmann 1973, i Kirby 1976 og i Kirby 1980. Ved referanse til Ungers utgave av *Stjórn* 1862 (*U*) benytter jeg betegnelser og inndeling i samsvar med de som benyttes i Kirby 1976: *Stjórn* I *U* s. 1–299, *Stjórn* II *U* s. 300–349,5, *Stjórn* III *U* s. 349,6–654,36. Betegnelsen *Stjórn* IV står for biteksten i *U* s. 349–364. Bibelstoffet nedenfor er ordnet etter rekkefølgen av skrifter i *Vulgata* (*V*), og er referert til i samsvar med *V*'s kapittel- og verstelling. Forkortelser for bibelskrifter er i samsvar med den norm som benyttes i *Bibelen. Bokmål. Ny oversettelse 1978*. I norrøn tekst

<sup>1</sup> Betegnelsen Bibelen er her brukt i betydningen: den skriftsamling som innenfor den romersk-katolske kirke var definert som *libri canonici*. En del apokryfe skrifter hørte til innenfor kanongrensene. Enkelte kirkelige forfattere, som Alanus ab Insulis (1100-tallet), tillå imidlertid ikke disse samme grad av autoritet som de øvrige kanoniske skrifter. Se bl.a. Vischer 1959:1119f.

<sup>2</sup> Se Salvesen 1955:212 og 224, Holtmark 1961 notene 20, 21 og 24, Kirby 1980:157.

<sup>3</sup> Gunnes 1974:102.

<sup>4</sup> Bagge 1979:147 og 557.

<sup>5</sup> Gamberoni 1983:60–62; Schäfer 1980:73.

som er sitert markeres avvik mellom håndskrifter ved å benytte ⟨ ⟩. Inne i klammerne står hovedteksten i den benyttede utgave først, deretter varianttekster, tegnet / brukes som skille.

Flere har vært inne på bibelbruken i Kongespeilet og pekt på karakteristiske trekk ved den. Det er nemlig iøynefallende at bibelstoffet har mange tillegg og er gjenstand for svært fri tilrettelegging. Keyser sluttet av dette at "Bibelen selv ikke er den umiddelbare Kilde" til de stykker som "indeholde Fortællinger af den bibelske Historie", stoffet må ifølge ham stamme fra "fremmede skrevne Kilder".<sup>6</sup>

I innledningen til sin utgave av Kongespeilet pekte Finnur Jónsson på noen punkter der forfatteren hadde vært unøyaktig i sin gjengivelse av bibeltekst.<sup>7</sup> Paasche derimot tar det Jónsson kalte unøyaktighet som uttrykk for dikterisk frihet. "Fuld nøiaktighet i gjengivelsen av bibelens ord findes sjelden; de digtes sammen til et vidunderlig hele."<sup>8</sup> Paasche jevnfører med den unøyaktighet som var vanlig i middelalderens sitering: en kunne tydeliggjøre ved å utvide eller forkorte, og tilpasning til annen tankegang var vanlig.<sup>9</sup> Han er mindre skeptisk til forfatterskapets originalitet enn Keyser, og hevder at "Forfatteren kjender bibelen ut og ind, og han kommenterer den, *glósar* den, med sikkerhet og myndighet. Her er det at merke at en viss frihet, gjerne 'unøyaktighet', i gjengivelsen av bibelens tekst – og de stadige tildigtninger til teksten – netop røber den lærde". Vandvik kunne omtale den bibelbruk han fant i Kongespeilet som "bibeldiktning".<sup>10</sup>

Flere forskere har påpekt at bibelstoffet og tilretteleggingen av det hadde aktuell politisk funksjon.<sup>11</sup> Ingen har imidlertid våget konsekvent å legge aktuelle politiske forhold til grunn for forsøk på klarlegging av bibelbruken. Til det er metoden for vilkårlig og usikker, idet den i for stor grad åpner for subjektive oppfatninger, slik Schreiner har pekt på.<sup>12</sup> Vandvik var den som ville gå lengst i slik uttydning av bibelbruken, idet han hevdet at vi i stoffet om Bibelens konger har for oss "kamouflert Noregssoge", "ein bibel-allegori".<sup>13</sup> Anne Holtsmark gjorde oppmerksom på at "Mange av de eksempla, *dæmisqgur*, fra Bibelen som Kongespeilet forteller, hører med i typologien fra *Biblia pauperum*".<sup>14</sup> Denne iakttakelsen er ytterligere blitt understreket av andre forskere, se Tveitane 1984.

Både Hofmann og Bagge har i detalj påvist hvordan forfatteren gjør

<sup>6</sup> Keyser 1848 etter Tveitane 1971:18.

<sup>7</sup> Jónsson 1921:63–65.

<sup>8</sup> Paasche 1927 i Tveitane 1971:25.

<sup>9</sup> *Ibid.* s. 22.

<sup>10</sup> Se Holtsmark 1956 i Tveitane 1971:80.

<sup>11</sup> Paasche 1927, Schreiner 1950 og 1954, Vandvik 1952b og Holtsmark 1963.

<sup>12</sup> Schreiner 1952 i Tveitane 1971:36 note 3.

<sup>13</sup> Vandvik 1952:169.

<sup>14</sup> Holtsmark 1963 i Tveitane 1971:99.

utvalg av bibelstoff og foretar omstillinger og utelatelser. Hofmann ser bibelstoffet dels ut fra fortelle teknisk synspunkt og fremhever at endringene trekker fremstillingen i retning av større anskuelighet.<sup>15</sup> Bagge har pekt på at bibelteksten er lagt til rette for å få frem motiver og reaksjoner hos personene.<sup>16</sup> Det var Skriftens bruksverdi i den aktuelle situasjon verket var skrevet for som styrte behandlingen av bibelstoffet. Bagge har klart vist hvordan deler av bibelstoffet i Kongespeilet er underlagt sin eksempelfunksjon. Forfatteren velger ut, forkorter og endrer bibelstoff for å tilpasse det formålet.<sup>17</sup> Hofmann har understreket dette når det gjelder de stykkene med bibeltekst Kongespeilet har felles med *Stjórn* III. Det hender endog at forfatteren kan gi bibelteksten en annen mening enn den opprinnelig har.<sup>18</sup>

De to sistnevnte forskerne begrenset sine undersøkelser til å omfatte stoff som Kongespeilet har felles med *Stjórn* III. Bibelbruken i Kongespeilet var for dem et hjelpemiddel til å klarlegge forholdet mellom de to verkene. Hofmann anså det ikke for nødvendig å registrere de svake anklanger av bibeltekst han fant i randsonene til de registrerte bibelsitater. Men han innrømmer at forekomsten er "sicher nicht zufällig".<sup>19</sup>

Kirby har pekt på at selv om Kongespeilet inneholder et betydelig bibelmateriale, er sitatene forholdsvis få.<sup>20</sup> Han har satt opp en liste på 38 "quotations" og "references", som imidlertid ikke gjør krav på å være uttømmende.<sup>21</sup> Senere har Kirby poengtert at det er sterk kontrast mellom bibelbruken i første del av Kongespeilet i forhold til siste del av verket. Bibelaterialet i *Ksp* 1–67,32 er sparsomt og spredt, alle lange bibelpassasjer er å finne *Ksp* 67,33–126,41. Kjøpmannsbolken kunne ifølge Kirby godt vært skrevet uten å bruke Bibelen i det hele tatt. I kongebolken er bibelstoffet derimot av fundamental betydning for oppbygning og argumentasjon.<sup>22</sup>

Skapelsesberetningen i 1 Mos 1 finner vi gjenfortalt i *Ksp* 98,33–99,9.<sup>23</sup> Fortellingen er lagt i munnen på Visdommen og er kombinert med stoff fra Salomos Ordspråk kap. 8–9. 1 Mos 1,4b har fått en noe tilpasset gjengivelse *Ksp* 98,35 *skildum ver lios fra myrkrum*.<sup>24</sup> 1 Mos 1,11–12 og 1,20–21 er tatt under ett i *Ksp* 98,41–99,5, og 1 Mos 1,14–18 ligger bak *Ksp* 98,39–40.

<sup>15</sup> Hofmann 1973:4.

<sup>16</sup> Bagge 1974:171.

<sup>17</sup> Bagge 1979:581.

<sup>18</sup> Jf. Schreiner 1952 i Tveitane 1971:37–38.

<sup>19</sup> Hofmann 1973:2.

<sup>20</sup> Kirby 1980:88.

<sup>21</sup> Kirby 1980:225, *ibid.* s. 183.

<sup>22</sup> Kirby i et "paper" ved The Sixth International Saga Conference 1985, "The Authorship of Konungs Skuggsjá".

<sup>23</sup> Kirby 1980 peker på at *Ksp* 98 finner vi "loose reference" til skapelsesfortellingen. For 1 Mos 1,2 se Kirby 1976:3.

<sup>24</sup> Noe forskjellig fra parallellen *U* 11,13–14 *ok skildi han þat i brott fra myrkrinu*.



Forfatteren gir et kort resymé av 1 Mos 1,1–26 *Ksp* 75,16–18 *Da er-fuglum*,<sup>25</sup> og kombinerer *Ksp* 75,18–20 1 Mos 1,27 og 2,15a. *Ksp.* 75,20–21 kombineres 1 Mos 1,29 og 1 Mos 2,15b. Vi ser at forfatteren forsøker å kombinere skapelsesfortellingene i henholdsvis 1 Mos 1 og 1 Mos 2. Han lar – i motsetning til bibelteksten – *hominem* i 1 Mos 2,15 omfatte både Adam og Eva. Sannsynligvis gjør han dette på grunnlag av 1 Mos 1,27, der begge er inkludert i omtalen av menneskets skapelse. Det samme gjelder Guds befaling til Adam 1 Mos 2,16–17, som er gjengitt i bred, forklarende parafraze *Ksp* 75,20–28. I *Ksp* 75,21 er ordene rettet til *adam oc Evvo*.

Med uttrykksmåten *Ksp* 75,19 *hæð paradisar* viser forfatteren at han kjenner den vanlige middelalderlige forestillingen om at paradiset lå på et høyt sted.<sup>26</sup> 1 Mos 1,28, som forteller om Guds velsignelse over menneskeparet, er sløyfet. I stedet legges vekt på at vilkåret for å leve i paradistilstanden er at menneskene holder de lover *sæm nu sæt ec var amilli*, *Ksp* 75,22. Det er altså ordnings- og paktsforholdet som er rykket i forgrunnen.

Den omtale av menneskeparet og skapelsen som jeg nå har nevnt, tjener som innledning til og bakgrunn for den første av Kongespeilets to syndefallsfortellinger, *Ksp* 75,36–77,1. Fortellingen om de fire søstre og deres dom står som en ramme om denne syndefallsfortellingen, *Ksp* 75,28–36 og 77,2–33. Den andre fortellingen om syndefallet står *Ksp* 78,30–84,26. I disse to fortellingene finnes en del stoff fra 1 Mos 3, som følgende oversikt viser:

1 Mos 3,1a *serpens erat callidior cunctis animantibus terrae* blir det alludert til *Ksp* 75,36: *Ormr er allum kyckvænnidum slægri*.<sup>27</sup>

1 Mos 3,3 *de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus . . . ne forte moriamur* er gjengitt *Ksp* 76,2–4 *tre þat er stæन्द्र imiðri Paradisi. þat það hann occr æigi næyta oc sagðe hann at vit munndim dæyia æf vit ætim þar af*. Skriftstedet finnes også *U* 35,10–12. I Kongespeil-versjonen er det forkortet ved at *et ne tangeremus illud* er skåret vekk. Der dette står i *V*-teksten, er det satt inn *Ksp* 76,3 *oc sagðe hann att*.

1 Mos 3,4a *dixit autem serpens ad mulierem* blir gjengitt *Ksp* 76,4 *Enn mællti ormrinn við Evvo*.

1 Mos 3,5b *eritis sicut dii scientes bonum et malum* blir gjengitt i begge syndefallfortellingene. *Ksp* 76,7 *þa munde þit væra guði lic ok væra æigi ofroðari um illa luti en goða*, *Ksp* 80,32–33 *þau munndu . . . Guði likiazt ifroðleik sinum at vita alla grein millim goðra luta ok illra*. Bibelstedet finnes også to steder i *Stjórn* I, *U* 35,18–19 og *U* 145,23–25. Forfatteren bak

<sup>25</sup> Tveitane 1972:803 peker på en parallell til dette stedet i Le Château d'Amour av fransiskanceren Robert Grosseteste (ca. 1168–1253).

<sup>26</sup> Jf. *HS* 1067B.

<sup>27</sup> Se Kirby 1976:6. Varianten i *Barl* 1981:15,4–5 ser ut til å være oversatt uavhengig av bibeltekst-gjengivelsen i Kongespeilet.

Kongespeilet har i begge tilfeller valgt en parafraserende innholdsgjengivelse fremfor direkte oversettelse.

1 Mos 3,7a *et aperti sunt oculi amborum* blir gjengitt Ksp 81,19 *þu lukuz upp aughu þeira*. Sitatet står i en ramme av parafraserende tekstgjengivelse. Skriftstedet slik det står i *Stjórn I U 35,50* viser slående likhet med Kongespeil-versjonen.

1 Mos 3,12a *mulier quam dedisti sociam mihi* er benyttet Ksp 76,36–37 *Kona þæssi er þu gaft mer*. Bibelstedet finnes også *U 36,29–30* og *U 36,32*. En variant finnes i *Post 537,14–15*.

1 Mos 3,14 *et ait Dominus Deus ad serpentem . . . maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae* blir gjengitt Ksp 82,2–3 *Pvi næst mællti Guð við orminn . . . Bolvaðr værð þu firi oll kyckvændi a iorðu*. Skriftstedet har fått en noe annen gjengivelse *U 37,12–13*.

1 Mos 3,16b *multiplicabo aerumnas tuas* er benyttet Ksp 83,16–17 *þa marghfallda ec þæssar nauðer þinar*. Skriftstedet har fått en nokså avvikende gjengivelse *U 38,2*.

1 Mos 3,16c *sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui* blir gjengitt Ksp 83,17 *Ðu skallt under væra orpin vælldi bonda þins oc allum hans forræðum*. I *Stjórn I* lyder samme skriftsted *U 38,2–3 under bonda þins ualldi skalltu iafnan uera*. Begge norrøne gjengivelser har den presiserende pronominalformen *þins* etter *bonda*.

1 Mos 3,17a–c *ad Adam vero dixit quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere suo* blir gjengitt Ksp 83,26–28 *Ðvi næst mællti Guð við Adam. Firir því at þu lydder mæirr uraðe kono þinnar hældr en heilræðum minum oc neyttir kviðiaðan avoxt iarðar firi <+ þui RA 58b Ksp. 144,7 og anm. Ksp 153> bolvaz iorð iværki þino*. Skriftstedet finnes også *U 38,13–15*, og en variant av vers 17c finnes *U 40,12–13*. Som vi ser, har Kongespeilet små utfyllende tillegg til bibelteksten.

1 Mos 3,18a *spinās et tribulos germinabit tibi* blir gjengitt Ksp 83,30 *Pistla ok illgræsi skal hon gefa þer iavoxt*. Skriftstedet finnes også *U 43,2*.

1 Mos 3,22 *et ait ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum* blir gjengitt Ksp 83,21–23 *Þa mællti guð. Nu er adamr orðinn sva froðr sæm æinn hværr varr. vitanndi goða luti oc illa. Variz þer at æigi næyti hann af lifstre . . . at æigi livi hann æilifliga*. Kongespeilet har her, som vi ser av sammenligning, en forkortet bibeltekst med frie tillegg. Bl.a. er *mittat manum suam* utelatt.

1 Mos 3,24 *et conlocavit ante paradisum voluptatis cherubin et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae* er gjengitt Ksp 83,23–25 *Pvi næst skipaðe Guð cherubin at vardvæita þann vægh er ligr til lifstres mæðr ælligho sværði þat er iamnan svipar allan vægh mæðr ælldbit-*

*rum æggium*. Kongespeilet mer gjenforteller enn oversetter bibelteksten, og fyller ut med forklarende kommentarer. Det samme gjør *Stjórn I U* 40,34–37. *V*-teksten vakler mellom *cherubin* og *cherubim*. Kongespeilets forfatter har tydeligvis lest *cherubin* i sin bibeltekst, siden han selv bruker denne formen. Begge former uttrykker i Bibelen flertall, men Kongespeil-forfatteren har sannsynligvis oppfattet ordformen som entall, siden det var tale om ett sverd. Kongespeilet knytter nemlig, som det fremgår av teksten, sammen engelen og sverdet. I *V* er imidlertid sverdet å oppfatte som en annen sperring enn kjerubene. Også i *Stjórn I* er *cherubin* oppfattet som entall.<sup>28</sup>

Meissner hevder at forfatteren av Kongespeilet i sine fortellinger fra Bibelen “sich mit ziemlicher Treue auf den Bericht der Vulg. beschränkt”. Men i beretningene om syndefallet “entwirft er ... ein frei und reich ausgestattetes Gemälde”.<sup>29</sup> Bagge hevder derimot at Kongespeilet i begge syndefall-beretningene “følger stort sett Bibelens beretning”.<sup>30</sup>

Ut fra oversikten ovenfor går det frem at Kongespeilets forfatter bruker langt mer av direkte bibelsitater i siste syndefallsfortelling enn i første. Bibelsitatene i begge de to versjonene er ledd i en fri, selvstendig og rikt utsmykket gjenfortelling. Stoffet har dramatisk kraft og indre stigning. Men rekkefølgen av hendinger er til dels forandret i forhold til Bibelens fremstilling. Innholdet er også annerledes på enkelte punkter. I Kongespeil-versjon nr. 2 taler Gud således straffeord til mannen *etter* utdrivelsen fra paradiset, *Ksp* 83,26 f. I *V* og i *Stjórn I* skjer dette *før* utdrivelsen, i sammenheng med at ormen og kvinnen får høre straffeord.

I Kongespeilet opptrer dessuten Adam og Eva parallelt fra første stund og får samme ord fra Gud, mens det i *Stjórn I* og i *V* er Adam som blir ført inn i paradiset, og bare *han* får høre gudstalen med forbudsordene. Dette stemmer godt med den iakttagelse Bagge har gjort, at “det er bemerkelseverdig hvor lite kvinnens underordning er fremhevet i Kongespeilet”.<sup>31</sup> Bagge peker på at ikke bare Eva, men også Adam er skyld i *superbia*. Det er ikke urimelig på grunnlag av de iakttagelser som er nevnt, å gå et skritt videre og hevde at forfatteren prinsipielt likestiller de to hovedvariantene av menneskeslekten i deres felles skyld og ansvar overfor Gud. Vi finner ikke noe av den antifeminisme som ofte kunne komme til uttrykk i middelalderens teologi.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> For *cherubin/cherubim* se Blaise 1954:147, art. Cherub. Kompilatoren bak *Stjórn I* føyer inn som forklaring *U* 40,35–36 *Cherubin er einn engill af þi engla fylki er cherubim heitir*.

Kongespeilets forfatter bruker engangsordet *eldbitr* for å si hvordan sverdet som vokter paradishagen er. Ordet blir i Fritzner IV:85a oversatt med “skarp som ild, brennkvass”. Dette er neppe helt korrekt. Det forfatteren vil gi uttrykk for, er at det skyter flammer fra sverdeggen. Sverdet biter ikke *som* ild, men *med* ild.

<sup>29</sup> Meissner 1943:373.

<sup>30</sup> Bagge 1974:131.

<sup>31</sup> Bagge 1979:577.

<sup>32</sup> Se bl.a. som kort oversikt Marsch 1958:1072.

Kongespeilet legger sterkere enn *V* vekt på at de to menneskene forsøkte å skyve all skyld over på Gud, *Ksp* 76,36–77,1. Det samme gjør *Stjórn* I, jf. *U* 36,21 ff. Kongespeilet forteller i tillegg til *V*'s tekst at slangen som fristet Eva i paradiset, opptrådte med *mæyligo anndliti*, *Ksp* 75,37, se også *Ksp* 80,16 og 82,6. *Stjórn* I omtaler også dette trekket, i tekst gjengitt fra *Historia Scholastica*, *U* 34,37. Sannsynligvis har Kongespeilet samme kilde for opplysningen.

Verken Kongespeilet eller *Stjórn* I sier – slik det står i *V* – at Gud selv gjorde skinnkjortler til menneskene. *Ksp* sier bare *Þvi næst gaf guð þeim Adami oc Evvo skinnkyrtla*, *Ksp* 83,32. Det er mulig at vi også her kan ha påvirkning fra *Historia Scholastica*'s fremstilling.<sup>33</sup>

Forfatteren bak Kongespeilet sier at etter syndefallet tok menneskeparet *bræitt lauf* av samme treet som den forbudte frukt var fra, *oc hulðu limi sina þa sæm þau skamðuz mæst at bærir væri*, *Ksp* 76,15–16. *Stjórn* I følger derimot *V* og sier at de gjorde seg klær *af fiktrea laufum*, *U* 36,5. Kongespeilet legger vekt på å få frem at mannen etter syndefallet skjulte seg for Gud fordi han skammet seg, *Ksp* 76,33 *ec skamðumz*. *Stjórn* I legger derimot med *V* vekt på at mannen skjulte seg fordi han fryktet Gud på grunn av sin nakenhet, *U* 36,20, jf. 1 Mos 3,10.

Syndefallet blir i Kongespeilet sett under synspunktet avtalebrudd, *Ksp* 100,35 *hværstu guð dæmðe brotit satmal millim sin oc adams*. En juridisk-etisk tankegang preger derfor stoffutvalg, tilrettelegging og fremstilling. Den andre syndefall-fortellingen er mer utførlig enn den første. Synspunktet i de to versjonene er noe forskjellig. I den første er menneskeparet hovedfigurer, i den siste står Lucifer mer sentralt. Det er som om forfatteren ønsker å belyse skyldproblemet både fra en jordisk og en oververdslig side. Dette stemmer bra med det forhold at den andre syndefall-fortellingen har som funksjon å *glósa* den første. Det er en dypere, åndelig forståelse som går ut over den litterale forfatteren vil ha frem her.<sup>34</sup>

1 Mos 4,5–6 ligger bak allusjonen *Ksp* 111,36–37, der det heter at Saul misunte David *sva sæm kain avundaði abel broður sinn*.

1 Mos 4,8 ligger bak sammenligningen *Ksp* 125,32, der det heter at kong Salomo drepte ikke Joab av *ofund suo sem kain drap abel brodr sinn*. Her er tilsynelatende parallelle handlinger stilt sammen for å oppnå kontrasteffekt.

*Ksp* 48,38 *akall guðlegs nafs* og *Ksp* 49,6 *ahans nafn kallat* er vendinger som kan være fra flere steder i Bibelen, kanskje fra 1 Mos 4,26 *invocare nomen Domini* eller 1 Mos 12,8 *et invocavit nomen eius*.

Josef-stoff fra 1 Mos 39 og 41 er gjenfortalt *Ksp* 67,37–68,28. Forfatteren

<sup>33</sup> Jf. *HS* 1074.53–55 + note 10 til *HS*' Genesis-kommentar: *Fecit secundum quosdam, id est jussit ut sibi faceret*.

<sup>34</sup> Verbet *glósa* forekommer hele fire ganger i innledningen til den andre syndefall-fortellingen, *Ksp* 78,38; 78,40; 79,1; 79,6. Jf. også avslutningen *Ksp* 84,12 *glosor oc þyðing* og 84,26 *glosor*.

kommer tilbake til Josef-stoffet *Ksp* 71,32 ff. og 72,11 ff. for å trekke moralsk lærdom ut av det. Stoffet er knyttet sammen med fortelling fra Esters bok og med en episode fra Silvesters saga.<sup>35</sup> Et viktig poeng er tydeligvis å vise at *litillæti* blir verdsatt av Gud, *Ksp* 67,31; 68,2; 68,23; 70,13; 71,34.<sup>36</sup> Det legges vekt på Josefs opphøyelse fra små kår til styrerstatus. 1 Mos 39,6b *erat autem Ioseph pulchra facie et decorus aspectu* er imidlertid det eneste direkte bibelsitatet som er benyttet fra Josef-stoffet, *Ksp* 68,1–2 *ioseph var friðr maðr at aliti*.

Josefs møte med Potifars hustru er utførlig behandlet *Ksp* 67–68. Her var tydeligvis et moralsk *dæmi* med tyngde og aktualitet. Josefs replikk til Potifars hustru 1 Mos 39,8–9 er utbrodert til en hel liten tale som munner ut i et ordtak, *Ksp* 68,8–15. Skam er her en viktig hindring for usømmelig fremferd, *Ksp* 68,9, jf. omtalen av syndefallet i det foregående.

Faraos i 2 Mos 2 ff. gir *Ksp* 89,2–11 eksempel på *ranglæti* og *illska* hos en hersker. Kongespeilet knytter til 2 Mos 5,4–5; 7,13; 8,32; 9,35; 10,27; 11,10. Det blir fremhevet at faraos ikke ville la israelsfolket fare fra Egypt til tross for Mose mange og store *jartegnir*. Kongespeilet legger vekten på faraos løftebrudd, mens både *V* og *Stjórn* I har tyngden på faraos hårdhet.

*Ksp* 123,28–32 refererer til 2 Mos 28–29, der Gud gav Moses i oppdrag å innsette Aron til prestedtjeneste, men avsnittet refererer også til Mose dommertjeneste 2 Mos 18,13. For kjennere av bibelteksten gav fremstillingen og bibelbruken umiskjennelig signal om kongedømmets primat, og om at bispetjenesten var avledet og sekundær.

Gullkalv-episoden 2 Mos 32 har fått bred plass i Kongespeilet, *Ksp* 87,34 ff. Fortellingen har også bred plass i *Stjórn* II, *U* 311,34–313,29. Men det finnes liten likhet mellom teksten der og gjenfortellingen av episoden i Kongespeilet.<sup>37</sup> Første gang Kongespeilet tar opp stoff fra gullkalv-episoden, fortelles det at biskopene Aron og Ur syndet mot Gud ved å støpe to naut av gull. De forvillet folket til å drive avgudsdyrking med dem, så folket kalte nautene Israels guder. Da Moses kom ned fra fjellet, sprang biskopene i møte med Moses og bad ham be Gud om ikke å straffe dem etter fortjeneste. Moses gjorde dette og Gud hørte hans bønn, så biskopene fikk beholde sin verdighet når de angret, heter det. Dette stemmer dårlig med bibelfortellingen, som ikke har med at Moses bad spesielt for presteskapets forsyndelse.

<sup>35</sup> *HMS* I:256 ff. Se Holtsmark 1964:64.

<sup>36</sup> Det er *litillæti* som blir prist også i skildringen av kong David, *Ksp* 114,23–24. Dette var et trekk ved englenes vesen, *Ksp* 79,14.

<sup>37</sup> Støpingen av gullkalven blir i *Stjórn* II fremstilt som et under og ikke som smedarbeid, *U* 312,2–4. Dette har antakelig bakgrunn i *HS* 1189.57 *opere daemonis*. Noe slikt er ikke antydnet i Kongespeilet. I *Stjórn* II brukes konsekvent den latinske betegnelsen *tabula* om de steintavlene loven var skrevet på, *U* 312,26–27 og 33. I Kongespeilet brukes betegnelsen *steinspjald*, *Ksp* 106,7, slik også *Barl* 1981:18,4. De to betegnelsene kunne for øvrig brukes om hverandre i samme norrøne tekst, jf. Marchard 1976:122.

Men Kongespeilets fremstilling tjener til å redusere presteskapets rolle og verdighet i forhold til kongemakten.

Bibelfortellingen sier heller ikke at det ble støpt to naut, men ett. Anne Holtmark har antydnet at det kan foreligge en sammenblanding med omtalen av to gullkalver 1 Kong 12,28.<sup>38</sup> Også der er det forherdelse og forvillelse som ligger bak dyrkingen av dyreavbildningene. Denne episoden er fortalt i *Stjórn III*, der det heter at folket *dyrkaðv gvlalkafa*, U 639,17–18, men gullkalvene betegnes ikke som naut. Antakelig ligger forklaringen på at ett naut er blitt til to i selve V-teksten 2 Mos 32,4 *quas cum ille accepisset formavit opere fusorio et fecit ex eis vitulum conflatilem dixeruntque hii sunt dii tui Israhel qui te eduxerunt de terra Aegypti*. Det hebraiske ordet for Gud som er gjengitt her, *ælðhim*, er et flertallsord, og det er gjengitt med latinsk flertallsform, *dii*. Ordet har fått predikatet også i flertall. V taler altså realiter om ett gudebilde, men med flertallsformer. Forfatteren av Kongespeilet har forsøkt å bringe logikk inn i flertallsbruken ved å tenke seg at det dreide seg om to gudebilder.

Ksp 90,7–8 forteller at mens Moses var på Sinai, syndet folket ved å begå hor med hedenske kvinner. Det er mulig forfatteren sikter til 4 Mos 25,1, men sannsynligere er det at han gjengir en tolkning av 2 Mos 32,4b, påvirket av tankesammenhengen bibelverset er brukt i 1 Kor 10,7b.<sup>39</sup> Dette støttes av at han umiddelbart etter, Ksp 90,9–27, fortsetter med en fri gjengivelse av Guds ord til Moses og Mose bønn 2 Mos 32,7–14. Som del av Guds ord til Moses setter forfatteren her inn en noe tilpasset gudstale fra et annet møte mellom Moses og Gud, nemlig 4 Mos 14,12b *te autem faciam principem super gentem magnam et fortiorem quam haec est*. Dette er satt inn Ksp 90,13 *oc vil ec fa þer folk annat bæðe myclu bætra oc þo stærçari oc meira*. Bibelstedet er også gjengitt *Stjórn II U 326,33–34*, men uten å vise noe slektskap med gjengivelsen i Kongespeilet.

2 Mos 32,12 *ne quaeso dicant Aegyptii callide eduxit eos ut interficeret in montibus et deleret e terra* finner vi innebygd i en noe utbroderende gjengivelse av Mose bønn Ksp 90,17–19 *Gef æigi egipta mannum þau dæmi at þeir sægi þat at þu leiddir folk þitt til þæss af egipta lande undan þeira hondum at þu villdir tyna því her ífjallum eða æyðimarkum*.

2 Mos 32,15–28 er gjengitt i ganske kort sammendrag Ksp 90,27–29. Det heter her at Moses *drap margar þusunder manna aþeim dægi*, mens 2 Mos 32,28 sier *tria milia hominum*, jf. *Stjórn II U 313,14 .iii. þusundir manna*. Forfatteren kommer tilbake til episoden Ksp 106,16–18, idet *Faðer* forteller at Moses snudde folket fra forvillelse og onde seder med sin refsing.

2 Mos 32,27c *et occidat unusquisque fratrem et amicum et proximum suum*

<sup>38</sup> Holtmark 1963 i Tveitane 1971:98–99.

<sup>39</sup> Jf. de antydninger vi finner i *GregHom* 1307.10–21 og i gjengivelsen av skriftstedet Bjarnarson 1878:42. Se Kirby 1976 til stedet.

blir det referert til *Ksp* 106,32–34 því at moyses bauð hværium manni þeim er til vapna toc mæð hanum at ængi skyldi þyrma hvarki fæðr ne bræðr eða aðrum frænnendum sinum. *Stjórn* II har gjengitt stedet samvittighetsfullt etter *V*, og regner opp *U* 313,12–13 eigi brodur eigi uin. eigi naungi. Kongespeilet utelater nabodrap, men tar derimot inn fadermord som nødvendig for å sone Guds vrede!

4 *Mos* 16 danner bakgrunn for den korte bemerkningen *Ksp* 87,11 *abiron oc dathan tynduz*. Selv om episoden det dreier seg om også er omtalt *Sal* 105,17, er det lite sannsynlig at det er dette skriftstedet det er referert til.

5 *Mos* 9,27a *recordare servorum tuorum Abraham Isaac et Iacob* er benyttet *Ksp* 90,21–22. Forfatteren glir imidlertid snart bort fra gjengivelse av bibelteksten og inn i fri gjenfortelling av bibelstoff.

Moses er i Kongespeilet ikke først og fremst omtalt som lovgiveren, men som styreren og refseren, ut fra en moralsk forståelse av bibelstoffet. Derfor er det også lagt vekt på at han styrer sitt folk med sikte på å fremme rettfærdighet og gode seder, jf. *Ksp* 105,26 *stiorni þeim til rettlætis oc g(o)ðra siða*.

Når Bibelens levitter blir til biskoper, er også dette ut fra Kongespeilforfatterens forståelse av Bibelen. Han mener seg berettiget til å anvende bibeltekstene på situasjoner og personer han ser som oppfyllelse av den typisk ladete fremstilling i Bibelen.<sup>40</sup>

*Jos* 3 og 4,15–20 danner bakgrunn for *Ksp* 87,12 *iosue leiddi inn israels folk iland þat er Guð hafðe þeim heitit*. Forfatteren fortsetter med å referere fra *Jos* 6,21 at det bannsatte folket i Jeriko ble hogd ned, *Ksp* 87,12–14.

Bagge nevner blant fellesstoff for Kongespeilet og *Stjórn* III *U* 548,4–5 *hann kvaz fundit hafa mann eptir (lvndernillyndi) sinv*, *Ksp* 108,32 *hann kvazt funnit hafa mann æpter lundærni sinu*. Han hevder at dette stammer fra en tale av Paulus *Apg* 13,22.<sup>41</sup> Ordene er imidlertid hentet fra 1 *Sam* 13,14. 1 *Sam* 15,11 blir det referert til *Ksp* 107,12–14, og 1 *Sam* 16,13 blir fritt gjengitt *Ksp* 111,11–13, Samuels salving av David. Kongespeilet understreker at det var en salving som foregikk *læyniliga*, ingen uten Davids far og brødre visste om den. Dette er et tillegg til *V*, noe utbrodert i forhold til *Stjórn* III, som bare har *U* 460,14 *milli brøðra sinna*.

1 *Sam* 16,14–23 er gjenfortalt *Ksp* 111,3–11.<sup>42</sup> 1 *Sam* 16,14 forteller at Gud tok sin ånd fra Saul og sendte en ond ånd i stedet, *et exagitabat eum spiritus nequam a Domino*. Kongespeilets forfatter gjenforteller dette *Ksp* 111,3–5 *En þo toc siðan avund oc dramb meirr at birtaz er hann fann at guð var reiðr hanum. því at saul toc sott þa er ændr oc stunnðum kom at hanum havvð*

<sup>40</sup> Det kan også foreligge en viss avhengighet av den språkbruk vi finner ellers, som f.eks. når Aron blir kalt *byskup* i *Veraldar saga* 1944:74,15. Jf. Nielsen 1977:180.

<sup>41</sup> Bagge 1974:174.

<sup>42</sup> Kirby 1980:225.

*ærslur*. Forfatteren omtaler altså ikke at Gud tok sin ånd fra Saul, og sier heller ikke noe om en ond ånd. I stedet gir han forklaringen at det er sykdom som tar makten over Saul. *Stjórn* III følger derimot *V* og omtaler på tilsvarende sted en *illr andi* som kommer over Saul, *U* 460,19 og *U* 461,2. At det er en bevisst forandring forfatteren bak Kongespeilet har foretatt, blir klart når vi ser at han litt lenger nede bruker uttrykket *vanyfla sott*, *Ksp* 111,24, i en fri gjengivelse av 1 Sam 18,10, der *V*-teksten omtaler *spiritus Dei malus*. *Stjórn* III har på tilsvarende sted *illr andi*, *U* 466,29. Her får vi altså et glimt av teologen bak Kongespeilet. Samtidig taler tekst-trekket imot den oppfatning at personen bak *Stjórn* III skal ha benyttet bibeltekst fra Kongespeilet.

Men selv om *Stjórn* III og Kongespeilet skiller lag i forklaringen av den forandring som skjedde med Saul, står de to verkene sammen om å snu på bibelteksten 1 Sam 16,21b slik at Saul fikk David kjær *fordi* David spilte på harpe så plagen forlot Saul, *Ksp* 111,9–11; *U* 460,32–461,3. Det er også uttrykk for slektskap i gjengivelsen når kompilatoren bak *Stjórn* III gjengir 1 Sam 16,23 *arripiébat* med *ærði* *U* 460,33, jf. *Ksp* 111,4–5 *havvð ærslur*.

1 Sam 18,14 *in omnibus quoque viis suis David prudenter agebat et Dominus erat cum eo* finner vi klar bruk av *Ksp* 111,14 *En i allum værkum ... guð var mæð hanvm*.

1 Sam 18,5–14 og 1 Sam 18,27 er fritt gjenfortalt *Ksp* 111,16–34. Gjenfortellingen konsentrerer seg om forholdet mellom Saul og David og utelater alt annet. 1 Sam 18,5b *posuitque eum Saul super viros belli* er gjengitt *Ksp* 111,15–16 *oc fek hanum lið sitt firi at raða*.

1 Sam 22,20b *Abiathar fugit ad David* blir gjengitt *Ksp* 113,5 *abiathar flyði til dauíðs*. *Stjórn* III har *U* 476, 37 *flyði hann til fvndar við Dauid*, og AM 1056,4° Nielsen 1865:261,38 *flyði hann til dauíð*.

1 Sam 22,23a *mane mecum* blir gjengitt *Ksp* 113,8 *vær mæð mer*, likt med AM 1056,4° Nielsen 1865:262,1 *ver með mær*. *Stjórn* III har *U* 477,7 *ver þv með mer*.

1 Sam 24,13a *iudicet Dominus inter me et te* er gjengitt *Ksp* 114,1 *Nu man Guð millim occar dæma*. Ikke i *Stjórn* III.

1 Sam 26,8c *nunc ergo perfodiam eum lancea* er gjengitt *Ksp* 114,9–10 *Oc man ec nu læggia spioti minu gegnum hann*, AM 1056,4° Nielsen 1865:262,18 *Ek uil læggia saul giagnum*, *U* 485,31–32 *nv man ek leggia spioti mino i gógnvm hann*.

2 Sam 18,33 *fili mi Absalom* er gjengitt *Ksp* 115,14 *þu son minn. absalon*. *Stjórn* III har *U* 536,6 *son minn Absalon*.

1 Kong 1,35 *et sedebit super solium meum* er gjengitt *Ksp* 119,5–6 *ok setid hann j hasæti mitt* (= *Stjórn* III *U* 551,26).

1 Kong 1,41b *convivium finitum erat* er gjengitt *Ksp* 119,7 *Enn at lokinnj ueizlu* (= *Stjórn* III *U* 551,26).



1 Kong 1,52c *sin autem malum inventum fuerit in eo* er gjengitt Ksp 119,23 *Enn ef nockr flærdsamlig girnd verdr fundinn med honum* (= Stjórn III U 552,19).

1 Kong 2,8b *qui maledixit mihi* er gjengitt Ksp 118,35 *hann boluade mer* (= Stjórn III U 553,11).

1 Kong 2,20b *petitionem unam parvulam ego deprecor a te* er gjengitt Ksp 120,5 *Ek hefi eina bæn litla at flytia til þin* (= Stjórn III U 554,28–29).

1 Kong 2,20c *mater mi* er gjengitt Ksp 120,6 *þu ert modir min* (= Stjórn III U 554,30).

1 Kong 2,21 *detur Abisag Sunamitis Adoniae fratri tuo uxor* er gjengitt Ksp 120,9 *at þu gefir adonie brodr þinum abisag til konu*, Stjórn III U 555,1–2 *at þv giptir Abisach til eiginkonv broðvr þinvm Adonie*. Kongespeilets versjon står nærmere V-teksten enn den i Stjórn III gjør.

1 Kong 2,28b *fugit ergo ioab in tabernaculum Domini* blir gjengitt Ksp 120,40 *Enn joab flydi til land tialldz guds*. Stjórn III har preposisjonen *i* U 556,1 i stedet for *til*, og står dermed nærmere V enn Kongespeilet gjør.

1 Kong 2,30b *haec dicit rex egredere* blir gjengitt Ksp 120,41–121,1 *kongr bydr þier attu gangir ut*. Stjórn III gjengir dette skriftstedet U 556,2–3 *Pat er boðskapr mins herra* (konvngr/konungsins) *at þv Joab gangir vt or tialldi gvðs*. Her er forskjellen mellom de to versjonene forholdsvis stor.

1 Kong 3,5a *apparuit Dominus Salomoni per somnium* blir gjengitt Ksp 116,20–21 *þa vitradēz guð Salamone ídraumi*.<sup>43</sup> I Stjórn III er tekststedet gjengitt U 557,29 *vittradiz drottinn Salomon konvngi i svæfni*. Det ser ut til at personen bak Stjórn III i V har lest en form av *somnus* i stedet for av *somnium*. Kongespeilet holder seg her nærmere til V-teksten enn Stjórn III.

1 Kong 3,16a *tunc venerunt duae mulieres meretrices ad regem* er gjengitt Ksp 115,40 *þa er tvær konor komo firi kononginn*. Stjórn III har U 558,24 *komv fyrir konvng . . . ii. pvtvr eða portkonur*. Her er liten likhet mellom Stjórn III-tekst og Kongespeil-tekst.

1 Kong 3,16–27 er kort gjenfortalt og kommentert Ksp 115,40–116,15, med referanse til kong Davids død 1 Kong 2,10.

2 Kong 20,1–6 er noe fritt gjengitt Ksp 91,3–27. Kirby 1980:225 viser til Jes 38,1–3 som allusjonsbakgrunn her. Men det må være *revertere* i 2 Kong 20,5 som er gjengitt med *Hværff aptir* Ksp 91,23, og ikke *vade* i parallellversjonen Jes 38,5. 2 Kong 20,5c *audivi orationem tuam* (= Jes 38,5c) siteres Ksp 91,25 *ec hæfi nu hæyrða bæn hans*. Gjengivelsen av 2 Kong 20,2 *qui convertit faciem suam ad parietem et oravit dominum dicens* i Ksp 91,9–10 *En konongrinn snæri andliti sinu til væggjar oc bað firi ser mæð þæssom orðum* viser stor likhet med parallellversjonen U 645,15–16 *Enn konvngv snæri asianv sinni til* (veggjar/veggia) *oc bað til drottins með þæssvm orðvm*. Stjórn III-

<sup>43</sup> Registrert i Kirby 1980:225.

versjonen følger imidlertid nøye *V*, mens Kongespeilet viker av fra *V* ved å sette inn *firi ser* i stedet for *til drottins*.

1 Krøn 28,3 *Deus autem dixit mihi non aedificabis domum nomini meo eo quod sis vir bellator et sanguinem fuderis* danner grunnlag for *Ksp* 109,22–24 *Guð villdi ægi þiggja af dauði at hann gerði hanum templum. oc kallaðe guð dauid manndraps (mann)*. Tilsvarende finnes ikke i *Stjórn* III.

2 Krøn 1,10 *da mihi sapientiam et intellegentiam* danner grunnlag for *Ksp* 116,22 *En Salamon kaus at guð skyllði geva hanum vizku oc skilning*. Det tilsvarende sted i *Stjórn* III er *U* 558,6–7 *Nv er sv bqn minn drottinn minn at þv gefir <-/mer> vit oc visdom i hiarta mitt*. Det ser ut til at samme skriftsted ligger til grunn i *Stjórn* III, og ikke 1 Kong 3,9a som en kunne vente.

2 Krøn 1,11b–c *divitias et substantiam et gloriam neque animas eorum qui te oderunt sed nec dies vitae plurimos* er grunnlag for *Ksp* 116,24–25 *fe oc riki eða langlivi eða frið eða sigr sælo*. Det er ingen sammenheng mellom Kongespeilets tekst her og tilsvarende tekst i *Stjórn* III *U* 558,6 og 558,11.<sup>44</sup>

Innholdet i Esters bok blir forholdsvis utførlig gjenfortalt *Ksp* 68,28–70,10. Forfatteren kommer tilbake til stoffet *Ksp* 71,38–72,1 for å trekke moralsk lærdom ut av historien, med vekt på Esters *littillæti*, *Ksp* 71,40. En tredje gang han tar opp stoff fra Esters bok, stiller han dronning Wastes og Ester i kontrast ved en kort, poengtert sammenligning, *Ksp* 72,13–16. Hver gang kommer Ester-stoffet umiddelbart etter omtale av Josef. Det eneste direkte sitatet fra Esters bok er imidlertid *Est* 1,9 *Vasti quoque regina fecit convivium*, *Ksp* 69,1–2 *En vvastes drotning gerði aðra væizlu*.

Som tillegg til bibelstoffet er det i Kongespeilet kommet med en motive-ring for den store festen kong *assverus* holder i begynnelsen av Esters bok: Kongen har vært ute på en lang reise og er kommet hjem igjen. Det er altså hjemkomsten han vil feire. Kongen vil at dronning Wastes skal møte opp hos ham og delta i feiringen. Dronningen vil imidlertid ikke møte hos kongen fordi hun ikke ønsker å gå fra sin egen fest, forteller Kongespeilet. Begrunnelsen for ikke å møte hos kongen er et tillegg i forhold til Bibelen. Det har øyensynlig til funksjon å grunngi og skape sammenheng. I stoffet fra Esters bok går forfatteren tydeligvis ut over det som er strengt nødvendig for det formålet han skal bruke bibelstoffet til.

*Job* 1,6–2,13 er gjenfortalt og referert til som *dæmi Ksp* 20,13–26.

*Sal* 18,6 er i *Ksp* 99,19–21 gitt en tilpasset gjengivelse, der *Visdommen* tar salmen i munnen og taler i 1. person.<sup>45</sup>

*Sal* 18,11b finner vi en gjenklang av *Ksp* 99,32 *hunange sætare*.

<sup>44</sup> En parallell mellom kongestoffet i Kongespeilet og *Stjórn* III som ikke har vært trukket frem tidligere, bør nevnes før vi går videre. Det gjelder ordene om kong David i *Urias*-episoden fra *2 Sam* 11 *Ksp* 88,7–8 *oc var hann vist dauða værðr*. To ganger finnes nokså likt lydende uttrykk, som kong David bruker om seg selv i *Stjórn* III: *U* 516,16–17 *saa <-/hinna auðgilauðgi> maðr er dauða uerðr*, og *U* 516, 35 *ek em uist dauða uerðr*.

<sup>45</sup> Kirby 1976:37 under *Sal* 19,4b og 19,5.

Sal 103,3 *qui tegis in aquis superiora eius* har vi en allusjon til Ksp 98,36 *timbraðum . . . hosæti*.

Sal 110,10a, som var benyttet Ksp 3,23,<sup>46</sup> finner vi en gjenklang og en variant av Ksp 65,2 *En þat er hofuð allrar siðgæðe at ælska guð*.

Sal 138,8 er nevnt av Kirby.<sup>47</sup> Her skal imidlertid nevnes at i den norrøne gjengivelsen av kongens bønn sløyfes omtalen av den tredje himmel, som den latinske tekst til bønningen har med. Ksp 92,39–40 *Et ego si nossem celum ascendere tercium, tu ibi presides* blir således gjengitt i oversettelsen Ksp 95,6–7 *Oc þo at ec mætti stiga til himna þa ert þu þar firi*. Det har altså skjedd en viss forenkling. Dette kan være et indisium på at kongens bønn er en overtatt bønn som forfatteren foretar forsiktige tilpasninger i. Omtalen av den tredje himmel i den latinske teksten synes å være en allusjon til 2 Kor 12,2 *raptum eiusmodi usque ad tertium caelum*.

I salme-allusjonen har den latinske versjonen av kongens bønn Ksp 92,41 *uirtuosa potestas*. Som Holm-Olsen angir ved tegn, er *o*-en i det første ordet skrevet til over linjen. I oversettelsen finnes på tilsvarende sted uttrykket *annðlict vælldi*. Dette kan tyde på at forfatteren bak Kongespeilet har lest et annet ord i salmestedet enn *uirtuosa*, f.eks. *spiritalis*. Dette er et annet indisium på at det kan være en overtatt bønn som er gjengitt.

I kongens bønn finner vi for øvrig en rekke allusjoner til bibelsteder uten at vi hver gang kan si at ett bestemt sted er gjengitt. Ksp 95,37–38 *ec em þin hannnda værk* gjengir i oversettelse Ksp 93,30–31 *Opus quippe manuum tuarum sum ego*. Dette er gjenklang av en bibelsk uttrykksmåte som finnes bl.a. Job 34,19b *opus enim manuum eius sunt universi* og Sal 8,7 *opera manuum tuarum*.

Ksp 95,38 *skapaðr æpter þinni licnæskiu* gjengir i oversettelse Ksp 93,31 *ad imaginem tuam formatus*, en gjenklang av 1 Mos 1,27 *ad imaginem Dei creavit illum*. Det finnes lignende vendinger flere andre steder i Bibelen, f.eks. Sir 17,1b *et secundum imaginem suam fecit illum*.

Ksp 95,38–39 *þræll þinn getinn mæðr syndum af þioni þinum son ambottar þinnar* gjengir i oversettelse Ksp 93,31–32 *seruus tuus in peccatis a famulo tuo progenitus et ancille tue filius*. Dette er Sal 115,16b *ego servus tuus et filius ancillae tuae*, evt. Sap 9,5a *quoniam ego servus tuus et filius ancillae tuae sum*, kombinert med Sal 50,7b *et in peccatis concepit me mater mea*.

Ksp 99–100 har fem saligprisninger. De fire første innledes *Sæll er sa er*, Ksp 99,27; 99,31; 99,35; 100,2. Den siste har formen *Sa er sæll er*, Ksp 100,3. Det er neppe Jesu beatifikasjoner fra Matt 5,3–11 eller Luk 6,20–22 som ligger bak, da disse har flertallsadresse, *beati*. Snarere er det saligprisning i formen *beatus* slik denne forekommer en rekke steder i visdomstale i Det

<sup>46</sup> Kirby 1976:67 under Sal 111,10.

<sup>47</sup> Jf. Kirby 1980:225 under Sal 139,8–10.

gamle testamente, f.eks. Sal 1,1 og Ordsp 3,13. Omtalen av huset bygd med de *siau havvðstolpar* Ksp 99,36 i forbindelse med den tredje av Kongespeilets saligprisninger er en allusjon til Ordsp 9,1.

Ksp 100,9–11 viser forfatteren til Salomo og til Jesus Siraks sønn: *pviat salamon konongr eða iesus filius sirach hava ritað mæð mikilli snilld fioldá þeira ræðna er siolf spæki hefir af ser melt*. Forfatteren tenker vel her på Liber Sapientiae, som i V har plass mellom Høysangen av Salomo og Ecclesiasticus av Jesus Siraks sønn. Det var i middelalderen usikkerhet om hvem av de to som hadde skrevet Liber Sapientiae, og forfatterens uttrykksmåte med *eða* gjenspeiler dette.

Sir 51,34a *et collum vestrum subicite sub iugo* (+ *eius* håndskriftene A och Λ) ligger bak billedbruken Ksp 97,39–40 *ánæyða sec under guðs oki*. Jes 11,4 *et percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium* danner øyensynlig grunnlag for Ksp 126,16–17 *Enn (sa) Refsingar (vondr) er byskup hefir. þa skal j munni hafa ok med ordum hoggua*. Uttrykksmåten er imidlertid neddempet.

Jona 3 er gjengitt i referat Ksp 90,35–91,2.<sup>48</sup> Det eneste direkte sitatet er Jona 3,6b–c *et surrexit de solio suo et abiicit vestimentum suum a se*, som blir gjengitt Ksp 90,39–40 *þa gecc konongrinn or hasæti sino oc laghðe niðr kononglect skruð*.

Det finnes også enkelte innslag fra evangeliestoffet i Kongespeilet. Matt 18,32b *serve nequam* er benyttet Ksp 124,27 *Pu jllr þræll*. Her har forfatteren funnet en tiltale i en domsscene fra Det nye testamente som passet når en konge som har skjøttet sitt embete dårlig, skal møte for den ytterste dom.

Apostelen Peters store ord Matt 26,33 og 26,35 er gjengitt i indirekte tale Ksp 88,23–26, og med kommenterende innslag. Det nye testamente har direkte tale. Jesu svar til Peter er utelatt, og stoffet er koblet sammen med Peters fornektelse. Matt 26,69 ff. er fritt gjenfortalt i sammendrag Ksp 88,26–29. Det er tydelig at Kongespeilets forfatter her holder seg til Matteusversjonen. Markus-versjonen mangler opplysningen at Peter gråt sårt, *amare*, som vi finner Matt 26,75 og Luk 22,62, gjengitt Ksp 88,29 *akafliga*.<sup>49</sup> Det kunne ut fra dette se ut som om Lukas-versjonen kan være et alternativ. Av Matteus og Lukas er det imidlertid bare Matteus som har både Peters store ord på forhånd og Peters fornektelse, slik Kongespeilet har. Derfor må det være Matteus-versjonen som ligger til grunn for Kongespeilets bibelbruk her.

Matt 16,18–19 og Joh 21,15–18 er det alludert til Ksp 88,30–31 *En þo firi*

<sup>48</sup>Ksp 90,36 .xxx. *daga* må være skrivefeil for .xxxx. *daga*, jf. Jona 3,4 *quadraginta dies*.

<sup>49</sup> Adverbiet *akafliga* var brukt Ksp 88,8 om kong Davids anger. Ingen av de øvrige stedene der bibelordet er gjengitt på norrønt brukes dette ordet. Der er *sárliga* eller *beiskliga* brukt i stedet. Se Kirby 1976:199 og 272.

*gafzt Petri su soc æptir uprisu ihs sva at hann hellt allri þeirri sæmð er hanum var aðr heitin.*

Matt 27,3–5 om Judas som angret og gikk tilbake med svikerpengene, er gjenfortalt kort *Ksp* 89,23–26 i spørsmål fra *Sunr. Faðer* gir i sitt svar utfyllende forklaring av episoden *Ksp* 88,28–31.

Mark 6,20–28 ligger til grunn for *Ksp* 121,34–38. *Ksp* 121,34 *j galilea* viser at det er Markus-versjonen av fortellingen om døperens død som er benyttet i Kongespeilet. Markus 6,31 nevner Galilea i denne forbindelse, noe de to andre evangelistene som omtaler affæren, ikke gjør. Mark 6,20 *Herodes . . . sciens eum virum iustum et sanctum* er grunnlag for *Ksp* 121,36 *Herodes uisse at johannes uar saklaus ok heilagur mádr.*

Luk 10,26–27 er dels gjenfortalt, dels gjengitt *Ksp* 3,24–26.<sup>50</sup> Også de to andre synoptikerne, Matteus og Markus, har den episoden som her er fortalt. Men bare hos Lukas er det henvist til Skriften, sml. *Ksp* 3,25 *visaðe honum til þeirrar ritningar.* *Ksp* 3,26 *af ollu afli þinu* må være gjengivelse av Luk 10,27 *ex omnibus viribus tuis.* Sitatet passer dårlig som gjengivelse av det tilsvarende sted i Markus 12,30 *ex tota virtute tua*, og Matteus-evangeliet mangler parallell på dette punkt. Det gjengitte uttrykket fra Kongespeilet passer dessuten dårlig som gjengivelse av 5 Mos 6,5 *ex tota fortitudine tua.* Hvis dette skriftstedet lå bak, skulle en ventet at substantivet *styrkr* eller lignende var benyttet. En gjenklang av *Ksp* 3,26, evt. av samme skriftsted som der er benyttet, finner vi *Ksp* 55,40 *oc ælska hann um fram alla luti*, som imidlertid synes å være hentet fra katekismestoff.

Luk 20,40 *Et amplius non audebant eum quicquam interrogare* er tatt inn mellom annet bibelstoff *Ksp* 88,19 *trævstuz æigi framarr at spyria.* Luk 23,33b og 23,39–43 blir gjenfortalt *Ksp* 88,31–37 med små kommenterende tillegg.

Joh 8, episoden med Jesus og kvinnen som ble grepet i hor, er dels gjenfortalt, dels sitert. Joh 8,3–5 er gjenfortalt *Ksp* 88,14–18. Joh 8,6b *ut possent accusare eum* finnes en gjenklang av *Ksp* 88,13–14 *oc leitaðo iamnan þæss at þeir mætti noccora þa luti finna er avitsamlegghar sacar snærizt til hannda hanum.*

Joh 8,7b *qui sine peccato est vestrum primus in illam lapidem mittat* er ord av Jesus som blir gjengitt i indirekte tale *Ksp* 88,18–19 *Ihc svaraðe sva at sa þeira skyllði fyrsta steini at hænni casta er æigi hæfði synder gorvar.*

Joh 8,9 er noe fritt og ikke helt innholdsmessig korrekt gjenfortalt. *Ksp* 88,19 *Þeir hurfu skiotliga íbrot stemmer* således ikke med *unus post unum exiebant.* Den lille dialogen mellom Jesus og kvinnen Joh 8,10–11 er dradd sammen til ett Jesus-ord. Derimot finner vi korrekt gjengivelse av Joh 8,11b

<sup>50</sup> Kirby 1976:17 plasserer bibelstoffet her under 5 Mos (Deuteronomium) 6,5. Dette er riktig for så vidt som skriftstedet fra Det gamle testamente danner grunnlag for den episoden som er fortalt. Nokså like skriftsteder finnes for øvrig både 5 Mos 30,6b og Sir 7,32.

*nec ego te condemnabo vade et amplius iam noli peccare Ksp 88,21–22 þa vil ec æigi dæma þer dauða far þu nu frials oc se viðr synðum heðan ifra.*

Joh 11, oppvekkelsen av Lasarus fra de døde, er gjenfortalt *Ksp 91,27–35*. Det gis et sammendrag med glimt fra disse bibelversene: Joh 11,1; 11,14; 11,17; 11,39; 11,41; 11,43. Bare ett direkte sitat er benyttet, Joh 11,17 *quattuor dies iam in monumento habentem, Ksp 91,29–30 En þa er hann hafðe fiora daga ígrof lægit*. Bibelstoffet er behandlet slik at alt annet utenom oppvekkelsen av Lasarus er skåret vekk.

Joh 17,3 *te solum verum Deum* er benyttet *Ksp 97,4 þu æinn ert sannr guð*.

1 Kor 3,5b *et unicuique sicut Dominus dedit* finner vi igjen *Ksp 85,30 hværr sæm Guð vil gefit hafa*. Som ved bruken av Matt 18,32b *serve nequam* (se ovenfor) knytter Kongespeilets forfatter her til den tankesammenhengen i Bibelen sitatet står i. I dette tilfellet vil han med Paulus si at enhver skal bli i det embete han har fått, jf. 1 Kor 7,14.

*Ksp 124,37* blir det referert til de gammeltestamentlige skikkelsene Melkisedek (1 Mos 14,14), Moses og David som eksempler på personer som handlet riktig.

Forfatteren bak Kongespeilet har utenom det stoffet som er nevnt ovenfor en del uklare henspillinger på bibelord. En rekke bibelske vendinger i verket kan ikke festes til noe bestemt skriftsted. Ofte virker det som om dette stoffet er hentet fra middelalderlig katekismestoff og ikke direkte fra Bibelen.<sup>51</sup>

Bibelmaterialet i Kongespeilet spenner vidt. Det er hentet fra mange forskjellige skrifter, og både fra Det gamle og Det nye testamente. Men hovedtyngden er fra Det gamle testaments historiske bøker. Bare én gang utenom kongens bønn, *Ksp 92,35–97,5*, finnes et bibelsitat som ikke er gjengitt på norrønt. Det er Jes 45,1a–b *Ksp 68,32–33*, og er hentet fra *V*.<sup>52</sup>

Bibelinnslagene begynner å dominere fra og med anvendelsen av Josefshistorien *Ksp 67,37 ff*. Vendingen kommer idet samtalen mellom *Faðer* og *Sunr* dreier over fra praktiske forhold og våpenteknikk til moralske forhold. Et tyngdepunkt har anvendelsen av bibelstoff i forbindelse med omtale av kongens dommer.

De direkte bibelsitatene i Kongespeilet er få og korte, og ofte er de

<sup>51</sup>*Ksp 48,39 Ver truum æinn guð sannan* er en formulering som minner om gjengivelsen av *credo* i erkebiskop Pálls tredje statutt *NGL 3:285 trua a ein sannan guð*, evt. Olav Tryggvasons misjonsforkynnelse i Gardaríke i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta I*, Kbh. 1958:155,3 *trua aa einn sannan guð*. Problemet med typer og resepsjon av kristen trosbekjennelse i norrøn tradisjon skal jeg ta opp i annen sammenheng. *Ksp 49,2 gofga einn guð* ser ut til å gjengi reminisenser fra katekismestoff, det samme gjelder *Ksp 99,9 skapari allra hluta*. Flere eksempler kunne nevnes, men dette skulle være nok til å vise at Kongespeilets forfatter understreker trosbekjennelsen og troen, og benytter seg av katekismeformuleringer som han tydeligvis forutsetter er kjente.

<sup>52</sup>Det har vært hevdet at forfatteren bak Kongespeilet har benyttet en eldre, tapt bibeloversettelse, Jónsson 1923:983, men dette er lite sannsynlig.

blandet med kommenterende tillegg.<sup>53</sup> Bibelteksten blir for det meste brukt slik at små biter blir satt inn i annen tekst. Stoff fra flere steder i Bibelen kan kobles sammen, så fremt dette tjener til å belyse det tema som behandles. Sitater fra ulike steder i Bibelen eksisterer i tekstmassen som små øyer i en strøm av fri gjenfortelling. Bibelstoff kan danne innslag i en selvlagd sammenheng. Men det kan også bli brukt som en slags kjerne som blir utfylt og kommentert. På bibelbrukens område er Kongespeilet i så henseende nær i slekt med prekenlitteraturen.<sup>54</sup> Forfatteren henter uhemmet politiske argumenter fra åndelig bibelutlegning på en måte som hans samtidige, Thomas av Aquino, stilte seg kritisk til og forsøkte å begrense.<sup>55</sup> Bibeltekstene blir bevisgrunnlag og tjener til eksemplifisering og konkretisering av prinsipper.

Tilknytningen til visdomstalen i Bibelen er et bærende trekk gjennom verket. Allerede *Ksp* 3,23 setter forfatteren inn et sitat fra en visdoms- og læresalme, Sal 110,10a. Tilknytningen til visdomsstoffet sier litt om forfatterens intensjon: å gi visdom. Kontrasten er uttrykt *Ksp* 52,4–5: Gud kan straffe et folk ved tap av forstand.<sup>56</sup>

Forfatteren benytter seg av synoptiske tekstparalleller både i evangelie-stoffet og i Samuelsbøkene/Krønikebøkene. Han bruker gjerne to bibelfortellinger parallelt, som f.eks. fortellingen om Josef og fortellingen om Ester. Josef-stoffet fra 1 Mos 39 og 41 følger Ester-stoffet som en skygge. Hver gang – i alt tre ganger – stoff fra Esters bok er fremme, tar forfatteren også frem Josef-skikkelsen. Vekten ligger på Josefs opphøyelse og storhet. Han er *dæmi* på hva *sannsyni* og *littillæti* kan føre til, *Ksp* 67,31, i motsetning til *drambsamlegri yfir girnd*.

Forfatteren benytter seg av hyppige gjentakelser av og/eller referanser til bibelstoff som er benyttet. Bibelske eksempler elaboreres gjennom flere trinn ved gjentakelser, tilføyelser osv., og eksemplene brukes til å belyse hverandre gjensidig. Vi kan vise til den brokete blanding av nytestamentlig og gammeltestamentlig stoff som fungerer sammen *Ksp* 88–89 og *Ksp* 121,29 ff. Sammenstilling av stoff fra de to testamentene kunne skje spontant og

<sup>53</sup> Vi kan også ellers finne at en kompilator fylte ut sitt materiale med tillegg fra Bibelen. Se f.eks. Kirby 1980:29 under omtalen av Jóns saga postola IV, *Post* 466–513. "... a greatly abbreviated treatment of the biblical events is filled out with material from ... John IV summarises the source material ... there is a considerable amount of additional material and comment, richly decorated with eulogistic epithets, and not infrequently larded with biblical language and semi-reference." Dette stemmer godt med den bibelbruk vi finner i Kongespeilet.

<sup>54</sup> Jf. Gallén 1956:511. Det var vanlig i prekenlitteraturen å knytte sammen tekster fra høyst ulike deler av Bibelen. Predikanten måtte ha fått som gave fra Gud å se den indre, åndelige sammenheng mellom tekststedene for å kunne anvende dem slik. Hvor fritt en forkynter stod når det gjaldt å anvende bibelteksten, var det imidlertid ikke enighet om. Se Fleming 1977:139–141.

<sup>55</sup> Se Pesch 1977:697 ff.

<sup>56</sup> Jf. begrepet *manvii* i Kongespeilet, Holtsmark 1964:64 og Tveitane 1984:315. En av konsekvensene av dødssynd var ifølge fransiskaneren Alexander av Hales *obtenebratio intellectus*, Bernstein 1982:523 note 62.

etter skjønn og behov. Her har forfatteren bak Kongespeilet fulgt allmenn og utbredt praksis.<sup>57</sup>

Kongespeilets *Faðer* reflekterer over dette å uttyde ord. Utgangspunktet er muntlig tale som trenger utdyping og kommentar for å bli rett forstått. Det stoffet han konkret knytter til, er en fri og utbrodert gjengivelse av den bibelske syndefall-fortellingen. *Faðer* har *loket upp mæð noccorum orðum* (Ksp 84,6) for svar på noen av de hvordan og hvorfor en litteral forståelse av teksten ikke gav forklaring på. Han sier at han har gjort dette *þvi at ec vil aðrum þat starf spara at glosa varar ræður mæð diuplegre ahyggiu*, Ksp 84,8–9. Ved å *glósa* den bibelske fortellingen, vil *Faðer* få den underliggende mening mer klart frem i dagen, han vil gi *þýðing* av den. I fortsettelsen skildrer han forholdet mellom tale og tyding som forholdet mellom kvister og tre, Ksp 84,27 *Sva ero glosor hværrar ræðo sëm limir eða kvistir af æino hværio tre*. Han bruker her samme bilde om *ræða* som han bruker om *manvit* annetsteds.<sup>58</sup> Dette er nok tilsiktet, idet han gjennom *ræða* vil bringe *Sunr* noe av *gnott guðlegs manvitz*, Ksp 85,16–17. Han vil gi *Sunr* en speiling av den himmelske visdom.<sup>59</sup> Etter den generelle omtale av den guddommelige visdom, kommer han over til hvordan den formidles til menneskene. Med referanse til Paulus sier han at Gud har gitt menneskene *hælgan annda sinn*, Ksp 85,26.

*Faðer* hevder tanken om Guds totale allvitenskap. En altomfattende forutviten hos skaperen blir fulgt av en planmessig gjennomføring av hans forsett, Ksp 85,16–20. Men bare *noe* av det Gud har tenkt, er skrevet ned. Gud må følgelig gi *skilning* og *fróðleikr* skal mennesker få innsikt i hans tanke. Forfatteren stiller opp som et tankeeksperiment: sett at Gud hadde gitt noen *sva mikla skilning eða fróðleik* at han fikk kjennskap til alt det Gud hadde tenkt, og dertil kunne fortelle at Gud hadde forklart alt sammen i ord, Ksp 85,21–23. I praksis regner han imidlertid noe slikt for overmenneskelig og umulig, og fortsetter med ovennevnte referanse til Paulus. Ksp 85,26 *Guð hæfir gefit mannum hælgan annda sinn* spiller på 1 Kor 12,7.<sup>60</sup> Fortsettelsen, Ksp 85,26 *mæðr skipaðum iðrottom oc embætti*, synes å gjengi 1 Kor 12,5 *divisiones ministratum* og 1 Kor 12,6 *divisiones operationum*. Ksp 85,27 *Liota sumir spaleics anda* refererer til 1 Kor 12,10 *alii prophetatio*. Ksp 85,27

<sup>57</sup> Tanken bak en slik anvendelse av bibelstoff var at det gav uttrykk for guddommelig lov og ordning gyldig til alle tider. Gjennom bibelstoffet påla Gud umiddelbart her og nå forpliktelser og oppgaver. Jf. Gamberoni 1983:62. "Sie (scil. die Ausleger, min anmerknung) betonten jedoch die Notwendigkeit der tropol. Auslegung in der die Bedeutung des NT für das chr. Leben in der Gegenwart erläutert wurde." Riedlinger 1983:64.

<sup>58</sup> Se Holtsmark 1964:64.

<sup>59</sup> HMS I 467,24 *En þersi skvgsio er heilvg ritning*. Det monastiske ideal på dette området er klart uttrykt av Leclercq 1974:100 "Holy Scripture is a mirror. In it one sees the picture he should reproduce. As one reads he can compare himself with what he ought to be and try to acquire what the picture needs so that it can resemble the model."

<sup>60</sup> Se Kirby 1976:364.



*en sumir manvitz annda oc spæctar* synes å referere til 1 Kor 12,8 *alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum. Ksp 85,28 Sumir skilningar annda* alluderer til 1 Kor 12,10 *alii interpretatio sermonum*. Det ser imidlertid ut til at forfatteren heller ikke her nøyer seg med ett skriftsted, men trekker inn eller alluderer til flere etter behov. I tillegg til Paulus-stedet må han også ha 2 Mos 31,3 eller 35,31 i tankene, steder der Guds Ånd er omtalt. Muligens henspiller *Ksp 85,28 haghleics anda* på 2 Mos 28,3 *spiritu prudentiae*.

Noen kristne får mye av disse gaver, andre mindre. Noen får få av dem, andre mange. Men alle får i det mål Gud vil at de skal ha dem, *Ksp 85,28–30*. Selv mener *Faðer* øyensynlig å ha fått noe av dem. Han parallellfører i alle fall den *ræða* han selv fører, med de kommentarer og utgreiinger som tidligere er laget til Salmenes bok og evangeliene. Det er imidlertid først og fremst Salmenes bok han omtaler. Kommentarer til evangeliene nevnes bare som paralleller til uttydning av Salmenes bok, *Ksp 85,39*. Dette kan ha sammenheng med at dette bibelskriftet var særskilt utbredt, og at det var i bruk som oppbyggelsesskrift i kongens hus og ved kongens hoff.<sup>61</sup>

Mannen bak bibelskriftet ifølge tidens oppfatning, kong David, hørte til dem som hadde fått både *skilningarandi* og *mælskuandi*, *Ksp 85,30–31*. Han var utrustet med både forstands ånd og veltalenhets ånd. Forfatteren bak Kongespeilet skiller mellom tre ting kong David tar opp i Salmenes bok: det første er *ætlan guðs*, dernest kommer *orð guðs*, og endelig *værc hans*, *Ksp 85,33–34*. Det er den klassiske tredelingen i tanke, ord og handling som er benyttet.

David overløt imidlertid til andre – i samsvar med vanlig praksis – det arbeid å *glósa* Salmenes bok, dvs. utlegge skriftet ved hjelp av korte, kommenterende tillegg. Dette er nemlig vanlig hos dem som fører slik tale at den trenger uttydning, kan Kongespeilets forfatter opplyse, *Ksp 86,6–7*. Ved å *glósa* en tekst bringer en den dypere, underliggende mening frem i dagen, det skjer en uttydning av den; *glósor* og *þýðing* kan således stå som ordpar *Ksp 84,12: glosor oc þýðing*.

De som har *glósat* Salmenes bok har imidlertid lagt vekten på hva David tenkte mens han skrev, *Ksp 85,34–39*. Forfatteren skyter inn et eksempel på det samme fra Det nye testamente. Her får han klart frem at glossatorene har uttrykt mye som evangelistene tidde med. De har grepet fatt i og lagt frem tanker som ikke var kommet til uttrykk i ord. Han sammenligner deres oppgave med det å ta utgangspunkt i en trestamme og søke etter sammenheng med røtter, grener og kvister, slik at Skriften og skriftutlegningen fungerer sammen som en organisk enhet.

Ingen av skriftutleggerne har fremstillingen de gir av Davids tanker fra

<sup>61</sup> Se Gad 1968:586 ff.

Davids egen munn. De er blitt ledet ved *miskunn skilningar andans*, *Ksp* 86,9–10. Forfatteren bak Kongespeilet mener imidlertid at de har samlet seg for mye om åndelig utlegning, men har enset for lite på den litterale meningen i de tekstene de glosserte. Forfatteren hevder her en gammel tradisjon som hadde støtte hos Gregor den store, og som Petrus Comestor la til grunn i *Historia Scholastica*.<sup>62</sup>

Men at Gud har gitt utleggerne *fullan skilningar annda* (*Ksp* 86,1), hindrer ikke at utlegningen kan være feil eller kan bli galt oppfattet, *Ksp* 86,17. Derfor blir *Sunr* oppfordret til å møte den skriftutlegning han hører, med kritisk sinn og sans. Det er altså ikke bare utleggerne som har Åndens gave. Også tilhørerne til deres utlegninger har mulighet til å skjelne mellom rett og galt, *æf Guð hævir þann anda þer gevit at þu kunnir rett at skilia*, *Ksp* 86,18 f. Men her har *Faðer* kommet inn på et vanskelig område, og foreslår å skifte tema, *Ksp* 86,21 f.

Det går frem av det som er sagt ovenfor: Kongespeilet slår fast at Bibelen trenger utlegning, da mye av innholdet ikke er kommet til uttrykk i ord. Både de som skrev Bibelen og de som skulle utlegge den, trengte *skilningar-andi*, som er en av Guds gaver ved Den Hellige Ånd. Gud selv er allvitende, og bibelskriftene gjengir hans tanker i den grad Gud vil gi dem til kjenne. Dette gjør Gud ved Den Hellige Ånds gaver. Gud selv er derfor Bibelens egentlige opphavsperson og *auctor*. Forfatteren bak Kongespeilet representerer således indirekte Thomas av Aquinos standpunkt, at Den Hellige Ånd er Bibelens egentlige forfatter, menneskene bare redskaper.<sup>63</sup>

Menneskets mulighet for innsikt i Guds vilje var omdiskutert, men det stod i alle fall klart at det falne menneske hadde begrensede muligheter på dette området. En trengte derfor i høy grad den veiledning en kunne få gjennom Skriften.<sup>64</sup>

Kirkefaderen Augustinus' illuminasjonsteori går ut på at de guddommelige idéer opplyser det menneskelige intellekt ved å virke på det gjennom umiddelbar kontakt. Men dette guddommelige lys er fordunklet, og vi mottar ikke idéene like klare som de finnes hos Gud selv, de blir svekket. Likevel er de klare nok til å fungere som kilde og norm for uforanderlig og ufeilbarlig kunnskap. Denne læren overtok fransiskaneren Bonaventura på 1200-tallet, og gjennom ham ble den sentral for fransiskanerskolen.<sup>65</sup> Kongespeilets forfatter markerer seg – ifølge det som er sagt ovenfor – som tilhenger av den augustinske illuminasjonsteori.

Ved å fremheve at glossatorene har holdt seg til de tanker som lå i

<sup>62</sup> For Gregor den stores vedkommende, se Smalley 1984:41, for Petrus Comestor, se *HS* 1053–54 *Historia fundamentum est*.

<sup>63</sup> Pesch 1977:705.

<sup>64</sup> Rooth 1967.

<sup>65</sup> Gilson 1955:337 f.

bibelskriftene, vil forfatteren bak Kongespeilet sannsynligvis fremheve at de har lagt vekt på en åndelig forståelse av Skriften. I dette kan en se en indirekte kritikk av at de har forsømt den litterale tekstforståelse, som tradisjonen hadde holdt frem som fundamental for all annen skrifttolkning.<sup>66</sup> Det ligger likevel nærmere å oppfatte det på en annen måte: Forfatteren vil gjennom å vise til kirkefedrenes praksis, forsvare sin egen bruk av bibeltekst og den måte han glosserer den på. Dette støttes av at han klart oppstiller sin egen virksomhet som parallell til deres. Han forsvarer geistliges rett til å komme med tillegg til bibelstoffet, en rett han selv benytter seg av i rikt monn. Han gir et forsvar for å gå ut over literal tekstforståelse og finne tekstens indre mening. Med dette tenker han øyensynlig først og fremst på den moralske tekstforståelse. Forfatteren må innrømme at det i det foregående har vært fremført momenter og argumentasjon som har vært noe utenom det vanlige, *Ksp* 84,38–39 *En mæð því at ec hæyrða at sumur luter hafa þeir værit i þæssarri skýring er æigi hafa opt værit hæyrðer*. Han trengte derfor å forsvare seg mot mistanke om feilaktig skriftanvendelse. Han ville neppe brukt betegnelsen *skýring* på hele verket.<sup>67</sup> Snarere sikter han til de *dæmi* og til den bibelutlegning han har gitt i det foregående, fra *Ksp* 67,37 av.

*Faðer* sier ved slutten av annen versjon av syndefall-fortellingen at han har *lokit upp mæð noccurum orðum* noen av de spørsmål *Sunr* måtte sitte igjen med etter å ha hørt bibelteksten, *Ksp* 84,6. Men han understreker at de enkelte ledd i uttydningen må sees i sammenheng med den tale de hører til. For å få frem dette bruker han så bildet av et tre med rot og grener, *Ksp* 84,27–41. Det samme bildet bruker han om glosseringen av Davids tale i Salmenes bok *Ksp* 86,11–15. Der uttrykker han seg imidlertid noe mer kortfattet, da bildet var kjent for leserne fra før. Lenger fremme har han brukt nøyaktig samme bildet om begrepet *manvit*, *Ksp* 65,29–33. Forholdet mellom *manvit* og andre gode egenskaper, mellom tale og tydning, samt mellom bibeltekst og glossering blir på denne måte parallelt fremstilt. Forfatteren vil understreke at hver av delene må sees i den sammenheng de hører hjemme i, og ut fra den funksjon de er tiltenkt å fylle. Parallellføring-en understreker dessuten at de kirkefedre som kommenterte Bibelen, ikke blir satt i særklasse. Også de kunne ta feil og fare vill. Både de, *Faðer* og *Sunr* er avhengige av Guds *skilningarandi* for å kunne forstå bibelordet, jf. *Ksp* 86,17 og 86,27 f.

Parallellføring møter vi også i bruken av illusjonen om muntlig tale. Denne blir ikke bare brukt om kommunikasjonen mellom *Faðer* og *Sunr*, men også om det skrevne og overleverte bibelord, og om kommentarer til

<sup>66</sup> Se bl.a. Pesch 1977:583; 694; 698.

<sup>67</sup> Ordet *skýring* er Fritzner III:411 definert som "Forklaring, Fortolkning, Uddynding". Eksemplene som er gitt der, gjelder Bibelen samt lover.

det. Bibelstoff kan omtales som *ræðu dauids*, jf. også uttrykket *ræður guðz spialla manna*, *Ksp* 85,39. Bibelskriftene er skrevet for at *þær ræður skylldu ægi mæðr tionum værdazt* (*Ksp* 85,32), heter det. Folk med tale som trenger kommentar gjør på lignende måte som kong David: de lar andre få det strev å *skýra með orðum* det de har i tankene, *Ksp* 86,5–7. *Faðer* gloser imidlertid sin egen tale fordi han vil spare sønnen for strev og dyp ettertanke som denne ellers måtte ta tid til, *Ksp* 84,6 og 8. Verket er altså beregnet på lekfolk som får lest teksten opp for seg.<sup>68</sup> Uttrykksmåten antyder at det er det monastiske meditatio-idealet forfatteren ønsker at adressatene skal anvende i forholdet til bibeltekst.

Avsnittet om skriftutlegning i Kongespeilet (*Ksp* 84–87) er formelt sett en digresjon, idet samtalen lar det fremtre som et sidespor *Faðer* har vært nødt til å slå inn på som følge av spørsmål fra *Sunr*, f.eks. *Ksp* 86,21–22. I virkeligheten står det sentralt i verket og gir et forsvar for den skriftenvendelse vi finner der.

Kongespeilets forfatter er pragmatisk i sin bibelbruk. Han velger ut stoff som passer for de situasjoner han vil belyse og det syn han ønsker å hevde. Men han plukker ikke bare frem løse sitater, han har også sans for den sammenheng bibelstedene står i innenfor Skriften. Ofte gjengir han bibelstoff fritt og i sammendrag, og han skjærer ofte ned på samtaler og dialoger. Allegori og typologi spiller en tilbaketrekkende rolle i Kongespeilet, all vekt ligger på her og nå og på det atferdsmønster bibelskriftene gir støtte til. Kongespeilets bibelutlegning har monastisk mer enn skolastisk preg. Forfatteren legger vekt på Bibelen som moralsk eksempelsamling, som autoritet og som speil.<sup>69</sup> Utlegningen er i prinsippet før-thomistisk, og hører hjemme i tradisjonen fra Gregor den store. Et monastisk ydmykhetsideal blir gjennom Kongespeilets bibelbruk gitt til kongen som mønster for hans sinnelag og opptreden. Gjennom bibelstoff og bibelreferanser så vel som gjennom sin tilslutning til den augustinske illuminasjonslære plasserer forfatteren seg i nær tilknytning til fransiskanerskolens bibelanvendelse og kunnskapsteori.

## Forkortelser

Bagge 1974 = Sverre Bagge: Forholdet mellom Kongespeilet og Stjórn. *Arkiv för nordisk filologi* 89:163–202.

Bagge 1979 = Sverre Bagge: *Den politiske ideologi i Kongespeilet*. Bergen.

<sup>68</sup> Om adressatene, se de summariske refleksjoner i Olsen 1965:97, som peker på at verket er beregnet på folk som befinner seg i kongens nærhet, og som "bør være moralsk forbilledlige". Olsen peker på at det skal tjene undervisningen av et aristokrati som ikke var seg sine plikter bevisst.

<sup>69</sup> Moralsk bibelutlegning er et gjennomgående trekk i middelalderlige fyrstespeil, Schäfer 1980:64.

- Barl* 1981 = Magnus Rindal (utg.): *Barlaams ok Josaphats saga*. Norsk Historisk Kjeldekrift-Institutt. Norrøne tekster nr. 4.
- Bernstein 1982 = Alan E. Bernstein: Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory. *Speculum* 57, 1982: 509–531.
- Bjarnarson 1878 = Þorvaldur Bjarnarson (utg.): *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra*. København.
- Blaise 1954 = Albert Blaise: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnholt.
- Fleming 1977 = John V. Fleming: *An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*. Chicago.
- Fritzner I–IV = Johan Fritzner: *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. I–III. 4. utgave Oslo/Bergen/Tromsø 1973. IV. Rettelser og tillegg ved Finn Hødnebo. Oslo/Bergen/Tromsø 1972.
- Gad 1968 = Tue Gad: Psalter. *KLNM* 13 (1968):583–595.
- Gallén 1956 = Jarl Gallén: Bibel. *KLNM* 1 (1956):508–512.
- Gamberoni 1983 = Johann Gamberoni: Bibel. B. Bibel in der christlichen Theologie. I. Lateinischer Westen. f. Zur Auslegung des AT. *Lexikon des Mittelalters* II:58–62. München.
- Gilson 1955 = Etienne Gilson: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London.
- GnoHom* = Gustav Indrebø (utg.): *Gamal norsk homiliebok* Cod. AM 619 4°. Oslo 1931.
- GregHom* = Gregorius Magnus: Homiliae XL in Evangelia. *MPL* 76 col. 1075–1314.
- Gunnes 1974 = Erik Gunnes: Tale mot biskopene, En. *KLNM* 18 (1974):98–102.
- HMS I* = Carl Richard Unger (utg.): *Heilagra Manna Sögur I*. Christiania 1877.
- Hofmann 1973 = Dietrich Hofmann: Die Königsspiegel-Zitate in der Stjórn. Ihre Bedeutung für die Entstehungs- und Textgeschichte beider Werke. *Skandinavistik* 1973:1–40.
- Holtsmark 1956 = Anne Holtsmark: Kongespeilet og eplene i Edens have. *Viking* 20, Oslo 1956:141–155.
- Holtsmark 1961 = Anne Holtsmark (overs.): *Sverres saga*. En tale mot biskopene. Med innledning og noter. Oslo.
- Holtsmark 1963 = Anne Holtsmark: Kongespeilet og “Biblia pauperum”. *Maal og minne* 1963:26–36.
- Holtsmark 1964 = Anne Holtsmark: Kongespeillitteratur. *KLNM* 9 (1964):61–68.
- HS* = Petrus Comestor: Historia Scholastica. *MPL* 198 col. 1045–1722.
- Jónsson 1921 = Finnur Jónsson: *Konungs skuggsjá*. *Speculum regale*. Andet hæfte. Indledning s. 1–65. Kbh.
- Jónsson 1923 = Finnur Jónsson: *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. 2. Udgave. Bind 2. Kbh.
- Keyser 1848 = Rudolf Keyser: *Speculum regale. Konungs skuggsjá*. Christiania 1848. Fortale s. III–XIII.
- Kirby 1976 = Ian J. Kirby: *Biblical Quotation in Old Icelandic–Norwegian Religious Literature*. Volume I: Text. Reykjavík.
- Kirby 1980 = Ian J. Kirby: *Biblical Quotation in Old Icelandic–Norwegian Religious Literature*. Volume II: Introduction. Reykjavík.

- KLNM* = Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 1–22.
- Ksp* = Ludvig Holm-Olsen (utg.): *Konungs skuggsiá*. Oslo 1945.
- Leclercq 1969 = Jean Leclercq: The exposition and exegesis of Scripture. 2. From Gregory the Great to Saint Bernhard. *The Cambridge History of the Bible II*, s. 183–197.
- Leclercq 1974 = Jean Leclercq: *The Love of Learning and the Desire for God*. New York 1974.
- Marchand 1976 = James W. Marchand: The Old Icelandic Joca Monachorum. *Medieval Scandinavia IX*:99–126.
- Marsch 1958 = Wolf-Dieter Marsch: Frau III B. In der Kirchengeschichte. *Religion in Geschichte und Gegenwart II*, 3. Auflage. Tübingen. Sp. 1070–1076.
- Meissner 1943 = Rudolf Meissner: Der Sündenfall im norwegischen Königsspiegel. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XXI*:369–394.
- MPL* = J. P. Migne (utg.): *Patrologiae cursus completus*. Series Latina.
- NGL 3* = Rudolf Keyser og Peter Andreas Munch (utg.): *Norges gamle Love* bind 3. Christiania 1849.
- Nielsen 1865 = O. Nielsen: Levninger af nordiske Håndskrifter fra Middelaldren. *Tidsskrift for Philologi og Pædagogik 6*:258–262.
- Nielsen 1977 = Karl Martin Nielsen: Ældre nordiske benævnelser på ypperstepræsten. *Bibliotheca Arnamagnæana XXV*, 2:179–194.
- Olsen 1965 = Thorkil Damsgaard Olsen: Den høviske litteratur. Hans Bekker-Nielsen m.fl.: *Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*. København. S. 92–117.
- Paasche 1927 = Fredrik Paasche: Om Kongespeilets forfatter. *Festskrift til Hjalmar Falk*. Oslo. S. 170–181.
- Pesch 1977 = Otto Pesch: Exegese des Alten Testamentes bei Thomas. *Die deutsche Thomas-Ausgabe* Band 13. Heidelberg/Graz/Wien/Köln. S. 682–716.
- Post* = Carl Richard Unger (utg.): *Postola sögur*. Christiania 1874.
- Riedlinger 1983 = Helmut Riedlinger: Bibel. B. Bibel in der christlichen Theologie. I. Lateinischer Westen. g. Zur Auslegung des NT. *Lexikon des Mittelalters II*. München. Sp. 62–64.
- Rooth 1967 = Lars Rooth: Natur, naturlag. *KLNM 12* (1967): 219–221.
- Salvesen 1955 = Astrid Salvesen: En tale mot biskopene og Corpus Iuris Canonici. *Norsk historisk tidsskrift 37*:204–224.
- Schreiner 1950 = Johan Schreiner: Kongespeilet som kampskrift. *Festskrift til Harald Grieg*. Oslo. S. 300–306.
- Schreiner 1952 = Johan Schreiner: Bidrag til datering av Kongespeilet. *Norsk historisk tidsskrift 36*:548–560.
- Schreiner 1954 = Johan Schreiner: Kong David i Sverres saga og Kongespeilet. *Norsk historisk tidsskrift 37*:22–24.
- Schäfer 1980 = Rolf Schäfer: *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*. Gütersloh.
- Smalley 1984 = Beryl Smalley: *The Study of the Bible in Middle Ages*, 3rd edition. Oxford.
- Stjórn*, se *U*.

- Tveitane 1971 = Mattias Tveitane (utg.): *Studier over Konungs Skuggsiá*. Oslo.
- Tveitane 1972 = Mattias Tveitane: The "four daughters of God" in the Old Norse King's Mirror. *Neuphilologische Mitteilungen* LXXIII:795–804.
- Tveitane 1982 = Mattias Tveitane: "Havets høyhet og luftens letthet." Om lærdom og latinismer i norrønt og norsk språk. Egil Kraggerud (red.): *Klassisk og norsk*. Oslo. S. 167–181.
- Tveitane 1984 = Mattias Tveitane: Arbor sapientiae. *Festskrift til Ludvig Holm-Olsen*. Øvre Ervik. S. 308–317.
- U = Carl Richard Unger (utg.): *Sjórn. Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*. Christiania 1862.
- V = *Vulgata*.
- VI–II 1975 = Robert Weber (utg.): *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. 2. utgave. Stuttgart.
- Vandvik 1952 = Eirik Vandvik: Gåter i Kongsspegelen. *Syn og Segn* 58:1–8.
- Veraldar saga 1944 = Jakob Benediktsson (utg.): *Veraldar saga*. Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur LXI. København.
- Vischer 1959 = Lukas Vischer: Kanon. II. Kirchengeschichtlich. *Religion in Geschichte und Gegenwart* III. Tübingen. Sp. 1119–1122.

MARGARET CLUNIES ROSS

## Fimm líkamsins vit\*

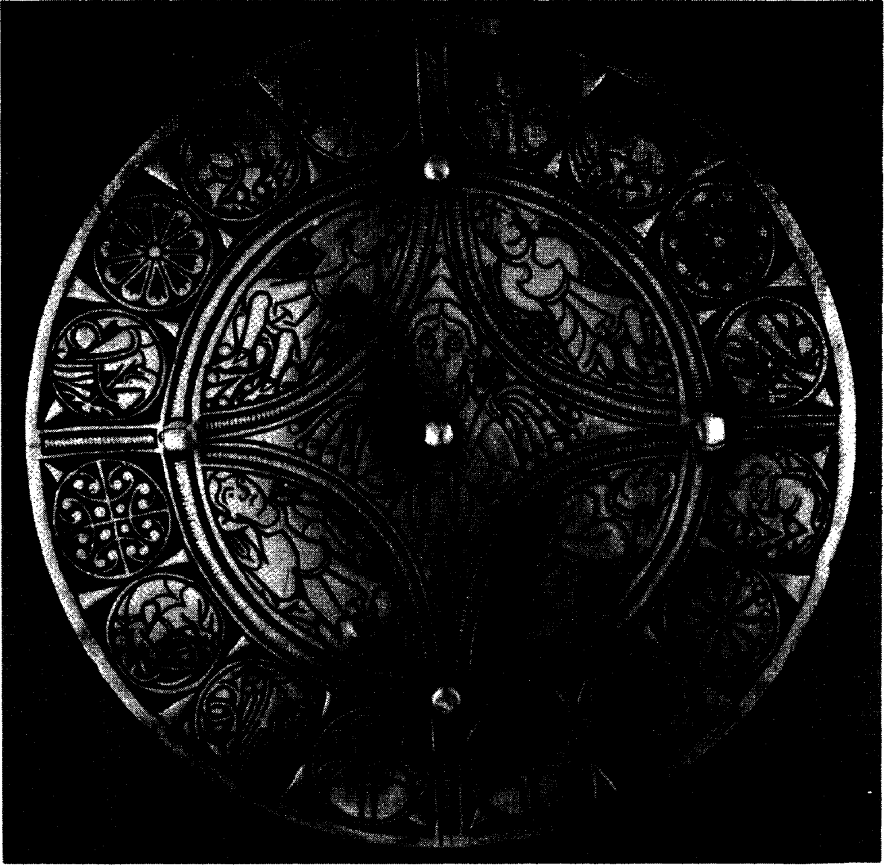
The development of a new lexical set in early Norse Christian literature

The exigencies of translation from one language to another often throw into focus something of the idiosyncracies of language and world-view of two cultures thus confronted. The extent to which the translator can match the language and thought of the foreign text to be translated with parallel expressions from his own language is often a very good indication of the degree of compatibility between two conceptual worlds. In these circumstances, simplifications and gaps in the translation are as interesting as matching expressions in revealing those areas of the receiving culture's conceptual universe which the translator found difficult to set alongside ideas expressed in the text to be translated (cf. Barnes 1977 for translations of *riddarasögur*). We find such deficiencies in nearly Norse translations of ecclesiastical Latin texts, even though these translations as a whole are of a high standard of accuracy. One such, which may give us some insight into the early West Norse vocabulary of sense perception, is the way in which early translators and homilists dealt with the set of five abstract Latin nouns for the five bodily senses of sight, hearing, smell, taste and touch: *visus*, *auditus*, *olfactus*, *gustus* and *tactus*.

The idea that there were five bodily senses by means of which mankind perceived the sensible world was a commonplace of medieval Christian thinking, and lists of the five senses appear quite frequently in Latin religious literature. The five senses are also represented in the art of the early medieval period, as, for example, on the Anglo-Saxon Fuller brooch (Bruce-Mitford 1956) and the Alfred Jewel (Bakka 1966). See illustration below. The Norwegian or Icelandic translator of the popular Latin work *Elucidarius*, in the late twelfth century version of AM 674a, found several passages, as we shall see, where he had to cover these five abstract terms with appropriate West Norse equivalents. In at least one of these passages, Honorius Augustodunensis proposes a correspondence between the five senses and the four elements out of which it was held the world was made;

\* I thank Gerd Wolfgang Weber for reminding me of the early medieval representations of the topic of the five senses in the visual arts.





The ninth century Anglo-Saxon Fuller brooch. Copyright: the Trustees of the British Museum

thus, sight corresponds to fire, hearing and smell to air and aether (the element air being divided into two categories), taste to water and touch to earth. The complex of ideas summarized in this part of *Elucidarius* reaches back, via earlier medieval commentators like Isidore and Macrobius, to the writings of the church fathers Ambrose and Augustine, whose ideas were based on the foundation of Greek philosophy and natural science, going ultimately beyond Aristotle to the Presocratics (Lefèvre 1954:115–6; Kirk and Raven 1957:325, 343).

There is no evidence that Scandinavian society of the early Middle Ages could draw on a body of systematized knowledge comparable to the Christian-Latin inheritance of philosophy and natural science, even if for most Christians of the late twelfth and early thirteenth centuries the concept of the

five bodily senses was accessible only as a commonplace list of abstractions. I do not mean to imply that early West Norse speakers were incapable of conceptualizing the bodily senses nor of distinguishing one from another, but vernacular textual evidence suggests that they were not in the habit of representing them as abstract nouns; nor were the senses as clearly systematized as the Latin tradition required. I shall present evidence here that the senses of touch and taste, in particular, were probably rarely differentiated, as abstract concepts, from the limbs and organs by means of which one tastes and touches. Again, even the better differentiated senses of sight and hearing tended to be represented traditionally by the body parts through which one sees and hears.

The notion of Óðinn's sacrifice of one of his eyes to gain greater acuity of mind is alluded to in *Vqluspá* 28/7–10 in concrete terms: “‘alt veit ec, Óðinn, hvar þú auga falt: / í inom mæra Mímis brunni’” (Neckel/Kuhn 1983:7). A comparable, though more obscure concept of the sacrifice of bodily senses seems to underlie the *vqlva*'s stated knowledge of the whereabouts of *Heimdalar hljóð* underneath the sacred tree Yggdrasil (27/1–4), which may refer to some concrete representation of the god Heimdallr's sense of hearing (Turville-Petre 1964:149).<sup>1</sup> Snorri Sturluson tells us that Heimdallr was considered to have such acute hearing that he could hear grass growing on the earth and wool on the backs of sheep (Finnur Jónsson 1931:33).

A survey of seven passages from early West Norse ecclesiastical writings containing lists of the five bodily senses confirms their authors' difficulties in matching all the abstract Latin terms with Norse equivalents. In several cases it is apparent that translators were obliged to coin *ad hoc* periphrases or neologisms to cover the Latin words, but they do not attempt to domicile the Latin terms themselves in their Norse prose. Jón Helgason (1957:XXIV–XXV) has pointed out how, in Norse translations from c. 1200 and slightly earlier, the translators tended to simplify or omit difficult passages rather than use makeshift expressions which did not satisfy them. The net effect is one of dignity and restraint rather than the elaborate Latinity which often appears in Norse translations from the later thirteenth and early fourteenth centuries.

The accompanying table includes citations from the early fragments of the Old Norse *Elucidarius* translation in AM 674a, from the Norwegian and Icelandic homily collections of c.1200, and from a commentary on the mass (*messuskýring*) which is only extant in a fifteenth century manuscript, though its original is considered to date from the same period as the homily collections.

<sup>1</sup> We may note that the word *hljóð*, whatever the full extent of its semantic field, is never used for the sense of hearing in early translations from Latin; the term is always *heyrn*, a noun obviously cognate with the verb *heyr*.

Table of Terms for the Five Senses in Early Old Norse Texts

Text	Sight ( <i>visus</i> )	Hearing ( <i>auditus</i> )	Smell ( <i>olfactus</i> )	Taste ( <i>gustus</i> )	Touch ( <i>tactus</i> )
1. <i>Elucidarius</i> , AM 674a, fol. 10v, lines 4–5	syn	heyrn	hilmning	bergning	handa kenning
<i>Elucidarius</i> , <i>Hauksbók</i> , p. 476, lines 10–12	syn	heyrn	hilmning	berghing	handa verk
2. <i>Elucidarius</i> , AM 674a, fol. 27r, l. 6–27v, l. 9	svn	hevrn	hilmr	berging	—
3. <i>Icel. Hom.</i> , p. 116, lines 16–19	sýn	heýrn	hilmning	berging	kenneseme
4. <i>Icel. Hom.</i> , p. 109, lines 24–7	sýn	heýrn	ilming	berging	kenneseme
5. <i>Messuskýring</i> , AM 625, p. 35, l. 35 –p. 36, l. 2	sion	heyrn	ilmíng	berging	kenningh
6. <i>Icel. Hom.</i> , p. 56, lines 5–6	skirn aúgna	heyrnar	hilmingar	máls	kenneseme
7. <i>Norw. Hom.</i> , p. 56, l. 29–p. 57, l. 7	scirum vér syn vœra	... øyru var	... ilming vara	... mun varn ok berging	... hændr varar ... fœtr vœra

The first passage, whose context has already been mentioned, comes from *Elucidarius*'s treatment of the nature of man the microcosmos in I,58–9 (Lefèvre 1954:371). The thought behind this passage is similar to Snorri Sturluson's treatment of animism in natural religions in an early section of the Prologue to his *Edda* (Faulkes 1982:3–4). I include the corresponding passage in the later *Hauksbók* (Finnur Jónsson and Eiríkur Jónsson 1892-6) translation of *Elucidarius* together with the Latin text printed by Lefèvre.

*AM 674 a*: Af himnescom elde heuer hann syn. en af eno øfra lofte heyrn. en hilmning af eno neþra. bergning af vatne. en handa kenning af iorþo.

*Hauksbók*: Af himneskom ældi hefir hann syn en af hin v æfra lofti heyrn en hilmning af hin v neðra En berghing af vatni en handa verk af iorðv.

*Elucidarius* I, 58: Ex caelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum.

The second passage, also from *Elucidarius*, describes the pleasures of the saints in the Heavenly Jerusalem (III, 106; Lefèvre 1954:469–70). They participate through the use of all their bodily senses in the richness of heavenly experience. Honorius’s Latin is couched in high, dramatic style, characterized by the use of a series of apostrophes detailing the richness of the saints’ sensory pleasures. As Jón Helgason has noted (1957:XXV), the corresponding Old Norse uses fewer words, simplifies the style, even to the extent of rendering parallel expressions differently (Jón Helgason 1957:XXIX), removes Biblical quotation and omits that part of the text which refers to the pleasure the saints take through the exercise of their sense of touch. Jón Helgason (1957:XXVII) notes this omission, but his comment “perhaps there is a mistake in the text here” suggests that he did not regard it as deliberate. However, it seems to me possible that the translator found it too difficult to produce an equivalent to Honorius’s Latin here, considering the evidence presented in this article which indicates that translators found it more difficult to produce a Norse equivalent to *tactus* than to any other of the Latin terms for the senses.

*AM 674a*: þeir hafa unaþ svn þviat þeir sia iamt loknom augom sem opnom. . . . Hevnrar unaþ hafa þeir þviat fvr þeim revsta fagrer lofsongvar engla oc allra heilagra oc allar himneskar rauster. Unaþ hilm hafa þeir þan es þeir taca af siofom G(oþe) sotleix brune. oc af englom oc ollom helgom. Bergingar seþlo hafa þeir. þviat þeir bergia af sotleik G(oþs) oc seþiasc þa es G(oþs) dýrþ vitrasc oc þeim ero aller hluter soter oc bliþer;

*Elucidarius* III, 106: O qualem voluptatem visus ipsi habebunt, qui ita clausis quam apertis oculis videbunt! . . . O qualis voluptas auditus illorum, quibus incessanter sonant harmoniae caelorum, concentus angelorum, dulcisona organa omnium sanctorum! Olfactio qualis, ubi suavissimum odorem de ipso fonte suavitatis, Deo, haurient et odorem de angelis et de omnibus sanctis percipient! Eia qualis gustus illorum, ubi ‘epulentur et exsultent in conspectu Dei’, et, cum apparuerit gloria Domini, satiabuntur et ‘ab ubertate domus ejus inebriabuntur’! Voluptas tactus qualis, ubi omnia aspera et dura aberunt et omnia blanda et suavia arridebunt!

Passages 3 and 4 both come from the Icelandic *Homiliubók* (Stockholm, Royal Library No. 15, 4to), from about 1200 (Wisén 1872). Passage 3 distinguishes the sinful outer man, whose bodily form is endowed with the five senses, from the inner, spiritual and sinless component: Licamen es sýnelegr hlutr. en ænden es ó sýneleg. Hans gróþe oc keneseme. berging oc hilming. sýn oc heýrn. þeir hluter aller ero af ændene honom gefner. oc allt líf hans es af hennar dugnoþom oc afl oc hrøringar.

Passage 4, also from the Icelandic Homily book, shows close verbal similarities with passage 5 below, and it is probable that the original of 5 was of similar date to 4 (Kolsrud 1952). The enumeration of the five senses here

is from an explanation of why certain parts of the liturgy are significant and how frequently they ought to be repeated: Syngue þar .v. pater noster oc credo in deum. Afþui .v. pater noster. at guþ gæte .v. likams vita várra. Sýnar oc héyrnar. bergingar. ilmingar. oc keneseme. Passage 5, from the fifteenth century manuscript AM 625, 4to, is parallel to 4 above: . . . j fimm likams vítum vorum. þat er j sion ok j heyrn j ilming j berging ok kenningh.

Passage 6 comes from a homily on the Circumcision in the Icelandic *Homiliubók*. It lists how man should undertake baptism (*skírn*) by means of all the organs which endow him with sensory perception. The passage is preceded by a translation of II Corinthians 7.1: Allra vitsmuna vara scolom ver skirn taka báþe aúgna. héyrnar oc máls. hilmingar oc keneseme.

Passage 7 is from the homily on the Circumcision in the Norwegian Homily book, AM 619, 4to of c. 1200 (Indrebø 1931). Although passages 6 and 7 follow the same general line of thought, they are not closely related textually. The Norwegian Circumcision homily has a more elaborate and extensive discussion of how the senses of the outer and inner man may be purified. The homilist first lists the organs through which the senses operate, the eyes, ears, mouth, sense of smell (*vit ilmingar*), hands and feet; he details what it means to purify all these organs in the spiritual as well as the corporeal sense. He then concludes the homily by urging his congregation to follow the advice of the Psalmist David and undertake purification of every one of the five senses or the corresponding bodily organs. Thus in this listing we find a mixture of concrete and abstract terms: Af þvi rænsom ver hiorto vær ok licame goðer brøðr. ok scyrum syn vœra sva sem Davið mælte. Snu þu fra augu min drotten at ægi se þau unyt. Scirum ver øyru var sva sem ritat er í guðspialle. Sa er af guði er hœrir hann orð guðs. Scirum ver mun varn ok berging sva sem salma-scaldet mælte. Sœtre en hunang ero munn minum mœl þin drotten. Scirum vér ilming vara at vér megem sva mœla með Pœl postola. Goðr ilmr erom ver fyrir guði. Scirum vér hœndr varar sva sem Davið mælte. Vpp hof ec hœndr minar til boðorða þinna drotenn. Scirum ver fœtr vœra sva sem salma-scaldet mælte. Bannaða ec fotum minum alla illa gætu. Scirum ver hiorto vær ok licame sva sem en mælte Davið. Hiarta mit ok hold mit fagnaðo í guði lifanda.

A comparison of the Old Norse nouns used in these seven passages which list the five bodily senses shows that, with the exception of *sýn*, "sight", and *heyrn*, "hearing", the remaining substantives are feminine abstract nouns formed by adding the suffix *-ing* to the lexical stem corresponding to the verbs *ilma*, "to emit a smell" or "smell" (trans.), *bergja*, "to eat, drink, taste" (cf. Old English *byrgan*) and *kenna*, "to inform, teach", and "to recognize, perceive, feel or experience through the senses". Apart from these, we have *ilmr* as a variant of *ilming* and *kennisemi* "that which belongs to, is related to perception" (cf. de Vries 1962: *-semi*) as an alternative to

*kenning*. All of these abstract terms for the senses have a fairly limited distribution in Old Norse, being largely confined to ecclesiastical texts.

The Table of Terms indicates that the Norse equivalents of the Latin *visus*, *auditus* and *olfactus* (or *olfactio*) were all but standardized in these early religious texts but that there is some variation in the terms used to express the sense of taste (*gustus*), while the rendering of the sense of touch (*tactus*) was far from fixed. It may well be that the use of *mál* "faculty of speech" and *munnr ok berging* "mouth and sense of taste" in passages 6 and 7 respectively is influenced by the wording of the sources of the Icelandic and Norwegian homilies on the Circumcision,<sup>2</sup> but it may also indicate that the distinction between the sense of taste and other bodily activities located in the mouth, such as eating and speaking, could not be made precisely in Old Norse. The verb *bergja* itself covered both the act of tasting and of consuming food. Further, it is notable that the imagery of ecclesiastical Latin, including the notion of "consuming" the body of the Lord (*bergja corpus domini*) occurs as a phrase in *Martu saga*; Fritzner *Ordbog* I:130) and "tasting" death, would have encouraged the retention of a dual sense of *bergja*.

With two exceptions, the Old Norse expressions used to convey the sense of the Latin abstract noun *tactus* use nouns or noun phrases cognate with the verb *kenna*, in its sense "to feel, perceive". Elsewhere (Clunies Ross 1986) I have presented evidence to show that this sense of *kenna*, as well as the better known sense "to teach, inform", is attested in the earliest skaldic verse to which we can assign rough dates. Although *kenna* was most often used in the general sense "to feel, experience", it could sometimes be used of specific bodily senses (Fritzner *Ordbog* II, sense 9:274), including the sense of touch. It is possible that the ninth century *skáld* Bragi Boddason uses *kenna* to refer to the sensations the god Þórr felt in his hands as he strained to hold the World Serpent on his fishing line (*Skjald.* B,I,3:15,4). On the other hand, *kenna* can be used of other senses; the translator of AM 674a uses *kenna* to translate *odorare* at fol. 27r, line 2. The translation condenses and simplifies the Latin here, but nevertheless it is clear that the Old Norse writer means *kenna* to refer specifically to the sense of smell. The Norse text (fol. 27r, lines 1–5) runs: . . . at havra fagan song oc harpslótt oc kena revkelses hilm oc annarra dvrlegra urta. eþa bergia sötom grosom oc eiga morg auþøve;

Honorius's Latin (III,106; Lefèvre 1954:469) has: . . . dulcem cantum, sermonem concinnum, organa, lyras, citharas et talia audire, thymiama et

<sup>2</sup> Kirby (1980:54–5 and 64) discusses the sources of these homilies, which are independent of one another. The Icelandic *Circumcisio Domini* is "a simplified and somewhat shortened version of Bede's 10th. homily as found in Migne 94", whereas the Norwegian homily "merely uses material from Bede". Bede, *Homilia X* (PL94, col.57), mentions *visus*, *ares*, *lingua et manus*, *gustus*, *olfactus* and *tactus* in that order.

alias diversi pigmenti species odorare, variis epulis deliciari, blanda et mollia tractare, multam pecuniam et variam supellectilem possidere . . .

The same shifting of *kenna* from a general to a specific sense is perceptible in the use of *kenning* and its compounds in lists of terms for the sense of touch. *Kenning*, like *kenna*, had two major senses in Old Norse; the first, which was also the most frequent, was “teaching, doctrine, preaching”; the second was “feeling, perception” (Clunies Ross 1987:54–5). As it is clear that *tactus* was the most difficult Latin term for Norse writers to find an equivalent for, they drew on the second meaning of *kenning* precisely because it could have a wide range of meaning within the general semantic field required, that of sense perception. It could be used without modification, as in passage 5, where context alone determined that it referred to the sense of touch, or it could be more closely defined in a phrase such as *handa kenning*.<sup>3</sup>

It has been claimed, with specific reference to the AM 674a version of *Elucidarius* (Salvesen 1968:71), that the translator’s *handa kenning* phrase incorporated an untraditional usage of *kenning*, but there is ample evidence, some of which is presented here, that this is not the case. It is more likely that the 674a translator was trying to make an already accepted meaning of *kenning* more precise by specifying that he was referring to that kind of sensory perception carried out by the hands, the most important instruments of the human sense of touch. We may compare the concrete reference to the hands and feet in passage 7, as organs of tactile perception, and also the *Hauksbók* translator’s *handa verk*, “the work or deeds of the hands”, for the *tactus* of the same *Elucidarius* passage. This is a less precise Icelandic rendering of *tactus* than the AM 674a translator’s *handa kenning*, “the perception, feeling of the hands”. Two other Icelandic noun compounds, which have *kenning* as their second elements, indicate that the broad seman-

<sup>3</sup> One other instance in Old Norse in which the uncompounded *kenning* probably refers to a single sense rather than to sensory perception in general occurs in a passage in *Stjórn* in which the fallen Lucifer is said to have been denied all perception of heavenly beatitude and sweetness: “hof hann sik sua haat medr sinu ofdrambi. at hann uilldi iafnaz edr uidrlikiaz sealfan gud. ok fyrir þa sauk skildi hann sik ifra sannleikinum þegar i hridinni. ok þar medr i brott af aullum setleik ok eylifri sælu. sua at þar af feck hann medr öllu öngvan þef edr kenning” (Unger 1862:7). We may compare a passage in the AM 674a translation of *Elucidarius* (fol. 7r, lines 6–8): “Hui vas hann eigi þar (i.e. in heaven) lengr? þviat at hann cnatte engo bergia af himnescom søtleik . . .” which translates the Latin (I,37) “Quare non diutius ibi fuit? Ne aliquid de interna (var. aeterna) dulcedine gustaret . . .” The ultimate source of the idea expressed in these three passages seems to have been Augustine, *De Gen. ad Litt.* XI,11, 14 and 15 (PL 41, 327–31).

There is obviously room for doubt, apropos the *Stjórn* passage, as to the precise reference of the two nouns *þefr* and *kenning*. As the Norse writer is probably trying to convey something of the non-literal sense of the idea of “tasting or experiencing heavenly sweetness”, he may have combined *þefr* “sense of smell or taste” with *kenning* so that the second noun could impart a wider, more abstract semantic range to the first.

tic field of *kenning* could be restricted to one or other specific sense by the noun of the first element. These are *ilmkenning*, “sense of smell” (Unger 1877:I,129), and *sjónkenning*, “what one can make out with the eyes” (Keyser and Munch 1848:265).

This review of a selection of Old Norse approximations to the abstract Latin nouns for the five bodily senses reveals these early Norwegian and Icelandic writers as resourceful in the creation of new abstract nouns in *-ing*; as still, in some cases, preferring a more concrete to an abstract expression; and as drawing particularly on the semantic field represented by the verb *kenna* and the nouns *kenning* and *kennisemi* to form expressions of greater or lesser precision for the sense of touch, which seems to have been the most difficult of the five senses for West Norse writers to match from their own linguistic resources.

## References

- Bakka, Egil (1966), “The Alfred Jewel and sight”, *Antiquaries Journal* 46, 277–82
- Barnes, Geraldine (1977), “The *Riddarasögur*: a Medieval Exercise in Translation”, *Saga-Book of the Viking Society* XIX, 403–41
- Bruce-Mitford, R.L.S. (1956), “Late Saxon disc-brooches”, in ed. D.B. Harden, *Dark-Age Britain, Studies presented to E.T. Leeds*. London, pp. 171–201
- Clunies Ross, Margaret (1987), *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's Ars Poetica and Medieval Theories of Language*. The Viking Collection 4. Odense
- Faulkes, Anthony ed. (1982), *Snorri Sturluson, Edda. Prologue and Gylfaginning*. Oxford
- Finnur Jónsson ed. (1931), *Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter håndskriftene*. Copenhagen
- Finnur Jónsson and Eiríkur Jónsson eds. (1892–96), *Hauksbók udg. efter de Arnarnagnænske Håndskrifter No. 371, 544 og 675, F*. Copenhagen
- Fritzner, Johann (1883–96, repr. 1973), *Ordbog over det gamle norske sprog* I–III. Christiania, repr. Oslo, Bergen, Tromsø
- Indrebø, Gustav ed. (1931), *Gamal norsk homilieboek*. Oslo
- Jón Helgason ed. (1957), *The Arna-Magnæan Manuscript 674A, 4to. Elucidarius. Manuscripta Islandica IV*. Copenhagen
- Keyser, R. and P.A. Munch eds. (1848), *Norges Gamle Love* II. Christiania
- Kirby, Ian J. (1980), *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature II. Introduction*. Stofnun Arna Magnússonar á Íslandi. Rit 10. Reykjavík
- Kirk, G.S. and J.E. Raven (1957), *The Presocratic Philosophers*. Cambridge
- Kolsrud, Oluf ed. (1952), *Messuskýringar* I. Oslo
- Lefèvre, Yves ed. (1954), *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge*. Paris
- Neckel, G. ed. (1983), *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* I. Text. 5th. rev. edn. by Hans Kuhn. Heidelberg
- Salvesen, Astrid (1968), *Studies in the Vocabulary of the Old Norse Elucidarium*. Bergen
- Turville-Petre, E.O.G. (1964), *Myth and Religion of the North*. London



Unger, C.R. (1862), *Stjórn. Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*. Christiania

Unger, C.R. ed. (1877), *Heilagra Manna Sögur I-II*. Christiania

Vries, Jan de (1962), *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. 2nd edn. Leiden

Wisén, Theodor ed. (1872), *Homiliu-bók*. Lund

G. A. PIEBENGA

## “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” – en norrøn legende?

### Innledning

I samlingen av norrøne fortellinger om under som Maria har gjort (samlingen er utgitt av C. R. Unger i verket *Mariu saga*, Christiania 1871) forekommer det en legende som i én av overleveringene har den tittelen som står over denne artikkelen, og som passer for alle, nemlig “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri”. Denne legenden fortjener oppmerksomhet av tre grunner. Den første er at den riktignok er overlevert i håndskrifter med marialegender, og at den derfor også er publisert i *Mariu saga*, men at den ikke er noen marialegende. Det er nemlig ikke Maria, men Jesus, som gjør det underet som blir beskrevet i denne legenden. Den andre grunnen er at denne legenden, etter min mening, opprinnelig er skrevet på norrønt og ikke går tilbake på en latinsk tekst, slik som tilfellet er med nesten alle andre legender. Den tredje og siste grunnen er at denne fortellingen viser bemerkelsesverdig stor overensstemmelse med en annen legende fra Ungers arbeide – en legende der Maria for øvrig hører med til hovedpersonene. Denne overensstemmelsen er så stor at man nok må slutte at den ene av de to legendene er skrevet med den andre som forbilde.

Før jeg går nærmere inn på disse tre punktene, skal jeg i denne innledningen først gi en beskrivelse av legenden, det vil si fortelle hvordan den er overlevert, når den dateres til, og hva innholdet er. I Ungers utgave foreligger legenden i to redaksjoner: på side 317 til og med 324 er den trykt under tittelen “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri”, og på side 579 til midt på side 588 under tittelen “Af ungunum manni”. I den innholdsfortegnelsen som står i det 1400-tallsmanuskriptet *Holm I*, 4<sup>o</sup> der den siste teksten er overlevert, blir den samme legenden angitt med en tredje tittel. Den lyder “Af riddara einum er tok systr brott or klaustri sinu” (jf. *Mariu saga*, s. 688).

Teksten slik som den står på side 317 til og med 324, er trykt etter håndskriftet *Holm II*, 4<sup>o</sup>, som skriver seg fra 1300-tallet.<sup>1</sup> Teksten på side 579 til midt på side 588 er trykt etter to håndskrifter: fra side 579 til 583, linje

<sup>1</sup> Dateringen av håndskriftene er overtatt fra: Ole Widding, Hans Bekker-Nielsen, L. K. Shook, *The Lives of the Saints in Old Norse Prose, A Handlist*, i *Mediaeval Studies*, Toronto, Canada, vol. XXV, 1963, s. 294–337.

18, etter håndskriftet *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII*, som skriver seg fra rundt år 1300, og fra side 583, linje 18 og til slutten etter håndskriftet *Holm 1, 4<sup>o</sup>*, som skriver seg fra 1400-tallet. Årsaken til at Unger har brukt to håndskrifter for denne andre versjonen, er at teksten i det første håndskriftet, altså *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII*, ikke er fullstendig. Den bryter av midt i. Likevel gir dette håndskriftet teksten i en fullstendigere og opprinneligere form enn det andre håndskriftet, nemlig *Holm 1, 4<sup>o</sup>*. I dette siste håndskriftet er nok teksten overlevert i sin helhet, men likevel i en kortere form enn i *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII*, slik som det også går frem av notene nederst på sidene, der Unger har nedtegnet de variantene som *Holm 1, 4<sup>o</sup>* viser i forhold til *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII*.

Forskjellene mellom versjonen på side 317–324, som jeg for enkelhets skyld betegner som redaksjon A, og den på side 579–588, som skal kalles redaksjon B, er ikke store, iallfall ikke når det gjelder innholdet. De fleste forskjellene skyldes at redaksjon A er kortere enn redaksjon B. Hvor stor denne forskjellen i lengde er, kan jeg anskueliggjøre ved å opplyse at redaksjon A i Ungers utgave teller 264 linjer og redaksjon B 299. Denne forskjellen i lengde skyldes først og fremst teksten fra håndskriftet *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII*. Det går frem av at den delen i redaksjon B som er trykt etter dette håndskriftet, teller 140 linjer i Ungers utgave, mens den tilsvarende delen i redaksjon A blir fortalt på 110 linjer.

Innholdet i fortellingen både etter redaksjon A og redaksjon B er dette (der hvor de to redaksjonene har ulike lesninger, blir de angitt i parentes): En rik og mektig mann er venn med en ridder. Den rike mannen har en sønn, ridderen en datter. Da den rike mannen ligger for døden, ber han ridderen ta seg av sønnen. Gutten og piken vokser så opp sammen. Allerede i ung alder blir de glade i hverandre. Ridderen og hans hustru drøfter hva de kan gjøre med det uten å såre den unge mannen (redaksjon B forteller at de ikke bare vil unngå å såre den unge mannen, men at de også vil sørge for å bevare sin datters jomfrudom). De ser ingen annen utvei enn å sette henne i et kloster. Når hun først har kommet dit, blir piken en from og hengiven nonne (i redaksjon A står det at hun til å begynne med hadde spurt seg selv hvorfor foreldrene hadde tatt denne avgjørelsen; også ifølge redaksjon B stiller hun seg dette spørsmålet, men der sies det samtidig at hun har forståelse for beslutningen deres).

Da den unge mannen kan stå på egne bein, overtar han eiendommene til faren. Han kan ikke glemme piken, og en dag rir han til klosteret. Der blir han hjertelig mottatt av nonnene. Han får øye på ungdomsvenninnen blant dem og klarer å få tatt henne til side et øyeblikk. Han spør henne: "Ertu eigi su sama, er mic elskaði forðum kerliga"<sup>2</sup> (s. 319, 11; s. 581,

<sup>2</sup> I sitatene er skrivemåten i redaksjon A beholdt bortsett fra at stavingen av u og v er normalisert.

29–30<sup>3</sup>). Det medgir hun. Så sier han at siden det er slik, må hun bli med ham. Det vil hun, men først går hun inn i klosteret for å utføre sin daglige plikt. Den består i å be Fadervår fem ganger foran kristusfiguren.

Da hun er ferdig med det, strekker figuren høyrehånden ut, løfter sløret vekk fra hodet hennes og legger det rundt sitt eget. Nonnen går svært forskrekket ut og sier til mannen at hun ikke kan dra. De avtaler en annen dag. På den avtalte tiden gjentar scenen seg. Begge gangene får nonnen sløret tilbake når hun går inn igjen og kneler foran kristusfiguren. Den tredje gangen ber hun Fadervårene sine før hun går ut. Også nå tar figuren sløret av henne. Da hun kommer ut, tar den unge mannen henne straks med seg. Han gifter seg med henne, og – slik forteller begge redaksjonene – ingen, ikke engang biskopen, våger å si noe om det, ettersom det dreier seg om en mektig mann.

De nonnene som er blitt igjen, snakker stygt om kvinnen og særlig når de får se sløret henge rundt hodet på kristusfiguren. De tror at hun har hengt det opp på grunn av hovmod. De klarer ikke å ta det vekk fra figuren.

Kvinnen får tre barn med mannen, to sønner og én datter. Så en dag sier hun til ham at de har grunn til å frykte Guds vrede, og at de må gjøre bot. Selv vil hun vende tilbake til klosteret og ta datteren med seg. Han må dele eiendelene sine i tre deler, for sønnene og seg selv, og siden skal han dra på korstog til Jerusalem. Han holder med i det hun sier og bringer henne til klosteret med et stort følge, blant dem selveste biskopen. Der går kvinnen inn gjennom den lønndøren som hun brukte da hun rømte. Hun faller til jorden foran kristusfiguren, ber og trygler Jesus om å gi henne sløret tilbake. Da de som er tilstede, ser at den korsfestede tar sløret av hodet sitt og henger det rundt hodet på kvinnen, løfter de hendene sine og takker Gud.

Kvinnen utfører den botsgjerningen som blir pålagt henne. Datteren blir en eksemplarisk nonne. Mannen ordner først sakene sine hjemme og drar så til Jerusalem.

## En jesuslegende innblandt marialegender

Av dette sammendraget av innholdet går det frem at legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” ikke er noen marialegende. Det er ikke Maria, men Jesus, som gjør det underet som er beskrevet i den. Både i redaksjon A og i redaksjon B forekommer navnet Maria bare én gang, og da bare i forbifarten. I den siste setningen blir det fortalt at mannen dør under

<sup>3</sup> Bare side- og linjenummeret blir angitt. Ikke tittelen på boken: *Mariu saga*, ed. C. R. Unger, Christiania 1871.

korstoget og vandrer til himmelen. Der regjerer ifølge redaksjon A (s. 324, 28–29) “drottinn sonr sællar Marie” og ifølge redaksjon B (s. 588, 8–9) “drottinn vor Jesus Kristr sannr guds son ok heilagrar Marie drottningar”.

Like liten som den rollen som Maria spiller i denne fortellingen, like stor er den som Jesus spiller. Men vi må være oppmerksom på at det ikke er klart om det med ordet “guð”, som gjentatte ganger forekommer i teksten, og som iallfall i de fleste tilfellene henspiller på Gud Sønn, også kan være ment Gud Fader. Her og der får man nemlig inntrykk av at disse to blir sammenblandet eller også blir sett på som ett. Et eksempel på denne forvirringen finner vi i det første avsnittet, der den rike mannen snakker om “guð drottinn allzvaldandi” (s. 317, 24; s. 579, 23). I redaksjon A kaller han så denne “guð” i setningen etter “minn skapari” (s. 317, 27); dermed får man inntrykk av at det er snakk om Gud Fader. I redaksjon B blir “guð allzvaldandi” i neste setning betegnet med “drottinn minn ok lausnari” (s. 579, 26); “drottinn” kan stå for både Fader og Sønn, men “lausnari” blir vanligvis bare brukt om sønnen, og her får man altså inntrykk av at det er snakk om Gud Sønn.

Det er imidlertid tydelig i denne legenden at Gud Sønn er den viktigste, selv om han her og der blir identifisert eller forvekslet med Gud Fader. Denne identifiseringen eller forvekslingen forekommer forøvrig ikke bare i den legenden som vi omtaler her. Det er et fenomen som vi flere ganger støter på i de norrøne marialegendene og også i andre middelaldertekster.

Det er altså Jesus på korset som gjør underet. Og det er Jesus som blir sett på som nonnens brudgom (s. 319, 4–5 “nu var nunna vorðin ok Kristz bruðr”; jf. s. 581, 22). Det er han som nonnens jordiske elskede foretar korstoget for (s. 324, 18–19; s. 587, 33–35). Han blir ofte nevnt i teksten – med forskjellige navn – som for eksempel Jesus Kristr, drottinn, lausnari, guð, guð í himinriki, hinn krossfesti, einvaldskonungr, en sannr guðs son.

Som Jesus-legende hører denne fortellingen ikke hjemme i en samling av marialegender. Men det er slik at den er overlevert i håndskrifter som ellers utelukkende omfatter marialegender, og det er derfor forståelig at Unger har utgitt den sammen med de andre tekstene. For øvrig har denne norske forskeren fra forrige århundre, som med sin utgave av de norrøne marialegendene har utført et banebrytende arbeid, naturligvis også sett at det blir gitt en forklaring på at denne Jesus-legenden er tatt opp her. Denne forklaringen står i en slags epilog til den foregående legenden i to av de håndskriftene som har overlevert fortellingen “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri”, nemlig i *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII* og i *Holm 1, 4<sup>o</sup>*.

I denne foregående legenden fortelles den kjente historien om mannen som ville selge sin hustrus sjel til djevelen for å få tilbake rikdommen sin. Planene hans blir forhindret av Maria. Mannen forteller sin kone det som har hendt. Da hun har hørt alt, kommer hun med en lang takksigelse til

Maria. Mannen angrer seg og går til biskopen for å skrifte. Da biskopen og de tilstedeværende geistlige har hørt historien, priser de Jesus Kristus og deretter også Maria. Denne lovprisningen blir fulgt av en beretning der det blir fortalt at Jesus hadde oppholdt seg to steder på jorden “i hverium hann framði mestar dasemdir til heilsu lyðsins” (s. 291, 13–14; s. 578, 20–21), nemlig i Marias legeme og på korset. Derfor, slik slutter beretningen, kan menneskene vente hjelp og kjærlighet fra Maria og korset, og nettopp av den grunn, sier forfatteren, “skulum ver gera minning heilags kross i þessari bok, er saman stendr i iartegnum sællar guðs moður (s. 291, 26–27; s. 578, 33–34).

## Oversettelse fra latin eller ikke?

Legenden om mannen som ville selge sin hustrus sjel til djevelen, forekommer i Ungers *Mariú saga* i en kort og en lang bearbeidelse. Den korte bearbeidelsen, som hos Unger er trykt på side 1185–87 under tittelen “Riddari selldi hustru sina”, er overlevert i bare ett håndskrift, nemlig i et håndskrift som skriver seg fra 1700-tallet og har signaturen *AM 633, 4<sup>o</sup>*. I denne bearbeidelsen forekommer ikke lovprisningen av Jesus, og heller ikke den følgende epilogen, der det blir redegjort for hvorfor det står en Jesus-legende inniblant alle slags marialegender. Når det gjelder denne epilogen, er dette forståelig, for legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” forekommer ikke i dette håndskriftet.

Den lengre bearbeidelsen er overlevert i fire redaksjoner, to under tittelen “Fra einum auðgum manni, er selldi husfru sina pukanum”, én under tittelen “Af hionum tveimr” og én uten tittel. I én av disse redaksjonene forekommer epilogen ikke. I det håndskriftet der denne redaksjonen er overlevert (*AM 233 a, fol.*, 1300-tallet), mangler legenden om ridderen som overtalte en nonne til å bli med seg, og i det tilfellet hadde det naturligvis ingen hensikt å overta epilogen. I de tre øvrige redaksjonene av den lengre bearbeidelsen er epilogen tatt med. I én av dem hadde den like godt kunnet være sløyfet. Det dreier seg om redaksjonen fra 1300-tallshåndskriftet *Holm 11, 4<sup>o</sup>* (trykt i *Mariú saga* på s. 282–291). Riktignok omfatter dette håndskriftet legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri”, men den følger ikke etter “Fra einum auðgum manni, er selldi husfru sina pukanum”. Det står tre andre legender imellom, og epilogen henger her derfor mer eller mindre i luften.

Det er altså to redaksjoner der epilogen står på riktig plass. Den ene stammer fra det allerede nevnte håndskriftet *AM 655, 4<sup>o</sup> fragment XXXII* fra rundt år 1300 og er trykt i *Mariú saga* på s. 577–578. Den andre stammer fra *Holm 1, 4<sup>o</sup>* fra 1400-tallet; denne redaksjonen er ikke trykt separat i *Mariú*

saga; den stemmer sterkt overens med redaksjonen fra *Holm 11*, 4<sup>o</sup> og Unger har da også på sidene 282–291 i fotnoter vist alle de variantene som *Holm 1*, 4<sup>o</sup> har i forhold til *Holm 11*, 4<sup>o</sup>.

Epilogen er altså overlevert tre ganger, én gang i et håndskrift fra rundt år 1300, én gang i et håndskrift fra 1300-tallet og én gang i et håndskrift fra 1400-tallet. Teksten i disse tre epilogene er nærmest den samme. Derfor er det tydelig at de går tilbake på én grunntekst. Det er mulig at håndskriftet fra rundt år 1300 (*AM 655*, 4<sup>o</sup> fragment XXXII) har denne teksten. I så tilfelle går epilogene i de to andre håndskriftene tilbake på den.

Den legenden som denne epilogen hører til, altså den om ridderen som solgte sin hustrus sjel til djevelen, er for første gang nedtegnet på latin av Jacobus de Voragine i hans *Legenda aurea* (caput 119, § 3).<sup>4</sup> Senere latinske overleveringer går tilbake på hans tekst. Sammenligning viser at den nevnte korte bearbeidelsen fra 1700-tallshåndskriftet *AM 633*, 4<sup>o</sup> er en nesten ordrett oversettelse av teksten til Jacobus de Voragine. Den lengre bearbeidelsen, som er overlevert i fire redaksjoner, svarer hva innholdet angår, for største delen til teksten fra *Legenda aurea* og til senere latinske gjengivelser, men i utarbeidelsen er den helt forskjellig. Delvis kommer dette naturligvis av at den norrøne lengre bearbeidelsen er mye utførligere enn de latinske tekstene. Om den går tilbake til en skriftlig tekst – en mulighet er jo også at den grunner seg på muntlig overlevering – har den utvilsomt<sup>5</sup> brukt Jacobus de Voragines tekst som forbilde. Den siste delen, som inneholder lovprisningen av Jesus, og den etterfølgende epilogen, der det står at det nå skal fortelles en historie om ham, er i så fall tilføyd. Den forekommer nemlig ikke i teksten til Jacobus de Voragine og heller ikke i de senere overleverte latinske tekstene.

Legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” er ikke overlevert på latin. Den står i hvert fall ikke oppført i *Index miraculorum b.v. Mariae, quae saec. VI–XV conscripta sunt* av A. Poncelet (*Analecta Bollandiana* XXI, Bruxellis 1902, s. 241–360). Det er teoretisk mulig at den latinske teksten er gått tapt, men, så vidt jeg kjenner til, er den heller ikke overlevert på noe annet folkespråk enn norrønt. Det tyder vel på at den i det hele tatt ikke har eksistert på latin.

<sup>4</sup> *Legenda aurea* stammer fra den andre halvparten av 1200-tallet. Ifølge *Index miraculorum* av A. Poncelet (*Analecta Bollandiana*, Bruxellis 1902, nummer 1069) er legenden også nedskrevet av Caesarius av Heisterbach i hans *Miraculorum Libri Octo*, – et verk som er skrevet i begynnelsen av 1200-tallet. Men det er uriktig. Se A. Hilka, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach* (*Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde* XLIII, Bonn 1937), s. 3–14.

<sup>5</sup> Utvilsomt, først og fremst fordi *Legenda aurea* var allment kjent i Norden og har tjent som kilde for mange oversettelser, og for det andre fordi den eldste norrøne gjengivelsen stammer fra rundt år 1300. De Voragines tekst stammer fra annen halvdel av 1200-tallet. De andre latinske overleveringene er fra rundt 1350 og senere.

“Af tveimr kumpanum”, – marialegenden som har tjent som forbilde for Jesus-legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri”

Det er nærliggende å slutte at vi har å gjøre med en legende som ikke er en mer eller mindre fri oversettelse av en latinsk tekst (noe annet språk enn latin kommer ikke i betraktning for de eldste norrøne legendene), men som er norrøn fra begynnelsen av. Dette er en konklusjon som en bør stoppe opp ved. Forskerne antar i allminnelighet<sup>6</sup> at de norrøne marialegendene ikke er originale, og det er de fleste da heller ikke. Etter mitt syn fins det enkelte unntak; legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” er ett av dem.

Nå kan nok denne legenden være opprinnelig norrøn, men det betyr ikke at han som har skrevet den, har tenkt den ut selv. Den viser så stor overensstemmelse med en annen legende fra *Mariu saga*, at vi nok må slutte at det er lånt motiver fra den. Det er den legenden som er overlevet i prosa på islandsk under tittelen “Af tveimr kumpanum” og som i den internasjonale litteraturen blir kalt Beatrix-legenden eller legenden om klokkeren.<sup>7</sup>

I denne Beatrix-legenden, som vi heretter vil kalle den, blir det fortalt om nonnen som forlater klosteret og følger med en mann. I Ungers *Mariu saga* er den trykt etter håndskriftet *Holm 1, 4<sup>o</sup>* (1400-tallet) på side 514–521, og etter håndskriftet *AM 233* (1300-tallet) på side 521–527. Historien forteller om to venner som er riddere; den ene av dem har en sønn og den andre en datter. Gutten og piken vokser opp sammen og blir allerede i ung alder glade i hverandre. Gutten får faren sin til å be om pikens hånd, men moren hennes avviser frieriet. Pikens foreldre bestemmer seg nå til å la henne gå i klosteret. Da sønnen senere besøker klosteret (for å la faren bli begravet der) og ser ungdomsvenninnen igjen, er han med ett slag forelsket på nytt. Han klarer å overtale henne til å bli med ham. Noen år lever de sammen som mann og kone, og får tre barn. En morgen hører kvinnen en stemme som påbyr henne å vende tilbake til klosteret. Da mannen hennes har ført henne dit, går hun inn i kirken, kneler foran Marias alter og ber til henne. Hun legger merke til at de nøklene som hun hadde hengt på en lysestake foran alteret før hun drog, fremdeles befinner seg på samme sted. Litt etter litt går det opp for henne at det årelange fraværet hennes ikke er blitt oppdaget fordi Maria har trådt inn i hennes sted. Hun skrifter, selvom det ikke er direkte nødvendig, og blir gjenopptatt i fellesskapet av de andre.

<sup>6</sup> Jf. C. R. Unger, *Mariu saga*, Christiania 1871, s. III; F. Paasche, *Norges og Islands litteratur indtil ugangen av middelalderen*, Kristiania 1924, s. 273; i artikkelen om Marialegender i Norge og Island (*Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*) skriver Ole Widding: “Langt de fleste er overs., kun en forsvindende del originale.”

<sup>7</sup> Sammenlign tittelen på to avhandlinger om denne legenden: *Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin* (H. Watenphul, Neuwied 1904), og *La légende de la sacristine* (R. Guiette, Paris 1927).



Overensstemmelsen mellom denne legenden og legenden om den unge mannen som tok en nonne med seg ut av klosteret, er stor. I begge legendene leser vi om to fornemme venner, den ene av dem har en datter, den andre en sønn. Disse barna er glade i hverandre alt i ung alder. Foreldrene til piken er imot et ekteskap og bestemmer seg for å la piken gå i kloster. I begge legendene blir det pekt på at denne beslutningen har den fordel at på den ene siden blir datterens jomfrudom bevart<sup>8</sup>, og på den annen side at den unge mannen ikke blir såret. Nå er det jo slik at de gifter bort datteren sin til den himmelske brudgommen, slik som det blir fortalt i legenden "Af tveimr kumpanum" (s. 515, 5; s. 521, 34). Ifølge begge legendene oppfører piken seg mønstergyldig i klosteret, slik at hun blir elsket og respektert av de andre søstrene. Ifølge den første legenden tjener hun Herren, ifølge den andre Maria, så mye hun kan. Ifølge begge legendene besøker den unge mannen klosteret, og der blir han tatt hjertelig imot; han kjenner igjen ungdomsvenninnen sin og snakker med henne et øyeblikk. I begge legendene innrømmer nonnen at hun fremdeles holder av ham. Hun sier at hun vil følge med ham, men først skal hun gå inn, i den ene legenden for å be fem Fadervår, i den andre for å be til jomfru Maria (i den ene legenden tar figuren sløret av henne etter bønnen, i den andre henger hun nøklene sine på en lysestake foran figuren). Ifølge begge legendene tar ridderen henne med hjem, og i årene som kommer, skjenker hun ham tre barn. Også ifølge begge legendene henvender hun seg en dag til ham og sier at de må gjøre slutt på det syndige livet sitt for ikke å sette Guds tålmodighet på prøve. Ifølge begge legendene innser mannen at hun har rett i det hun sier, og bringer henne tilbake til klosteret. Der går ifølge legenden om sløret kvinnen inn igjennom en hemmelig dør som hun også hadde gått ut igjennom; i den andre legenden blir det fortalt at det var lett for kvinnen å komme inn "þviat henni voru aull port kunnig ok allar laundyr" (s. 519, 8–9). Aller først faller hun ned på kne foran kristusfiguren, henholdsvis mariaalteret og begynner å be. Så reiser hun seg og spør ifølge den ene legenden den korsfestede Jesus om han vil gi henne sløret tilbake, – en bønn som innvilges; ifølge den andre får hun øye på nøklene som hun hadde hengt opp på en lysestake før hun drog. Ifølge begge legendene<sup>9</sup> utfører hun botsøvelsen som abbedissen pålegger henne, og så blir hun gjenopptatt i all ære.

Etter denne oppsummeringen vil det gå tydelig frem at de to legendene viser store overensstemmelser. Her og der er det også ordrett overensstemmelse. Da den unge mannen besøker klosteret, blir det i legenden om sløret sagt "ganga (systr) ut i moti honum með allri bliðu" (s. 581, 25–26) og i Beatrix-legenden "ganga allar systr gladliga ut i mote suo rikum manni" (s.

<sup>8</sup> I legenden om sløret nevnes dette bare i redaksjon B (s. 580, 27–28).

<sup>9</sup> I Beatrix-legenden nevnes dette bare i overleveringen i håndskriftet *AM 233* (se *Mariu saga*, s. 527, 5–6); i den andre redaksjonen sies det ikke noe om botsøvelse.

516, 5); og da det lykkes ham å få tale et øyeblikk under fire øyne med ungdomsvenninnen, spør han henne ifølge legenden om sløret “Ert þu eigi su hin sama, er mik elskaði forðum kærliga?” (s. 581, 29–30) og ifølge Beatrix-legenden “Ertu eigi su mæ, er ek elskade forðum hiartaliga?” (s. 516, 12–13). I det siste avsnittet endelig, der det fortelles at nonnen blir gjenopptatt i klosterfelleskapet, heter det i slørlegenden “(hun) tekz aprt i safnadinn med fullum fridi guds ok manna” (s. 587, 21–22) og i den andre “(hun) tekz aprt i allan heidr” (s. 521, 5–6).

Overensstemmelsen mellom de to legendene er så stor at man vanskelig kan anta at den beror på tilfeldighet. Sammenfattende kommer jeg da også til den konklusjonen at Jesus-legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” er skrevet etter mønster av den norrøne marialegenden som er overlevert under tittelen “Af tveimr kumpanum”. Man må være klar over at denne marialegenden nok går tilbake på en latinsk tekst (sannsynligvis på den teksten som står i sjuende bok, kapittel 34, av *Dialogus miraculorum*, – et verk som er skrevet av Caesarius av Heisterbach i årene 1220–23), men at den er en fri gjengivelse av den. Argumentene for denne tesen har jeg alt kommet med i artikkelen “Af tveimr kumpanum”, – ofwel de Noors–IJslandse versie van de Beatrijslegende (*Tijdschrift voor Skandinavistiek*, 1984, s. 52–71). Jeg skal gjenta dem kort her, om ikke av annen grunn så fordi den artikkelen av språklige grunner ikke vil være tilgjengelig for alle som leser denne teksten. Det første argumentet er at det ikke er overlevert noen latinsk tekst som kan ha tjent direkte som mønster. Et annet er at de overleverte latinske tekstene (over tjue) uten unntak er mye kortere enn den norrøne. Latinske marialegendetekster er i alminnelighet korte. Derfor er det heller ikke sannsynlig at det har eksistert noen latinsk tekst som var like utførlig som den norrøne. Et siste argument er at det i Ungers *Mariu saga* fins mange flere legender som man kan peke på en latinsk tekst som mønster for, men som er mye utførligere enn dem.<sup>10</sup>

Enda en gang sammenfattende kommer jeg til den konklusjonen at Jesus-legenden “Einn ungr maðr tok nunnu or klaustri” er en opphavlig norrøn legende, og at det er lånt viktige motiver i den fra marialegenden “Af tveimr kumpanum”, som i sin tur er en fri gjengivelse av en latinsk tekst.

<sup>10</sup> Det gjelder først og fremst de legendene som i Ungers *Mariu saga* er trykt på side 157–331 og 402–686 (jf. Ole Widding, *Om de norrøne Marialegender i Opuscula XXV*, I, 1961, s. 3 f.).

LOTTE MOTZ

## The Families of Giants

The Old Norse texts furnish ample testimony of the importance of the superhuman family of giants in the intellectual world of mediaeval or archaic Scandinavia. Vital in myth in the birth and the destruction of the cosmos, it exerts deep influence on the life of human heroes in some legendary and also some of the more realistic Sagas. The metaphors of skaldic poetry, in their turn, affirm the presence and define the qualities of the members of the race. Many points of the landscape bear giants' names, and the most important mountain range of Norway is (with a modern name) designated as Jotunheimen – World of Giants. Hundreds of giants' appellations are encountered in the texts, some of them still extant in modern folk-tradition.

Corresponding to their manifold appearance is also the bewildering variety of qualities of the spirits. A giant may be shown as splendid ruler of a realm, as wise teacher, or as uncouth or man-eating monster. A giantess may exhibit the courteous behavior of a mediaeval princess, the straightforward eroticism of a peasant girl, the powers of a benign and helpful spirit, or the fierce cruelty of a witch.

Several names of the family have been recorded in Old Icelandic; they are *jöttnar*, *troll*, *þursar* and *risar*. The female spirits may also be known as *skessur* or as *gýgjur*. The generic names are used interchangeably: Prymr, an Eddic giant who dwells in *jötunheimar*, is also designated as *þursa dróttinn* 'Lord of the *þursar*'; the *risi* Hjörðr of a heroic Saga is the father of many *troll*. The race is divided into 'rime giants' – *hrimpursar* – and 'hill giants' – *bergrisar*. The god Þórr is the enemy of *jöttnar* and *troll*-women.

The generic names of the family are still extant in modern Scandinavian languages so that we encounter D. *trold*, N.S. *troll*, I. *troll*, D. *jätte*, N. *jette*, *jutul*, S. *jätte*. I. *jötunn*, D. *tosse*, S. *toss*, N. *tosse*, *tuss*, I. *þurs*, D.N. *rise*, S. *rese*, I. *risi*. As indication of the continued vitality of the concept of the race, these names have been employed in many compounds, denoting members of the family itself, their belongings and concerns, but also entities of modern life. The meanings, furthermore, have developed metaphorically, and adjectives, verbs, and new nouns have also arisen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> The following dictionaries were used by me:  
Verner Dahlerup, *Ordbog over det danske Sprog*, Copenhagen, 1918.

The metaphorical meanings of the various generic designations have extended, in some measure, into various differentiated areas, so that words derived from the *jötunn* group relate above all to superhuman stature, and those of the *troll* group to magical equipment and endowment. This development suggests that there had existed, possibly, at one time, several, distinct groups, each with its own special name. There is some indication also in the texts of the presence of such separate groups: Scírnir of the *Fqr Scírnis* addresses a curse to both: *jötnar* and *hrímbursar*;<sup>2</sup> the Saga giant Dumbr had descended from the *risar* on his father's side, and from the family of *troll* in the maternal line.<sup>3</sup>

Assuming the possibility that there had, at one time, existed various kinds of superhuman beings, of varying designations, which had coalesced at the time of the recording of the texts, I shall try to reconstruct the possible features of each kind and point to its possible designation. To achieve this end I shall look to the employment of the names in modern speech, to the aspects of the giants and their possible classification, and also to possible counterparts among other northern nations.

I am encouraged in my last mentioned undertaking by the fact that giants clearly belong to a northern landscape. Their very name 'rime giants' allies them with a northern phenomenon; hail, storms, and snow are sent by certain giants; their dwelling lies, frequently, in the midst of icy glaciers, and the very first member of the race originated in the melting ice. Saga giants, frequently placed into known geographic locations, are met in various northern areas, such as Greenland, or Finmark, the northern parts of Russia, or the Polar Sea.<sup>4</sup> A giantess masters the northern art of hunting while on snow-shoes; some giants wear belts of walrus hide, a mammal of the northern waters, while others are visualized as hunting bears, beasts of overwhelming significance in the thought and faith of north-Eurasian nations.

It has been ascertained that a certain cultural homogeneity exists among the arctic and subarctic nations of Europe and of Asia which was apparently created by the common geographic and economic conditions and by a lively interchange between the settlers.<sup>5</sup> If we realize that central and northern Sweden and Norway lie in the same latitude as other northern countries it is

Trygve Knudsen, *Norsk riksmålsordbok*, Oslo, 1937.  
*Illustrerad svensk ordbok*, Stockholm, 1955.

R. Cleasby, G. Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, 1874.

See also my: "Trolls and Æsir", *Indogermanische Forschungen* 89 (1984), 179-195.

<sup>2</sup> scír 34, E: *Heyri jötnar, / heyri hrímbursar* / 'hear it giants, / hear it frost giants'.

<sup>3</sup> *Bárðar saga snæfellsáss*, is 3, ch. 1.

<sup>4</sup> I have found only one instance of a giant's residence in a southern land: Skrímnir of *Sörla saga sterka* lives in Blálánd - Ethiopia, f. 3, ch. 4.

<sup>5</sup> Karl Jettmar, *Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeasiens*, in: Karl Jettmar, Åke Hulkrantz, Ivar Paulson, *Die Religionen Nordeasiens und der amerikanischen*

not surprising that the figures of their folklore and faith share features with those of other dwellers of the North.

The nations of Eurasia, examined by me for the sake of finding counterparts to the giants, have remained, on the whole, on a less sophisticated level of development than did the north-Germanic people, retaining, at least until recently, the simple life of their ancestors. Though to a large part Christian they clung in many ways to their ancient traditions. The spirits, which appear to parallel the Germanic giants, thus could still be found in a religious context as part of a living faith. They are less adulterated than the Germanic creatures whom we encounter through the endeavor of Christian writers, often in the fictional or semi-fictional context of a literary work.

### Lords and guardians of nature

Among nations which have stayed close to the natural environment it is believed that the portions of the countryside are ruled by individual spirits, so that every river, lake, or mountain is the personal possession of a male or female demon.<sup>6</sup> In a similar manner the beasts of the forest or the water have a spirit owner who protects, guards, and guides them, and also may release them to the hunter. In remote and isolated areas of modern countries as are, or at least were until recently, the Alps of Austria or the mountain ranges of Norway, some of these demons may still be met, in somewhat changed form, in the reservoir of folkbelief.<sup>7</sup> Such a spirit is the Ochsner of Tyrolia or the Vila of the southern Slavs.

Among the north-Siberian nations we thus find, for instance, *Yo'bin'-po'gil* 'the owner of the forest', with the Yukaghir, and he will punish hunters if they are cruel in their pursuit of game.<sup>8</sup> Among the Chukchee of the North-eastern regions a mountain, sea, or forest is always governed by an *e'tin* 'Lord'.<sup>9</sup> The Master of the Mountain of the Karagass rules the supply of furred animals of his domain.<sup>10</sup>

---

*Arktis*, Stuttgart, 1962; Jettmar believes that there has been a gradual fusing and merging of the various traditions with one another, created by the similarity of economic conditions of the various people who settled in the region. Ivar Paulson, on the other hand, refers the cultural unity to a common substratum. "Obwohl es sich im gewaltigen nordeurasischen Raum um Völker sehr verschiedener Herkunft und Kultur handelt, bildet die Grundlage oder das Grundsubstrat ihrer Kulturschichtung eine alte geschichtliche Einheit." Ivar Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien*, Uppsala, 1961, pp. 14, 15.

<sup>6</sup> This finding is thoroughly discussed in Åke Hultrantz, ed., *The Supernatural Owners of Nature*, Stockholm, 1961.

<sup>7</sup> R. Grambo, "The Lord of Forest and of Mountain Game in the More Recent Traditions of Norway", *Fabula* 7 (1963-64), 33-52.

<sup>8</sup> Paulson, ref. 5, 56.

<sup>9</sup> Paulson, ref. 5, 63.

<sup>10</sup> Paulson, ref. 5, 100; his name is *d'ag-äzi*.

In their ability to withhold or give the game of the water or the land the spirits are of towering importance to the human fisherman or hunter. The seal mother of the Eskimos will deny the release of all sea animal if she has been offended, and powerful ceremonies were established to assuage her wrath.<sup>11</sup> Small gifts, salt or bread, are placed on tree stumps among the Mordvins for the Lord or Lady of the Forest so that they would be generous with their possessions, their mushrooms, berries, or game.<sup>12</sup>

In areas where domestication of animals had been established the rulers of wild beasts will also offer their help and protection to the herds and flocks of men, as does the 'fortune giving' spirit of the Yuraks,<sup>13</sup> or *Luot-hožjik* of the Russian Lapps.<sup>14</sup> The demons may, themselves, appear as hunters or as herders. The Vilas of the Slavs use bows and arrows in their hunts and the 'Wolf's Shepherd' of Estonian tradition assembles his flock at Christmas-time, and may sit astride his wolf as if it were a horse.<sup>15</sup> Among the Estonians it is also believed that the fish are the domesticated animals of the rulers of the water.<sup>16</sup> Frau Harke of Germany drives forest animals to their 'pasture', and the steed of the Norwegian *huldre* is, in fact, an elk.

The Lords of the Wilderness may themselves appear in the shape, or with the aspects of an animal. The forest spirit of the Kets, owner of all sables and all squirrels, himself is shaggy as a bear and leaves the footprints of a reindeer.<sup>17</sup> The Lord of the Forest of the Estonians may be in the form of a bear, wolf, or snake, and their Lord of the Water may appear as a fish.<sup>18</sup> The Walrus Mother of the Chukchee is visualized with walrus tusks.<sup>19</sup>

As rulers of their domain the demons of the wilderness may, to some extent, control its elements. A spirit of the Syrjans appears, at times, in the form of a storm. The Old One of the Cheremiss creates gusts and gales when his anger is aroused.<sup>20</sup> Percht of the Austrian Alps is said to bring storms and winds.<sup>21</sup>

<sup>11</sup> Hultkrantz, ref. 5, 394-95.

<sup>12</sup> Paulson, ref. 5, 137; their names are *vir-azer*, and *vir-azerava*.

<sup>13</sup> Paulson, ref. 5, 96; his name is *ilibem-berti*, and he sends wild reindeer to men, as believed by the Forest Yuraks, while among the Tundra Yuraks he protects domesticated herds.

<sup>14</sup> Uno Holmberg, *Finno-Ugric; Siberian*, (The Mythology of all Races, vol. 4), New-York, 1964; 176.

<sup>15</sup> Lutz Röhrich, "Europäische Wildgeistersagen", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 10 (1959), 79-162, 148; in our time this role has been given to St. George, Paulson, ref. 5, 148.

<sup>16</sup> Paulson, ref. 5, 149.

<sup>17</sup> Paulson, ref. 5, 101; the name is *litys*.

<sup>18</sup> Paulson, ref. 5, 144; the name is *aljas*; the king of fish is named 'The Old One of the Pikes' (my translation for the German *Hechtalter*, used by Paulson), Paulson, 150.

<sup>19</sup> Paulson, ref. 5, 64.

<sup>20</sup> Paulson, ref. 5, 124, 133; among the Votyaks the spirits create storms through the celebration of their wedding feasts; Paulson, ref. 5, 128.

<sup>21</sup> Richard Horsley, "Further Reflections on Witchcraft and European Folkreligions", *History of Religions* 19 (1979), 71-95; this information was given by an Austrian peasant in 1662.

The race of giants indeed exhibits qualities which would belong to a Guardian of Nature and its beasts. Giants invariably dwell in a certain place of the natural environment, a cave, a glacier, or the sea. Skaldic kennings recurrently describe them as kings or rulers of a portion of the landscape, usually a mountain. A giant may thus be a *bergjarl* 'Lord of the Rock' or a *nesja dróttinn* 'King of the Headlands'.<sup>22</sup> Saga giants may hold the kingship over certain lands, as does Gusir, king of Finmark, and the giant Þórir of Þórisdalr rules his valley.<sup>23</sup>

The giantess Forað prevented a man from catching fish in 'her' lake,<sup>24</sup> and a young giantess prevented the seizing of a goat from the flock which she was guarding.<sup>25</sup> Giants also appear as hunters and as herders. Ketill, a Saga hero, thus found the stored meat of whales and bears when he entered a giant's cave,<sup>26</sup> and Þorsteinn improved his skill in hunting with bow and arrows under the guidance of his giant mistress.<sup>27</sup> Giants may also be rich in domesticated beasts. The animals of Þórir of Þórisdalr seemed to Grettir of *Grettis saga* to be sleeker and healthier than the goats of ordinary men.<sup>28</sup> As superhuman 'shepherd' a giant may extend his protection over men's domesticated flocks. Thus it was said that the beasts flourished, as they never had before, after the giant Ármann, himself the owner of many sheep, had come to settle in an Icelandic valley.<sup>29</sup> The giant Surtr was promised a fine sacrifice if he would grant his blessings to the livestock of Icelandic farmers.<sup>30</sup>

Giants also employ, as do other spirits of the wilderness, untamed animals for their own use. A wolf traditionally serves troll-women as their riding steed,<sup>31</sup> and the giant Brúni keeps a white bear as men would keep a dog.<sup>32</sup> Two giantesses are pictured as riding on a whale.<sup>33</sup>

<sup>22</sup> S. Egilsson, F. Jónsson, *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis*, Copenhagen, 1931. See also my "Gods and Demons of the Wilderness", *Arkiv för nordisk fiologi* 99 (1984), 175-187; some of the giants' names indicate their rule of or association with a portion of the landscape: Íviðja means 'the one in the forest', Bergdís means 'Lady of the mountain'; the male giant's name Bergþórr means 'Þórr (god) of the mountain'.

<sup>23</sup> Gusir appears in *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 3 and Þórir in *Grettis saga Ásmundarsonar*, is 6, ch. 61.

<sup>24</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 5.

<sup>25</sup> *Egils saga einhenda*, f. 3, ch. 5.

<sup>26</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 2.

<sup>27</sup> *Þorsteins saga Geirneffjufóstra*, is 8, ch. 5.

<sup>28</sup> As ref. 23.

<sup>29</sup> *Ármanns saga inn fyrri*, is 12, ch. 5.

<sup>30</sup> *Hellismanna saga*, is 2, ch. 13.

<sup>31</sup> A giantess thus arrives at Baldr's funeral on a wolf, employing the bodies of snakes as reins, *gyl* 33; the giantess Hyndla rides the same kind of steed in the Eddic poem *Hyndlolióð*; in the *Helgaqviða Higrvarðzsonar* a troll-woman, riding on a wolf, offers her help in future battles to a hero. A troll-woman, riding on a wolf, is leader of an army, *Saga of Harald Sigurtharson*, chs. 80, 81, *Heimskringla; History of Norway*, by Snorri Sturluson, Lee M. Hollander, transl. Austin, 1964.

<sup>32</sup> *Örvar-Odds saga*, f. 2, ch. 18.

<sup>33</sup> *Friðþjófs saga ins frækna*, f. 3, ch. 3.

Giants, moreover, show their kinship with the world of beasts through their appearance. Eddic giants thus are seen, at times, in the shape of eagles; the Saga giantess Forað transforms herself into a whale.<sup>34</sup> The troll-women Vargeisa and Hríngerðr, each, possess a horse's tail.<sup>35</sup> The claw-like hands of giantesses are often noted, as with the giantess Margerðr,<sup>36</sup> and the giantess Skjaldvör is covered, like a mammal, with a shaggy fur.<sup>37</sup> Troll-women frequently wear smocks and skirts of fur, and thus resemble mammals of the forest.

Giants and giantesses may also control the elements of nature. An Eddic giant causes the wind to rise when, in the shape of an eagle, he flaps his wings.<sup>38</sup> Þorgerðr Hölgabruðr sent a hail storm to save her human friend, Jarl Hákon.<sup>39</sup> The giant Gusir moves in a whirl of snow.<sup>40</sup> Þorri, a giant and a king, received sacrifices so that he would send snow for 'good skiing'.<sup>41</sup> Hildir and Torfa created good sailing winds to speed the journey of some human friends,<sup>42</sup> and evil giants traditionally cause the storms, fogs, and darkness through which sailors' vessels are shattered on the rocks.<sup>43</sup>

In their station in the wilderness, their rule over certain portions of the land, their control over some ferine and domesticated animals, and their power over the elements giants share qualities with the Owners of Nature of other northern nations. The giants thus were, in all likelihood, the spirits of a faith which extended through the northern regions. Figures of modern Scandinavian folklore, such as the *skogsrå*, *huldre*, or *ellefolk*, indicate that this belief is, to some extent, still alive in our time. Giants are, more specifically, rulers of mountains rather than of other places. Ivar Paulson understands that such a development usually occurs in mountainous regions,

<sup>34</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 5.

<sup>35</sup> *Hjálmþés saga ok Ólvis*, f. 4, ch. 10; HHJ 12–30.

<sup>36</sup> *Hjálmþés saga ok Ólvis*, f. 4, ch. 12.

<sup>37</sup> *Þorsteins saga uxafóts*, is 10, ch. 10; we find yet more affinities with animals; a giantess, living in an iron forest, gives birth to a family of wolves, *gyl* 6, and is in this respect similar to Sedna, the mother of sea mammals among the Eskimos, or to the bird mother of the Kets. These 'mothers' create their offspring asexually. No male partner is named for the giantess of the Germanic forest. As to more animal associations: the daughter of the giant Hrímnir turned into a crow, *Völsunga saga*, f. 1, ch. 2; the children of the goddess Gefion and of a giant are in the shape of oxen, *gyl* 1.

<sup>38</sup> *gyl* 9, *vaf* 37.

<sup>39</sup> *Jómsvíkinga Drápa* 30–32, cited by Nora K. Chadwick, "Þorgerðr Hölgabruðr and the Trollaþing", *H. M. Chadwick Memorial Studies*, Cyril Fos, ed., Cambridge, 1950, 397–417, 401.

<sup>40</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 3.

<sup>41</sup> *Hversu Noregr byggðist*, f. 2, ch. 1.

<sup>42</sup> *Sturlaugs saga starfsama*, f. 3, ch. 16.

<sup>43</sup> Weather which would shipwreck sailors was created by Grímnir of *Hrólfs saga Gautrekssonar*, f. 4, ch. 19, by Skrímnir of *Sörla saga sterka*, f. 3, ch. 3, by the giant queen Tögl, *Illuga saga Tagldarbana*, is 3, ch. 4, and by Tjösnir of the same saga, ch. 9. The giant Hrímnir enchanted and roused the waves of the sea, *Grims saga loðinkinna*, f. 2, ch. 1; Ógautr sent a storm in *Þorsteins saga Víkingssonar*, f. 3, ch. 19.



as with the Lapps, the Ainu, the Gyljaks, the Goldes, and the Karagass.<sup>44</sup> Giants also are more strongly associated with domesticated than with ferine beasts, and they show an especially strong alliance with the elements, of snow, storms, and winds.

In considering the development of meaning of the giants' designations in modern time I concluded, after my examination, that words of the *jötunn* group fit best with the aspects which have been discussed. This group points more, than do the others, to the giants' closeness to, and impact on, the natural environment. A hollow in the rock is designated as D. *jættegryde*, N. *jutulgryte*, S. *jättegryta* 'giants' cauldron'; a smaller indentation is known as S. *jätteffjät* 'giants' footprints'; a narrow road, consisting of only one row of large stones, is a S. *jättestig* 'giants' path'. Pre-historic stone graves have been designated as D. *jættestue*, N. *jettestue*, S. *jättestuga* 'giants' chamber', and an individual boulder in the countryside is named S. *jättekast* 'giants' throw'.

These terms would indicate that in folkbelief giants use the landscape, and especially the mountains, as their homestead. In a metaphorical sense words of this group denote, above all, uncommon strength or size, as in the adjective D. *jätteagtig* 'titanic, gigantic, huge', thus indicating the giants' overwhelming strength and power.

## Giants as mythical magicians

The possession of magic powers is ascribed to giants of Norse myth as well as to giants of the narratives of men. The god Óðinn thus obtained a magic wand from the giant Hlébarðr and he learned magic songs from his uncle who was a giant.<sup>45</sup> The phrase *jötna rúnir* 'giants' runes' (vaf 43) points to the giants' ability to employ these magic tools. The Saga giant Dofri was said to have transmitted to his foster-son the knowledge of magic songs and of the sorcerer's craft – *galdra ok forneskja*.<sup>46</sup> Ármann had acquired all wizards' knowledge of his time and thus had the ability to travel through the air.<sup>47</sup> Recurrently Saga giants use their magic skills to bring sailors to their shores. The giant Skrýmir outwitted the god Þórr when he played his magic tricks.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Paulson, ref. 5, 246.

<sup>45</sup> har 20; harðan jötun / ec hugða Hlébarð vera, / gaf hann mér gambantein, / enn ec véltá hann ór viti 'I thought that Hlébarðr would be hard to deal with, yet he gave me a magic wand and I cheated him of his wits'. hav 140; Fimbulliód nío / nam ec af inom frægia syni / Bqlþors / Bestlo foður 'I learned nine important magic songs from the famous son of Bqlþorr, Bestla's father'.

<sup>46</sup> *Bárðar saga snæfellsáss*, is 3, ch. 1.

<sup>47</sup> *Ármanns saga inn fyrri*, is 12, ch. 6.

<sup>48</sup> gyl 26 – when Þórr and Skrýmir were traveling companions Skrýmir aroused the anger of the god; Þórr wanted, as was his habit, to crush the giant's skull; yet Skrýmir quickly moved, without Þórr's awareness, some rocks into the place and Þórr's hammer sank into the stone.

Among north-Eurasian nations the magician holds, or held, indeed a position of deep significance. The great mediator between men and the superhuman, he is able to transcend the human condition, travel to the heavens or the underworld, and to serve in this way his community, be it to recall the soul of a departed, heal a patient, assuage an offending godhead, or explore the future. The journey is accomplished while the man's body lies in an ecstatic trance and aided and supported by the helping spirits of the sorcerer. As we encounter the human we meet also with a mythical magician in the northern regions, and we shall now try to discover in what ways the giants share qualities with the specific form of the mythical or human shaman of the north-Eurasian lands.

The mythical magicians of these areas may appear in pre-cosmic time and may share in the creation of the world. The shaman Doh of the Kets thus flew in the company of birds over the primeval waters. When he wished to rest he asked a robin to bring some mud from the bottom of the sea. This mud, placed on the surface of the sea, grew into an island and, eventually, into the earth of men.<sup>49</sup> Later Doh gave rise to trees as he sang his magic songs.<sup>50</sup> The magician Väinämöinen of the Finns swam for years in the pre-cosmic ocean. Later he began to build islands, mountains, river beds, with his own hands.<sup>51</sup> By defeating the suitors of the daughter of Mother Earth the shaman of the Chukchee instigated the creation of the cosmos.<sup>52</sup>

The giant Ymir of Germanic mythology also arose before the cosmos was created, for he grew in the primeval ice.<sup>53</sup> Later he was slaughtered by the Æsir who formed the world from his dismembered body; thus he participated only passively in the shaping of the earth. The giant maidens Menja and Fenja, however, were more active. For they had performed the mighty task of moving mountains from their places and of hurling boulders, taken from the dwelling of the giants, onto the world of men.<sup>54</sup> That certain parts of the landscape owe their existence to the action of a giant or a giantess is strongly evident in the tales of modern Germanic folktradition.

If the mythical magician has arisen in the dawn of time he must represent, in some ways, an ancestral being. The cult of a shaman ancestor of the

<sup>49</sup> Paulson in: *Die Religionen Nordeurasiens*, ref. 5, 35.

<sup>50</sup> Hans Findeisen, *Reisen und Forschungen in Nordsibirien*, Berlin, 1929, 29.

<sup>51</sup> *The Old Kalevala and Certain Antecedents of Elias Lönnroth*, Frances P. Magouin, transl. Cambridge, 1969, poems, 1, 30.

<sup>52</sup> Henry, N. Michael, ed., *Studies in Siberian Shamanism*, Toronto, 1963, 214.

<sup>53</sup> vaf 31; Ór Élivágom / stucco eitrdropar, / svá óx, unz varð ór iqtunn 'From the icy waves sprang poisonous drops, and thus originated a giant'.

<sup>54</sup> grot 11, 12; stóðo meyar / at meginvercom, / færdóm síalfar / setberg ór stað. / Veltom grióti / ór garð risa, / svá at fold fyrir / för sciálfandi; / svá sløngðom vit / snúðgasteini / hqfgahalli, at halir tóco 'We maidens performed a mighty task; we moved the seat-rocks from their places. We chose the gravel from the home of the giants so that the earth trembled, and we hurled the rock, the heavy stones for men to take'.

Yukaghirs has been reported. A wooden figure was hung from a tree in the vicinity of a mountain pass, the mouth of a river, or an empty field, in memory of the shaman ancestor, and this figure was consulted in time of need.<sup>55</sup> More specifically, the first, the mythical magician, is the ancestor of all other shamans, as among the Urjahans. The first shaman was, in Buryat tradition, an eagle sent by god to earth for the benefit of men. Men, however, did not heed the eagle and could not understand his speech. The bird then had traffic with a human woman who afterwards gave birth to the first human shaman, the ancestor of all the others.<sup>56</sup>

The primeval giant Ymir is, as the first form of life on earth, ancestral to all other life.<sup>57</sup> More specifically, the giantess Bestla gave birth to Óðinn, the father of gods and men, and she is, in her turn, an ancestral being.<sup>58</sup> The Eddic poem *Hyndlolióð* contains a passage dealing with the lineage of the giants. Here Viðólftr, Vilmeiðr, and Svarthöfði are named as the ancestors of witches, wizards, and sorcerers.<sup>59</sup> And, indeed, a wise woman speaks, in the poem *Vqlospá*, of her childhood with the giants.<sup>60</sup>

The mythical magicians of northern nations may enter the world in unexpected ways. The people of the Yenissei believe that many nests, positioned on the shaman's tree, shelter the souls of unborn shamans. These mature and hatch in the manner of the eggs of birds, and the thicker stronger branches give rise to stronger, longer living shamans.<sup>61</sup> The magician Väinämöinen also grew within an egg, the last of seven, placed upon the knees of the 'daughter of the air'; it fell into the sea, broke, and allowed Väinämöinen to come into the world.<sup>62</sup> It is said among the Yakuts that an

<sup>55</sup> I. S. Vdovin, "Social Foundations of Ancestor Cult among the Yukaghirs, Koryaks and Chukchis", in Vilmos Dioszegi, *Shamanism in Siberia*, Budapest, 1978, 408–418, 409; by studying the names of the individual tribes V. I. Jochelson arrived at the conclusion that every clan derived from a shaman, quoted by Vdovin.

Among the Koryaks the raven is the first shaman and also the first man, Paulson, in *Die Religionen*, ref. 5, 51.

<sup>56</sup> A. Sternberg, "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens", *Archiv für Religionswissenschaft* 28 (1930), 125–153, 142, 143, 147.

<sup>57</sup> One version of the birth of the primeval giant states specifically 'and from there our race has sprung' – þar ero orar ættar komna allar saman; this version is quoted by Snorri, *gyl 5 (U)*; *vaf 35* also states that the giant Bergelmir was born before the earth had been created – áðr væri iqrð um scöpuð / þá var Bergelmir borinn.

<sup>58</sup> *gyl 5*; Bestla was the daughter of the giant Bqlþorr, and she was married to a man named Borr.

<sup>59</sup> *hyn 33*; Ero vqlor allar / frá Viðólfi, / vitcar allir / frá Vilmeiði, / enn seiðberendr / frá Svarthöfða, / iqrnar allir / frá Ymi komnir 'All wise women came from Viðólftr, all wizards from Vilmeiðr, sorcerers from Svarthöfði, and all giants from Ymir'. The preceding three stanzas and the following five also deal with giants and their kin.

<sup>60</sup> *vsp 2*; Ec man iqrna, / ár um borna, / þá er forðom mic / fædda höfðo 'I remember the giants, born long ago, who had nurtured (born) me in ancient time'.

<sup>61</sup> Hans Findeisen, *Schamanentum*, Stuttgart, 1957, 112.

<sup>62</sup> Sternberg, ref. 56, 133.

eagle will devour the soul of a young child, and then deposit its own egg onto a birch. When the egg matures and breaks it is placed by the eagle into an iron cradle where it grows to become a shaman. Frequently the fledgling magician is nourished by a mother in the form of a bird or mammal, as among the Dolgans.<sup>63</sup>

In Germanic myth the primeval giants arise in ways foreign to biology. The first giant grew in the melted ice, and others originated in virgin birth, from beneath a giant's arm or from between his feet.<sup>64</sup> The primeval giant also had a mother in the shape of a mammal, for he was given suck by Auðumla, the primeval cow.

Eagles, we have already noticed, are associated, above other beasts, with the calling of the shaman of Eurasia. The shaman Doh thus appears, at times, as a double-headed eagle, who taught the craft of shamanism to other beings.<sup>65</sup> With the Yakuts an eagle is the ancestor and creator of all magicians. The Buryats, we saw earlier, speak of an eagle who came to earth to have intercourse with a woman; she gave birth to the first shaman.<sup>66</sup> Earlier a tale was cited in which an eagle devours a child's soul and from this act ultimately a shaman is created.<sup>67</sup>

Eddic poems inform us of the transformation of the giants Suttungr and Þiazi into eagles, and of the giant Hræsvelgr who, in the shape of an eagle, creates the winds. The giant-names Arngrímr and Örnir contain the noun *örn* 'eagle' in their form.<sup>68</sup>

Iron is an important substance in the imagery and practices surrounding the human magicians of the northern countries. Iron objects are sewn so thickly onto the costume of the shaman of the Jugra people as to cover fully the underlying fabric.<sup>69</sup> Strips of iron, fastened to the boots of the Yenissei shaman, represent the leg bones of a bear;<sup>70</sup> other iron pieces, symbolizing parts of an animal or human skeleton, are placed on the appropriate part of

<sup>63</sup> Findeisen, ref. 61, 29–30; frequently the mother is in the form of a bird, but she may also be an elk or reindeer, as among the Yakuts, or a bear, or elk, as among the Tungus.

<sup>64</sup> vaf 33; Undir hendi vaxa / qváðo hrímþursi / mey oc mög saman; / fótr við fæti / gat ins fróða iqtuns / sexhófðaðan son 'Under the arm of the rime giant grow a lass and a lad; one foot of the wise giant begat with the other a six-headed son.' Auðumla might even be a reindeer cow; like reindeer she licks blocks of ice.

<sup>65</sup> Sternberg, ref. 56, 143.

<sup>66</sup> Sternberg, ref. 56, 142–143.

<sup>67</sup> Sternberg, ref. 56, 144.

<sup>68</sup> Suttungr turned into an eagle to pursue the god Óðinn, sk 6; Þiazi in an eagle's shape prevented the Æsir from roasting their meat; later he seized the goddess Iðunn and finally he pursued Loki in this form; in this shape he also found his death; sk 2, 3. The giant's name Arngrímr appears in *The Saga of King Heidrek the Wise*, Christopher Tolkien, ed. and transl. London, 1960, U text, ch. 1; the name Örnir is found in Snorri's name lists in sk and in grot 9.

<sup>69</sup> K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugravölker* vol. III, in: *Folklore Fellows Communications* 55–63 (1924–27), 254.

<sup>70</sup> Findeisen, ref. 61, 86 ff.

clothing. Some 'shaman irons' are to serve as the counterpart of the hair of wild deer, and others of the heads of geese (needed by the shaman to rise into the air) among the Ngansan people.<sup>71</sup> Shamans may also wear an iron head band from which grow iron antlers.<sup>72</sup> Since other iron objects are symbols of parts of the skeleton one may surmise that the iron head gear from which antlers sprout would symbolize a skull.

As his sceptre the human shaman holds an iron staff equipped with cross bars and with bells fastened to these bars. This instrument, carried by the magician in his dance, is said to represent the cosmic tree, and is destroyed at the end of the shaman's life.<sup>73</sup> Yakut shamans display on their costume, among other objects, a round iron plate, an image of the world; a hole in the middle is the opening through which the shaman may reach other realms in his journey. Three iron faces, one of them a woman's, are suspended from the garment of the Ngansan shaman, so that, when things go wrong in his voyage, she will be able to fix them with her needle.<sup>74</sup>

The mythical shaman's fostering mother may be a bird with iron wings, and the shaman's tree may grow metal reindeer horns on its branches.<sup>75</sup> An 'iron forest', where trees consist of wood and iron, is of importance in the tales and traditions concerning the shaman Doh.<sup>76</sup> We already noted that, according to some legends, the future shaman rests in an iron cradle. In a poem of the Yakuts a shamaness is fitted with an iron beak in the place of a nose.<sup>77</sup> The Forest Yuraks believe that a blacksmith created an iron reindeer for a shaman and a shaman's song of this nation speaks of ducks with iron claws and iron beaks coming to help him on his journey. A Samoyedic song describes a magician's travel towards heaven and the glowing of his 'iron head' in the celestial light.<sup>78</sup> In a tale of the Forest Yuraks, also, a shaman escapes from danger by changing into an iron pike.<sup>79</sup>

We note that elsewhere in the traditions of the Siberian people iron is of great significance. The world tree may have the appellation 'iron pillar man'; when the hero of a Yakut poem wishes to reach the other world he must traverse an 'iron forest'.<sup>80</sup> The thunderbird of the Samoyeds has the shape of

<sup>71</sup> B. O. Dolgikh, "Ngansan Shaman Drums and Costumes", in Dioszegi, ref. 55, 341–351, 343.

<sup>72</sup> Uno Holmberg, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, in: *Folklore Fellows Communications* No. 125, vol. 52 (1938), 516, 517; this occurs among the Buryats and Tungus.

<sup>73</sup> Findeisen, ref. 61, 114.

<sup>74</sup> Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1927, 30, 31.

<sup>75</sup> Findeisen, ref. 61, 29.

<sup>76</sup> Findeisen, ref. 61, 232, note 32.

<sup>77</sup> Wilhelm Schmidt, "Das Nationalepos der Jakuten", *Saeculum* 2 (1951), 473–516, 495.

<sup>78</sup> T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Yurak Samoyeden*, in: *Mémoires de la société finno-ougrienne* 53 (1924), 159.

<sup>79</sup> Lehtisalo, ref. 78, 45.

<sup>80</sup> Schmidt, ref. 77, 481.

an iron duck;<sup>81</sup> seven iron fir trees grow on the road to heaven in the same tradition,<sup>82</sup> and an iron yurt rises in the other world in the imagery of a Yakut poem.<sup>83</sup> A piece of iron is sometimes placed under a dead man's body among the Yuraks to serve as his back in the other world.<sup>84</sup>

Many more examples could be cited, but it seems clear, even from those at hand, that iron, and sometimes other metal, represent the eternal, spiritual substance on which the transitory objects and entities of life on earth are modeled, the substance also from which, as from a mold, new life may be brought forth.

An 'iron forest' is indeed encountered also in Germanic myth, as habitation of a giantess who here gives birth to giants in the shape of wolves.<sup>85</sup> An iron pillar rises in the dwelling of Geirröðr, a giant, and he hurls a glowing piece of iron at his 'guest'.<sup>86</sup> Giantesses, transformed into vultures with iron beaks and claws, help human heroes in their need, in resemblance to the spirit birds of the Samoyed.<sup>87</sup> The giantess Margerðr even possesses an iron nose, as does the shamaness of a Yakut poem.<sup>88</sup> Some of the giants' names point to their affinity with iron, such as *Járnsaxa* 'the one with the iron axe', *Járnviðja* 'the one of the iron forest', *Járnglumra* 'rattling with iron', for females, and *Járnnefr* 'the iron-nosed', *Járngrímr* 'the iron-masked', *Járn-skjöldr* 'the one with the iron shield', and *Járnhauss* 'the iron-headed' for male giants.<sup>89</sup>

At the height of his performance the human shaman achieves his ecstasy: while his body lies inert his soul is thought to wander forth, usually in the form of an animal, to fight his battle. Thus the ability to change his shape is vital to the calling of the sorcerer.

<sup>81</sup> Lehtisalo, ref. 78, 18.

<sup>82</sup> Lehtisalo, 13; the name of the road is 'pipe of heaven'.

<sup>83</sup> Schmidt, ref. 77, 496.

<sup>84</sup> Lehtisalo, ref. 78, 126.

<sup>85</sup> vsp 40; Austr sat in aldna / í Iárnviði / oc fæddi þar / Fenris kindir 'The old one dwelled in the Iron Forest and gave birth to Fenrir's kind'. gyl 6; Gygr ein byr fir avstan Miðgarþ i þeim skogi, er iarnvidr heitir: Iþeim skogi byggja þær trælkonvr er Iarnvidvr heita; En gamla gygr færþir þar at sonvm marga iotna ok all ivargs leikivm 'A witch dwells, to the East of the world of men in the forest which is called the 'iron wood'; in this forest dwell those troll-women which are named 'those of the iron forest'. The old witch bears many giant sons, all in the shape of wolves'.

<sup>86</sup> gyl 27.

<sup>87</sup> *Hjálmþés saga ok Ölvis*, f. 4, ch. 20.

<sup>88</sup> As above, ch. 12.

<sup>89</sup> In order of citation: hyn 37; gyl 6; Snorri's name lists; *Hálfðanar saga Brönufostra*, f. 4, ch. 4; *Njáls saga*, is 11, ch. 133; *Hálfðanar saga Brönufostra*, f. 4, ch. 6.

Kolbjörn and rebellious giants (both of *Bárðar saga Snæfellsáss*) used iron poles in their battles. An iron pole is not an accepted piece of mediaeval armor, nor is it the kind of club which a woodland creature might acquire. We may therefore relate these weapons to the symbolism concerning iron in northern lands, or to the imagery concerning shamans. An iron staff is also held by Járngrímr of *Njáls saga*, is 11, ch. 133; An iron pillar rises in the midst of Brúsi's cave, *Orms þátr Stórolfssonar* is 11, ch. 7; and Skróggr of *Illuga saga Tagldarbana*, carries an iron fork, is 3, ch. 15.

Giants and giantesses, we know, have the ability to shift their form. The giantesses Vargeisa and Skinnhúfa thus turned into vultures with iron claws, when the need arose, and fought and subjugated a ferocious whale. The giant Suttungr changed into an eagle to pursue Óðinn and his stolen mead.<sup>90</sup> Forað assumed the form of a whale to escape the arrows of a human warrior.<sup>91</sup>

A knowledge, deeper than that of other men, of the workings of the universe and the ability to foresee the future belong, as is natural, to the craft of the magician. The shamans of the Ostyaks and Voguls tell what sacrifices must be offered so that a patient may be cured.<sup>92</sup> Among the Buryats the shaman is a specialist in folkmedicine and the bearer of the traditions of his people.<sup>93</sup>

That wisdom and magic craft were thought to be related among the north-Germanic nations we may understand from the sense of the adjective *fjólkunnigr* which literally means 'knowing much', but which actually means 'knowing magic'. Norse giants frequently are endowed with knowledge and prophetic powers. The adjectives *alsvinnr*, *fróðr*, *svinnr* 'wise, very wise' are applied to Eddic giants. The giantesses Fenja and Menja are *framvís* 'prophetic'.<sup>94</sup> A *völva* of giant origin reveals her knowledge of the past and of the future (*vsp*), and the giantess Hyndla, dweller of a cave, reveals to Freyja the lineage of the lover of the goddess (*hyn*). The giants Dofri, Ármann, and Bárðr of the Sagas are deeply versed in ancient lore and in the magical knowledge of their time.<sup>95</sup>

It is natural that an older magician would instruct the novice in his craft. In Greenland the older shaman thus teaches the candidate for initiation while he is dwelling in the wilderness.<sup>96</sup> Among the Tundra Yuraks the older man introduces the younger to singing the magic songs and the beating of the magic drum.<sup>97</sup> In just such a way Óðinn learned magic songs from his giant uncle, the magician of an older generation.

It is said by the Forest Yuraks that only he is a magician who understands

<sup>90</sup> sk 6.

<sup>91</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 5.

<sup>92</sup> K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugravölker* vol. I, in: *Folklore Fellows Communications* 7-8 (1920-21), 70. Among the Voguls he inquires also into the reason for lack of luck in hunting, the cause of sicknesses, and gives advice on how to remedy misfortune. He gains his information by using his drum, Artturi Kannisto, *Materialien zur Mythologie der Wogulen*, Helsinki, 1958, 408.

<sup>93</sup> L. Krader, "Shamanism; theory and history in Buryat society", in: Dioszegi, ref. 55, 190.

<sup>94</sup> grot 1.

<sup>95</sup> *Bárðar saga Snæfellsáss*, is 3, ch. 1; the giant Dofri is *margvís ok forspár*; Ármann's father is the wisest of all men, replete with the 'old powers', *Ármanns saga ok Þorsteins gala*, is 12, ch. 7; Bárðr instructs a young man in the law, *Bárðar saga*, ch. 10.

<sup>96</sup> Hultkrantz, as ref. 5, 400.

<sup>97</sup> Lehtisalo, ref. 78, 146; this instruction takes place in a sacred site. See also Holmberg, ref. 72, 485, and Kannisto, ref. 92, 407.

the secret origin of things; he can not then be harmed by any dangerous element, such as iron or fire; for through knowing its origin one can break the power of a mighty force.<sup>98</sup> The giant Vafþrúðnir, of the Eddic poem named after him, is asked about the origin of the features of life on earth; he is fully able to give answer concerning the origin of sky and earth, the celestial bodies, and the races of giants, gods and men. And, like a human sorcerer, the giant had traversed the nine realms of the underworld.<sup>99</sup>

Let us summarize that in their existence in pre-cosmic time, their participation in the creation of the world, their ancestry of life and their specific ancestry of other magicians, their ability to transform themselves into beasts, for the sake of pursuit or escape, their relationship to iron, their affinity to eagles, the possession of an animal mother, and of the knowledge of the origin of things, in the teaching of the young magician, in wisdom and in owning the tools of the magician's craft, giants share specific features with the human and mythical magicians of the arctic and subarctic nations.

If we believe that there existed such a group of mythical magicians then there can be no doubt that they were generically known as *troll*. In all modern Scandinavian languages a word of the *troll*-group is employed to designate magicians and the concerns belonging to their craft. D. *trolldom*, N. *trolldom*, I. *trolldóm*r, D. N. *trylleri*, I. *tryllska* thus denote 'witch craft, sorcerer's magic'. A N. *trolldrikk*, D. *trolldomsdrik*, S. *trolldryk* would be a magic drink, a D. *trolldomsstav*, N.S. *trollstav*, a magic staff, a D. *tryllekreds*, N. *tryllekrets*, a magic circle from which no one may escape. Plants of the countryside may be designated as 'troll-flowers', such as D. *troldblomme* for the dandelion, N. *trollbær* 'troll's berry' for the berry of the dogwood, or S. *trolldruva* 'troll's grape' for the bane-berry. These names were given, in all likelihood, because of the noxious or healing qualities of these herbs which were, and possibly still are, used in folkmedicine which is in Norwegian called appropriately: *trolldomsmedisin*.

Words of this group so strongly hold the sense of magic that they were applied to entities outside of the sphere of folkbelief. D. *trolderi* designates the craft of the modern conjurer who performs 'magic' tricks, a D. *tryllekvadrat* is a magic square, and a D.N. *trylleylykte* a *laterna magica*. In a metaphoric sense words of this group denote intense magnetism in a semantic development which was experienced also by such English words, as 'enchantment', or 'fascination'. A D. *tryllerinde* may thus be a woman of overwhelming beauty; D. *trolldomskraft* relates not only to the magic of the sorcerer, but also to that exerted, for instance, by music or by poetry. The

<sup>98</sup> Lehtisalo, ref. 78, 165.

<sup>99</sup> Twelve times Vafþrúðnir answers the question: "How did it originate?" He states in stanza 43, *nío kom ec heima / fyr Niflhel neðan* 'I traveled through nine realms from Niflhel below'.



verbs *D. trylle*, *I. trylla*, *S. trola* mean ‘to enchant’, and the adjectives *D. trolldkyndig*, *N. trollkyndig*, *S. trollkunnig* ‘knowing magic’.<sup>100</sup>

## Hostile and monstrous beings

Supernatural beings of distinctly hostile nature also are met recurrently in the lore of north-Eurasian nations. The *parnee* of the Yurak Samoyeds tears men to pieces with his claws.<sup>101</sup> The *kelet* of the Chukchee are man-eating monsters who are outwitted and defeated in the folktales of this nation by young Chukchee warriors.<sup>102</sup> The *Stallo* of the Lapps seizes children and women, especially in midwinter. He too is tricked and subjugated in the stories.<sup>103</sup> While these creatures live, as do the Owners of Nature, in the wilderness, they are not conceived as its special rulers or as guardians of beasts.

Many giants fit well with the image of the uncouth and malicious creatures here cited. And, like the *kelet* or the *Stallo*, they generally are conquered and undone by a human hero. Such happenings are told, above all, in the Legendary Sagas, where the demons often are inordinately fond of human flesh. Men, entering a giant’s cave, thus may discover that human meat is stored in the larder, as it was discovered by Ketill of *Ketils saga hængs* or by Sörli of *Sörla saga sterka*.<sup>104</sup> A giant of this kind thus asks his wife whether any of the men are left which he had brought through his evil tricks to their

<sup>100</sup> We might find an explanation for the phrase *glapa eins og troll á himna-riki* ‘to stare at the heavens like a troll’ in the shaman’s trance experience. Lehtisalo states in his description of a shaman’s performance: “The magic chanting continued until ecstasy took hold of Gayikki; he fell backwards onto the floor where he lay motionless for a long time his open eyes staring at a point above him”, (translation from the German mine); Lehtisalo, ref. 78, 154.

<sup>101</sup> Paulson, ref. 5, 99; Lehtisalo, ref. 78, 41.

<sup>102</sup> Vladimir Bogoraz, “The Folklore of Northeastern Asia as compared with that of Northwestern America”, in: *American Anthropologist*, new series 4 (1902), 577–683, 608–609.

<sup>103</sup> I. I. Itkonen, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, in: *Mémoires de la société finno-ougrienne*, 87 (1947), 178–180; in one of the tales the *Stallo*’s son falls in love with a young, human girl; at the wedding feast he is tricked into lifting the lid from a cauldron, in which food is boiling, in such a way that the burning liquid drops onto him, and he finally dies of his wounds. At the same feast the men go to play on a frozen lake into which holes had been cut and then covered with branches. The *Stallo* playing the game does not know about it and he falls into a hole. He is then beaten to death by the humans. The *Stallo*’s wife possesses an iron pipe which could draw life from men. The Lapps hide her pipe amidst glowing embers; she draws on it, inhales the fire, and also dies. In another tale a *Stallo* wed a human girl. The father, however, substituted a wooden stick for the bride. When the *Stallo* discovered the deception he was filled with such anger that he rushed outside, naked as he was, and then froze to death, Itkonen, 180.

<sup>104</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 2; *Sörla saga sterka*, ch. 3; Kolbjörn of *Bárðar saga Snæfellsáss* serves horse- and human meat at his feast, is 3, ch. 15; Brúsi of *Orms þáttur Stórolfssonar*, kills men just for the sake of killing them, is 11, ch. 7; In *Yngvars saga víðförla* a giant studs his belt with the bodies of captured men, f. 2, ch. 6; one assumes that eventually they will be devoured by him.

dwelling.<sup>105</sup> Or the spirit himself visits a human habitation to carry off a member of the household.<sup>106</sup>

These giants' powers may create storms, winds, and darkness that dash the sailors' vessels against the giants' land. Then the giant, or more often his sons or daughters, approach at night the sleeping men to carry off the cargo and the crew. In this manner the giant queen Töglð came to Illugi's tent and the young giantesses Geit and Gnípa found their way among the glaziers to the quarters of Jökull Búason and his men.<sup>107</sup>

The evil troll may also seize a farmer's sheep or goats, or their shepherd, as do Flanka, Flórsokka, and Flannhilder of *Ármanns saga og Þorsteins gala*,<sup>108</sup> or a giant will ease his lust by capturing a young, human woman to hold and keep her in his cave. This fate befell the Irish princess Kaðlin, abducted by Tjösnir, and Droplaug whose father ruled the Shetland Islands.<sup>109</sup>

Invariably the savage creatures suffer death at the hands of human heroes. Since the trolls are of superhuman strength and size the man must frequently resort to trickery. Egill, held captive by a giant and forced to guard his captor's flock, promised his master the gift of a magic object and so befuddled the huge creature that it would let itself be tied to a pillar in the cave. Egill then blinded the troll, and attempted to leave his prison covered with the hide of a slaughtered sheep. Attacked by the giant, as he was trying to escape, Egill managed to inflict a grievous wound on his enemy and he left him, blind and injured, to his doom.<sup>110</sup> The giant Kaldrani reached the safety of his cave after his battle with Ketill, of *Ketils saga hængs*, who had dealt him a heavy blow. Since the cave was full of trolls Ketill stationed himself at the entrance, shouting that he was a healer and had come to heal Kaldrani's wounds. The trolls withdrew at this announcement and Ketill then was free to slay the giant.<sup>111</sup>

Sometimes a giant's agony and defeat are achieved with the help of one of his own kind. The daughter of a giant, and later the mistress of the hero Hálfðan, pointed to the weapon which alone could kill her father. And the

<sup>105</sup> *Hálfðanar saga Brönufóstra*, f. 4, ch. 4.

<sup>106</sup> *Grettis saga*, is 6, ch. 64; the same kind of episode occurs also in *Þjóstólfs saga hamramma*, is 8, ch. 16.

<sup>107</sup> *Illuga saga Tagldarbana*, is 3, ch. 5; *Jökuls þátr Búasonar*, is 12, ch. 1; Nípa and her sisters forage for their father, *Hrana saga hrings*, is 9, ch. 6.

<sup>108</sup> is 12, ch. 5; Hetta of *Bárðar saga Snæfellsáss* kills much cattle, ch. 8.

<sup>109</sup> *Fljótsdæla saga*, is 10, ch. 5. Kaðlin was abducted by Tjösnir in *Illuga saga Tagldarbana*, is 3, ch. 9; the daughters of the king of Russia were captured by Gautr and Hildir, *Egils saga einhenda*, f. 3; Svanborg, the daughter of the King of Permland, was seized by Hetta for her son Grimúlf, *Ármanns saga inn fyrri*, is 12, ch. 14; Járnnæfr captured Hildir in *Hálfðanar saga Brönufóstra*, f. 4, ch. 5; Marsibilla had been seized by Skrámr, *Jökuls þátr Búasonar*, is 12, ch. 3.

<sup>110</sup> f. 3, ch. 10.

<sup>111</sup> f. 2, ch. 2.

giant cried in anguish at the point of death: "You have betrayed me, daughter Brana."<sup>112</sup> Yet another troll had become loyal to a human hero, and he plied the many trolls within his cave with drink. When they were intoxicated the hero, Illugi, called to them from the entrance of their dwelling that he was the slayer of their queen and that he was ready to fight with them their battles of revenge. When the drunken creatures staggered, one by one, to the doorway their heads were swiftly severed by Illugi's sword.<sup>113</sup>

Mythical giants, in their turn, find their doom through trickery. After Prymr had stolen Þórr's hammer he demanded as price for the returning of the precious weapon that the delightful Freyja become his wife. Þórr, the manliest of the Æsir, disguised himself as Freyja, and by pretending to be the giant's eager bride, regained his hammer which he then used to smash the monster and his family.<sup>114</sup>

Strong, fierce, and savage, these giants yet are easily outwitted by men and gods, and sometimes cheated and betrayed by members of their family. In their monstrosity and hostility to men, in their defeat by human heroes, often achieved by human cunning, the giants of this heading, parallel the monstrous beings of north-Eurasian faith and folklore, such as the *kelet* or the Stallo who, in their turn, are outwitted and undone by men.

In looking to the group of *þurs* words we notice that, in contrast to other groups, which still pertain to folk belief, the former have developed mainly in a metaphoric sense. I. *þurs*, D. *tosse*, N. *tosk*, S. *toss*, all designate a fool or simpleton. The verb D. *tosse* means 'to act foolish', and the adjective D. *tosseagtig*, N. *tosket*, S. *tossig* 'foolish, simple-minded'. Danish speech contains more words of this group than the other languages and the terms denote mental abnormality from mere eccentricity to violent insanity. In Norwegian there exists, however, mainly in the dialects, the form *tuss*; this noun does relate to folkbelief and coincides in meaning with words of other groups. *Tussebær* designates, like *trollbær*, the berry of the dogwood tree, and a *tusseku* is a cow of the fairy-folk.

I suggest that the word *þurs* once designated the savage, simple-minded, bumbling ogre who invariably fell before the wit and cunning of a human hero.

<sup>112</sup> *Hálfðanar saga Brönufóstra*, f. 4, ch. 7.

<sup>113</sup> *Illuga saga Tagldarbana*, is 3, ch. 5; these giantesses help the hero against their own kin: a troll-woman of *Þjóstólfs saga hamramma*, is 8, ch. 5, arms the hero for the fight against her family: Fála helped Gunnarr against her relatives *Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, is 10, ch. 7; Menglóð gave the hero Ormr a pair of magic gloves to fight the giant Brúsi, *Orms þátr Stórolfssonar*, is 11, ch. 6; Gnípa helps Jökull kill her family, *Jökuls þátr Búasonar*, is 12, ch. 2.

<sup>114</sup> *Prymsqvíða*.

## Heroic and courtly aspects of the giants

Some aspects of the giants fit neither with the figure of the mythical or human magician or with the Guardians of Nature, nor either with the monstrous cave dwellers of the legendary Sagas. Giants thus often own sophisticated armor. The giantess Vargeisa offered a beautifully crafted sword to the hero Hjálmpér.<sup>115</sup> Through defeating the giant Gusir Ketill obtained the giant's splendid sword which bore a name: Dragvendill, as do other famous swords of Germanic literature.<sup>116</sup> Only his own sword, richly decorated in gold, could wound or pierce the giant Úlfr.<sup>117</sup> Another kind of sword, called *sax*, is wielded by Hergunnr of *Hjálmpés saga ok Ölvis*.<sup>118</sup> A weapon, named *skálm*, makes Mána of *Sörla saga sterka*, a fierce and dangerous opponent.<sup>119</sup> *Skálmir* also are employed by nine giant sisters who had come to destroy the hero Hjálmpér. An excellent spear was given as parting gift by the giant Brúni to his human friend.<sup>120</sup>

While some Saga giants are, as we have noted, visualized as wielding the arms of mediaeval warriors the giants of Eddic poetry and prose are seen with much more primitive equipment. A whetstone thus is flung by Hrungr and a piece of glowing iron by Geirröðr.<sup>121</sup> The female giants of the *Eddas*, on the other hand, have fully mastered the craft of human warfare of the Middle Ages. Menja and Fenja, both giantesses, clove the shields of warriors in battle and cut with their sharp spears the flesh from the bones of men, while they performed the office of battlemaids who apportion victory or death.<sup>122</sup> The giantess Skaði, in her turn, came to the stronghold of the Æsir wearing a corselet and a helmet, for she wanted to avenge her father's death.<sup>123</sup> And we realize that giants, and especially giantesses, frequently were shaped in the image of human fighters of the Viking Age.

The members of the race acquired also some of the behavior and qualities which might be found in mediaeval, courtly society. When King Guðmund's

<sup>115</sup> *Hjálmpés saga ok Ölvis*, f. 4, ch. 10.

<sup>116</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 3.

<sup>117</sup> *Pjóstölf's saga hamramma*, is 8, ch. 5; this weapon is called *skálm*.

<sup>118</sup> f. 4, ch. 12.

<sup>119</sup> *Sörla saga sterka*, f. 3, ch. 3.

<sup>120</sup> *Ketils saga hængs*, f. 2, ch. 3; the giantess Mella of *Illuga saga Tagldarbana*, employs a spiked club, is 3, ch. 15; Hornnefja of *Sturlaug's saga starfsarna* holds a spear, f. 3, ch. 16; a sword named *þrumr* belongs to Fála of *Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, is 10, ch. 7; Skjalddís of *Þorsteins saga uxafóts*, is 10, ch. 10, owns a shield and sword.

<sup>121</sup> sk 27.

<sup>122</sup> grot 13; beittom biqno, / enn brutom sciqldo 'we pierced the corselets and we broke the shields'; 15; þar scorðo vit / scqppom geirom / blóð or beniom / oc brand ruðom 'there we carved with sharp spears blood from bones and reddened our swords'.

<sup>123</sup> sk 3; En Skaði, dottir þiaza iotvns, toc hialm ok bryniv ok æil hervapn ok ferr til Asgarþz, at hefna fapvr s(ins) 'And Skaði, the daughter of the giant Þiazi, took helmet and corselet and all her arms and went to Ásgarðr to avenge her father'.

daughter met the man who would later be her lover she was escorted by her attendant ladies, each on a richly harnessed horse. They set up a fine pavilion in the forest, spread the ground with precious cloth, provided silver basins for washing hands, and sat many delicacies before their guest.<sup>124</sup> Friðr, of *Kjalnesinga saga*, is adorned with a heavy silver belt and many golden rings on her fingers, her hair long and loose on her shoulders, as she entertains her guest in her private bower, hung with tapestries.<sup>125</sup> The fierce troll-woman Mána asked for mercy after she had been defeated by the hero. In gratitude she then offered her hospitality: she set a table with fur and purple cloth, served the food on gold and silver plates and the drink in vessels set with precious stones.<sup>126</sup> The wife and daughters of the giant Ármann truly were accomplished, skilled as they were in embroidering fine cloth, performing on the harp, and mastering the game of chess.<sup>127</sup>

In yet more ways the giants accepted the manners of the society which had written their adventures. The Yule time feast of the giantess Hít resembles in its rousing gaiety and its potential violence the Yule gatherings on Icelandic farmsteads.<sup>128</sup> King Goðmundr pledged his loyalty and his tributes to King Geirröðr, both are giants, as would a petty chieftain to his Lord.<sup>129</sup> The halls of giants, such as Dofri, are equipped with benches in the manner of the halls of farmers or of nobles, with the seat of honor, the ‘high seat’, reserved for the head of the household.

Obviously there has been change and development in the figures of an ancient faith. The female form, especially, has penetrated deeply into the new environment. When a hideous troll-woman turns out to be a princess in enchantment, and this is a recurrent happening, she has, in fact, left her forest habitation to become a member of a feudal court.<sup>130</sup> When a giantess

<sup>124</sup> *Helga þáttur Þórrissonar*, f. 4, ch. 1.

<sup>125</sup> *Kjalnesinga saga*, is 12, ch. 13.

<sup>126</sup> *Sörla saga sterka*, f. 3, ch. 4; she also gives him many precious gifts, such as a board game wrought in gold.

<sup>127</sup> *Ármanns saga inn fyrri*, is 12, ch. 15.

<sup>128</sup> *Bárðar saga Snæfellsáss*, is 3, ch. 13; there is drinking, playing of violent games, and also jealousy among the guests.

<sup>129</sup> *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, f. 4, ch. 6; Goðmundr thus strengthens his pledge by standing on a *stokkr* – a wooden post – and this would appear to be a custom in Germanic society. Horns are brought to the gathering, and the giants drink to the honor of the gods, as is also the custom among men. Some scholars understand that Þorsteinn’s tale of visiting Geirröðr in his court represents another version of the Eddic story in which the god Þórr visits the dwelling of Geirröðr, a giant, and destroys him with a piece of iron. If the parallel is accepted then we can see how the story was placed into a courtly environment. Þórr had waded through an icy river, while in the Saga armed men ride on special horses; the men are well equipped with weapons in the Saga and are followed by their retinue. The giant’s cave, moreover, has turned into a royal court.

<sup>130</sup> *Skinnhúfa of Hjálmpés saga ok Ölvis* is really the princess Hildisif; Vargeisa of the same Saga is the princess Alsol; Griðr and her daughter Hildir, *Illuga saga Griðarfóstra*, were both enchanted by an evil queen.

serves as battlemaid in warriors' encounters she has been accepted into the very heart of Germanic heroic ethos.

Obviously figures of this kind find no counterpart in the north-Eurasian cultures. The fact that giants changed with the changes in human society points to their vitality, for only a living concept will develop. And even if the tales, of which they are a part, would be considered mainly literary and fictional, the giants' very entry into literature would indicate the stable place they held in men's imagination.

The words of the *risi* group were not very productive in Scandinavian speech. Only very few entries are recorded. The words or their compounds may denote members of the race of giants, as does *S. resesläkt* 'family of giants'. Occasionally a compound will show the giants' relation to the landscape, i.e., *S. resehög* 'giants' mound' for an archaic *tumulus*. The metaphorical sense, found mainly in adjectives, means 'huge'. While words of the group are of very little consequence in the Scandinavian languages, their German cognate *Riese* is the main current designation of the race. I suggest that the noun *risi* came late into Scandinavian speech and did not denote a truly ancient spirit.

\* \* \*

It must be emphasized that the boundary lines between the various groups cannot be drawn with absolute precision. There is some mingling and overlapping of the various forms. An evil ogre in his cave may have the skills of a magician, the control of the elements, and the theriomorphic features of a Guardian of Nature. Kolbjörn of *Ármanns saga ok Þorsteins gala* asserts that he is ruler of his valley; he has captured a princess through his magic potency; he is clearly evil and is destroyed eventually by the hero of the tale. Some such mingling of forms has also taken place elsewhere in northern Eurasia, as observed by Ivar Paulson, especially with those nations where agriculture became established and which experienced the influence of more developed cultures.

We must also admit to some overlapping of meanings of the modern terms. A hollow in the mountain may be named a *jættegryte*, as well as a *trollegryte*, and a boulder in the landscape may be a *jættesten*, as well as a *resesten*. It is, however, also easily observable that, with the exception of the *rese*-group, the core meanings of modern *troll*-, *jötunn*-, *purs*-words lie in different areas, and can be related, in general, each to the group of spirits of the northern nations, here described, and also to the north-Germanic group which, in the view of this paper, coalesced with others to form the larger category of 'giants'. It must also be added that only the main recurrent features of the race have been discussed. The spirits possess yet more

qualities reaching into yet more areas of life. Especially striking is the fostering aspect, i.e., the strong personal attachment of a giant or a giantess to one chosen human hero. Yet such aspects must be discussed under a different heading.

It is not surprising that the north-Germanic spirits show a specially close resemblance to those of their nearest neighbors, the Samek people. Like the Lapp demons of the wilderness the Germanic giants choose their dwellings in mountains and in mountain caves; like the Lapp Stallo giants and giantesses are especially active in midwintertime; like the Lapp forces, those of the Germanic nations hold dominion over meteorological phenomena, such as storms and winds.

Let me state in summary that I have found various members of the family of giants to have counterparts in various figures of north-Eurasian folklore and belief and others to have counterparts in mediaeval literature. I understand that the creatures of an ancient faith, each with his special function, and also those who had developed new features with the stimulus of changing times, were seen as members of one family at the time of our texts. The generic names of the family developed divergent meanings in modern Scandinavian speech, language thus preserving, through its conservatism, the memory of the one-time existence of the separate groups.

## Abbreviations

ch. – chapter. D. – Danish. E. – *Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Gustav Neckel, Hans Kuhn, eds., Heidelberg, 1962. ed. – editor. f. – *Fornaldar Sögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson, ed., Reykjavík, 1959, 4 vols. grot – *Grottasöngur*, gyl – *Gylfaginning* in: *Edda Snorra Sturlusonar*. Finnur Jónson, ed., Copenhagen, 1931. har – *Hárbarðzlióð*, E. hav – *Hávamál*, E. hyn – *Hyndlolióð*. E. I. – Icelandic. is – *Íslendinga Sögur*, Guðni Jónsson, ed., Reykjavík, 1946–47. 13 vols. N. – Norwegian. p. – page, ref. – reference. S. – Swedish. scír – *Fqr Scírnis*, E. sk – *Skáldskaparmál*, *Edda Snorra*. transl. – translator. vaf – *Vafbrúðnismál*, E. vol. – volume. vsp – *Vqlospá*. E.

LENNART MOBERG

## Om Konungastyrelsen

### Kommentarer till en recension

I ANF 101 (1986) ingår s. 211–229 en utförlig, av f. universitetslektorn, docent Hans H. Ronge författad recension av mitt år 1984 publicerade arbete *Konungastyrelsen. En filologisk undersökning*. Ronges slutomdöme om arbetet är positivt. Resultaten godtas i allt väsentligt. ”De anmärkningar som jag riktat mot boken är marginella. De rubbar inte förf:s slutsatser i stort. Att en del av dessa kan förefalla osäkra och t.o.m. diskutabla har sin givna grund i materialets bräcklighet och bristfällighet”, summerar Ronge s. 228. Tyvärr har anmärkningarna till en betydande del också sin grund i förbiseenden och missförstånd från recensentens sida, några av den arten att de hos en uppmärksam läsare av recensionen måste väcka undran om mitt sätt att resonera.

Som den mest diskutabla av mina teser betraktar Ronge – inte utan skäl – tänkbarheten (inte mer!) av gemensam förlaga för den försvunna handskrift (Cod. A), som låg till grund för Bures tryck 1634 (BuEd), och det bevarade, tyvärr obetydliga 1400-talsfragmentet (Fragm), en kvarleva av en annan handskrift än A. Enligt min kritikers mening, som jag delar, ”är resultatet inte problemfritt och bör i varje fall noga genomlysas” (rec. s. 219). Mina synpunkter på relationen mellan Cod. A och Fragg sammanfattar jag på s. 55: det är möjligt att A och Fragg är avskrifter av samma förlaga men skälen härför är ”långtifrån avgörande”. Ronge har riktigt uppfattat att jag alternativt tänker mig ”möjligheten av olika förlagor”, men han gör det obestyrkta tillägget, att jag sedan avvisar denna möjlighet (rec. s. 220). Det hade varit tacknämligt att få veta, var jag avvisar den ståndpunkt jag intar på s. 55. Alltnog: Ronges ”genomlysning” består i att han till kritisk granskning tar upp ”ett par” – närmare bestämt tre – av de exempel jag drar fram till stöd för en gemensam förlaga (rec. s. 220 f.). Härom är för det första att säga, att två av de tre exemplen beror på att Ronge dels brustit i uppmärksamhet, dels missförstått vad saken gäller; härom nedan. Det enda av exemplen, som har fullt stöd i min framställning och som jag tar ansvar för, är det av Ronge först behandlade. Det heter i Fragg 15:3 f., att en god konung *gør* [san-nol. = *gøðhir*] *ok bæraettir sith landh*, dvs. han ’förbättrar och upprättar’ sitt land. BuEd 57 säger kort och gott, att han *bættra sit land*. Enl. Ronge har A:s förlaga förmodligen inte haft ”samma parataktiska konstruktion” som



Fragm:s förlaga (*gøþir ok berættir* e.d.). På den punkten finns det skäl att yttra sig med den största försiktighet. Ronge förbigår med tystnad det i sammanhanget viktiga förhållandet, att Fragg:s läsart, som helt visst är den bästa, inte heller är fullt oklanderlig och det just på den springande punkten. Fragg:s *gør* tyder knappast på att skrivaren rätt läst och förstått sin förlagas \**gøþr* e.d. (med el. utan förkortningstecken). Om Cod. A överensstämmer med BuEd och saknat motsvarighet till Fragg:s ”*gør*”, kan skälet vara det, att A-skrivaren inte har kommit tillrätta med förlagans i sammanhanget obegripliga bokstavsföljd (jfr Fragg:s omöjliga ”*gør*”) och helt enkelt gått förbi den, naturligtvis då också det samordnande ”ok”. Jag ser ingen anledning att ta tillbaka vad jag i avh. s. 50 yttrar: ”Det kunde tänkas att skriften i en gemensam förlaga här varit otydlig.” Fragg:s *berættir* är *lectio difficilior* i förhållande till BuEd:s *bättra* och representerar förmodligen den ursprungliga läsarten. En felläsning *bättra* för *berættir* är i och för sig lättbegriplig och blir än mer förståelig, när man betänker att sammanhanget kräver en betydelse ’upprätta, ställa till rätta’, som f.ö. inte är belagd hos fsv. *berætta* (se avh. s. 84). Om BuEd:s *bättra* skall tillskrivas A-skrivaren eller Bure är ovisst. Förvanskningen av texten i BuEd kan men behöver inte ha skett i två led, nämligen genom A-skrivaren och genom Bure. Det finns inga tvingande skäl att leda den bortom A.

Sitt andra exempel har Ronge råkat hämta från fel håll, nämligen från min genomgång av parallella textställen i A och Fragg, som tyder på att Fragg inte är en avskrift av A, i varje fall inte sådan A återges i BuEd. Det gäller Fragg 15:9 f. *thz wardhir hans [konungens] fordærfulse. ok hans ærwingia* och BuEd 57 *Thz wardr hans deruise ok hans förgærninga*. Fragg:s text ger god mening; så inte BuEd:s. Att detta textställe också skulle kunna utnyttjas som stöd för att Fragg och A är avskrifter av samma förlaga, är en tanke som aldrig har föresvävat mig. Jag har alltså inte någon anledning att gå i svaromål på den punkten. Eftersom Ronge använder exemplet som ett indicium på att Fragg och A är avskrifter av olika förlagor, kan jag inte underlåta att ta upp Ronges slutsatser till närmare granskning. Ronge tar för givet, att den totalhavererade texten i BuEd återgår på handskriften, A. Det kan man nog inte vara helt säker på. BuEd är inte identisk med A. Det finns ett led (minst) mellan A och den tryckta editionen, och det är Bure. Jag känner mig inte fullt övertygad om att A-skrivaren har lämnat ifrån sig en så vanställd text som den BuEd här har. Bures roll vid textgestaltningen får inte förbises. Bure klagar i förordet över att han på flera ställen haft svårt att tyda handskriftens text och att han därför ”mångestädhes medh ymtan och gissning måste vtleta likligeste meningen”. Det har i flera fall gjort honom till textförärvare. Detta förhållande ligger bakom min reservation ”i varje fall inte sådan A återges i BuEd” (jfr avh. s. 50). I detta fall kan processen ha satts igång – knappast redan i A utan snarast först hos Bure – av ett felläst

*ærninga* i stället för *æruinga* i kombination med den förrådiska (i fsv. normala) ordföljden. Till bilden hör, att "fördärvilse" och "förgärningar" uppträder tillsammans helt korrekt på två ställen i KS (BuEd 30, 62).

Ronges tredje och sista exempel är kuriöst. Det är hämtat från min framställning s. 51 f., där jag fäster uppmärksamheten på ett par fall, där skrivarna hoppat över eller varit på väg att hoppa över ett textparti. Företeelsen är lättast att förstå, tänkte jag mig, om ett och samma ord eller uttryck stått på samma plats i olika rader, vilket lätt kunde leda till att den mellanliggande texten hoppades över vid avskrivningen. Ett intressant exempel på detta är Fragn 15:18 ff. under jämförelse med BuEd 58:7 ff. Fragnskrivaren har råkat hoppa över ett textparti, motsvarande vad som i BuEd står mellan "tröst ok froma" och upprepningen av detta uttryck några rader senare. Det mest anmärkningsvärda är, att A-skrivaren tycks ha varit på väg att "spåra ur" på samma ställe. Jag tänkte mig att gemensam förlaga kunde vara en rimlig förklaring. Ett likartat tillbud till "urspårning", föranlett av ett i olika rader uppträdande "höfdinga", kan iakttas i BuEd 57: mitten. Också här har A-skrivaren snabbt korrigerat sig, dock inte bättre än att ouppmärksamheten resulterade i ett sammanhanget brytande "til en annan". Se avh. s. 51 f. Det har märkvärdigt nog inte gått upp för Ronge vad saken gäller. Han ger sig in på ett (till stora delar snårigt) resonemang kring frasen *til en annan* (BuEd) : *til enum andrum* (Fragn) och dess eventuella lydelse (med avseende på kasus efter *til*) i förlagorna och i KS:s original, allt frågor som inte med ett ord berörs i min framställning utan är fritt uppfunna av Ronge. Att den lilla detalj, Ronge fastnat för, skulle vara användbar som argument i förlagediskussionen, har jag svårt att föreställa mig.

Ronges kritik av min behandling av förhållandet mellan Cod. A och Fragn i vad avser en ev. gemensam förlaga bygger till en del på felaktiga premisser och är på ingen punkt avgörande. Hans argumentering för olika förlagor är inte invändningsfri. Å andra sidan betraktar jag fortfarande de av mig framdragna indicierna för gemensam förlaga som "långtifrån avgörande". Lösningen på det besvärliga förlageproblemet får ställas på framtiden.

Mot mitt försök att lokalisera den försvunna Cod. A gör Ronge vissa invändningar, som jag inte kan låta stå omsagda.

På s. 41 i min bok anför jag nio (9) språkdrag i A med kommentaren: "Sammantagna passar de uppräknade språkdragen bäst in på östra Mellansverige (Stockholmstrakten)." Härtill anmärker Ronge s. 216: "Slutsatsen är alltför viktig för att få passera utan kommentar." Man undrar vad som ligger bakom detta förbryllande uttalande, tills förklaringen kommer: Ronge antyder försiktigt, att jag pressar materialet. Ronge vill inte sträcka sig längre än till att "en lokalisering till ö. Sverige förefaller säker. F.ö. pekar språkdragen både mot det uppsvenska och mot det mellansvenska/götiska språkområdet", eller kortare: mot "ett östligt område av Svealand/Götaland" (s. 217).

Detta åskådliggöres med en tabellarisk översikt över 13 av mig behandlade språkdrag i A, fördelade på fyra grupper (A–D), av vilka den största, D, enl. Ronge innehåller material (6 företeelser), som ”pekar mot både uppsv. och mellansv./götiskt språkområde”. Ronge förbiser att tre av de sex språkdragen under D – 6, 12, 13 – av olika skäl inte tas med bland de nio språkdrag hos A-skrivaren, som är av *dialektgeografiskt intresse* och som jag anser sammantagna bäst passa in på östra Mellansverige (Stockholmstrakten). Detsamma gäller mom. 11, det ena av de två språkdrag, som konstituerar grupp C i Ronges tabell (mellansv./götiska företeelser). Därmed reduceras de två heterogena grupperna C och D med halva antalet språkdrag, från 8 till 4: mom. 2  $y > \ddot{o}$  i *odöghdelikt*, 7 palataliseringen i *rikie* ’rike’ och *tikkie* ’tycker’, 8 *h*-bortfallet i *aldor* ’håller’ och 9 pron. *thi* ’de’. Om man bortser från grupp A, vari ingår tre språkdrag (1, 3, 4), som på grund av handskriftsläget möjligen är osäkrare än de andra, återstår mom. 5 och 10 i grupp B: det från Uppland och Södermanland kända *snött* ’snott’ och formerna med  $\ddot{a} < \bar{e}$  ( $< ei$ ), särskilt *äghin* ’egen’ och *\*läkara* ’lekare’ (BuEd *lakara*). De senare bedömer jag i J. Palmérs efterföljd (ANF 40, s. 83) som uppsvenska. Enl. Ronge är *æghin* inte någon helt ovanlig form i t.ex. vadstenatexterna. Ronge styrker sitt påstående med två exempel, hämtade från Söderwall. Här krävs bättre dokumentation. Eftersom det i första hand gäller  $\ddot{a}$  för  $\bar{e}$  ( $< ei$ ) framför *gh* och *k* (se avh. s. 30), är det av Ronge åberopade *hælagher* ’helig’ av underordnat intresse.

Det material som står oss till buds för en bedömning av A-skrivarens dialekt är litet och sprött, det medges, men de få pregnanta språkdragen pekar åt östra Svealand snarare än åt östra Götaland. Genuint uppsvenskt område kan inte komma ifråga, om *odöghdelikt* och *thi* ’de’ är pålitliga former. Stockholmstrakten passar faktiskt inte illa. Därtill kommer *aldrei* ’aldrig’, kanske det mest särpräglade och samtidigt fullt pålitliga y. fsv. språkdraget i BuEd. Formen är att räkna till de danska inslagen i tidens kanslispråk. Den dyker första gången upp i Stockholms stads privilegiebrev år 1436 och möter under de närmaste årtiondena i ett fåtal urkunder med mer eller mindre klar anknytning till Stockholm – för att snart spårlöst försvinna ur det svenska skriftspråket. Ordets enda kända förekomst utan synbar Stockholmsanknytning är i VKR 1451, där *alrey* dock kan inrangeras bland de kanslispråkliga inslagen i denna urkund. Se om *aldrei* min undersökning s. 35 ff. Enl. Ronge är *aldrei* ”förvisso ett kanslispråksdrag som inte enbart hört hemma i urkunder i stockholmsområdet” (s. 217). Kan man vara så säker på det? Beläggens starka koncentration till Stockholm och ordets korta livslängd i svenskan talar inte för någon vidsträckt spridning. Vad hindrar att den som infört *alrey* i VKR 1451 har kommit i kontakt med ordet i ett Stockholmskloster?

Efter ett väl lättvindigt uttalande om bruket av *t* och *th* i Cod. A kommer

Ronge s. 216 in på det gåtfulla adj. *skynthr* (komp. *skyntare*, *skintare* adj. o. adv.) i BuEd, som enl. min och andras mening kan misstänkas vara identiskt med fsv. *skiuter* 'hastig, snar' (med den vanliga förväxlingen av *u* och *n*). Ronge meddelar, under hänvisning till SAOB, att *skynthr* "faktiskt [kurs. här] är belagt hos Lucidor som adv. *skynt* 1671". Adv. *skynt* kan naturligtvis, som påpekas i SAOB, föras antingen till fsv. adj. *skynder* eller till ett fsv. adj. *skynter*. Lucidors *skynt* adv. bevisar inte existensen av ett fsv. adj. *skynter*. Bures "skyndr, snar" i Fa 13, som Ronge egendomligt nog åberopar i sammanhanget, bör givetvis hållas samman med fsv. *skynder*, inte med BuEd:s *skynt(h)r*, som fortfarande står isolerat.

Ronge sätter (s. 228) frågetecken också för min språkliga lokalisering av fragmentet. Den är vid: Svealand (min avh. s. 46). Men avskrivningen har snarast skett i Vadstena, vilket också Ronge (s. 219) finner sannolikast. Det verkar, som om Ronges frågetecken är föranlett av min underlåtenhet att ställa frågan, om skrivaren kan ha varit finländare. Frågan är naturlig, eftersom Framg tjänstgjort som omslag kring 1563 års fogderäkenskaper för ett par socknar i östra Nyland. Jag har själv varit inne på tanken men övergivit den, eftersom jag i likhet med Ronge inte har upptäckt något språkdrag i Framg, som direkt pekar mot Finland. Avskrivningen av KS vid 1400-talets mitt skedde enl. min mening på initiativ av Karl Knutsson (avh. s. 41). Elmgrens antagande att Framg tagits från en handskrift på Viborgs slott är osäkert men kan vara riktigt (avh. s. 46). Om handskriften tidigt funnit vägen till Viborg, kan förklaringen vara den, att Karl Knutsson på 1440-talet var hövitsman på Viborgs slott. – Vissa detaljer i Ronges avsnitt om Framg väcker undran, t.ex. uttalandet om *tappa* (s. 218), men jag reserverar det återstående utrymmet för viktigare saker.

När det gäller de centrala frågorna om KS:s original – ålder, stil och stilmiljö, språk och proveniens – anmäler recensenten mera sällan avvikande meningar.

Ronge är medveten om att en rekonstruktion av språket i KS:s original på grund av textläget är ett vanskligt företag, särskilt vad avser ljudläran. Hur besvärlig situationen är, "kan lätt demonstreras med ett exempel", skriver Ronge s. 225, och han väljer vokalisationen *o:u* i *lof*, *lofliker*. Demonstrationen lyder: "BuEd har i dessa ord *o*-vokal 12 ggr, *u*-vokal 2 ggr. Framg. har enbart *o*-vokal (2 ggr). Eftersom *u*-vokal i *lof* (*lofliker* bara känt från KS) är mycket ovanlig i y. fsv. är det sannolikt, menar Moberg, att *lof* och *loflikt* i BuEd återgår på A:s förlaga. Det är möjligt men högst osäkert att så är fallet, och ett par exempel är f.ö. inte mycket att bygga på. *u*-vokalisation i *lof* (enbart eller alternativt) anträffas i en rad urkunder, vilkas språk kan lokaliseras till ö. Sverige. Däremot har ordet endast *o*-vokalisation i de västgötska urkunderna. När alltså *lof* 'beröm' av förf. anförs som ett av många stöd för en östlig lokalisering av originalets språk, får man inte

glömma att stödet för hypotesen i detta fall är oroväckande svagt.”

Jag måste bekänna, att jag har svårt att följa tankegången i det citerade, fränsett påpekandet att ett par exempel inte är mycket att bygga på. Det må tillåtas mig att kort redogöra för hur jag vill tolka tillståndet i BuEd (jfr avh. s. 180). I y. fsv. är *luf* en stor raritet. Det är vid närmare eftertanke helt naturligt: i y. fsv. övergick som bekant *u* till *o* i kortstaviga ord (Wessén Sv. språkhist. 1, § 68). Jag finner det därför – i motsats till Ronge – sannolikt, att BuEd:s *luf*, *luflikt* återgår på A:s förlaga (förutsatt att BuEd rätt återger A), att vi m.a.o. har att göra med en ä. fsv. form. I den *äldre* fsv. beror växlingen *o:u* i *lof*, *lova* på de regionalt varierande reglerna för *a*-omljudet, vartill kommer inflytande på subst. från verbet, där omljudet inträtt mer oinskränkt än i subst. (Hultman, Hälsingelagen s. 298 f.). Det är förklarligt, att ä. fsv. *luf* s. (äv. sälls. *luva* v.) är begränsat till östliga urkunder.

Trots betänkligheter av anfört slag mot ”analysen av ljudsystemet” godtar Ronge min lokalisering av originalets (författarens) språk till Östergötland. Däremot ställer han sig tveksam till hypotesen om en svealändsk renskrivare av författarens koncept. Ronge ifrågasätter om över huvud taget något svealändskt språkdrag kan bindas till originalet (s. 226). Det för KS så karakteristiska *södher* ’fäkreatur’, som givetvis kommer från författaren, är klart svealändskt orienterat, men det kan – som jag försökt visa i avh. s. 145 ff. – ha funnits också i de östliga delarna av Östergötland, och Ronge tar fasta på detta. Annorlunda förhåller det sig med ett ord som *äväruldsliker* ’evärdlig’. Ronge medger att *äväruldsliker* ”utan tvekan kan sägas vara en svealandsform med en stark ställning i Uppland”, men anser att den ”svårigen låter sig bindas till originalet”. Det är ett djärvt påstående. *Äväruldsliker* är ett karakteristiskt inslag i BuEd, och det finns tecken på att formen också förekommit i Fram:s förlaga (avh. s. 153). Utanför KS har fsv. *æværliizliker*, *æværuldsliker* endast kunnat beläggas i UL:s och SdML:s stadfästelsebrev. Tveksamhet kan enl. min mening bara råda på en punkt: om formen ingått i författarens koncept eller om den införts vid renskrivningen av konceptet. Min hypotes om en svealändsk renskrivare baserar sig emellertid på ett annat språkdrag: *kobr*, *haldr* o. likn. utan svarabhaktivokal. ”Det är tänkbart men omöjligt att bevisa att sådana skrivningar varit utmärkande för originalet” (Ronge s. 226). Här hade man önskat sig precisering från Ronges sida. Den springande punkten och själva grunden för varje resonemang kring denna fråga är om BuEd:s mycket talrika ordformer av nämnda typ återger tillståndet i A-handskriften. Detta intrikata problem ägnar jag stor uppmärksamhet i avh. s. 167 ff. Resultatet blir, att det finns skäl – delvis starka – för att BuEd med *kobr*, *haldr* etc. korrekt återger handskriften men att full bevisning inte kan åstadkommas. Om A-hs. överensstämmer med BuEd, kan man på goda grunder hävda dels att detta språkdrag går tillbaka på KS:s original (renskriften), dels att renskriften utförts av

en i svealändsk skriftmiljö skolad skrivare (avh. s. 170 ff., 217 f.). Ronge ger inte besked om vilket (el. vilka) led i mitt resonemang som väcker hans tveksamhet. "Hypotesen är intressant", avslutar Ronge s. 226 avsnittet om originalets lokalisering, "men den behöver befästas ytterligare för att bli helt trovärdig." Det är sant. Det skulle strängt taget räcka med full visshet om BuEd:s pålitlighet med avseende på den obetecknade svarabhaktivokalen.

## MEDDELANDEN

Med utgivandet av band 102 av Arkiv för nordisk filologi är mitt uppdrag som tidskriftens huvudredaktör slutfört. Tidskriften kommer i fortsättningen att redigeras av arkivchef Bengt Pamp, Dialekt- och ortnamnsarkivet i Lund, och professor Christer Platzack, Institutionen för nordiska språk vid universitetet i Lund. Redaktionen är i övrigt oförändrad. Tidskriftens adress blir Helgonabacken 14, S-223 62 Lund.

LiberFörlag, Malmö, som under senare år distribuerat ANF under produktlinjenamnet CWK Gleerup, meddelade i september 1986 att det efter rekonstruktion upphör med kommissionservice och att "det gamla internationellt kända förlaget CWK Gleerup därmed upphör". Detta förlag har distribuerat ANF sedan 1891.

I fortsättningen kommer ANF att distribueras av Lund University Press.

Göteborg i mars 1987

*Sven Benson*

# Litteraturkrönika 1986

Av S. Benson, B. Pamp och C. Platzack

*Aspects of Language. Studies in Honour of Mario Alinei. Volume I. Geolinguistics. Papers Presented to Mario Alinei by his Friends and Colleagues of the Atlas Linguarum Europae on the Occasion of his 60-th Birthday. Editorial Committee: Nils Århammar, A. Hagen, Terho Itkonen, Pavle Ivić, Mieczysław Szymczak (†), G. Tuuillan. Editorial Secretary: Nicoline van der Sijs. XXX+404 s. Amsterdam 1986 (Editions Rodopi). ISBN 90-6203-878-6.* Denna imponerande volym är en hyllning till en av de huvudansvariga för Atlas Linguarum Europae (ALE) på hans 60-årsdag. Den är endast första delen i en planerad tvåbandsfestskrift; i nästa ännu inte utkomna band kommer frågor som har samband med teoretisk och tillämpad semantik att behandlas. Föreliggande del består av två huvudavsnitt. I det första presenteras skiftande studier med anknytning till ALE; bland sådant som har allmänt intresse eller anknytning till germanska språk kan nämnas Lennart Elmeviks *On Some Scandinavian Words for "Weasel"*, Thomas V. Gamkrelidzes *Indo-European "Apple"*, Terho Itkonens *On Etymology* och Edgar C. Polomé's *Some Comments on Germano-Hellenic Lexical Correspondences*. I det andra, som har rubriken *Aus der Werkstatt des Germanischen Departements des ALE: die sechzehn Osloer Synthesen*, publicerar ALE:s germanska avdelning några ordstudier. De begrepp som behandlas är 'well', 'blacksmith', 'cradle', 'son-in-law' och 'daughter-in-law', 'doll', 'paper', 'witch', 'week', 'Monday', 'Tuesday' och 'Sunday'.  
B. P.

*Sally Boyd, Language survival. A study of language contact, language shift and language choice in Sweden. 244 s. Göteborg 1985 (Department of Linguistics, University of Göteborg). (Gothenburg Monographs in Linguistics 6.) ISBN 91-7222-964-4.* Under det sistförflutna kvartsseket har en betydande immigration ägt rum i Sverige. Många immigranter och immigrantgrupper har modersmål som starkt avviker från svenskan eller är helt obesläktade därmed. Mycket arbete har lagts ned på att kartlägga invandrarnas språkliga situation och underlätta deras språkliga anpassning till det svenska samhället.

Sally Boyd har i sin doktorsavhandling fokuserat invandrarnas andra generation, ungdomar som är födda i Sverige eller som har kommit dit vid späda ålder. Dessa ungdomar har normalt daglig kontakt med svenskspråkiga jämnåriga men också minst en förälder som icke har svenska som sitt modersmål.

I sin undersökning har Sally Boyd använt ett utförligt frågeformulär som har besvarats av 700 ungdomar. Hon har därjämte intervjuat ett fyrtiotal ungdomar. Hon kartlägger i sitt arbete såväl attityder som beteende. Bl.a. finner hon att tvåspråkighet är mest utpräglad bland barn till föräldrar med lågstatusyrken och högstatusyrken. Däremellan finner hon en kategori barn till föräldrar med mellanstatusyrken. Dessa ungdomar tenderar i högre grad att bli enbart svenskspråkiga.

Undersökningen är genomförd med objektiv och strikt statistisk metod men är samtidigt präglad av förf.:s starka känsla för tvåspråkighetens värde. Avhandlingen mynnar ut i ett avsnitt benämnt Language planning, där just åtgärder för tvåspråkighetens bevarande och främjande diskuteras. S. B.

*Festschrift für Oskar Bandle. Zum 60. Geburtstag am 11. Januar 1986. Herausgegeben von Hans-Peter Naumann unter Mitwirkung von Magnus von Platen und Stefan Sonderegger. 316 s. Basel und Frankfurt am Main 1986 (Helbing & Lichtenhahn-Verlag AG). (Beiträge zur nordischen Philologie 15.) ISBN 3-7190-0931-9.* Genom sina stora insatser som forskare och lärare har schweizaren Oskar Bandle kommit att intaga en ställning som en av de främsta bland vår tids nordister. Det är en stor skara aktiva forskare som hyllar honom genom uppsatser i den nu föreliggande festskriften.

Bidragen har ordnats efter tematiska linjer. Boken inleds med fyra uppsatser som faller under rubriken Namenkunde und Sprachgeographie. Temat Sprachwandel und Spracherschliessung har samlat åtta bidrag. De flesta av dessa tolv uppsatser är skrivna av nordiska forskare. Temana Altnordische Literatur, Wirkungsgeschichte und Rezeption och Neunordische Literaturen har huvudsakligen behandlats av forskare från kontinenten. Man noterar särskilt två franskspråkiga bidrag, Régis Boyers uppsats "Óðinn d'après Saxo Grammaticus et les sources noroises: étude comparative" och Maurice Gravières bidrag "Tulkr – tulka. Interprètes et interprétation au temps des sagas".

Festskriften spänner innehållsmässigt över vida fält. Av utrymmesskäl måste krönikören tyvärr avstå från att gå in på enskilda artiklar. Den vetenskapliga kvaliteten är genomgående mycket hög, detta gäller såväl de språkligt som de litteraturvetenskapligt orienterade bidragen. S. B.

*Germanic Linguistics. Papers from a symposium at the University of Chicago April 24, 1985. Edited by Jan Terje Faarlund. 193 s. Reproduced by the Indiana University Linguistics Club, August 1985.* Denna volym innehåller tolv uppsatser om grammatiska problem inom germanistiken. Huvuddelen av uppsatserna behandlar fenomen i tyska och holländska, men ett par uppsatser har mer direkt relevans för de nordiska språken. Hit hör R. B. Howells diskussion om ursprunget till uvulart *r* i de germanska språken och en jämförande studie av genus i tyskan och isländskan av D. Steinmetz. Också Rex Sprouses bidrag, "NP-transparency in Germanic", som be-



handlar framförställda genitiver (ex. av typen *den gamle fiskarens ovänliga barn*), tar upp förhållanden i de skandinaviska språken. Även flera av de övriga uppsatserna är intressanta för skandinavistiska grammatiker, särskilt utifrån ett komparativt perspektiv. Bl.a. bör Webelhuths uppsats "German is configurational" vara av intresse för diskussionen om huruvida isländskan har en verbfras eller ej.

C. P.

*Ottar Grønvik, Über den Ursprung und die Entwicklung der aktiven Perfekt- und Pluskvamperfekt Konstruktionen des Hochdeutschen und ihre Eigenart innerhalb des germanischen Sprachraumes. 75 s. Oslo 1986 (Solum forlag). ISBN 82-850-0428-2.* Ottar Grønviks undersökning av sammansatta aktiva tempora för närvarande och framför allt förfluten tid är huvudsakligen inriktad på tyskan. Den nuvarande fördelningen mellan *sein* och *haben* i tyskan är välkänd, och före Grønvik har de olika tempuskonstruktionerna undersökts av en rad forskare. För de nordiska språken har motsvarande konstruktioner framför allt studerats av Sven Ekbo och Ture Johannisson. De aktiva konstruktionerna med tyskt *haben*, nordiskt *hafa* och latinskt *habere* jämte perfekt particip växer fram gradvis. De har vissa föregångare redan i klassiskt latin och är på germanskt område sparsamt belagda redan i mycket tidiga källor. För de västeuropeiska kontinentalspråken har enligt Grønvik de saliska frankernas explosionsartade maktutbredning fr.o.m. 400-talet skapat förutsättningar för språkliga systemförändringar, inom vilka bl.a. ett nytt tempusystem med verbet *haben* eller dess ekvivalenter trängde igenom.

Grønviks framställning av utvecklingen i tyskan är värdefull. Tiden torde vara mogen för vidare undersökningar av sammansatta tempora över språk- och nationalitetsgränser.

S. B.

*Anders Holmberg, Word Order and Syntactic Features in the Scandinavian Languages and English. 254 s. Stockholm 1986 (Department of General Linguistics, University of Stockholm). ISBN 91-7146-359-3.* I denna intressanta och välskrivna doktorsavhandling i allmän språkvetenskap sammanfattar en av Nordens främsta yngre lingvister huvudlinjerna i sin forskning de senaste åren. Avhandlingen inleds med en föredömligt klart skriven introduktion till GB-teorin. Huvuddelen av avhandlingen behandlar två relaterade fenomen i de skandinaviska språkens syntax: placeringen av det finita verbet i huvudsats och bisats och det fenomen som Holmberg kallar "object shift", illustrerat av exemplen *Jag såg dej inte : Jag såg inte dej; jfr Jag såg inte bilen : \*Jag såg bilen inte*. Den senare typen går i isländskan, men inte i svenskan. Holmberg förklarar de skandinaviska språkens krav på att finitet skall stå på andra plats i huvudsats i termer av syntaktiska särdrag; i samband härmed utvecklar och fördjupar han den gängse teorin för sådana särdrag.

Holmbergs avhandling innehåller en mängd intressanta iakttagelser om

svenskans och de andra nordiska språkens syntaktiska egenheter. Som titeln anger jämförs de skandinaviska språken inte bara inbördes, utan också med engelskan.

Holmbergs arbete kommer att spela en central roll för den vidare utforskningen av de skandinaviska språkens syntaktiska egenheter. C. P.

*Lexikon des Mittelalters. III. Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen. VIII s., 2.218 sp. München und Zürich 1984–1986 (Artemis Verlag). ISBN 3-7608-8903-4.* Med ett tionde häfte fullbordas den tredje delen av Artemis' imponerande satsning på ett lexikon över den västerländska världens medeltid 300–1500 e. Kr. Arbetet har fortskridit i snabb takt – del två blev klar i december 1983 – men utan att tillförlitligheten och noggrannheten har åsidosatts. Bland givande artiklar i här anmäld del kan nämnas *Deutschland, Dorf, Dänemark, Ehe, England, Englische Literatur* och *Epidemien*. Lexikonet är redan nu ett standardverk om medeltiden och önskas god fortsättning. B. P.

*Lyökämme käsi kätehen. Beiträge zur Sprachkontaktforschung im Bereich des Finnougrischen und des Germanischen: A. D. Kylstra zum 65. Geburtstag. XIX + 199 s. Amsterdam 1986 (Editions Rodopi). ISBN 90-6203-558-2.* Huvudtiteln på denna festskrift utgörs av ett citat från Kalevala med innebörden "Låt oss nu lägga hand i hand". Redaktörer har varit Károly Gerstner, Sirkka-Liisa Hahmo, Tette Hofstra, Jolanta Jastrzębska och Osmo Nikkilä. Professor Kylstra har främst gjort sig känd som expert på germanska lånord i finskan – redan i sin dissertation *Geschichte der germanisch-finnischen Lehnwortforschung* (1961) mutade han in området. Åtskilliga bidrag berör också Kylstras specialitet. Sirkka-Liisa Hahmo härleder exempelvis det finska *hiuka* 'hungerliknande känsla etc.' från den germanska rot som bl.a. manifesterar sig i det svenska verbet *suga*, och Tette Hofstra tolkar de tre finska verben *vivahtaa*, *vaimeta* och *huimata* som lån från respektive urgerm. *\*swifan-/ \*swibē(ja)n-/ \*swibō(ja)n-*, *\*swaimō(ja)n-* och *\*sweiman- > \*swīman-*. Ord med liknande ursprung behandlas av Jorma Koivulehto (*Lehnwörter im Bereich von 'Korn', 'Finne', 'Flosse'*) och Osmo Nikkilä (*Sturm und Aufstand – Zur Etymologie zweier finnischen Wörter: nuja(kka) und myteri*). Tryggve Sköld identifierar det samiska *skūmē* etc. 'slags täcke, filt m.m.' med bl.a. det nordiska *skum*. Nordiska etymologer har varit tveksamma om huruvida det senare ordet är inhemskt eller lånat från tyskan. Sköld lutar åt det förra alternativet men menar att dess nuvarande innebörd kan bero på inflytande från tyskan. Wolfgang Schlachter hävdar i ett principiellt intressant bidrag att den nutida finskans nästan fullständiga kongruens mellan adjektivattribut och substantiviskt huvudord, som är unik i den uraliska språkfamiljen, beror på germanskt inflytande. Om hans tes är riktig är den ytterligare ett stöd för den växande insikten att kontakterna mellan de germanska språken och (östersjö)finskan var tidigare och intimare än äldre forskare vågade anta. B. P.

*Henrik Nikula, Dependensgrammatik. 134 s. Malmö 1986 (Liber förlag). (Ord och stil. Språkvårdssamfundets skrifter 16.) ISBN 91-38-61669-6.* Denna introduktion till dependensgrammatiken är ett välkommet bidrag till den nordiska grammatiska teoretiska litteraturen. Dependensgrammatiken (eller valensgrammatiken som den också kallas) utarbetades av Tesnière under 1950-talet och har främst utvecklats inom tysk språkvetenskap. Inom Norden är det huvudsakligen finska lingvister som använt denna grammatik.

Nikulas introduktion är särskilt välkommen idag, när man kan iakttä ett närmande till dependensgrammatikens idéer inom andra moderna grammatiska teorier.

Nikula vill med sin introduktion göra läsaren förtrogen med de grundläggande begrepp och beskrivningssätt som i allmänhet karakteriserar dependensgrammatiken. Framställningen illustreras med svenska exempel och blir därför samtidigt ett försök att beskriva vissa centrala grammatiska förhållanden i svenskan med denna teori. Nikula tar bl.a. upp diskussionen om vilka led som är fria och valensbundna, hur de olika ordklasserna skall beskrivas, samspelet mellan betydelse och dependens och pragmatik och dependens, m.m. I ett par avslutande kapitel jämför Nikula dependensteorier med andra teorier om språk och visar hur dependensgrammatiken kan tillämpas, bl.a. i valensordböcker. Boken avslutas med litteraturförteckning och ett utförligt sakregister.

C. P.

*Stefán Einarsson, Studies in Germanic Philology. Edited with an Introduction and a Bibliographical Supplement and Notes by Anatoly Liberman. With 9 photographs and 2 maps in the text. LXXII + 237 s. Hamburg 1986 (Helmut Buske Verlag). ISBN 3-87118-755-0.* Stefán Einarsson föddes på isländska östlandet 1897 och avled i Reykjavík 1972. Sin akademiska utbildning fick han främst i Reykjavík och Helsingfors, men han disputerade i Oslo. Sitt yrkesverksamma liv kom han att tillbringa vid John Hopkin's University i Baltimore, men han förblev livet igenom "austfirðingur í húð og hár".

Detta och mycket annat rörande Stefán Einarssons liv och person står att läsa i Libermans inledning till rubricerade verk. Stefán hedrades 1968 med festskriften Nordica et Anglica, Studies in Honor of Stefán Einarsson. Stefán var oerhört produktiv, och bibliografien som sträckte sig fram till 1965 upptog nära 500 nummer. Libermans kompletterande bibliografi som går fram till 1969 – Stefáns sista produktiva år – omfattar ytterligare ett tjugotal artiklar och recensioner.

Stefán Einarsson umgicks de sista åren av sin levnad med planer på att ge ut ett antal tidigare publicerade artiklar i bokform. Hans planer gick ej i uppfyllelse, men det är Stefáns egen tanke som Liberman har tagit fasta på, när han nu i en volym sammanfört ett dussin av Stefáns uppsatser och recensioner. Vid utgivningen har han med lätt hand justerat Stefáns språk – dennes engelska blev aldrig fullt idiomatisk. Detta bör observeras vid citering av Stefáns artiklar.

Innehållsmässigt täcker boken vida fält inom Stefáns intressesfär. Pro-

koschs arbete *A Comparative Germanic Grammar* recenseras, teorier om klusiler i hettitiskan diskuteras, norrön litteratur och metrik behandlas vid sidan av nutida språk och litteratur.

Sammanlagt ger boken en rik och nyanserad bild av en av den isländska lärdomshistoriens mera särpräglade gestalter. S. B.

*Det ukendte publikum. Nye metoder i medieforskningen. Redigeret af Else Fabricius Jensen & Ralf Pittelkow. 120 s. København 1986 (C. A. Reitzels Forlag). ISBN 87-982350-2-8.* I inledningen till denna antologi fastslås att mediaforskningens historia först och främst har präglats av undersökningar av mediernas effekt på mottagarna. Massmediernas antal har vuxit under 1900-talet – från det tryckta eller direkt talade ordet till radion och sist till televisionen. Samtidigt har problemställningarna förskjutits och undersökningsmetodiken utvecklats. I dag föreligger en viss motsättning mellan kvantitativ och kvalitativ forskning på undersökningsområdet. Detta förhållande avspeglas i flera av uppsatserna.

Speciellt inriktade på språket och på språkteoretiska förhållanden är framför allt tre uppsatser, nämligen Klaus Bruhn Jensen "Receptionsanalys og sprogvidenskab", Ralf Pittelkow "Mediernes sprog – modtagernes virkelighed" och dens. "Kodning og afkodning i ideologikritikken".

Boken har utgått från Center for Massekommunikation vid Köpenhamns universitet. Genomgående i boken är strävan att minska klyftan mellan sociologisk och humanistisk mediaforskning. S. B.

\*

*Stephen E. Flowers, Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition. XV + 457 s., 7 maps. New York, Bern, Frankfurt am Main 1986 (Peter Lang). (American University Studies. Series I. Germanic Languages and Literature. Vol. 53.) ISBN 0-8204-0333-4. ISSN 0721-1392.* Att runristningar kan ha magisk karaktär stod tidigt klart för den moderna runologiens första företrädare, forskare som Sophus Bugge och Magnus Olsen. Åtskilliga forskare har menat att exempelvis Olsen gick för långt i sina interpretationer, men det är i dag allmänt accepterat att runristandet, speciellt under den äldre perioden, ofta skedde i magiskt syfte.

Stephen E. Flowers, som arbetat under ledning av prof. Edgar Polomé i Austin, Texas, och i samarbete med bl.a. prof. Klaus Düwel i Göttingen, har tagit upp hela frågan och hela materialet till en grundlig prövning. Han förutsätter att kunskapen om runor bars upp under århundraden av ett litet fåtal människor, spridda över ett väldigt område i Norden, och att kunskapen om runornas förment magiska kraft förvaltades inom detta skrå. Särskild uppmärksamhet ägnar han de ofta återkommande, formelaktiga orden och runsekvenserna, vilkas djupaste symbolik för alltid torde bliva fördold. Förf. har försett arbetet med ett välbehövligt register och gjort talrika hänvisningar till andra forskares verk, även sådana som kommit ut så sent som i början av detta årtionde. S. B.

*De nordiske skriftspråkernes udvikling på 1800-tallet. Skolens og lese- og skriveferdighetens betydning for de nordiske skriftspråkernes udvikling på 1800-tallet. Rapport fra et symposium på Sundvollen 16.–19. november 1983. 256 s. Oslo 1984. (Nordisk språksekretariats rapporter 4.)*

*De nordiske skriftspråkernes udvikling på 1800-tallet 2. Behovet for og bruken av skrift i 1800-tallets forvaltning, næringsliv og privatkommunikasjon. Rapport fra et symposium på Själo 17.–20. september 1984. 296 s. Oslo 1985. (Nordisk språksekretariats rapporter 6.)*

*De nordiske skriftspråkernes udvikling på 1800-tallet 3. Ideologier og språkstyring. Rapport fra et symposium på Schæffergården ved København 2.–5. oktober 1985. 222 s. Oslo 1986. (Nordisk språksekretariats rapporter 7.)*

Under 1983–85 arrangerades i nordiska språksekretariatets regi tre symposier där de nordiska skriftspråkens utveckling på 1800-talet belystes från olika utgångspunkter: språknormering, läs- och skrivkonstens utbredning, betydelsen av den ökade privata kommunikationen, samt skolans, administrationens och näringslivets roll. Symposieföredragen är samlade i tre volymer med sammanlagt 51 uppsatser.

Vår kunskap om de nordiska skriftspråkens utveckling under 1800-talet är förhållandevis dålig, och nordiska språksekretariatets initiativ måste därför hälsas med glädje. 1800-talet utgör en viktig bas för förståelsen av vår tids offentliga och privata språk. Under detta sekel får allt fler människor lära sig läsa och skriva (se uppsatser av Loftur Guttormsen, Frøydis Herzberg, Hans Chr. Johansen, Egil Johansson, Rauno Luttinen, Ingrid Markussen, Vibeke Sandersen, Kjell Ivar Vannebo och Knut Tveit i volym 1); en följd härav blir att brev- och dagboksskrivandet successivt ökar under seklet, och når allt längre ner i socialgrupperna. Om detta skriver bl.a. Niels Haastруп, Bengt Loman, Bjarne Stoklund och Nils Storå i volym 2; en genomgång av vad som skrevs och för vem det skrevs ges i volym 1 i uppsatser av Gunnar Hansson, Sven Møller Kristensen och Harald Tvetervås. Tillgången på böcker och tidningar ökar, bl.a. p.g.a. att de rent tekniska medlen för skrivning och kopiering förbättras (se uppsatser av Dag Gundersen, Jón Hilmar Jónsson, Göran Karlsson och Timo Myllyntaus i volym 2). I samband härmed sker en standardisering av och en viss förenkling av språket; sakprosan börjar växa fram. Bidrag till studiet av standardiseringen ges av Frans Gregersen, Einar Lundeby och Paavo Pulkkinen i volym 1, och av Carol Henriksen och Ernst Håkon Jahr i volym 3; Allan Karker, Paavo Pulkkinen och Olaf Øyslebø har i volym 1 skrivit om stilutvecklingen i danska, finska och norska. De bakomliggande språkliga ideologierna och olika försök till styrning av utvecklingen diskuteras i flera uppsatser i volym 3, t.ex. av Staffan Hellberg, Erland Ulrich Jessen, Allan Karker, Bo Lindberg och Einar Lundeby. Bidrag till belysningen av vilken roll 1800-talets språkforskare spelade i detta sammanhang ges av Ulf Teleman och Kjell Venås i samma volym. Under 1800-talet sker emellertid också en utveckling av fackspråket i den offentliga och privata förvaltningen som snarast går i riktning mot ett mera komplicerat språk: detta belyses i uppsatser av Lars-Gunnar Andersson, Gertrud Pettersson och Per Schybergson i volym 2.

I uppsatser av Matti Klinge, Kjell Venås och Baldur Jónsson i volym 2 diskuteras finskans, norskans och isländskans villkor under 1800-talet.

De tre volymerna förmår inte ge oss någon helhetsbild av de nordiska skriftspråkens utveckling under 1800-talet, men de är ett viktigt steg på vägen mot en sådan helhetsbild.

C. P.

*Topics in Scandinavian Syntax. Edited by Lars Hellan and Kirsti Koch Christensen. VII + 274 s. Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1986 (D. Reidel Publishing Company). (Studies in Natural Language and Linguistic Theory.) ISBN 90-277-2166-1, 90-277-2167-X.* Det ökade teoretiska intresset under 1980-talet för jämförande syntaxforskning har inneburit att studiet av de nordiska språkens syntax blivit en internationell angelägenhet. Ett exempel på detta utgör denna samling av uppsatser om olika fenomen i de nordiska språkens syntax, utgiven på ett känt holländskt förlag; andra exempel är Engdahls och Zaenens monografier, som också recenserar i denna krönika. *Topics in Scandinavian Syntax* inleds med en introduktion av utgivarna, där vissa centrala tankar bakom den moderna jämförande syntaxforskningen presenteras, följt av en översikt över några av de (i ett större perspektiv) påfallande syntaktiska egenheterna hos de skandinaviska språken; introduktionen innefattar också en kort sammanfattning av var och en av volymens 9 uppsatser. Robin Cooper diskuterar bl.a. den teoretiska betydelsen av predikativa attribut och inkongruent predikatsfyllnad. Reflexiver i isländska diskuteras av Stephen Anderson, Joan Maling och Eiríkur Rögnvaldsson, medan Lars Hellan skriver om norska reflexiver. Michael Herslund behandlar fall med indirekt och direkt objekt i danskan, Höskuldur Thráinsson skriver om hjälpverb och infinitivkonstruktioner i isländskan och Christer Platzack beskriver det finita verbets placering i de germanska språken. I en teoretiskt intressant uppsats belyser slutligen Tarald Taraldsen vissa implikationer för bindningsteorin av hur *som* används i relativsatser och frågeordsfrågor i norskan.

C. P.

*Translation Studies in Scandinavia, edited by Lars Wollin and Hans Lindquist. Proceedings from The Scandinavian Symposium on Translation Theory (SSOTT) II, Lund 14–15 June, 1985. 150 s. Lund 1986 (CWK Gleerup). (Lund Studies in English 75.) ISBN 91-40-05165-X.* I denna volym publiceras de reviderade bidragen till det andra skandinaviska översättnings-symposiet, som hölls i Lund sommaren 1985. Utgivarna presenterar i sin inledning översättning och översättningsforskning i alla de nordiska länderna och ger uttryck för sin uppfattning att översättningsforskningen skulle må bra av ett antal större undersökningar av autentiska översättningar i syfte att pröva några av de idéer som föreslagits i den teoretiska debatten. Bokens huvuddel innehåller dels bidrag från fyra inbjudna talare (Bertil Malmberg, Albrecht Neubert, Peter Newmark och Bengt Sigurd), dels ytterligare elva uppsatser. Malmberg ger i sitt föredrag en teoretisk introduktion till över-

sättningsforskningen och påpekar bl.a. att det inte finns någon översättningsteori som inte samtidigt är en teori om språket. Neubert diskuterar samspelet mellan översättningens teori och praktik, ett problem som också berörs i Newmarks artikel; ämnet för denna artikel är att beskriva åtta möjliga inriktningar för översättningsforskningen. Ett av de områden han berör är maskinöversättning, ett ämne som utförligare behandlas i Sigurds bidrag. Bland de övriga föredragen kan nämnas Patrik Chaffeys studie av problem vid översättning av administrationens terminologi, Viggo Hjörner Pedersens diskussion av hur idiom skall översättas, och Jesper Hermans och Jorma Tommolans psykolingvistiskt inspirerade inlägg. C. P.

*Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion. Edited by Gro Steinsland. 283 s. Oslo 1986 (Norwegian University Press (Universitetsforlaget)). (Instituttet for sammenlignende kulturforskning/ The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo. Serie B: Skrifter. LXXI.) ISBN 82-00-07751-9.* Den första nordiska tvärvetenskapliga konferensen om arkeologi, religionshistoria samt nordisk filologi och litteraturhistoria hölls i Isegran, Fredrikstad, Norge i april 1984. Föredragen publiceras här. Redan listan över bidragsgivare visar att tonvikten låg på arkeologi och religionshistoria, medan filologien kom att behandlas styvmoderligt – endast en språkforskare av facket, Nils Hallan, är med. Bortsett från hans bidrag, *Die Berater des Schwedenkönigs*, finns föga av språkvetenskapligt intresse i rapporten. Ortnamnens betydelse för religionshistorien nonchaleras nästan helt. Det är betecknande att den enda namntolkning som åberopas i boken – och som betecknas som säker – på senare tid har kommit att betvivlas av namnforskningen. B. P.

\*

*Bréf Gunnars Pálssonar. I. Texti. Gunnar Sveinsson bjó til prentunar. VIII + 504 s. Reykjavík 1984. (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, rit 26.)*

*Bréf Konráðs Gíslasonar. Aðalgeir Kristjánsson bjó til prentunar. XXXII + 304 s. Reykjavík 1984. (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, rit 27.)* Studiet av isländskans utveckling från medeltiden till modern tid försvåras av att det finns förhållandevis få utgåvor av texter från nyare tid. Särskilt värdefulla i detta sammanhang är utgåvor av brev och dagböcker, där det mer oreflekterade språket hos skribenter från olika tider kan studeras. Det är därför glädjande att här kunna anmäla två brevtgåvor från respektive 1700-talet och 1800-talet, som åtminstone enligt förorden skall vara bokstavstroget utgivna. Den förra volymen innehåller 198 brev skrivna av Gunnar Pálsson (1714–91), som var prost i Hjarðarholt i Laxárdal. Somliga brev är på latin (utg. förser dem med parallellöversättning till isländska), andra på danska eller isländska. Kommentarer utlovas i ett andra band. Den andra brevsamlingen innefattar 346 brev skrivna av professor Konráð Gísla-

återvände aldrig. Han var vid sin död professor i fornnordiska språk vid Köpenhamns universitet. Förutom breven innehåller volymen en tiosidig inledning, där brevskrivaren och hans brev presenteras. Åtta av breven (delar av dem) återges i faksimil. Boken innehåller också två fotografier av Konráð Gíslason.

C. P.

*Tommy Danielsson, Om den isländska släktsagans uppbyggnad. 97 s. Stockholm 1986 (Almqvist & Wiksell International). (Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet. 22.) ISBN 91-506-0485-6. ISSN 0346-7856.* Filologer och litteraturvetenskapsmän har på olika sätt sökt indela den rika fornisländska prosalitteraturen i olika underavdelningar eller genrer. I huvudsak råder enighet om hur gruppen islänningasagor skall avgränsas. Islänningasagornas struktur har i sin tur analyserats av en rad forskare, bland vilka Theodore Andersson, Joseph Harris och Lars Lönnroth särskilt kan nämnas.

Tommy Danielsson analyserar i sin avhandling fyra sagor, Ljósvetninga saga, Hænsa-Póris saga, Kjalnesinga saga och Vatnsdœla saga, samt därjämte ett antal þættir ur sagorna om Magnus den gode och Harald hårdråde. Det analyschema, som Danielsson har konstruerat, är komplicerat – det innehåller moment och motiv som återfinns i den mesta fiktionsprosa över huvud taget. De undersökta litteraturverken är sinsemellan förhållandevis olika. Gentemot Theodore Anderssons uppfattning om en generell grundstruktur i islänningasagorna framhäver Danielsson gärna de enskilda verkens egenart. Enligt hans uppfattning har händelserna i sig en betydelse i den isländska sagan. De enskilda partierna skymmer ofta struktur, helhet och komposition. Framtiden får utvisa, om den analysmodell, som Danielsson har framlagt och prövat, skall visa sig vara fruktbar.

S. B.

*Fróðskaparrit. 31. bók. 121 s. Tórshavn 1984. 32. bók. 120 s. Tórshavn 1985 (Mentunargrunnur Føroya Løgtings). (Annales Societatis Scientiarum Færoensis 1983, 1985.)* År 1952 stiftades Føroya Fróðskaparfelag och alltifrån början kom dess publikation Fróðskaparrit årligen ut t.o.m. år 1982. Verksamheten inom Føroya Fróðskaparfelag var ursprungligen främst språkligt inriktad, vilket avspeglades i de tidigare årgångarna av årsboken.

Fr.o.m. band 31 ändrar årsboken utseende och karaktär. Volymerna blir något större och texten sätts tvåspaltigt. Innehållet blir allmänvetenskapligt och delas upp på tre underavdelningar: "greinir og ritgerðir", "frasagnir og viðmerkingar" och "bókaummæli". Vart tionde år skall serien innehålla en tioårsbibliografi. En första sådan, omfattande vol. 21–30, läggs fram i band 31.

Ur bibliografisk synpunkt är att notera, att år 1984 tycks komma att sakna egen årsbok. Eljest är Føroya Fróðskaparfelag att lyckönska till årsbokens nya gestalt.

S. B.



*Ludvig Holm-Olsen, Det arnamagnæanske håndskrift 81 a fol. (Skálholtsbók yngsta). Utgitt for kjeldeskriftfondet ved Albert Kjær og Ludvig Holm-Olsen. Femte hefte. Innledning. CXIII s. Oslo 1986 (Norsk historisk kjeldeskrift-institutt). ISBN 82-7061-034-8. Cod. AM 81 a fol., även kallad Skálholtsbók yngsta, innehåller Sverris saga, Bøglunga søgur och Hákonar saga Hákonarsonar. Albert Kjær utgav 1910–1926 huvuddelen av texten i tre häften. Efter Kjærs bortgång fullbordades utgåvan jämte register av Ludvig Holm-Olsen i ett fjärde häfte. Detta utsändes 1947. Holm-Olsen har nu kompletterat utgåvan med en fyllig inledning.*

Kjærs och Holm-Olsons utgåva är textkritisk. Den inrymmer varianter ur bl.a. AM 327, Eirspennill, Flateýjarbók, Cod. Frisianus och Cod. Holm perg. fol. 8. Holm-Olsen lokaliserar handskriften till Eyjafjörður och menar att den antagligen tillkommit i Möðruvallaklostret, sannolikt på 1460-talet.

De tre huvudhänderna granskas ingående ur ortografisk synpunkt. Då tidsfästningen av handskriften gjorts på extralingvistiska grunder, kan textens särdrag ge värdefulla upplysningar om ljudskicket i isländskan vid mitten av 1400-talet.

Hela utgåvan av Cod. AM 81 a fol. kan alltjämt erhållas från Norsk kjeldeskrift-institutt. Beställningsnumret är ISBN 82-7061-027-5.

AM 81 a fol. utgavs 1961 som volym III i serien Early Icelandic Manuscripts in Facsimile med inledning av Ludvig Holm-Olsen. Se därom K. G. Ljunggren i ANF 77, s. 248 f.

S. B.

*Knytlinga Saga. The History of the Kings of Denmark. Translated by Hermann Pálsson and Paul Edwards. 197 s. Odense 1986 (Odense University Press). ISBN 87-7492-571-7. Knytlinga saga är en medeltida isländsk krönika som följer de danska kungarnas historia från o. 940 till 1241. Den börjar tämligen oförmedlat med Harald Gormssons tronbestigning och slutar kronologiskt sett – sagan följer inte händelserna strängt tidsmässigt – med kung Valdemar Valdemarssons död. En centralfigur i sagan är Knut den helige, som dog 1086 och ligger begravd i Sankt Knuds Kirke, domkyrkan i Odense. Med anledning av 900-årsminnet av Knuts död har Odense stad tagit initiativet till detta arbete, som är den första översättningen till engelska av sagan om Knut den helige, hans föregångare och efterträdare. I en kort inledning skisserar översättarna bl.a. den historiska bakgrunden till de händelser som skildras i sagan. Denna har ingen känd författare, men Pálsson och Edwards vill på goda grunder tillskriva den poeten och lagsagomannen Ólafur Þórðarson (d. 1259). Översättningen är ypperlig; något annat är inte heller att vänta av detta översättarpar.*

B. P.

*Opuscula vol. VIII. 314 s. København 1985 (C. A. Reitzels Forlag). (Bibliotheca Arnamagnæana, a Jón Helgason condita. Vol. XXXVIII. Auspiciis Præsidiū Arnamagnæani edendum curaverunt Jonna Louis-Jensen, Helle Jensen, Peter Springborg.) ISBN 87-7421-5000. Denna volym innehåller 15*

uppsatser om olika problem rörande isländska handskrifter och deras utgivning. Bland dessa märks en längre uppsats av Jón Helgason om tre olika verk: en sagahandskrift från mitten av 1600-talet, en bokkatalog tryckt omkr. 1680, och en förlorad pergamenthandskrift från ca 1400. Hallvard Magerøy gör i uppsatsen "In dedicatione ecclesiae sermo. Om överleveringa av 'Stavkyrkjepreika'" en systematisk analys av de fyra bevarade handskrifterna av denna predikan. Två smärre uppsatser av Reidar Astås behandlar problem i Stjórn. James Knirk skriver om Gunnlaugs saga ormsungu, och Britta Olrik Frederiksen om Davidspsalmer översatta till forndanska. Alfred Jakobsen skriver om "'Fusk' i en kongesagaavskrift?" Det rör sig om AM 47 fol. – *Eirspennill* – som bl.a. karakteriseras av att de sagor som skrivits av i denna är förkortade och sammandragna. Volymen innehåller också uppsatser av Michael Chesnutt, Desmond Slay, Foster Blaisdell, Rosemary Power, Ulrike Sprenger, Wilhelm Heizmann och Robert Cook. Dessutom publiceras i volymen en utgåva av *Speculum penitentis*, huvudsakligen utförd av Knud-Erik Holme Pedersen, men tillrättalagd av Jonna Louis-Jensen. C. P.

*Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday, 26th May 1986. 358 s. Wien, Köln, Graz 1986 (Hermann Böhlau Nachf.). (Philologica Germanica. Herausgegeben von Helmut Birkhan. 8.) ISBN 3-205-06600-6.* Bördig från isländska Nordlandet studerade Hermann Pálsson i Akureyri, Reykjavík och Dublin. Sitt yrkesverksamma liv har han tillbragt i Edinburgh, där han bekläder en professur i isländska. Hans vetenskapliga produktion är mycket stor. Den omfattar talrika böcker, uppsatser, recensioner och översättningar av isländsk medeltidslitteratur till engelska. En bemärkt insats har Hermann vidare gjort som initiativtagare till den senare lyckosamt fortsatta serien av internationella sagokonferenser.

Titeln på festskriften till Hermann Pálsson alluderar på ett av hans tidigare verk, *Sagnaskemmtun Íslendinga* (1962). I festskriften medverkar 24 framstående forskare, främst från den engelsk- och tyskspråkiga världen men också från Island. De isländska bidragen är översatta till engelska. På underfundig nyisländska är dock Jónas Kristjánssons inledande personteckning skriven. Huvudtemat för uppsatserna är sagalitteraturen. Bland författarna märker man där Jakob Benediktsson, Carol Clover, Peter Foote, Rolf Heller, Dietrich Hofmann, Stefán Karlsson och Rory McTurk. Även andra teman behandlas emellertid. Theodore M. Andersson skriver om Sigurðarkviða in meiri, Paul Bibire och Gerd Wolfgang Weber om religionshistoriska motiv o.s.v. Utgåvan har ombesörjts av Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson och Hans Bekker-Nielsen. S. B.

*Annie E. Zaenen, Extraction Rules in Icelandic. XIII + 394 s. New York & London 1985 (Garland). (Outstanding Dissertations in Linguistics.) ISBN 0-8240-5443-1.* Annie Zaenens avhandling om satsflätor, dislokationer och besläktade konstruktioner i isländskan skrevs 1980 och har sedan dess bara

varit tillgänglig i mer eller mindre läsliga kopior. Många arbeten om isländsk syntax under 1980-talet har refererat till Zaenens avhandling, och det är därför välkommet att Garland genom sin utgåva gör denna monografi lättare åtkomlig.

C. P.

\*

*Wilhelm Gerdener, Der Purismus im Nynorsk. Historische Entwicklung und heutiger Sprachgebrauch. 316 s. Münster 1986 (Kleinheinrich). (Münstersche Beiträge zur deutschen und nordischen Philologie I.) ISBN 3-88117-701-9. ISSN 0930-7494.* Wilhelm Gerdeners doktorsavhandling innehåller två huvudavsnitt. I det första behandlas nynorskans utveckling fram till våra dagar, varvid huvudvikten läggs vid den teoretiska debatten. På detta område har förf. kunnat bygga på en rad föregångare, och hänvisning kunde ha skett till ytterligare några arbeten, bl.a. av Einar Haugen. I bokens andra huvudavsnitt, som utgör förf.:s egen primärundersökning, behandlas främst bruket av ordbildningselementen *an-*, *be-*, *-heit*, *-else*, *-inne*, *-eri*, *-aktig*, *-bar* och *-messig*. Även prefixen *bi-*, *er-*, *ge-* och *hen-* berörs. En stor del av det nynorska språkrenningsarbetet har varit inriktad på att avlägsna dessa "onorska" ordbildningselement. Gerdener undersöker hur man sökt ersätta ord, som innehåller dessa suffix och prefix, med ordskapelser av rent norsk karaktär. Han kommer fram till att bruket av vissa av de "förbjudna" ordbildningselementen har stabiliserat sig på en låg nivå, medan andra främmande affix visar sig produktiva, ehuru de bekämpas.

S. B.

*Jan Ragnar Hagland, Riksstyring og språknorm. Spørsmålet om kongskanselliets rolle i norsk språkhistorie på 1200- og i første halvdel av 1300-tallet. 260 s. Oslo 1986 (Novus Forlag). ISBN 82-7099-116-3.* Det är ett magistralt ämne och en viktig tid i den norska språkhistorien som Jan Ragnar Hagland här tar upp till förnyad granskning. I den traditionella norska språkhistorien, vilken kan personifieras av namn som Halvdan Koht, Gustav Indrebø och D. A. Seip, kan den undersökta periodens kansli- och språkhistoria i korthet och förenklat skildras så, att under 1200-talet ett gemensamt officiellt språk växte fram, grundat på tröndska och västnorska, och att omkring 1300, då Norges maktcentrum flyttade från Bergen till Oslo, denna officiella språkform följde med. "Da Bergenskanselliet blev overført til Oslo, fulgte den trøndsk-bergenske kanselliform med. I det 14de hundreår finner vi så to språkformer på Östlandet: den tradisjonelle kanselliform og en friere østlandsk form som stod talemålet nærmere" (Seip). I sin noggranna och förutsättningslösa granskning modifierar Hagland denna bild högst väsentligt. Han indelar sin undersökning i tre tidsperioder: o. 1220–1280, 1280–1299 samt 1320–1330. För den första perioden gäller att varken det lilla vi vet om kungaadministrationen på denna tid eller det utomordentligt spröda och till omfånget obetydliga språkliga originalmaterialet ger stöd för uppfattningen att en språknorm växte fram redan då; inte heller går det att påvisa några

speciella trönds-kvästnorska drag i materialet. Det är också svårt för Hagland att finna något stöd för den hittills knäsatta uppfattningen att de stora lagrevisionerna på 1270-talet använde sig av den språkform som hade växt fram i kungens kansli: någon norm fanns inte, och lagspråket är oberoende av kanslispråket; vad som förefaller vara västländska drag i lagavskrifterna kan bero på att många islänningar tog del i kopieringsarbetet. Inte heller i nästa period kan Hagland finna tendenser till en gemensam norm. För 1300-talets första hälft gäller att äldre forskare ofta sätter likhetstecken mellan kansliets språk och en skriftspråksmiljö knuten till Mariakyrkan i Oslo. Också denna tes bestrids av Hagland. Däremot kan han visa att det finns tecken som tyder på att ett medvetande om ett slags skriftspråklig norm skulle ha vuxit fram under denna tid men att detta medvetande har sin grund inte i kanslispråket utan i de officella juridiska texterna, d.v.s. lagarna och rättarböterna.

Som redan har påpekats behandlar Haglands bok en väsentlig tidpunkt i det norska språkets historia, och med sina radikala omvärderingar kommer den säkert att debatteras livligt. Det är bara beklagligt att förlaget inte har bemödat sig om att ge arbetet en lämplig yttre utformning: den maskinskrivna stilen och de ojämna raderna är inte värdiga bokens innehåll. B. P.

*Hamarkröniken. Ny utgåve ved Egil Pettersen. 133 s. Øvre Ervik 1986 (Alvheim & Eide). ISBN 82-90359-31-4.* Hamarkrönikan skrevs troligen i mitten av 1500-talet, saknar uppgift om författare och är en kort historisk och topografisk skildring av Hamar under den katolska tiden; även om dess författare förmodligen var en god lutheran anar man en nostalgisk längtan efter äldre och lyckligare förhållanden. Dess historiska källvärde är osäkert; många gånger har säkert krönikören i lokalpatriotiskt nit överdrivit Hamars forna storhet och rikedom. I Norge har krönikan varit ytterligt populär, vilket många avskrifter och tryckta utgåvor vittnar om. Tidigare har Hamarkrönikan utgivits i en vetenskapligt noggrann utgåva av Gustav Storm (1895), men efteråt har nya och delvis bättre handskrifter blivit kända. Föreliggande utgåva fyller därför ett behov. Den baserar sig huvudsakligen på en av Storm inte känd handskrift, 164 qv. i Deichmanske bibliotek. Denna återges diplomatariskt. Vidare meddelas en moderniserad version av krönikan, och de olika handskrifterna kommenteras och ordnas i ett stemma. Därutöver ges bl.a. en variantapparat och språkliga kommentarer. Trots att krönikan långt ifrån är ett stilistiskt mästerverk saknar den inte en naiv charm, och litteraturhistoriskt är den betydelsefull: en kännare som Francis Bull menar att den utgör den verkliga begynnelsen till den nyare norska litteraturen. B. P.

*Kristian Ihle Hanto, Ideologiar i norsk måltreising. 120 s. Oslo 1986 (Novus Forlag). ISBN 82-7099-115-5.* Författaren till denna utredning är lektor vid Rauland folkehøgskule och akademi, där han undervisar i norska språket och

idéhistoria, och har som både språkman och idéhistoriker goda förutsättningar att klarlägga huvuddragen i det komplicerade mönster som ideologierna bakom de norska språksträvandena bildar. Redan från början framträder vissa inbyggda motsättningar, och fler kommer till senare. Förgrundsgestalten Ivar Aasen tvekade i sin strävan efter ett norskare språk mellan nationalromantik och sociala motiv, mellan en strävan efter att ta hänsyn till ordens härkomst och försök att rätta sig efter talspråkets former, samtidigt som han betonade vikten av att åstadkomma vissa normerande typformer, där man tog hänsyn till grannspråken och anlade ett synkront-komparativt perspektiv. Arbetarrörelsens framväxt komplicerade ytterligare bilden: samtidigt som arbetarna upplevde en naturlig motsatsställning till överklassens språk, bokmålet, kunde de känna ett visst främlingskap inför nynorskan, vars företrädare i många fall såg ner på arbetarnas eget språk, stadsmålen, och hade landsortens dialekter, med rötter i bondeklassen, som föredöme. Regionala motsättningar mellan Öst- och Västlandet har också skapat spänningar. I Hantos pedagogiska framställning får läsaren en klar bild av ideologidiskussionen i nynorskrörelsen, från Ivar Aasen, Aasmund Olavsson Vinje, Olaus Fjørtoft och Arne Garborg över Halvdan Koht och Gustav Indrebø fram till Hans Vogt och Sigurd Kolsrud. Avslutningsvis understryker författaren med rätta att motsättningarna långt ifrån enbart har varit till nackdel för det norska språket: de har också fungerat som "ei kraftkjelde til målpolitisk engasjement."

B. P.

*Heidersskrift till Kåre Elstad. Redigert av Tove Bull og Anton Fjeldstad. 449 s. Tromsø 1985 (Institut for språk og litteratur, Universitetet i Tromsø). ISBN 82-90423-06-3.* Professor Kåre Elstad är den främste kännaren av nordnorska språkförhållanden och har genom att grunda ett nordnorskt dialekt- och namnarkiv skapat förutsättningar för ett framgångsrikt fortsatt arbete med språken i Nordnorge. Han hyllas här vid avgången från sin professur av kolleger och elever med denna omfattande festskrift. De flesta av bidragen har samband med festföremålets egna specialiteter, men några tar upp mer allmänna ämnen. Sålunda jämför Toril Swan engelska och norska satsadverb, Brit Mæhlum diskuterar språklig variation och förändring, och Leiv Egil Breivik analyserar norskans formella subjekt. Språkteoretiska spørsmål med stor räckvidd men med fokusering på nordnorska förhållanden tas upp av Toril Fiva, som undersöker resumptiva pronomen i nordnorska dialekter. Andreas Bjørkum pläderar i sitt bidrag för en nynorsk uttalsordbok – ämnet torde inte vara helt okontroversiellt. Samiska och finska språkfrågor behandlas av bl.a. Eira Söderholm och Anna-Riitta Lindgren, medan Alfred Jakobsen i anslutning till tidigare forskningsinsatser av Peter Hallberg och Rolf Heller diskuterar frågan om Laxdæla sagas och Knýtlinga sagas författarskap. Boken avslutas med Ernst Håkon Jahrs Bidrag til ein bibliografi over nordnorsk mål. Ytterligare andra medverkande hade varit värda att nämna: Kåre Elstad har hedrats med en mycket gedigen och intresseväckande festskrift.

B. P.

*Ernst Håkon Jahr, "Har det på tunga". Kort innføring i norske dialekter. 40 s. Oslo 1986 (Novus Forlag). ISBN 82-7099-113-9.* Detta lilla häfte har kommit till som ett komplement till den norska televisionens "Har det på tunga"-program 1984 och 1986. Den första delen av boken ger en pedagogisk och lättläst introduktion till norsk dialektologi. Resten upptas av ett samtal mellan programledaren Andreas Lunnan och Ernst Håkon Jahr om norska dialekter, där läsaren dels får ytterligare kunskaper i ämnet, dels ges exempel på hur man med hjälp av olika dialektdrag kan analysera framvarifrån ett meddelat språkprov kommer. Av ett enkelt flödesdiagram framgår att det räcker med ett tjugotal väl valda kännetecken för att man skall kunna leta sig fram till ett språkprovs proveniens. Häftet torde ha en uppgift att fylla också i den akademiska grundutbildningen i nordiska språk i andra nordiska länder.

B. P.

*Ernst Håkon Jahr & Ove Lorentz (red./eds.), Morfologi/Morphology. 183 s. Oslo 1985 (Novus Forlag). (Studier i norsk språkvitenskap/Studies in Norwegian Linguistics. 3.) ISBN 82-7099-106-6. ISSN 0333-4023.* Redaktörsparet Jahr-Lorentz fortsätter här sin framgångsrika verksamhet att presentera lärdomshistoriskt och – framför allt – metodiskt viktiga lingvistiska arbeten om det norska språket. Del 1 i deras serie, Fonologi/Phonology, presenterades i ANF 98(1983):241 och del 2, Prosodi/Prosody, i ANF 99(1984):219. Del 3 avhandlar morfologi i vid mening, med inbegripande inte bara av böjningslära utan också av ordbildnings- och ordklassfrågor. Bandet innehåller 14 artiklar av 12 forskare och spänner över tiden 1852 till 1984. Bland författarna märks Thorstein Fretheim, Einar Haugen, Olav Næs, Magnus Olsen, Arne Torp och Kjell Venås. Förutom artiklarna innehåller boken en instruktiv inledning samt en bibliografi utarbetad av redaktörerna. Om ekonomien tillåter det kommer serien att fortsättas med ytterligare två band, ett om syntax och ett om språkhistoria. Det finns all anledning att önska redaktörerna och förlaget fortsatt framgång i utgivningsarbetet: serien har intresse långt över Norges gränser.

B. P.

*Brit Mæhlum, Språklige variasjonsmønstre hos innflyttere i Oslo. 302 s. Oslo 1986 (Novus Forlag). (Tromsø-studier i språkvitenskap. VIII.) ISBN 82-7099-107-4.* Denna studie i språklig anpassning hos en grupp informanter som har flyttat från landsorten till Oslo är skriven i en tradition som har vuxit sig särskilt stark i Sverige och som kan exemplifieras av författare och arbeten som Bertil Björseth, Dialekt och riksspråk i en bohuslänsk socken (1946), Ulrik Eriksson, Åselesvenska 1–2 (1971–1973) och Mats Thelander, Språkliga variationsmodeller tillämpade på nutida Burträsktal 1–2 (1979). I ett inledande avsnitt diskuterar författaren sociologiska och lingvistiska teorifrågor i anslutning till avhandlingen och redogör därefter i ett följande kapitel för val av informanter och språkvariabler. Informanterna inskränker sig till fyra personer, två män och två kvinnor, som samtliga är födda och

uppvuxna i Torpa i Nordre Land. De språkliga variablerna, givetvis valda med utgångspunkt i informanternas dialektala bakgrund, är elva: de avspeglar valmöjligheter beträffande vokalbalansen, supinum av starka verb, presensformer av andra klassens svaga verb, preteritum och perfekt particip av första klassens svaga verb, substantivens ändelser i bestämd form pluralis, växlingen dialektalt *æ* – oslospråkets *e*, växlingen dialektalt *æ* – oslospråkets *a*, form för pronomenet i första personen singularis, form för pronomenet i tredje personen pluralis, negationsordet dialektalt *itt* – oslospråkets *ikke*; samt accentuering av främmande ord som i det långgivande språket inte har tonvikten på första stavelsen. Informanterna har observerats i samtal både med dialektalande och andra. Resultaten diskuteras och jämförs med vad tidigare forskare har kommit fram till. I ett metodiskt intressant avsnitt sätts den observerade språkliga variationen i relation till ett implikationsmönster efter modell av sociolingvisten David De Camp (*Implicational scales and sociolinguistic linearity*, *Linguistics* 73, 1971).

B. P.

*Oddvar Nes, Norsk dialektbibliografi. 367 s. Oslo 1986 (Novus Forlag). ISBN 82-7099-114-7.* Den norska språkvärlden är ytterst variationsrik, och talrika är de språkmän och lekmän som behandlat norsk dialekt i skrift. Den bibliografi som försteamanuensius Oddvar Nes i Bergen har sammanställt upptar över 2.600 nummer. Arbetet har pågått en längre tid, och åtskilliga norska specialister har biträtt vid materialinsamlandet. Det oaktat har ett och annat arbete av utomnorska författare undgått förf.:s uppmärksamhet.

Den egentliga bibliografien kompletteras med ett geografiskt register och ett författarregister. Tidsmässigt spänner bibliografien över hela perioden från ca 1625 till våren 1985. De enskilda artiklarna har försetts med kod som anger lokalisering, typ av språklig behandling, ljudskriftsnivå m.m. Genom ett missöde har en del av kodnyckeln fallit bort vid redigeringen. Ett tillägsblad i maskinskrift har därför måst tillfogas.

Bibliografien är ett mycket värdefullt och välkommet arbete, då den norska dialektologiska litteraturen är mycket svåröverskådlig.

S. B.

\*

*Sture Allén, Bengt Loman, Bengt Sigurd, Svenska Akademien och det svenska språket. Tre studier. 275 s. Stockholm 1986 (Norstedts). (Svenska Akademien 200 år. Svenska Akademiens handlingar från år 1986. Fjärde delen 1986.) ISBN 91-1-853572-0.* Till högtidlighållandet av sitt 200-årsjubileum utgav Svenska Akademien en serie arbeten, belysande akademiens tillkomst och verksamhet. Erik Lönnroths arbete, nummer 1 i serien, bär titeln *Den stora rollen. Kung Gustaf III spelad av honom själv*. Torgny Segerstedt skrev i delarna 2–3 en idéhistorisk studie med titeln *Svenska Akademien i sin samtid*. Kerstin Ekmans arbete (nr 5) bär titeln *Mine Herrar . . . Om inträdestalen i Svenska Akademien*, Magnus von Platen skrev del 6, *Diktare och domare. Svenska Akademiens pristävlingar*, och Kjell Espmark gav sitt

bidrag (nr 7) titeln *Det litterära Nobelpriset. Principer och värderingar bakom besluten*. Gunnar von Proschwitz, slutligen, gav som nr 8 ut *Gustave III par ses lettres*.

Allén-Loman-Sigurd behandlar i sitt arbete, nr 4 i serien, akademiens språkliga aktivitet. Den första av de tre studierna är författad av Bengt Loman och bär titeln "En Inrättning, ägnad endast till Språkets förbättring". Den utgör en forskningsprestation av hög klass. Loman redogör ingående för det språkliga arbetet under tiden från akademiens stiftande 1786 till sekelskiftet 1900. Han följer vissa huvudlinjer: arbetet på att skapa en stor svensk ordbok, att åstadkomma en grammatik, att normera och kodifiera stavningen och att odla stilen, de goda stilarterna.

Alla akademiens arbetsuppgifter blev förenade med svårigheter. Efter flera fruktlösa försök lyckades man först mot slutet av 1800-talet enas om program och praktiska riktlinjer för den ordbok som kom att bära namnet *Ordbok över svenska språket utgiven av Svenska Akademien*. (Ordbokens titel förkortas vanligen SAOB = Svenska Akademiens Ordbok.) Det blev Theodor Wisén och K. F. Söderwall som drog upp de linjer för arbetet som vann akademiens bifall och som alltjämt tillämpas.

Grammatikskapandet lyckades dåligt; en enda av 1800-talets grammatikor bär akademiens namn. Den hade kompilerats av Lars Magnus Enberg och utkom 1836.

Även rättstavningsfrågan blev en svår uppgift för akademien. C. G. af Leopold gjorde betydande insatser på området, och han är jämte Nils von Rosenstein upphovsman till arbetet *Afhandling om svenska stafsättet*, som utgavs i akademiens namn 1801.

Först 1874 utkom *Ordlista öfver svenska språket utgifven af Svenska Akademien*. Rydqvists historiskt konservativa språksyn kom att i hög grad prägla såväl denna som de närmast följande ordlistorna, och den stavningsnormerande funktionen gled akademien ur händerna. Den som inom akademien kom att kämpa för en moderniserad stavning var Esaias Tegnér d. y.

Inom stilistiken hade akademien alltifrån sin tillkomst en ledande funktion. Äreminnesstilen blev emellertid alltmer maniererad. Sin ledande ställning kom akademien dock att behålla fram till omkring 1880. Sedan dess har språkligt nydanande författare utanför akademiens krets kommit att spela en allt större roll.

Bengt Sigurd har liksom Bengt Loman själv varit ordboksredaktör. Han beskriver initierat hur arbetet har bedrivits inom redaktionen för SAOB under 1900-talet. Han redogör helt odramatiskt för den kris som drabbade ordboken omkring 1920. Arbetet hade då nästan stannat av, redaktörernas produktivitet hade sjunkit katastrofalt och Henrik Schück ville att företaget skulle läggas ned. Det blev Ebbe Tuneld förunnat att övertaga ledningen av arbetet och mångfaldiga redaktionens arbetsprestationer. Krisens allvar och Tunelds djärighet har initierat och livfullt beskrivits av Fredrik Böök i arbetet *Ebbe Tuneld* (1960).

Den sjätte upplagan av Svenska Akademiens ordlista (SAOL) utkom 1889 och blev fastställd som norm för skolornas stavning men sattes liksom den



sjunde upplagan (1900) de facto ur spel genom ett kungligt cirkulär 1906 ("rättstavningsukasen"). I åttonde upplagan (1923) hade akademien accepterat konungens rättstavningsregler på alla punkter utom en, nämligen användandet av *-dt* för *t*-ljud i slutställning i vissa böjningsformer. Först med nionde upplagan (1950) blev enigheten fullständig och därigenom återvann akademins ordlista sin auktoritet.

Någon ny grammatik har akademien hittills inte framlagt, men en betydande insats på grammatikens och stilistikens fält gjorde Erik Wellander – ursprungligen på uppdrag av Svenska Akademien – genom sitt arbete *Riktig svenska* (första uppl. 1939).

Sture Allén skisserar i sin uppsats "Inför det tredje seklet" Svenska Akademiens ställning och uppgifter i nuet och inom den närmaste framtiden. Genom olika beräkningssätt kommer han fram till att SAOB bör kunna avslutas någon gång före år 2050. Allén föreslår vidare en mikrofilmning av ordbokens hela excerptmaterial – en tanke som krönikören förgäves framförde vid slutet av 1950-talet, då sedématerialet vid landsmålsarkivet i Lund hade mikrofilmats. Bland andra aktuella projekt nämner Allén överförandet av den redan tryckta ordbokstexten till datamaskinellt läsbar form.

Allén redogör även för arbetet med den elfte upplagan av Svenska Akademiens ordlista – se därom närmare nedan i denna krönika. Slutligen nämns påbörjandet av Svenska Akademiens grammatik, ett stort upplagt verk, som skall kunna föreligga färdigt i början av 1990-talet. S. B.

*Alf Arvidsson, Arbetsslivets folktrö. En sammanställning av traditionsmaterial från övre Norrland. 87 s. Umeå 1986 (Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå). (Skrifter utgivna av Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå. Serie C. Folkminnen och folkliv. Nr 4.) ISBN 91-86372-09-02. ISSN 0349-618X. Materialet till denna samling från Norrbottens och Västerbottens län av traditionella trosföreställningar kring arbetslivet består huvudsakligen av uppteckningar och inspelningar på Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå samt av belägg från folkminnessamlingarna på Nordiska Museet och Vindelns folkhögskola; det återspeglar folktrö under 1800-talets senare del. Naturligt nog grupperar författaren det återgivna materialet efter arbetets art: boskapsskötsel, fiske, jakt, tjärbränning och kolning, kvarn-, sågverks- och flottningsarbete, åkerbruk, övriga arbeten. Både inledningsvis och i kommentarerna till uppteckningarna betonas folktröns roll som ett verktyg att tolka och påverka en verklighet där människorna ständigt levde i en utsatt position, i skuggan av framför allt den oavlatligt hotande svälten. I ett kort slutord exemplifierar Arvidsson några av de faktorer som bidrog till folktröns försvinnande: andlig upplysning via hushållningssällskap, veterinärer, hushållsskolor och folkhögskolor, materiell upplysning genom elektriciteten, framväxandet av ett löneproletariat som inte hade något intresse av att upprätthålla folktröns föreställningar kring arbetet. Men författaren nämner också att övertrö i sig inte har försvunnit utan*

endast har bytt gestalt; vittra och skogsrå har fått vika för UFO och vecko-tidningarnas astrologispalter. B. P.

*Otto Blixt, Det gamla Grangärde. Arbetsliv och folktradition i en skogsbygd i Västerbergslagen. Boskapsskötsel. 214 s. Uppsala 1985 (Dialekt- och folkminnesarkivet, Uppsala). (Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Serie B:17.) ISBN 91-85540-29-3. ISSN 0348-4483.* Otto Blixt (1904–1971) var en trägen och skicklig samlare av folkminnen och dialekter och dokumenterade sitt vetande bl.a. i en beskrivning av sin hemtrakts skogsbruk i äldre tider (Det gamla Grangärde. Skogsbruk. 1950). Vid hans död förelåg ett manus till den här anmälda boken, som 1985 gavs ut i varsam redigering av dåvarande arkivchefen Erik Olof Bergfors och förste arkivari- en Åsa Nyman. I sitt arbete redogör Blixt med en utomordentligt ingående detaljriktighet för boskapsskötselns olika aspekter: kännetecknen, namn, för- ökning, vård, redskap, betesgång, fäbodväsen, utfodring, vattning, mjölk- ning, ullklippning, slakt m.m. Vidare ges upplysningar om kreaturssjuk- domar och folktro kring boskapen. Den värdefulla undersökningen tillmåter ord och sak samma vikt, vilket gör boken lika väsentlig för dialektologen som för etnologen. Den förre har dessutom stort utbyte av ett avslutande ordregister med uttalsbeteckning och uppgift om ordklassstillhörighet, vilket hänvisar till de ställen i boken där ordet i fråga förekommer. B. P.

*Datamaskinell dialektgeografi och dialektometri. 86 s. Umeå 1986 (Institutionen för nordiska språk vid Umeå universitet). (Diabas. Skrifter från dialekt- geografiska databasen inom Institutionen för nordiska språk vid Umeå uni- versitet. Nr 1). ISBN 0283-4952.* I Umeå hölls den 2–3 maj 1985 ett minisym- posium arrangerat av projektet "Nordsverige i språkgeografisk belysning". Fyra föredrag, som hölls vid detta symposium, föreligger nu i tryck.

Den första och längsta artikeln är författad av Lars-Erik Edlund. Denne redogör ingående för det av honom ledda projektet "Nordsverige i språk- geografisk belysning: datamaskinell dialektgeografi". Redogörelsen är icke blott teknisk utan berör också en rad språkgeografiska problem.

Anders Jonsson och Olof Mårtensson redogör i sitt bidrag för utveckling- en av datasystemet inom umeprojektet. Inger Larsson berättar om projektet "Nordord" vid Stockholms universitet, ett projekt som syftar till att med hjälp av persondator kartlägga uttryck för sur mjölk och surmjölkspanprodukter i hela Norden. Åke Hansson, som besökte den tolfte lingvistikongressen i Wien 1977, lärde där känna det kontinentala arbetet inom dialektometri- en och redogör nu för sina erfarenheter. Han reproducerar bl.a. ett antal kartor och tablåer, som visar vissa resultat som man nått med franskt och italienskt material. Janos Szegö informerar slutligen mera allmänt om kartografiska metoder för redovisning och analys av lägesbestämda fakta.

Det är meningen att den nu föreliggande boken skall följas av en rad skrifter med överrubriken Diabas. S. B.

*Elisabet Engdahl, Constituent Questions. The Syntax and Semantics of Questions with Special Reference to Swedish. IX + 348 s. Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1986 (D. Reidel Publishing Company). (Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 27.) ISBN 90-277-1954-3, 90-277-1955-1.* Författarens syfte är att utveckla en explicit syntax och semantik för frågor, särskilt frågeordsfrågor, och göra detta på ett sådant sätt att de språkliga data hon undersöker kan belysa vissa centrala frågeställningar i den lingvistiska teorin. Bland dessa frågeställningar kan nämnas frågan om hur satsflätor skall beskrivas i svenskan: Engdahl diskuterar bl.a. exempel av följande typ: *Vilken filmstjärna skulle du gärna vilja träffa någon som kan presentera dig för? Vilken av sina böcker påstod du att de flesta författare tycker bäst om?* Efter en jämförelse mellan olika moderna teorier stannar hon för att välja en icke-transformell frasstrukturbeskrivning för syntaxen (Peters och Ritchies fraslänkande grammatik) och en utveckling av Montagues teori för semantiken. Ungefär hälften av boken ägnas åt att visa hur en del av svenskans grammatik kan beskrivas inom den valda ramen. Förutom frågor tar Engdahl här också upp problem med reflexivering, kvantifierare, resumptiva pronomen, parasitiska gap etc. I bokens övriga större avsnitt jämför Engdahl sin beskrivning med hur en beskrivning inom ramen för EST-GB skulle se ut, och hon diskuterar också frågan om restriktioner på tolkningen av pronomen. Boken, som är en vidareutveckling av författarinnans Amherst-avhandling, är ett välkommet bidrag till den magra litteraturen om svenskans semantik. Bokens teoretiska diskussioner är av hög klass, och den har redan citerats flitigt i internationella publikationer. Tillsammans med Zanenens avhandling *Extraction Rules in Icelandic* och samlingsvolymen *Topics in Scandinavian Syntax*, båda recenserade i denna krönika, är Engdahls bok ett exempel på det ökade internationella intresset för de skandinaviska språkens syntax och semantik.

C. P.

*Festskrift 5. 2. 1986. Lars Huldén. 213 s. Helsingfors 1986 (Svenska litteratursällskapet i Finland). (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland. Nr 530.) ISBN 951-9018-17-4. ISSN 0039-6842.* Professor Lars Huldén är verksam i Helsingfors men bosatt i diktarhemmet i Borgå. Han hyllades på sin sextioårsdag med en festskrift, i vilken allt utom förordet, tabula gratulatoria och bibliografien skrivits av honom själv. Redigeringsarbetet har utförts av en festskriftskommitté, bestående av Patrik Bruun, Gunilla Harling-Kranck (red.), Ann-Marie Häggman och Helena Solstrand-Pipping. Bibliografien har sammanställts av Gunilla Harling-Kranck.

Rikedomen i Lars Huldéns vetenskapliga och skönlitterära produktion återspeglas i bibliografien. Fyra områden inom nordistiken har särskilt fånglat Huldén: dialektologien, onomastiken, bellmansforskningen och runebergforskningen. De valda vetenskapliga uppsatserna i festskriften är representativa för Huldéns forskning. Huldéns vittra ådra spåras i alla artiklarna – dessa interfolieras dessutom av små lyriska bidrag.

Den lekande eleganta formen maskerar stundom allvaret i Huldéns forsk-

ning. Detta gäller inte minst festskriftsartiklarna. Att Huldén även kan skriva torr språkvetenskap är känt för dem som har arbetat sig igenom hans faktaspäckade arbete *Verbböjningen i Österbottens svenska folkmål I-II* (1957, 1959).

Gratulanternas skara är mycket stor.

S. B.

*Gunvor Flodell, Misiones-svenska. Språkbevarande och språkpåverkan i en sydamerikansk språkgemenskap. 198 s. Uppsala 1986 (Institutionen för nordiska språk). (Skrifter utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet. 17.) ISBN 91-506-0503-8. ISSN 0083-6411. Under bl.a. perioderna 1890-91 och 1909-11 utvandrade grupper av svenskar till Sydamerika. Dessa utvandrare och svenskspråkiga ättlingar till dem påträffas ännu i en blandspråkig provins, Misiones, i nordöstra Argentina. Provinsen gränsar till Brasilien och Paraguay.*

Gunvor Flodell har för sin doktorsavhandling undersökt bruket av svenska i Misiones. Förf. har på ort och ställe gjort bandupptagningar bland den svenskspråkiga befolkningen och analyserat dessa. Hon skiljer mellan tre generationer, de som är födda i Sverige, de som är födda i Brasilien eller Misiones av svenska föräldrar och slutligen avkomlingar till denna andra generation.

Förf. finner att spanskan i stigande grad har influerat på talarnas svenska, vilka aspekter man än anlägger. Fonologi, ordböjning och ordförråd samt syntax påverkas på olika sätt. Den direkta undersökningen av informanternas språk kompletteras med en testundersökning, där talarna bl.a. får redogöra för hur de uppfattar sin egen färdighet i svenska.

Primärmaterialet från undersökningen har arkiverats vid Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Gunvor Flodell förutspår att svenskan inom kort kommer att vara helt utdöd i Misiones.

S. B.

*Folkmålsberättelser från Västerbottens inland – inspelningar från Örträsk socken – utskrivna och kommenterade av Harald Fors. 147 s. Umeå 1986 (Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå). (Skrifter utgivna av Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå. Serie A. Dialekter. Nr 7.) ISBN 91-86372-12-2. ISSN 0280-5553. Harald Fors har tidigare publicerat sig som dialektforskare med bl.a. en ordbok över Öre-Långselemålet jämte ett register till denna (se ANF 1984:184 och ANF 1985:259). Han återkommer här med kommenterade utskrifter av dialektinspelningar från Örträsk socken. Materialet spelades in 1983 av Fors och dåvarande arkivarien vid DAUM, nuvarande professorn Olavi Korhonen. Texterna återges med samma slags grova beteckning som användes i Fors' ordbok. Beskrivningen av de använda ljudbeteckningarnas fonetiska värden är inte alltid helt lättbegriplig; man saknar bl.a. ett relaterande av tecknen till ett mer allmänt känt fonetiskt alfabet (landmålsalfabetet eller IPA). Informanterna presenteras kortfattat, och vederbörandes språkbruk får en sammanfattande karakteri-*

stik. Värdet av utskrifterna för talspråksforskningen är något oklart, eftersom ingen information om utskriftsprinciperna meddelas. Man anar dock att någon form av redigering har skett, eftersom typiska talspråksdrag som stakningar, felsägningar, upprepningar etc. är påfallande sällsynta. Lingvister av facket hade nog också gärna sett att översättningarna till riksspråk av svårtydda fraser och meningar hade gjorts mer ordagranna, vilket hade underlättat en språklig analys av den bakomliggande dialekttexten. Dessa anmärkningar i marginalen hindrar givetvis inte att både dialektologer och etnologer kan finna mycket som är värdefullt i texterna. B. P.

*Stina Hellichius, Yrkesbeteckningar inom hud-, skinn- och läderhantverken i Sverige. En ordhistorisk undersökning. 162 s. Uppsala 1986 (Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet). (Skrifter utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet. 18.) ISBN 91-505-0510-0. ISSN 0083-4661.* Stina Hellichius undersöker i sin doktorsavhandling tre närbesläktade ordfält. Inom skomakerifältet behandlar hon termer som *sutare*, *skomakare* och *skoflickare*. Hantverkare inom skinn- och läderhantverken har benämnts *skinnare*, *pälsare*, *buntnakare*, *körnsnär* o.d. Inom garveriyrket återfinns ord som *skinnbetare*, *barkare*, *garvare* och åtskilliga andra.

I avhandlingen behandlas terminologien från äldsta tid till mitten av 1800-talet. Källmaterialet är tryckta och otryckta akter och ordsamlingar av alla slag. Även dialekternas samt person- och ortnamnens vittnesbörd beaktas. Huvuddelen av ordmaterialet har inkommit i svenskan från medellågtyskan, och Märta Åsdahl Holmbergs arbete *Studien zu den niederdeutschen Handwerkerbezeichnungen des Mittelalters, Leder- und Holzhandwerker* (1950) har varit en viktig källa.

Avhandlingen kommer att granskas närmare i band 103 av ANF. S. B.

*Lars Holm, Jesper Swedbergs Swensk Ordabok – bakgrund och tillkomstshistoria. IV + 12 + 39 + 51 + 126 s. Uppsala 1986 (Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet).* Lars Holms sammanläggningsavhandling kretsar kring biskop Jesper Swedbergs otryckta arbete *Swensk Ordabok*. Avhandlingens första, 39-sidiga del bär rubriken *Swedbergs Swensk Ordabok – yttre dokumentation*. Denna del handlar om arbetets tillkomst och om Swedbergs fåfänga kamp för att få det tryckt.

Andra delen (51 s.) handlar om de bevarade handskrifterna och är i vissa hänseenden att bedöma som avhandlingens förtjänstfullaste del. Den mynnar ut i att skaraversion nr 1, som är äldst (1720), närmast bör betraktas som ett första koncept. Enligt förf. är uppsalahandskriften att betrakta som huvudkodex av ordboken. Denna handskrift är en avskrift, utförd av sonen Jesper Swedberg under faderns, biskopens, överinseende. Den färdigställdes 1725 men försågs med senare tillägg av biskopens egen hand. Ytterligare några handskrifter föreligger.

Tredje delen av avhandlingen, den till omfånget största, handlar om

tryckta källor, föregångare och möjliga förebilder. Den rymmer en grundlig inventering av källor och hjälpmedel som Swedberg kan tänkas ha anlitat. Förf. använder statistiska och datatekniska metoder, men når fram till ett förhållandevis magert resultat. Swedberg kände till och utnyttjade i viss utsträckning Haqvin Spegels Glossarium sveo-gothicum eller Svensk-Ordbok (1712) men i övrigt just inga tidigare svenska lexikografiska arbeten. Ordmaterialiet är till största delen taget ur bibeln men även ur vardagslivet, sådant detta tedde sig från Swedbergs position.

Tekniskt sett består Holms avhandling av ett särtryck ur Nysvenska studier 64, ett särtryck ur Nysvenska studier 65 och ett maskinskrivet offsettryck. Allt detta har sammanhäftats med några inledande blad samt en engelskspråkig sammanfattning med bevarade pärmar: Lars Holm, Jesper Swedberg's Svensk Ordbok Background and Origin. Till det yttre avviker boken högst ofördelaktigt från de eleganta akademiska uppsalaavhandlingar man är van att se.

Holm har utfört ett omfattande arbete, som rymmer dels gedigna arkiv- och biblioteksstudier, dels försök till lexikologiskt nytänkande. Vissa delar av arbetet gör dock ett vildvuxet intryck och åtskillig tillstramning kunde ha skett. Det centrala arbetet, en detaljgranskning av ordboken som lexikografisk produkt, återstår ännu.

S. B.

*Karl Axel Holmberg, Mål och bygd i Sideby. 242 s. Stockholm 1986 (Almqvist & Wiksell International). ISBN 91-22-00826-8.* Karl Axel Holmbergs bok *Mål och bygd i Sideby* rymmer fyra kapitel och en nära hundra sidor lång exkurs till kap. 2. I det första kapitlet redogör förf. för de språkförhållanden som han mötte i Sideby i södra Österbotten på 1970-talet och hur han bedrev språksociologiska och dialektologiska forskningar. I detta sammanhang yttrar han sig starkt kritiskt om Mats Thelanders förtjänstfulla språksociologiska undersökningar i Burträsk.

Kap. 2 bär den något gåtfulla rubriken "Är sidebymålet gammal sidebydialekt?" och visar sig innehålla en undersökning av befolkningsutvecklingen i Sideby med huvudvikten lagd på perioden 1724–1837. Det är detta nära 25 sidor långa kapitel som byggs ut med en omfattande exkurs.

I det tredje kapitlet redogör förf. för sina föregångare i undersökningen av sidebymålet samt för sina egna inspelningar. Och därmed är man framme vid den egentliga dialektundersökningen, det fjärde kapitlet, som omfattar ett femtiotal sidor eller ungefär en femtedel av hela boken. Förf. undersöker fonemens fonetiska realisationer i sidebymålet, delvis under jämförelse med motsvarande företeelser i östra Svealand. Framställningen illustreras med ett stort antal spektrogram.

Sidebymålet har bevarat kortstavighet i flerstaviga ord. Holmbergs redogörelse för kvantitetsförhållandena är emellertid föga lyckosam. En mera energisk bearbetning av det siffermaterial han själv tagit fram skulle ha visat, att betonade långa stavelser, bestående av lång vokal + kort konsonant, är praktiskt taget lika långa som stavelser, bestående av kort vokal + lång

konsonant (eller konsonantgrupp). Kortstaviga ord avviker så till vida att både vokal och följande konsonant är väsentligt kortare i kortstaviga ord än motsvarande fonem i långstaviga ord. En kort, betonad stavelse blir härigenom endast hälften så lång som en lång, betonad stavelse. S. B.

*Mathias Klintberg och Herbert Gustavson, Ordbok över Laumålet på Gotland. Bd I-IV (Häfte 1-26). Uppsala 1972-1986 (Almqvist & Wiksell). (Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Ser. D: 2). ISBN 91-8550-35-8 (häfte 26). ISSN 0347-0954.* Utgivningen av Ordbok över Laumålet på Gotland av Mathias Klintberg (†) och Herbert Gustavson har bragts till ett lyckosamt slut. För arbetets tillkomst och allmänna karaktär redogjorde krönikören kortfattat i ANF 88 (1973), s. 246 f. De 26 häftena kan lämpligen bindas i fyra volymer. Varje volym kommer därmed att avslutas med några ark illustrationer.

I häfte 25 (1985) ingår en översikt över Laumålets ordböjning, rättelser och tillägg till hela verket samt ett efterord av Herbert Gustavson. Rättelserna bygger för de första tusen sidorna till stor del på iakttagelser, som gjorts av förste arkivarien Nils Tiberg.

Mathias Klintberg avled 1932, och det var som pensionär Herbert Gustavson (1895-1986) utförde utgivningsarbetet. Ansvar och huvuddelen av arbetsbördan åvilade honom. Han hade hjälp vid korrekturläsningen av den framstående gotlandskännaren prof. Ingemar Olsson. Byråassistent Inga-Lill Druvaskalns har renritat alla tecknade illustrationer efter Klintbergs skisser. Sist men icke minst bör nämnas att den skickliga arkivtjänstemannen, arkivarie Margareta Källskog, i ökande utsträckning fick ombesörja de praktiska delarna av utgivningsarbetet. S. B.

*Christer Laurén, Normer för finlandssvenskan. Från Freudenthal till 1970-tal. 128 s. Helsingfors 1985 (Holger Schildts förlag). ISBN 951-50-0323-7.* Debatten om hur svenskan i Finland bör vara beskaffad har pågått i mer än hundra år. Som portalgestalt står Axel Olof Freudenthal, en finländsk motsvarighet till J. E. Rydqvist men samtidigt en kännare av finländska dialekter. Framför allt har debatten gällt det finlandssvenska talspråket, i mindre grad skriftspråket. En central ställning i debatten har intagits av lektorn Hugo Bergroth, vars språkvårdande verksamhet sträckte sig över 1900-talets tre första decennier.

Christer Laurén, själv verksam som professor i Vasa, tecknar på ett elegant sätt hur debatten bl.a. har cirklat kring det svenska teaterspråket i Helsingfors, vilket ansågs böra vara normbildande för det vårdade svenska talspråket i Finland. Andra strömningar har emellertid också funnits. En stor del av den svensktalande befolkningen i Finland har haft dialekt som sitt egentliga modersmål och finlandssvensk variant av det svenska rikstalspråket som sitt andra språk – och för många dialektalande har i stället finskan blivit det naturliga andraspråket. Så har problemet för den finlandssvenska

språkvården varit att hålla kontakt med såväl de finlandssvenska dialekterna som mälardalslandskapens riksspråksvariant.

Christer Lauréns lilla bok är högst läsvärd men uttömmar ingalunda ämnet. S. B.

*Malmström–Györky–Sjögren, Bonniers svenska ordbok. 744 s. Stockholm 1986 [Bonniers]. ISBN 91-34-50727-2.* År 1980 utkom första upplagan av Bonniers svenska ordbok. Som författare stod Sten Malmström och Iréne Györky. På titelbladet angavs dessutom att Peter A. Sjögren medverkat. Ordboken innehöll betydligt färre upptagna ord än den tionde upplagan av Svenska Akademiens ordlista. En närmare jämförelse visade att skillnaden främst bestod i att antalet sammansättningar var betydligt lägre i Bonniers ordbok; dessutom utelämnade detta verk en del obsoleta ord. Däremot hade ett ej ringa antal nya ord tillkommit, inte minst ur lägre stilarter. Praktiskt taget alla ord hade försetts med förklaringar, där så var möjligt genom synonymer. Teckningar fick ofta komplettera eller ersätta förklaringarna.

Den nu föreliggande utgåvan eller versionen – man undviker beteckningen ”andra upplagan” – bär tre författarnamn. Sten Malmström hade avlidit redan innan den första upplagan var tryckt, men hans namn kvarstår. Peter Sjögren har uppenbarligen spelat en ökad roll i den nya versionen. Den nya upplagan har utökats med ca 10.000 nya ord, såväl enkla som sammansatta, och förklaringarna har överarbetats och förbättrats väsentligt. De nya orden har insamlats manuellt och främst genom tidningsläsning. Vissa omotiverade luckor kvarstår, vilket man finner genom att läsa Bonniers svenska ordbok parallellt med de nedan anmälda arbetena *Nyord i svenskan från 40-tal till 80-tal* och *Svensk ordbok*, den sistnämnda databaserad.

Bonniers svenska ordbok är trots det ökade sidantalet hanterbar, ordförrådet är stort, dagsaktuellt, urbant och okonventionellt. Stavningen följer liksom ordböjningen i stort sett Svenska Akademiens ordlista, men ovanligare varianter har undvikits. Uttalsangivelser förekommer sparsamt. I princip är ordboken beskrivande, icke normativ. Trots de betydande förbättringarna kunde ordförklaringarna ha överarbetats ytterligare. Fraseologien har ägnats ytterst begränsat utrymme. Sin huvuduppgift – att tjäna som praktiskt användbar ordbok – torde den nya versionen komma att fylla väl. S. B.

*Nyord i svenskan från 40-tal till 80-tal. 306 s. [Solna] 1986 (Esselte Studium). ISBN 91-24-34322-6.* Rubricerade arbete har utarbetats vid Svenska språknämndens sekretariat och av dess personal. Ledningen har utövats av Bertil Molde och övriga medverkande har varit Ulla Clausén, Catharina Grünbaum och Birgitta Lindgren.

Ordboken upptar ca 7.500 lemman. Källmaterialet har främst varit dagspressen, men även nyord i skönlitteratur, uppslagsböcker och andra ordböcker har beaktats. Helhetsbilden är att det i första hand är förnyelsen inom stadskulturens skriftspråk som registrerats. I den stora mängd av nya ord



som vällt in i vårt språk har nämligen ett urval måst göras. Teknikens och språkvetenskapens nyord finns t.ex. endast med i mycket begränsad utsträckning. Helt nya betydelser, som tillagts äldre ord, redovisas i begränsad omfattning.

I några inledande avsnitt behandlas bl.a. ordbildning och lån från främmande språk. Bland produktiva ordbildningstyper finner man särskilt förkortningar och sammandragningar av olika slag. Främsta långivande språk är givetvis engelskan. Detta gäller såväl lån av typen *beatnik* och *beautybox* som översättningslån av typerna *arbetspapper* och *enarmad bandit*. De registrerade lånen från engelskan är betydligt fler än motsvarande lån från alla andra språk tillsammans.

De enskilda artiklarna är korta, ger i regel en synonym eller förklaring samt upplysning om äldsta belägg i svenskan och i förekommande fall om motsvarande ord i de nordiska grannspråken och i det långivande språket. Ett baklängeslexikon ökar bokens värde högst avsevärt. Boken avslutas med en artikel om den nordiska nyordsundersökningen av Alf Hellevik, Allan Karker och Bertil Molde. Med den nu publicerade nyordsboken har ordböcker över nya ord från tiden efter andra världskriget framlagts i både Danmark, Norge och Sverige.

S. B.

*Taina Pitkänen-Koli, Hedenvind i tiden. En kvantitativ studie i Gustav Hedenvind-Erikssons litterära språk. 176 s. Uleåborg 1986.* I denna avhandling studeras den stilistiska utvecklingen i Gustav Hedenvind-Erikssons författarskap. Det huvudsakliga materialet hämtas från två romaner: debutromanen *Ur en fallen skog* från 1910, och *Silverskogen sydväst om månen* från 1950. Efter en inledande presentation av Hedenvinds författarskap och bakgrunden till hans stil jämför förf. språket i de två romanerna för att klargöra om och i vilken utsträckning Hedenvinds stil förändrats från debuten till det sena författarskapet. Först undersöks de båda romanerna mot bakgrund av den allmänna språkutvecklingen under 1900-talets förra hälft. Förf. tar upp faktorer som menings- och satslängd, antal satser per mening, satsförkortningar, fundamentets längd och vilka satsdelar som står i fundamentet, interpunktionen och olika faktorer på ordnivå, bl.a. ordklassfrekvens, frekvensen av formord och vissa böjningsformer. Resultaten visar att det inom meningsbyggnad och syntax finns lika många fall som följer den allmänna stilutvecklingen från en mer skriftspråklig till en mer talspråklig stil som sådana som inte följer denna utveckling; främst är det användningen av attribut som är mindre talspråklig hos Hedenvind. Däremot går Hedenvind sällan emot den allmänna utvecklingen vad gäller de undersökta ordfaktorerna. Att Hedenvinds stilutveckling inte i alla avseenden är parallell med den allmänna stilutvecklingen framgår också av det avsnitt där förf. studerar de två romanerna i förhållande till stilmärkena tal och skrift; här undersöks också skillnaden mellan berättelse och dialog i böckerna. Bl.a. menar förf. att den tydliga stilskillnaden mellan berättande partier och dialogavsnitt i den senare romanen visar på en mer uppövd stilkänsla än vad fallet var i

debutverket. Debutromanen är också stilistiskt sett mer ojämn. En undersökning av ordförrådet i de två romanerna visar att den äldre romanens ord är ålderdomligare och mer dialektala. Ett annat intressant avsnitt visar bl. a. hur ordförrådet och meningsstrukturen kan säga något om författarens attityd till sitt stoff. Taina Pitkänen-Koli har skrivit en intressant avhandling där hon på ett förståndigt sätt använder kvantitativa metoder för att visa att Hedenvinds språk från debuten till den sena romanen utvecklats i riktning mot en mer frassegmenterad stil, samtidigt som stilen blivit mer enhetlig och attityden mer objektiv.

C. P.

*Lillemor Santesson, Tryckt hos Salvius. En undersökning om språkvården på ett 1700-talstryckeri med särskild hänsyn till ortografi och morfologi. XIII + 314 s. Lund 1986 (Lund University Press). (Lundastudier i nordisk språkvetenskap A:37.) ISBN 91-7966-000-2.* I denna intressanta och innehållsrika avhandling studerar förf. vilken inverkan boktryckaren Lars Salvius har haft på svenskans ortografi och morfologi. Salvius, som var verksam vid 1700-talets mitt, hade bestämda och i våra ögon moderna uppfattningar om vilken norm det skrivna språket på hans tid skulle uppfylla. Som förf. kan göra troligt följer Salvius här en norm som bygger på de regler som Alstrin utarbetade på uppdrag av Vetenskaps societeten i Uppsala.

Salvius tryckeri hade stora möjligheter att påverka språkbruket. Enligt en grov uppskattning svarade hans tryckeri för minst en tredjedel av all text som trycktes i Sverige under 1750- och 1760-talet. Vissa av de texter som trycktes av Salvius hade vidare hög status, t.ex. Vetenskapsakademiens skrifter och akademins Handlingar, Linnés och hans lärjungars skrifter, Salvius tidskrift Lärda Tidningar etc. I alla mötte läsaren den konsekventa ortografi som Salvius förespråkade.

Huvuddelen av Santessons avhandling utgörs av en detaljerad kartläggning av vilka ingrepp i ortografin och morfologin som görs på Salvius tryckeri. Materialet för undersökningen består av sådana texter i tryckeriets produktion som också finns i en tidigare upplaga, tryckt på något annat tryckeri. Inom ortografin studerar förf. strykning, tillskott och utbyte av grafem samt ändringar beträffande dubbel- och enkelskrivning av grafem, inom morfologin bl. a. ändringar beträffande definitiva pluraländelser, verbets personböjning och adjektivets neutrumändelse. De ändringar som genomförs studeras mot bakgrund av den samtida språkvårdsdebatten; Santessons avhandling ger därför som en biprodukt en utmärkt belysning både av denna och av det ortografiska och morfologiska bruket under förra hälften av 1700-talet.

C. P.

*Svensk ordbok. Utarbetad vid Språkdata, Göteborgs universitet. XXI + 1513 s. [Solna] 1986 (Esselte Studium). ISBN 91-24-34694-2.* Ambitionsnivån för Svensk Ordbok är mycket hög. Ordboksartiklarna ger enligt förordet upplysningar om ordens stavning, uttal, ordklass, böjning, kärnbetydelse, syno-

nymer, användning i ordbildningssystemet, användning i satssammanhanget, utvidgade, specialiserade och överförda betydelse, idiom (uttryck vilkas betydelse inte kan förutsägas med utgångspunkt i de ingående ordens betydelse), stilvärde, bruklighet, fackområde och långivande språk. Enligt förordet har en stor del av arbetet gällt definitionen av betydelserna. Det framhålls att en definitionsordbok hittills har saknats för svenskans vidkommande, detta till skillnad från vad fallet är med en rad andra språk.

Ordbokens största enhet är *lemmat*. Detta definieras som 'ordform som representerar samtliga ett ords böjningsformer'. Lemmat tjänstgör som uppslagsord och skiljs från andra lemman på morfologiska grunder. Om fullständigt sammanfall föreligger i alla former i skriftspråket (fullständig homonymi) räknas olika betydelse höra till samma lemma. Detta gäller t.ex. de obesläktade substantiven *fjäll* n. 'högt, kalt berg' och *fjäll* n. 'hudformation, hinna'. Någon gång kan uttalet få särskilja två lemman. Det gäller t.ex. *kola* 'bränna till kol' (med *å*-vokal) och *kola* 'dö' (med *o*-vokal). Däremot särhålls inte *axel* 'skuldra' (med akut accent) från *axel* 'stång e.d. kring vilket något roterar' (med grav accent).

Lemman indelas på semantiska grunder i *lexem*. Den semantiska indelningen blir inom verblexikografien överordnad den syntaktiska. Inom enskilda *lexem* av verbet *bryta* ställs intransitiva och transitiva konstruktioner vid sidan av varandra. Vid behandlingen av verbet *bryta* har man vidare valt att låta ett flertal förbindelser av verb med åtföljande partikel bilda egna artiklar. Vid verbet *stöta* har förbindelserna med partikel arbetats in i artikeln *stöta* medan den reflexiva konstruktionen *stöta sig* har fått bilda egen artikel. Det framstår icke som helt välmotiverat att låta vissa verbkonstruktioner bilda egna ordboksartiklar. Antalet direkt definierade ord (lemman) uppgår till 58.000, vartill kommer 25.000 indirekt definierade morfologiska exempel och 4.000 direkt definierade idiom. Ords-katten bygger i första hand på det databaserade språkmaterialet vid Språkdata i Göteborg (Institutionen för språkvetenskaplig databehandling vid Göteborgs universitet). Detta material har kompletterats med ord ur tryckta ordböcker av olika slag. Därjämte har Svenska språknämndens sekretariat gått igenom manuskriptet, främst för att komplettera ords-katten.

De stora dagstidningarnas språk spelar en stor roll för alla våra nya ordböcker. Även Svensk ordbok speglar främst storstadskulturens språk. Mindre landsortstidningar och publikationer, som ges ut av yrkesbetonade intresseorganisationer, samt fackordböcker innehåller ett ordförråd som har kommit mera i skymundan. Åtskilliga ord som tillhör vardagsspråket i småstäder och på landsbygden saknas. Stadsföreteelsen *röjarskiva* har funnit vägen till ordboken, däremot ej verktygsbenämningen *röjkniv*. Ordet *vedtrave* återfinns endast som morfologiskt exempel utan egen definition under uppslagsordet *trave* men saknas bland sammansättningar med *ved*. Ordet *vedstack* saknas helt.

Även ord, som tillhör alla medborgares vardag kan saknas. Man söker förgäves efter orden *A-inkomst* och *B-inkomst* samt *B-skatt*. Till *A-skatt* lämnas en oriktig definition.

Antalet sammansättningar och avledningar har i princip begränsats; ord av detta slag ingår stundom bland de morfologiska exemplen. Dessa skall endast visa hur grundordet kan ingå i sammansättningar och avledningar och utgör inga fullständiga förteckningar över de sammansättningar och avledningar, vari grundordet ingår. I språkproven till vissa artiklar kan man stundom finna ord som varken upptas som egna lemman eller som morfologiska exempel. Detta gäller t.ex. ordet *kändisadvokat*, som man finner i artikeln *lupp* men ej bland sammansättningar med *kändis* eller *advokat*.

Det databaserade primärmaterialen har ej haft tillräckligt bred bas för att alla betydelse hos de enskilda skulle bli täckta. Åtskilliga definitioner har därför blivit för trånga eller på annat sätt ofullständiga. *Lagman* anges ha den nutida betydelsen 'chefsdomare vid tingsrätt'. Betydelsen 'ordförande på avdelning vid hovrätt', som togs i bruk 1947, har ej redovisats, ej heller betydelsen 'ordförande i länsrätt'. *Gagnvirke* betecknar i skogsbruket inte bara 'trä lämpligt för byggnads- och slöjdändamål'; bättre hade varit att skriva 'skogsvirke av sådan dimension och beskaffenhet att det ekonomiskt kan förädlas'. Det i allmänspråket sällsynta ordet *hypsometer* anges betyda 'ett instrument som används för bestämning av lufttryck och höjd över havet (genom mätning av den temperatur vid vilken vattnet kokar)'. Korrektare hade varit att endast skriva 'höjdmätningssinstrument' – ett instrument kallat *hypsometer* används när trädets höjd bestäms genom triangulering. Verbet *kola* (-å-) betyder inte bara 'bränna till kol' utan även 'bunkra kol'. Exempelen kan mångfaldigas.

Även i fråga om synonymer och antonymer kan man finna luckor. Ordet *skumplast* definieras som 'poröst plastmaterial' och som synonym anges *cellplast*. Ordet *cellplast* finns inte med som eget lemma; ordet återfinns ej heller bland morfologiska exempel under *cell* och *plast*. *Djupstruktur* tas upp och definieras men *ytstruktur* saknas helt.

De här gjorda erinringarna skall ses mot bakgrund av det högt satta målet för arbetet och får ej skymma ordbokens stora förtjänster. Helhetsintrycket är att projektet är planlagt med stor omsorg och att stor uppmärksamhet ägnats de språkteoretiska frågorna. Det har också genomförts med stor konsekvens. Svensk ordbok kan inte till alla delar ersätta de nu delvis föråldrade arbetena Nusvensk ordbok (Östergren) och Illustrerad svensk ordbok eller Bonniers svenska ordbok i dess nya version. Svensk ordbok intar emellertid redan nu en tät position bland nusvenska ordböcker, även om en andra upplaga kan bli bättre.

Professor Sture Allén har varit vetenskaplig ledare för ordboksprojektet och haft det övergripande ansvaret. Övriga medarbetare – på heltid eller deltid – har varit Åsa Abelin, Sture Berg, Bertil Engdahl, Erland Gadellii, Jerker Järborg, Sven-Göran Malmberg, Kerstin Norén, Bo Ralph och Christian Sjögren. Språkdata i Göteborg tar tacksamt emot synpunkter och iakttagelser rörande ordboken.

S. B.

*Svenska Akademiens ordlista över svenska språket. 674 s. Stockholm 1986 (Norstedts förlag). ISBN 91-1-863722-1.* Den nu utkomna upplagan av Svenska Akademiens ordlista över svenska språket bär ordningsnumret elva. Dess utgivande sammanfaller i huvudsak med Svenska Akademiens 200-årsjubileum. Närmast föregående upplaga, den tionde, utkom 1973. Den innehöll ingen uppgift om vem som svarat för det redaktionella arbetet, men det är väl känt att detta hade utförts av universitetslektorn Gösta Mattsson.

Manuskriptet till den elfte upplagan påbörjades på akademiens uppdrag av professor Sven Ekbo. En av dennes grundidéer var att det totala antalet lemman borde nedbringas och antalet ordförklaringar ökas kraftigt. För de omständigheter, under vilka Sven Ekbo frånträdde redaktörskapet och detta uppdrogs åt docent Martin Gellerstam vid Institutionen för språkvetenskaplig databehandling i Göteborg, har professor Sture Allén lämnat en redogörelse i arbetet Svenska Akademiens ordlista över svenska språket, s. 253 f. Martin Gellerstam fullföljde uppdraget enligt akademiens intentioner och boken förelåg tryckt men inte bunden vid årsskiftet 1986/87.

Tionde upplagan, som utkom 1950, innehöll mellan 155.000 och 160.000 lemman, tionde upplagan något färre. Elfte upplagan innehåller betydligt färre, ca 120.000. Reduktionen har åstadkommits genom att föråldrade ord strukits och antalet självförklarande sammansättningar minskats. Åtskilliga nya ord har tillkommit, redaktören har här kunnat bygga på bl.a. Svenska språknämndens nyordsundersökningar. Däremot tycks inte Tekniska nomenklaturcentralens ordlistor ha konsulterats i någon nämnvärd utsträckning.

Gentemot vulgärspråk och engelska visar ordlistan stor öppenhet; ord som *cool*, *strip-tease*, *eyeliner* och *copywriter* har beretts utrymme i Svenska Akademiens ordlista över svenska språket. Något puristisk strävan kan ej iakttagas, endast en och annan stilmarkering.

Tionde upplagan innehöll åtskilliga ordförklaringar. Vid redigeringen av den elfte upplagan har ordförklaringarna reviderats och en del nya tillkommit.

För lekmannen tilldrar sig SAOL:s stavning det största intresset. Ordlistan har i viss mån en normativ funktion i samhället. Läsaren finner till sin glädje att ordlistan i fråga om stavningen följer det allmänna språkbruket i ökad utsträckning. Skrivningen *kåra* som variant till *kora* har försvunnit liksom skrivningarna *kliring* och *jass*. Däremot kvarstår spökformen *jös* som variant till *juice*.

Tionde upplagan följde inte den alfabetiska ordföljden slaviskt utan upp tog sammansättningar och i viss mån avledning under första sammansättningsled, resp. grundord. I elfte upplagan har man gått vidare på denna linje. Under stickordet *gräv* 'jordhacka' återfinns verbet *gräva* och sammansättningar som *grävmaskin*, *grävsvin* och *grävsvinsgryt*. Däremot upptas inte *stena* v. eller *stenig* adj. under *sten* s. *Stening* s. upptas under *stenig* men anges vara bildat till *stena*. Liksom i tionde upplagan återfinns man sammansättningen *bukspottskörtelinflammation* under stickordet *buk*. Under stickordet *glimma* återfinns man icke blott sammansättningen *glim-*

*lampa* utan även *glimmer* s., *glimmerfjäll* s. (m.fl.) samt *glimra* v. och *glimrig* adj. Elfte upplagan har även här följt den tionde. Den inslagna vägen är icke helt lyckosam. Principen bör grundligt diskuteras igenom före nästa upplaga.

Bytet av typografi från den tionde till den elfte upplagan blev inte odelat lyckosamt. Speciellt är de feta stickorden stötande, detta så mycket mer som stilstorleken endast är sju punkter. En fördel är dock att man för en så småstilt text valt en stilsort utan schatteringar (Univers?). Den magra stilen är tydligare i den elfte upplagan än i den tionde. S. B.

*Sveriges medeltida ballader. Utgivna av Svenskt visarkiv. Band 2. Legendvisor (Nr 37–54). Historiska visor (Nr 55–65). 292 s., 1 pl. Stockholm 1986 (Almqvist & Wiksell International). ISBN 91-22-00813-6. I ANF 99 (s. 226)* hade krönikören nöjet att kortfattat anmäla första bandet av Sveriges medeltida ballader. I anmälan redogjordes för arbetets organisation, källmaterialet och utgivningsplanerna.

Det nu utkomna andra bandet följer den uppgjorda utgivningsplanen. Det innehåller legendvisor och historiska visor. Bland legendvisorna märker man särskilt Sankte Staffan (nr 39), Sankt Göran och draken (nr 40), Liten Karin (nr 42), Maria Magdalena (nr 43), Herr Peder och hans syster (nr 46), Herr Töres döttrar (nr 47) och Duvans sång (nr 48). Dessa visor har varit mycket spridda och föreligger i ett stort antal varianter. Bland de historiska visorna har särskilt Drottning Dagmars död (nr 57) varit känd. Även den långa dikten Vreta klosterrov (nr 59) har haft viss spridning.

Liksom för det första bandet har för det andra bandet Bengt R. Jonsson varit huvudredaktör, medan melodiredigeringen ombesörjts av Margareta Jersild och textredigeringen av Bengt R. Jonsson och Sven-Bertil Jansson i förening. S. B.

*Kerstin Thelander, Politikerspråk i könsperspektiv. 182 s. Malmö 1986 (Liber Förlag). (Ord och stil. Språkvårdssamfundets skrifter. 17.) ISBN 91-38-61733-1.* Kerstin Thelanders doktorsavhandling bildar slutrapport från uppsaladelen av projektet Språk och kön. Förf. undersöker främst riksdagsledamöternas språk, men även några lokalpolitikers språk har beaktats för jämförelsens skull. Förf. har intervjuat ett urval politiker om deras egen uppfattning om det offentliga talandet. Intervjuerna har tagits upp på band, skrivits ut och analyserats. Förf. har därjämte granskat riksdagsprotokoll från 1952 och från riksdagsåret 1978/79. I sin undersökning beaktar hon allmän talaktivitet, ordförråd och debatt- och intervjuspråkets komplexitet.

Intervjuerna visar att det är ett större steg för kvinnor än för män att bli talare i offentliga sammanhang. De kvinnliga riksdagsledamöterna avviker mindre från sina manliga kolleger än vad de kvinnliga lokalpolitikerna gör. Intervjuerna och riksdagsprotokollen visar att kvinnliga riksdagsledamöter i retoriskt hänseende lever upp till sin roll som parlamentariker och ej sällan har ett mera komplicerat språk än sina manliga kolleger. Det framgår icke

helt klart om detta kan bero på att kvinnorna i större utsträckning använder manuskript till sina anföranden. Det område, där könsskillnaderna framkommer tydligast, är ordförrådet; detta sammanhänger med vilka grupper av ärenden som de kvinnliga riksdagsledamöterna helst debatterar. S. B.

*Mats Thelander, Sven Hof's Swänska språkets rätta skriftsätt (1753). Med ordstatistik och flera register i ny utgåva. XIV + 282 s. Uppsala 1985 (Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet). (Skrifter utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet. 16.) ISBN 91-506-0462-7. ISSN 0083-4661.* Sven Hof var född västgöte och efter akademiska studier i Uppsala kom han att tillbringa sitt yrkesverksamma liv i Skara som lärare. Efter adjunktstjänst innehade han lektorat, först i matematik och sedan i latin. Vid avskedet 1757 fick han professors namn.

För eftervärlden är Hof mest känd genom två viktiga arbeten, Swänska språkets rätta skriftsätt (1753) och *Dialectus vestrogothica* (1772).

Mats Thelander har givit ut Swänska språkets rätta skriftsätt på nytt. Utgivaren redogör klart för vilka principer han följt vid återgivningen av Hofs text. Vidtagna textändringar markeras i noter. I bokens senare del, kallad uppslagsdelen, redovisar Thelander ett stort språkstatistiskt material, som tagits fram på datamaskinell väg. Meningslängd och ordlängd belyses snabbt, likaså namn på personer och anonyma verk. Huvuddelen av registren utgöres av initial- och finalalfabetiska ordlistor med frekvensuppgifter. Thelander skiljer mellan (A) Hofs egen svenska, (B) svenska exempel och (C) främmande ord, citat, boktitlar och personnamn; ord tillhörande sistnämnda grupp redovisas dock icke finalalfabetiskt.

Med registren har Thelander underlättat forskarens inträngande i Hofs språkbruk och tankevärld. De behövs, ty Hof är inte lättillgänglig.

Valet av typografi har tyvärr inte varit lyckosamt.

S. B.

*Barbro Wiik, Kvevlaxdialektens fonologi. 188 s. Åbo (Tidningsbokhandeln), Helsingfors (Akademiska bokhandeln) 1986. (Folkmålsstudier 30. Meddelanden från Föreningen för nordisk filologi.) ISBN 95-649-274-6. ISSN 0356-1771.* Barbro Wiik har haft förmånen att växa upp med den dialekt hon undersöker, målet i Kvevlax, en kommun belägen strax nordost om Vasa i finländska Österbotten. Hennes undersökning har tillkommit inom ramen för projektet "Språk och skola i Österbotten", till vilket prof. Bengt Loman en gång tog initiativet.

Undersökningen är strukturell och synkronisk. Den beskriver den talade dialekten som en helhet, vilket gör att även sent inkomna lånord fullt ut beaktas.

De sidor förf. undersöker är fonemsystem, fonotaktisk struktur, morfofologiska regler och – i ett särskilt kapitel – adjektivböjningen. Förf. är fullt förtrogen med modernare beskrivningsmetoder, och läsaren blir upprepade gånger glatt överraskad av de praktiska och förnuftiga lösningar hon finner

på teoretiskt vanskliga problem. Hon har stiftat bekantskap med dansk dialektologi men bygger teoretiskt främst på Bengt Sigurd, Bengt Loman och Claes-Christian Elert. Krönikören tvekar icke att bedöma boken som ett väsentligt verk, ett arbete som för den f.n. tynande östnordiska dialektologi- en ett stort steg framåt.

S. B.

\*

*Fra Nexø till Saxo. En snes essays af gode læsere udgivet ved Det danske Sprog- og Litteraturselskabs 75-års jubilæum 29. april 1986. 232 s. København 1986 (C. A. Reitzels Forlag). ISBN 87-7421-484-5.*

*Bøger – Planer – Mennesker. Det danske Sprog- og Litteraturselskab 1911 – 29. april – 1986 og især 1971–1986. 68 s. København 1986 (C. A. Reitzels Forlag). (Det danske Sprog- og Litteraturselskabs publikation nr 150.) ISBN 87-7421-491-8.* Det danske Sprog- og Litteraturselskab firade sitt 75-årsjubileum bl.a. med att ge ut en samling korta uppsatser av framstående danska kulturpersonligheter om framstående danska kulturpersonligheter, och med en bibliografi över sin utgivning. I essäsamlingen skriver t.ex. skådespelaren Jørgen Reenberg om H. C. Andersen, boktryckare Poul Kristensen om St. St. Blicher, författaren Suzanne Brøgger om Leonora Christina Ulfeldt och förre statsministern Poul Hartling om gamla danska ordspråk. I en intressant uppsats om den 30-årige Georg Brandes resebrev till sina föräldrar visar Ove Nathan hur författaren röjer en kvinnosyn som föga stämmer överens med den han gjorde till sin officiella. Essäerna är roande och opretentiös läsning.

Bibliografin innehåller dels en lista över de hittills utkomna 150 publikationerna, dels en mer noggrann bibliografi för de publikationer som gavs ut 1971–1986. Dessutom innehåller skriften en redogörelse för sällskapets framtida utgivningsplaner, som bl.a. inrymmer en vetenskapligt acceptabel utgåva av Leonora Christinas Jammers Minde, textkritiska utgåvor av dansk litteratur från perioden 1750–1920 och en utgåva av Danmarks gamla läkeböcker. Boken avslutas med en lista över medlemmar 1911–1986, ledning och administration 1961–86, samt ett register över personer nämnda i publikationslistan och bibliografin.

C. P.

*Holberg-Ordbog. Ordbog over Ludvig Holbergs sprog. Redigeret af Aage Hansen, fra 1957 sammen med Sv. Eegholm-Pedersen. Under medvirken af Christoffer Maaløe. IV: O–Sr. 1542 sp. København (C. A. Reitzels Boghandel), Oslo (Universitetsforlaget) 1986. (Det danske Sprog- og Litteraturselskab.) ISBN 87-7421-275-3 (band IV), 87-7421-278-8 (komplett).* Holberg-ordbogen började utkomma med band I 1981; detta efterföljdes av band II 1982 och band III 1984. (Se om dessa delar ANF 97, s. 227, 99, s. 228 f. och 100, s. 190.) Nu föreligger fjärde bandet, som sträcker sig fram till senare delen av bokstaven S. Ytterligare ett band är att vänta.

Den nu utkomna delen befäster det goda intryck som de tidigare delarna gjorde. Kulturhistoriskt och filosofiskt inriktade artiklar tillåter en insyn i



1700-talets tankevärld, vilket sammanhänger med Holbergs mångfacetterade ingenium – Holberg stod självständig på höjden av sin tids bildning.

Åtskilliga s.k. småord i det föreliggande bandet är av intresse. Holberg gör ett vidsträckt bruk av konjunktionen *og*, hans användning av prepositionen *paa* visar hur detta ord redan på 1700-talet hade funktioner och betydelser långt utanför den lokala, och han använder pronomina *sig* och *sin* även med syftning på plurala subjekt. S. B.

*Sætningskemaet og dets stilling – 50 år efter. 257 s. København 1986 (Akademisk Forlag). (Nydanske Studier & Almen Kommunikationsteori 16/17.) ISBN 87-500-2662-3.* År 1986 var det 50 år sedan Paul Diderichsen offentliggjorde sina idéer om en satschemamodell för beskrivningen av danskan. Denna modell är aktuell ännu idag – både vetenskapligt och språkpedagogiskt. Redaktionen för NYS (Lars Heltoft, John E. Andersen) har därför funnit det lämpligt att ge ut en skrift som både skall vara jubileumsskrift och bidra till nytt liv i diskussionen, med redaktörernas egna ord "et mærkeskrift".

Skriften inleds med en uppsats av Paul Diderichsen från 1945, "Dansk Sætningsanalyse. Dens Formaal og Metode", där huvuddragen i satschemaanalysen presenteras. Därpå följer en sektion med titeln "Sætningskemaets stilling", där bl.a. John Ole Askedal skriver om satsschemas relevans för satspragmatik och Lars Heltoft i samband med en diskussion av förhållandet mellan syntax och topologi diskuterar ett försök att revidera schemat. Problemet i samband med schemats användning vid beskrivningen av danskan diskuteras också av Erik Vive Larsen och Erik Hansen. Hans Basbøll och Christer Platzack visar hur satschemat är relaterat till Diks funktionella grammatik resp. Chomskys styrnings- och bindningsteori, och Kurt Braunnüller och Hans-Peter Naumann diskuterar schemats fruktbarhet i språktypologiska och språkhistoriska sammanhang.

Skriftens andra sektion har titeln "Videnskabs- og faghistorie". Här diskuterar Frank Gregersen förhållandet mellan Diderichsen och Louis Hjelmslev, medan Carol Hendriksen gör en genomgång av bakgrunden till satschemamodellen och studerar hur den användes av Diderichsen själv. Niels Haastrup skriver om satsschemas förhållande till retoriken och dess *ordo naturalis*, och Jørgen Chr. Bang och Jørgen Døør behandlar satsschemas ideologiska funktioner inom utbildningssystemet.

Volymen innehåller också en uppsats av Otto Glismann om tid och tempus, en uppsats som enligt redaktörernas förord tagits med eftersom den bidrar till förståelsen av "et af de sorteste kapitler i Elementær Dansk Grammatik". C. P.

\*

*Karin Calissendorff, Ortnamn i Uppland. 161 s. Stockholm 1986 (AWE/Gebers). ISBN 91-20-07048-9.* I AWE/Gebers landskapsserie har de upp-

ländska ortnamnen behandlats av Karin Calissendorff. Uppland är ur många synpunkter ett av Sveriges intressantaste landskap. Vissa delar av landskapet är tidigt uppodlade och namngivna, andra visar genom sitt namnskick yngre odling. Skärgården rymmer en speciell namnskatt, där vissa större öar har namn av betydande ålder. Den starka landhöjningen har åstadkommit att typiska kust- och strandnamn nu återfinns på inlandslokaliteter. Landskapets tidiga politiska centralställning har bidragit till ortnamnsskattens särprägel.

Indelningen i folkland och hundare rymmer intressanta historiska och onomastiska problem. Bland bebyggelsenamnen vittnar *Husby* och *Tuna* samt sammansättningar med *-tuna* om gestaltningen av administrationen i Uppland och sveaväldet under förhistorisk tid och tidig medeltid. Ortnamn på *-sta* och *-by* kan med sin säregna fördelning över landskapet ge föreställningar om den tidiga odlingens historia.

Många forskare har skrivit om enstaka namn eller om grupper och typer av namn i Uppland. En kortfattad men förträfflig översikt gav en gång Lars Hellberg i Svensk uppslagsbok, 2:a upplagan, i artikeln Uppland.

Den stora mängden av föreliggande separata studier har i viss mån försvårat Karin Calissendorffs lösande av dilemmat att behöva väga lekmännens och fackmännens krav mot varandra. Ett påfallande stort antal tolkningar ges med reservationer och ofta nämner förf. olika tolkningar vid sidan av varandra utan eget ställningstagande. I andra fall har beaktansvärda tolkningsförslag utelämnats. Sammantaget ger boken dock en överskådlig bild av en mångfasetterad, traditionsbärande namnskatt i ett namnrikt landskap.

Bokens sista kapitel bär rubriken Namn längs vägarna. Greppet att hjälpa den namnintresserade turisten på hans färder i landskapet är förvisso gott.

S. B.

*Albert W. Carlsson, Stora namnboken från Abel till Östen. 196 s. Stockholm 1986 (LTs förlag). ISBN 91-35-02520-8.* Stora namnboken är en fortsättning på den 1980 utgivna *Vad betyder våra namn?* men innehåller i motsats till detta arbete inte bara namnsdagsnamn utan alla namn som enligt Allén-Wählins Förnamnsboken (1979) har mer än 1.000 namnbärare. I verket ges för varje namn en kortfattad etymologi samt informeras om hur och när namnet har kommit in i svenskan, om antalet namnbärare samt om namnsdag i Sverige eller i andra länder. Meddelade fakta förefaller vara godtagbart tillförlitliga, även om man här och var saknar en form av reservation för mer osäkra namntydingar. Ett inledande avsnitt om kuriösa förnamn hade med fördel kunnat avvaras och ersatts med upplysningar om vad man numera faktiskt vet om regional och kronologisk variation i det svenska förnamns-skicket.

B. P.

*Birgit Falck-Kjällquist, Ortnamn längs E4:an. 185 s. Stockholm 1986 (AWE/Gebers). ISBN 91-20-07027-6.* Idén att ge ut en bok med tolkningar av ortnamn längs vår viktigaste trafikpulsåder är förvisso mycket god. Birgit

Falck-Kjällquist har valt att gruppera namnen i den ordning de möter under en resa från Helsingborg över Stockholm och Haparanda till Kukkola och Torneå.

Förf., som själv är kunnig ortnamnsforskare, har haft att skriva så, att boken skall kunna tillfredsställa såväl lekmän som fackmän. Hon redovisar gärna ett flertal, av andra forskare framlagda tolkningsförslag, när namnen icke är entydiga. Man hade stundom önskat ett mera auktoritärt uttalande från hennes sida. Det gäller bl.a. namn som *Rumlaborg*, *Rök*, *Sigtuna* och *Medelpad*.

Mera kontroversiella namntyper behandlas – lyckligtvis – ej alltför ingående. Det gäller namn på *-by*, *-stad*, *-tuna* och *Husby*-. När det gäller de s.k. *-inge*-namnen är standardförklaringen kanske inte helt lyckad.

Namnurvalet i en bok som den föreliggande kan alltid diskuteras. Krönikörens uppfattning är att urvalet är mycket gott; några gånger tar dock förf. upp namn på orter som ligger ganska långt från E4:an. Detta gäller bl.a. namnet *Motala*. S. B.

*Gösta Franzén, Ortnamnen i Östergötlands län. På offentligt uppdrag utgivna av Ortnamnsarkivet i Uppsala. Del 17. Skärkinds härad, bebyggelsenamn. 98 s., 1 karta. Uppsala 1986 (Almqvist & Wiksell). (Skrifter utgivna genom Ortnamnsarkivet i Uppsala. Ser. A: Sveriges ortnamn.) ISBN 91-85452-08-4.* I rask takt har prof. em. Gösta Franzén utgivit tre volymer i serien Ortnamnen i Östergötlands län. Den nu utkomna delen behandlar Skärkinds härad med de fem socknarna Gistad, Gårdeby, Östra Ryd, Skärkind och Yxnerum. Skärkinds härad har en långsträckt form. Det sträcker sig från nordgränsen av Kalmar län upp mot sjön Roxnens östligaste del. Naturen är småbruten, delvis skogklädd. En intressant geografisk fördelning kan iakttagas mellan några ortnamnstyper. Namn på *-stad* återfinns framför allt i häradets norra del, namn på *-rum* i dess södra del. Namn innehållande *sät(t)er* finns spridda över häradets norra och mellersta delar men når inte ned till Yxnerum, häradets sydligaste socken. Namn på *-torp* finns spridda över hela häradet.

Boken är liksom de två tidigare delarna av Ortnamnen i Östergötlands län synnerligen välskriven. S. B.

*Claes Börje Hagervall, Ortnamnen i Västerbottens län. Del 14. Vännäs kommun. A. Bebyggelsenamn. 85 s. Umeå 1986 (Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå). (Övre Norrlands ortnamn utgivna av Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå.) ISBN 91-86372-10-6. ISSN 0348-7237.* Vännäs utgjorde fram till 1822 en del av Umeå socken. Den kyrkliga och administrativa indelningen av bygden kring Vännäs har sedan dess ändrats upprepade gånger. 1971 bildades Vännäs kommun, och denna var under åren 1974–1983 förenad med Bjurholms kommun till en storkommun. Denna klövs fr.o.m. 1983 års ingång, då Bjurholms kommun återfick sin

självständighet och då Vännäs kommun fick sina nuvarande gränser.

I sin utgåva av ortnamnen i Vännäs kommun ägnar Hagervall vid sidan av namntolkningarna ett stort utrymme åt bebyggelsehistoriska och kamerala frågor. Någon helt övertygande förklaring till namnet *Vännäs* föreligger inte. På något sätt har namnet att göra med sammanflödet mellan Umeälven och Vindelälven, men det är ovisst om en äldre benämning på Vindelälven ingår eller om bynamnet helt enkelt innehåller samma rot som verbet *vända*. Hagervall ger företräde åt den senare teorien.

I samband med behandlingen av bynamnet *Berg* (s. 22) framkastar förf. den intressanta men svårbevisade teorien att äldre bebyggelsenamn av typen *Berg*, *Strand* o.s.v. ofta vuxit fram ur prepositionstypen *undir Berghi*. S. B.

*Claes Börje Hagervall, Studier över yngre bebyggelsenamn i Västerbottens län, särskilt i Vännäs socken. Ett bidrag till en norrländsk bebyggelsenamnsatlas. 78 s. Umeå 1986 (Institutionen för nordiska språk, Umeå universitet). (Nordsvenska. Skrifter utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Umeå universitet. 2.) ISBN 91-7174-237-9. ISSN 0282-7182.* I rubricerade arbete är det speciellt namngivandet som beaktas. Källmaterial föreligger huvudsakligen från tiden efter 1808. I Västerbottens län har en avsevärd nybebyggelse ägt rum under de senaste två seklerna. I samverkan mellan nyodlare och kamerala myndigheter åsattes de nybildade fastigheterna namn, som infördes i jordeböckerna. Namngivningen låter sig studeras redan i insyningsprotokollen.

Förf. granskar dels de olika typerna av nybyggesnamn inom Vännäs socken, dels nybyggesnamnens efterleder inom Västerbottens län. Han kommer vid sin undersökning bl.a. fram till att förslagen till nya namn i regel utgick från nybyggarna själva, medan myndigheternas roll mera var modifierande och kodifierande. Förf. kommer vidare fram till att efterleder med formellt naturbetecknande karaktär ofta valdes utan syftning på någon speciell naturformation, att de ofta endast hade en allmänt namnbildande suffixkaraktär.

Boken bildar tillsammans med förf.:s utgåva av bebyggelsenamnen i Vännäs kommun och en uppsats med titeln "Tre ortnamn på Spö-" författarens doktorsavhandling. Den sammanhållande enheten utgör det blott 4 sidor omfattande arbetet *Claes Börje Hagervall, Studier över bebyggelsenamn i Västerbottens län (Umeå 1986)*. S. B.

*Carl Sigfrid Lindstam, Göteborgs gatunamn. 3:e upplagan. 324 s. Göteborg 1986 (Göteborgs kommuns namnberedning). ISBN 91-7810-577-3.* Första upplagan av Göteborgs gatunamn utkom 1945. Den förklarande namnförteckningen föregicks av en utomordentligt välskriven inledning, betitlad Gatunamngivningens historia. De synpunkter som Lindstam där framförde har blivit vägledande för många som senare haft att aktivt arbeta med kommunal namngivning. Lindstam förberedde en andra upplaga under 1950-

talet men borttrycktes 1960, kort före verkets fullbordan. Den andra upplagan utgavs 1962 genom Lennart Granelds försorg. Ett supplement, täckande perioden 1960–1974, utgavs 1974 av Rutger Blidberg. När denne 1986 lämnade sin kommunala byråchefstjänst i Göteborg, hade han fullbordat en tredje upplaga av verket. Lindstam kvarstår på titelbladet alltjämt som ensam författare, men sedan 1960 har antalet gatunamn vuxit från knappt 3.000 till drygt 5.500. Samtidigt har Göteborgs yta mer än fördubblats.

Lindstams artikel Gatunamnsgivningens historia kvarstår med all rätt i tredje upplagan, även om några däri ingående uppgifter nu är inaktuella. Göteborgs gatunamn är i sin nya version en värdefull handbok ej blott för alla göteborgare utan även för namnvårdare och namngivare i andra kommuner.

S. B.

*Mange bække små. Til John Kousgård Sørensen på tresårsdagen 6.12.1985. Redigeret af Vibeke Dalberg, Gillian Fellows-Jensen. 287 s. København 1986 (C. A. Reitzels Forlag). (Navnestudier udgivet af Institut for Navneforskning. Nr. 27.) ISBN 87-7421-477-2.* Förgrundsgestalten i dansk namnforskning professor John Kousgård Sørensen har ägnat en stor del av sina väldiga arbetsinsatser åt danska vattensamlings- och vattendragsnamn, och på detta alluderar delvis titeln på den festskrift varmed han hyllades av kolleger och elever på sin 60-årsdag. Bidragen fördelar sig liksom Kousgård Sørensens egen produktion på både ort- och personnamn – därtill kommer ett bidrag om husdjursnamn. Här kan redovisas bara ett urval av artiklarna. Gordon Albøge analyserar det fonetiska källvärdet i de s.k. lærerindberetningerne och har tänkvärda ting att säga om upptecknandets problematik. Terminologiska frågor behandlas av Vibeke Dalberg i Begrebet partielt stednavneskifte. Gillian Fellows-Jensen tar upp Kousgård Sørensens specialitet genom att granska danska sjö- och ånamn i England. I sitt bidrag om Svenskevældet, dialektgeografi og stednavne smular Britta Olrik Frederiksen sönder tesen att det svenska vikingatida Hedebyväldet i Sønderjylland har lämnat dialektala och onomastiska spår efter sig. Den nordiska namnforskningens växande intresse för kultiska ortnamn avspeglas i Bente Holmbergs undersökning om gudanamnet *Tyr* i danska ortnamn. Personnamnsforskningen företräds av bl.a. Bent Jørgensen, som kan visa att lagbundenheten i namnuppkallelsen hos den danska allmogen inte tycks ha varit så stor som tidigare har förmodats. Mot nordiska namngivningsprinciper kan ställas de som Birte Hjorth Pedersen har funnit i sin studie av afrikanskt personnamnsskick. I sin bibliografi över Kousgård Sørensens skrifter ger Lis Hansen en överväldigande bild av festföremålets rika författarskap.

B. P.

*Ann-Christin Mattisson, Medeltida nordiska borg- och sätesgårdsnamn på -holm. 232 s. Uppsala 1986 (Almqvist & Wiksell International). (Acta Universitatis Upsaliensis. Nomina Germanica. Arkiv för germansk namnforskning. 17.) ISBN 91-554-1795-7. ISSN 0349-3075.* Denna doktorsavhandling är en

undersökning av ett problem som aktualiserades redan i en numera klassisk uppsats av Otto von Friesen i Namn och bygd 1913, nämligen när namnelementet *-holm* förlorade sin topografiska syftning och övergick till att bli ett rent suffix. Förf.:s materialurval, metoder och resultat skall inte refereras och diskuteras här: boken kommer att bli föremål för en ingående granskning i nästa årgång av ANF.

B. P.

*Merking staðfræðilegra samnafna í örnefnum. Ellefta ráðstefna NORNA í Reykjavík 11. – 13. ágúst 1983. Þórhallur Vilmundarson ritstýrði. 162 s. Uppsala 1985 (NORNA-förlaget). (NORNA-rapporter. 28.) ISBN 91-7276-027-3. ISSN 0346-6728.* Semantiska aspekter på topografiska appellativ i ortnamn var det intresseväckande ämnet för ett NORNA-symposium som ägde rum i Reykjavík i augusti 1983. Föredrag och diskussionsreferat – de senare på isländska – föreligger nu. Vad som belyses från skilda utgångspunkter är framför allt frågan om i hur stor utsträckning man kan räkna med att en topografisk beteckning som senare led i ett ortnamn har samma innebörd som motsvarande appellativ. Gillian Fellows-Jensen undersöker de nordiska orden *dalr* och *holmr* i ortnamn i Norra England och Dumfriesshire i Skottland och kan konstatera att de i stort sett behåller sin appellativiska betydelse. Þórhallur Vilmundarson kan för Islands vidkommande notera vissa betydelseutvecklingar, delvis beroende på lokala förhållanden, av terrängbeteckningar som senare led i ortnamn – i de vulkaniska delarna av ön har t.ex. *hraun* 'samling av klippblock etc.' fått innebörden 'lava'. W. F. H. Nicolaisen varnar i sitt bidrag bl.a. för att okritiskt tolka alla bebyggelsenamn med naturbetecknande efterled som ursprungliga naturnamn, vilket nordiska forskare som Sven Benson och John Kousgård Sørensen också har varit inne på. Däremot är det svårt att känna någon entusiasm inför Nicolaisens förslag till ny onomastisk (och allmängrammatisk) terminologi: *words* och *names* skulle ställas mot varandra och *appellatives* bli den överordnade termen. Man frågar sig bl.a. vad man i så fall skall kalla exempelvis de ord som är verb och adverb. John Kousgård Sørensen diskuterar i ett klagörande inlägg tänkbara avgränsningar av begreppet 'jämförelsenamn', och Lis Weise gör intressanta iakttagelser om osammansatta appellativ, både bebyggelse- och naturbetecknande, i danska sockennamn. Av övriga bidragslämnare skriver Botolv Helleland om den norska terrängbeteckningen *rust*, Peter Slotte om *ö*, *klubb* (*klobb*) och *holm*, Bent Jørgensen om avljudsreducerande rimbildningar av typen *Kollekolle* och *Øllebølle*, Bente Holmberg om ord för utskjutande formationer vid kusten, Svavar Sigmundsson om "synonyma" appellativ i ortnamn och Nils Hallan om *vær* och *våg* i norska kustnamn. Boken avslutas med ett register över diskuterade termer och ett över behandlade appellativ, namn och namnleder.

B. P.

*Jan Nilsson, Relation och namn. Två kapitel om nordiska prepositionsnamn och liknande ortnamnskonstruktioner. 153 s. Stockholm 1986 (Almqvist &*

*Wiksell International*). (*Acta Universitatis Umensis. Umeå Studies in the Humanities*. 78.) ISBN 91-7174-266-2. ISSN 0345-0155. Prepositionsnamn är en ur alla synpunkter besvärlig namnkategori. De kan sägas bestå av fasta förbindelser av preposition och följande huvudord. Som typexempel kan nämnas *þat er nú kallat at Karlsbrekku* (Landnáma), *at Borg* (Egils saga), *Under Aasen* (Rygh NG, flerst.), *Under Åsen* (SOH 3, s. 63), *Paa Tofte* (Bornholm). För nutida språkkänsla uppfattas prepositionsuttryck av detta slag vanligen som rumsadverbial eller prepositionsattribut utan huvudord; de kan svårigen fungera som subjekt eller objekt eller i sin helhet styras av annan preposition och blir därigenom svårhanterliga som ortnamn.

Jan Nilsson har i sitt arbete samlat ett stort material från fornisländsk litteratur (Landnáma, sagor, diplom), från Rygh, Norske Gaardnavne och från svenska och danska ortnamnskällor. Han finner bl.a. att typen icke är semantiskt enhetlig: *Ovandal* skall kanske inte tolkas som '(gården) ovanför dalen' utan som 'den övre delen av byn Dal'. Formellt har många ursprungliga prepositionsnamn anpassat sig till normala syntaktiska mönster genom att prepositionen avlägsnats (*undir bergh > Berg*) eller vuxit fast vid huvudordet (*ofvan dal > Ovandal*).

Att typen kan vara produktiv i sen tid visar stadsdelsnamnet *Inom Vallgraven* i Göteborg, exemplet ej noterat av förf.

Bokbindaren har tyvärr föga heder av sitt arbete.

S. B.

*Nordlyd. Tromsø University Working Papers on Language & Linguistics. No. 11. 159 s. Tromsø 1986 (Institutt for språk og litteratur, Universitetet i Tromsø). ISBN 82-90423-07-1. ISSN 0332-7531.* Nordlyd 11 upptas i sin helhet av en kongressrapport och anmäles därför här. Kongressen i fråga är ett namnseminarium med titeln *Namn i Nord*, som arrangerades i Tromsø 8–9 maj 1985. Tio av de femton föredrag som då hölls publiceras nu. De flesta rör ortnamn. Håvard Dahl Bratrein skriver om *Sjønamn* i Nord Troms och definierar i sammanhanget *sjønamn* som namn på lokaliteter i havet; fr.a. intresserar han sig för namnens källvärde i fråga om lokalhistoriska förhållanden. Kåre Elstad diskuterar nyare namn i Nordland och Troms, speciellt namn på gårdar och mindre brukningsenheter, och pläderar för en bättre information från namnvårdare till kommunerna om vad som är lämpliga eller mindre lämpliga namn(former). Liknande problem berör Peter Hallaråker i en artikel om *gatunamn* och *vägnamn*, där han bl.a. frågar sig vad det är för faktorer som gör att vissa namn av allmänheten uppfattas som fula och frånstötande. Två bidrag berör de nordnorska *-stadir*-namnen. Helge Salvesen redogör för ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt vid universitetet i Tromsø med syfte att studera *-stadir*-gårdarnas uppkomst och bebyggelsekontinuitet, och Karl Dag Vorren diskuterar hur pollenanalys i kombination med C14-datering kan användas för att åldersbestämma *-stadir*-bebyggelser. I den ena av de två personnamnsuppsatserna skildrar Gulbrand Alhaug namnbildning i Nordnorge på 1900-talet med hjälp av ett slags variationsprincip, och i den andra ger Lars-Erik Edlund en sammanfattning av sin

doktorsavhandling Studier över nordsvenska Ortsboöknamn (anmäld i ANF 1986:269).  
B. P.

*Personnamn i stadnamn. Redigert av Jørn Sandnes og Ola Stemschaug. 227 s. [Trondheim] 1986 (Tapir). (NORNA-rapporter 33.) ISBN 82-519-0754-3.* Personnamn i stadnamn utgör en rapport från NORNAs tolfte symposium. Detta avhölls i Trondheim 14–16 maj 1984. Boken innehåller 17 artiklar, bestående av föredrag jämte kortfattade diskussionsreferat. Artiklarna har vitt skilda karaktärer, något som indirekt vittnar om att utforskandet av personnamn i ortnamn egentligen nyss har börjat. Oskar Bandle inleder med en kritisk granskning av Adolf Bachs tes att ortnamnstypen personnamn + grundord uppstod i Frankrike under merovingertid och därifrån spred sig över den germanska språkvärlden. Trots att forskare som Magnus Olsen och Andreas Holmsen i Norge varit inne på liknande tankegångar, torde tesen knappast vara hållbar. Sigurd Fries söker i sitt föredrag bl.a. visa att singulara appellativer har brukats som första sammansättningsled med kollektiv betydelse. Han menar att ett önamn som *Fuglsø* kan ha betytt 'ö där det är gott om fåglar'. Han understryker i anslutning därtill svårigheterna att avgöra om persontillnamn eller appellativer (t.ex. djurbeteckningar) ingår som första led i vissa sammansatta namn.

Rapporten hade förtjänat en utförligare behandling än vad här är möjligt. Den är i hög grad läsvärd och bör kunna ge åtskilliga uppslag till vidare forskning.  
S. B.

*Nils-Gustaf Stahre, Ortnamn i Stockholms skärgård. 335 s. Stockholm 1986 (AWE/Gebbers). ISBN 91-20-07054-3.* Denna del i AWE/Gebbers' s.k. landskapsserie om ortnamn är ovanlig genom både sitt omfång och det faktum att boken behandlar namn inte i ett landskap utan i ett skärgårdsområde, närmare bestämt övärlden utanför Upplands och Sörmlands kuster från Arholma i norr till Landsort i söder. Området är en av Sveriges viktigaste rekreationstrakter, och det är därför inte bara den inhemska befolkningen utan också mängder av turister, båtmänniskor och fritidshusägare som kan ha intresse av denna både gedigna och lättlästa framställning. Stahre är en framstående kännare av såväl den språkliga som den sakliga bakgrunden till skärgårdens namn och kan ge sina tolkningar en frisk konkretion genom att visa hur de återspeglar skärgårdsbornas strävsamma liv med jordbruk, fiske, slätter, boskapsskötsel, fågelfångst och jakt. Struktureringen av stoffet är inte helt systematisk, då detta ibland grupperas efter namnbärarnas art och ibland efter vad namnen har att berätta om, men här torde detta snarast vara en fördel, eftersom det låter författarens rika kunskaper om verkligheten bakom namnen komma till sin fulla rätt.  
B. P.

*Staffan Wiklund, Ägonamn vid Luleälven. Om namnkontinuitet i Svartlå by i Edefors socken. 69 s. Umeå 1986 (Institutionen för nordiska språk, Umeå*



universitet). (Nordsvenska. Skrifter utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Umeå universitet. 3.) ISBN 91-7174-247-6. ISSN 0282-7182. I den vetenskapliga litteraturen har ortnamnens kontinuitet och ortnamnens död ofta behandlats. Bland nordiska forskare, som har ägnat sig åt dessa frågor kan bland åtskilliga andra nämnas Kristian Hald, Christian Lisse, Bertil Wedmark, Gunilla Harling-Kranck och Lars-Erik Edlund.

Staffan Wiklund har valt att undersöka namnkontinuiteten i en norrländsk by, där förutsättningarna för bevarandet av ägonamnen har varit förhållandevis små. Jorden har skiftats flera gånger, gårdar har gått ur släkten, viss industrialisering med åtföljande inflyttning har ägt rum. Det är därför inte förvånande att endast en ringa del av de namn som förekommer i storskifteshandlingarna från 1785 alltjämt är bevarade.

I en exkurs behandlar förf. ägoslagsbeteckningen *linda*, som han finner vara en kameral term med ringa spridning i norrländska dialekter. S. B.

## Till redl. insända skrifter

Aarhus Universitet. Årsberetning 1985. – The Arnamagnæan Institute & Dictionary. Bulletin. 15 1983–85. – Barnboken. 9:1 1986. – Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 108:2–3 1986. – Danske folkemål. 28 1986. – Edda. Nordisk tidsskrift for litteraturforskning. 1 1986. – Études Germaniques. 41:1–4 1986. – Fróðskaparrit. 31. bók. Tórshavn 1984. 32. bók. Tórshavn 1985. (Annales Societatis Scientiarum Færoensis 1983, 1985.) – Institutt for namnegransking (Norsk stadnamnarkiv). Årsmelding 1985. – Leuvense Bijdragen. 1–4 1986. – LÆS. Litteratur – æstetik – sprog. Skriftserie fra Nordisk Institut, Aarhus Universitet. 3:1 1985. – Michigan Germanic Studies. 11:2 1985. – Modern Philology. 83:4 1986. – Maal og Minne 1986:1–4. Namn och bygd. 74 1986. – Nordlund. 10, 11 1986. (Småskrifter från institutionen för nordiska språk i Lund.) – Nordlyd. Tromsø University Working Papers on Language & Linguistics. No. 11 1986. – Norsk stadnamnarkiv, se Institutt for namnegransking. – Nysvenska studier. 64 1984. 65 1985. – Oknytt. Medlemsblad för Johan Nordlander-sällskapet. 6:1–2, 3–4 1985. – Ortnamnssällskapets i Uppsala årsskrift 1985, 1986. – Saga och sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok 1984. – Sydsvenska ortnamnssällskapets årsskrift 1986. – Talatrusten 1986. – Tre kulturer. Medlemsbok för Johan Nordlander-sällskapet. 3 1986. – Västerbotten. Luffarliv. Öknamn. 1 1986.

*Björklund, S.*, se *Levander, L.* – *Eegholm-Pedersen, S.*, se *Holberg-Ordbog.* – *Gustavson, H.*, se *Klintberg, M.* †. – *Hansen, Aa.*, se *Holberg-Ordbog.* – *Holberg-Ordbog.* Ordbog over Ludvig Holbergs sprog. Red. af Aa. Hansen, fra 1957 sammen med S. Eegholm-Pedersen. Under medvirken af C. Maaløe. IV:O–Sr. 1.542 sp. København, Oslo 1986. (Det danske Sprog- og Litteraturselskab.) – *Klintberg, M.* † o. *Gustavson, H.*, Ordbok över Laumålet på Gotland. H. 26. Illustrationer Stabba-Ö. 76 s. Uppsala 1986. (Skrifter utg. genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. D:2.) – *Levander, L.* † o. *Björklund, S.*, Ordbok över folkmålen i Övre Dalarna. H. 25. Näta-Papperslösning. S. 1743–1822. Uppsala 1986. (Skrifter utg. genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. D:1.) – *Lexikon des Mittelalters.* 3:7–10. Sp. 1345–2218. München u. Zürich 1985–86. – *Maaløe, C.*, se *Holberg-Ordbog.* – *Sveriges medeltida ballader.* Utg. av Svenskt visarkiv. Band 2. Legendvisor (Nr 37–54). Historiska visor (Nr 55–65). 292 s., 1 pl. Stockholm 1986.

*Air Pollution and Conservation. Safeguarding Our Architectural Heritage.* Ed. J. Rosvall. 43 s. Gothenburg 1986. – *Alinei, M.*, se *Aspects of Language.* – *Allén, S.*, *Loman, B.*, *Sigurd, B.*, Svenska Akademien och det svenska språket. Tre studier. 275 s. Stockholm 1986. (Svenska Akademien 200 år. Svenska Akademiens handlingar från år 1986. Fjärde delen 1986.) – *Andersson, E.*, se *Teleman, U.* – *Arvidsson, A.*, Arbetslivets folktrö. En sammanställning av traditionsmaterial från övre Norrland. 87 s. Umeå 1986. (Skrifter utg. av Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå. Serie C. Folkminnen och folkliv. Nr 4.) – *Aspects of Language. Studies in Honour of M. Alinei.* Vol. I. Geolinguistics. Papers presented to M. Alinei by his Friends and Colleagues of the *Atlas Linguarum Europae* on the Occasion of his 60-th Birthday. Editorial Committee: N. Århammar, A. Hagen, T. Ikonen, P. Ivić, M. Szymczak (†), G. Tuailon. Editorial Secretary: N. van der Sijs. XXX + 404 s. Amsterdam 1986. – *Bandle, O.*, se *Festschrift für O. Bandle.* – *Boyd, S.*, Language survival. A study of language contact, language shift and language choice in Sweden. 244 s. Göteborg 1985. (Gothenburg Monographs in Linguistics. 6.) – *Bull, T.*, se *Heidersskrift til K. Elstad.* – *Calissendorff, K.*, Ortnamn i Uppland. 161 s. Stockholm 1986. – *Carlsson, A. W.*, Stora namnboken från Abel till Östen. 196 s. Stockholm 1986. – *Continuity and Change. Political institutions and literary monuments in the Middle Ages. A Symposium. Proceedings of the Tenth International Symposium organized*

by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Held at Odense University on 19–20 November, 1985. Ed. by E. Vestergaard. 134 s. Odense 1986. – *Dalberg, V.*, se Mange bække små. – *Danielsson, T.*, Om den isländska släktsagens uppbyggnad. 97 s. Stockholm 1986. (Skrifter utg. av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet. 22.) – *Datamaskinell dialektgeografi och dialektometri*. 86 s. Umeå 1986. (Diabas. Skrifter från dialektgeografiska databasen inom Institutionen för nordiska språk vid Umeå universitet. Nr 1.) – *Edwards, P.*, se *Knytlinga Saga*. – *Elstad, K.*, se *Heidersskrift til K. Elstad*. – *Engdahl, E.*, *Constituent Questions. The Syntax and Semantics of Questions with Special Reference to Swedish*. IX + 348 s. Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1986. (Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 27.) – *Fabricius Jensen, E.*, se *Det ukendte publikum*. – *Falck-Kjällquist, B.*, *Ortnamn längs E4:an*. 185 s. Stockholm 1986. – *Fellows-Jensen, G.*, se *Mange bække små*. – *Festschrift für O. Bandle. Zum 60. Geburtstag am 11. Januar 1986*. Herausgeg. von H.-P. Naumann unter Mitwirkung von M. von Platen und S. Sonderegger. 316 s. Basel u. Frankfurt am Main 1986. (Beiträge zur nordischen Philologie. 15.) – *Festschrift 5. 2. 1986*. L. Huldén. 213 s. Helsingfors 1986. (Skrifter utg. av Svenska litteratursällskapet i Finland. Nr 530.) – *Fjeldstad, A.*, se *Heidersskrift til K. Elstad*. – *Flowers, S. E.*, *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition*. XV + 457 s., 7 maps. New York, Bern, Frankfurt am Main 1986. (American University Studies. Series I. Germanic Languages and Literature. Vol. 53.) – *Folkmålsberättelser från Västerbottens inland – inspelningar från Örträsk socken – utskrivna och kommenterade av H. Fors*. 147 s. Umeå 1986. (Skrifter utg. av Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Umeå. Serie A. Dialekter. Nr 7.) – *Fors, H.*, se *Folkmålsberättelser*. – *Fransk og tysk som fremmedspråk i grunnskolen og den videregående skole. Slutrapport. Utg. av prosjektgruppa for NAVF-prosjektet "Fransk og tysk som fremmedspråk"*. 155 s. Oslo 1987. – *Faarlund, J. T.*, se *Germanic Linguistics*. – *Gardener, W.*, *Der Purismus im Nynorsk. Historische Entwicklung und heutiger Sprachgebrauch*. 316 s. Münster 1986. (Münstersche Beiträge zur deutschen und nordischen Philologie. I.) – *Germanic Linguistics, Papers from a symposium at the University of Chicago April 24, 1985*. Ed. by J. T. Faarlund. 193 s. U.o. 1985. – *Grønvik, O.*, *Über den Ursprung und die Entwicklung der aktiven Perfekt- und Pluskvamperfektkonstruktionen des Hochdeutschen und ihre Eigenart innerhalb des germanischen Sprachraumes*. 75 s. Oslo 1986. – *Györky, I.*, se *Malmström, S.* – *Hagen, A.*, se *Aspects of Language*. – *Hagland, J. R.*, *Riksstyring og språknorm. Spørsmålet om kongskanselliets rolle i norsk språkhistorie på 1200- og i første halvdel av 1300-tallet*. 260 s. Oslo 1986. – *Hamarkrøniken*. Ny utg. ved E. Pettersen. 133 s. Øvre Ervik 1986. – *Hanto, K. I.*, *Ideologiar i norsk målreising*. 120 s. Oslo 1986. – *Heidersskrift til K. Elstad*. Red. av T. Bull og A. Fjeldstad. 449 s. Tromsø 1985. – *Hellan, L.*, se *Topics in Scandinavian Syntax*. – *Hellberg, S.*, se *Teleman, U.* – *Hermann Pålsson*, se *Knytlinga Saga*. – *Dens.*, se *Sagnaskemmtun*. – *Holm, L.*, *Jesper Swedbergs Svensk Ordabok – bakgrund och tillkomstshistoria*. IV + 12 + 39 + 51 + 126 s. Uppsala 1986. – *Holmberg, A.*, *Word Order and Syntactic Features in the Scandinavian Languages and English*. 254 s. Stockholm 1986. – *Holmberg, K. A.*, *Mål och bygd i Sideby*. 242 s. Stockholm 1986. – *Holm-Olsen, L.*, *Det arnamagnæanske håndskrift 81a fol. (Skålholtsbók yngsta)*. Utg. for kjeldeskriftfondet ved A. Kjær og L. Holm-Olsen. Femte hefte. Innledning. CXIII s. Oslo 1986. – *Huldén, L.*, se *Festschrift 5. 2. 1986*. – *Itkonen, T.*, se *Aspects of Language*. – *Ivić, P.*, se *Aspects of Language*. – *Jahr, E. H. & Lorentz, O.* (red./eds.), *Morfologi/Morphology*. 183 s. Oslo 1985. (Studier i norsk språkvitenskap/Studies in Norwegian Linguistics. 3.) – *Jensen, H.*, se *Opuscula*. – *Jørgensen, N.*, *Studier over syntax och textstruktur i nordiska medeltidslagar*. 181 s. Lund 1987. (Lundastudier i nordisk språkvitenskap. A:38.) – *Jørgensen, S.*, *Reason and Reality*. 159 s. Aarhus 1986. (Acta Jutlandica. LXII. Social Science Series. 17.) – *Kjær, A.*, se *Holm-Olsen, L.* – *Knudsen, K.*, *Reiseminner. Hefte IV. 1864–1868*. S. 337–448. Oslo 1987. – *Knytlinga Saga. The History of the Kings of Denmark*. Translated by Hermann Pålsson and P. Edwards. 197 s. Odense 1986. –

*Koch Christensen, K.*, se Topics in Scandinavian Syntax. – *Kousgård Sørensen, J.*, Danske sø- og ånavne. 6. 471 s. København 1987. (Navnestudier udg. af Institut for Navneforskning. 28.) – *Dens.*, se Mange bække små. – *Laurén, C.*, Normer för finlandssvenskan. Från Freudenthal till 1970-tal. 128 s. Helsingfors 1985. – *Lieberman, A.*, se *Stefán Einarsson*. – *Lindow, J.*, se Structure and Meaning. – *Lindquist, H.*, se Translation Studies. – *Lindstam, C. S.*, Göteborgs gatunamn. 3:e upplagan. 324 s. Göteborg 1986. – *Loman, B.*, se *Allén, S.* – *Lorentz, O.*, se *Jahr, E. H.* – *Louis-Jensen, J.*, se Opuscula. – *Lönnroth, L.*, se Structure and Meaning. – *Malmström, S.*, – *Györky, I.*, – *Sjögren, P. A.*, Bonniers svenska ordbok. 744 s. Stockholm 1986. – Mange bække små. Til J. Kousgård Sørensen på tresårsdagen 6.12.1985. Red. af V. Dalberg, G. Fellows-Jensen. 287 s. København 1986 (Navnestudier udg. af Institut for Navneforskning. 27.) – Merking staðfræðilegra samnafna í örnefnum. Ellefta ráðstefna NORNA í Reykjavík 11.–13. ágúst 1983. Þórhallur Vilmundarson ritstýrði. 162 s. Uppsala 1985. (NORNA-rapporter. 28.) – *Mæhlum, B.*, Språklige variasjonsmønstre hos innflyttere i Oslo. 302 s. Oslo 1986. (Tromsø-studier i språkvitenskap. VIII.) – *Naumann, H.-P.*, se Festschrift für O. Bandle. – *Nes, O.*, Norsk dialektbibliografi. 367 s. Oslo 1986. – *Nikula, H.*, Dependensgrammatik. 134 s. Malmö 1986. (Ord och stil. Språkvårdssamfundets skrifter. 16.) – *Nilsson, J.*, Relation och namn. Två kapitel om nordiska prepositionsnamn och liknande ortnamnskonstruktioner. 153 s. Stockholm 1986. (Acta Universitatis Umensis. Umeå Studies in the Humanities. 78.) – Nordisk namnforskning 1985. (Namn och bygd. 74 1986; = NORNA-rapporter 32.) – De nordiske skriftspråkenes udvikling på 1800-tallet. Skolens og lese- og skriveferdighets betydning for de nordiske skriftspråkenes udvikling på 1800-tallet. Rapport fra et symposium på Sundvollen 16.–19. november 1983. 256 s. Oslo 1984. (Nordisk språksekretariats rapporter. 4.) – De nordiske skriftspråkenes udvikling på 1800-tallet. 2. Behovet for og bruen av skrift i 1800-tallets forvaltning, næringsliv og privatkommunikasjon. Rapport fra et symposium på Sjalö 17.–20. september 1984. 296 s. Oslo 1985. (Nordisk språksekretariats rapporter. 6.) – De nordiske skriftspråkenes utvikling på 1800-tallet. 3. Ideologier og språkstyring. Rapport fra et symposium på Schæffergården ved København 2.–5. oktober 1985. 222 s. Oslo 1986. (Nordisk språksekretariats rapporter. 7.) – Nyord i svenskan från 40-tal till 80-tal. 306 s. [Solna] 1986. – Opuscula vol. VIII. 314 s. København 1985. (Bibliotheca Arnamagnæana. a Jón Helgason condita. Vol. XXXVIII. Auspiciis Præsidií Arnamagnæani edendum curaverunt J. Louis-Jensen, H. Jensen, P. Springborg.) – Personnamn i stadnamn. Red. av J. Sandnes og O. Stemshaug. 227 s. [Trondheim] 1986. (NORNA-rapporter. 33.) – *Petersen, E.*, se Hamarkrøniken. – *Pitkänen-Koli, T.*, Hedenvind i tiden. En kvantitativ studie i Gustav Hedenvind-Erikssons litterära språk. 176 s. Uleåborg 1986. – *Pittelkow, R.*, se Det ukendte publikum. – *Platen, M. von*, se Festschrift für O. Bandle. – *Ringgaard, K.*, se 1. Møde. – *Rosvall, J.*, se Air Pollution. – Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday, 26th May 1986. 358 s. Wien, Köln, Graz 1986. (Philologica Germanica. Herausgeg. von H. Birkhan. 8.) – *Sandnes, J.*, se Personnamn. – *Santesson, L.*, Tryckt hos Salvius. En undersökning om språkvården på ett 1700-talstryckeri med särskild hänsyn till ortografi och morfologi. XIII + 314 s. Lund 1986. (Lundastudier i nordisk språkvitenskap. A:37.) – *Sigurd, B.*, se *Allén, S.* – *Sijs, N. van der*, se Aspects of Language. – *Sjögren, P. A.*, se *Malmström, S.* – *Sonderegger, S.*, se Festschrift für O. Bandle. – *Springborg, P.*, se Opuscula. – *Stahre, N.-G.*, Ortnamn i Stockholms skärgård. 335 s. Stockholm 1986. – *Stefán Einarsson*, Studies in Germanic Philology. Ed. with an Introduction and a Bibliographical Supplement and Notes by A. Lieberman. With 9 photographs and 2 maps in the text. LXXII + 237 s. Hamburg 1986. – *Steinsland, G.*, se Words and Objects. – *Stemshaug, O.*, se Personnamn. – Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism. Ed. by J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber. 454 s. Odense 1986. – Svensk ordbok. Utarbetad vid Språkdata, Göteborgs universitet. XXI + 1.513 s [Solna] 1986. – Svenska Akademiens ordlista över svenska språket. 674 s. Stockholm 1986. – *Szymczak, M. (†)*, se

Aspects of Language. – Sætningsskemaet og dets stilling – 50 år efter. 257 s. København 1986. (Nydanske Studier & Almen Kommunikationsteori. 16/17.) – *Teleman, U., Andersson, E., Hellberg, S.*, Svenska Akademiens grammatik. Bakgrund. Avgränsning. Innehållsplan. 15 s. Stockholm 1986. – Topics in Scandinavian Syntax. Ed. by L. Hellan and K. Koch Christensen. VII + 274 s. Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1986. (Studies in Natural Language and Linguistic Theory.) – Translation Studies in Scandinavia, ed. by L. Wollin and H. Lindquist. Proceedings from The Scandinavian Symposium on Translation Theory (SSOTT) II, Lund 14–15 June, 1985. 150 s. Lund 1986. (Lund Studies in English. 75.) – *Tuailion, G.*, se Aspects of Language. – *Pórhallur Vilmundarson*, se Merking. – Det ukendte publikum. Nye metoder i medieforskningen. Red. af E. Fabricius Jensen & R. Pittelkow. 120 s. København 1986. – *Weber, G. W.*, se Structure and Meaning. – *Vestergaard, E.*, se Continuity and Change. – *Wiik, B.*, Kvevlaxdialektens fonologi. 188 s. Åbo, Helsingfors 1986. (Folkmålsstudier. 30. Meddelanden från Föreningen för nordisk filologi.) – *Wiklund, S.*, Ågonamn vid Luleälven. Om namnkontinuitet i Svartlå by i Edefors socken. 69 s. Umeå 1986. (Nordsvenska. Skrifter utg. av Institutionen för nordiska språk vid Umeå universitet. 3.) – *Wollin, L.*, se Translation Studies. – Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion. Ed. by G. Steinsland. 283 s. Oslo 1986. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning/The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo. Serie B: Skrifter. LXXI.) – *Zaenen, A. E.*, Extraction Rules in Icelandic. XIII + 394 s. New York & London 1985. (Outstanding Dissertations in Linguistics.) – *Århammar, N.*, se Aspects of Language. – 1. Møde om Udforskningen af Dansk Sprog. Århus 16–17 oktober 1986. Udg. af K. Ringgaard. 257 s. Århus 1987.

*Andersen, P.*, se *Hjorth, P. L.* – *Andersson, T.*, Germanisch Hof – Hügel, Hof, Heiligtum. (Sprache und Recht 1986.) – *Benson, S.*, Ortsnamenwechsel. Interessenkonflikt und Kulturkonflikt. (Ortsnamenwechsel. Bamberger Symposion 1. bis 4. Oktober 1986.) – Dens., Svenska förnamnsgrupper (Studia Anthroponymica Scandinavica. 4 1986.) – *Bergmann, R.*, Sprachgeschichtsforschung. (Blätter für deutsche Landesgeschichte. 120 1984.) – *Dahlberg, T.*, Erik Rooth. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens årsbok 1986.) – *Dahlstedt, K.-H.*, Kojure och gitjure – folkliga växtnamn, mest i norra Sverige. (Natur i norr. 4:1–2 1985.) – Dens., Älgkål och tjäderhalsbär – om växtnamnsgeografi – särskilt i norra Sverige. (Natur i norr. 5:1–2 1986.) – *Dalberg, V.*, Begrebet partielt stednavneskifte. (Mange bække små. Til J. Kousgård Sørensen på tresårsdagen 6.12.1985.) – *Edlund, L. E.*, Då öknamn nämndes. (Västerbotten. Västerbottens läns hembygdsförbund. 1 1986.) – *Ejder, B.*, Balsberget. (Föreningen Gamla Christianstads Årsskrift 1986.) – Dens., Nordvästkånes kust i belysning av ortnamnen. Slaget vid Svolder. (Ale. Historisk tidskrift för Skåneland. 1 1986.) – *Elmevik, L.*, Fornisl. við taur, á austanverðum Taurinum och det svenska ortnamnet Södertörn. (Festschrift für O. Bandle. Zum 60. Geburtstag am 11. Januar 1986.) – Dens., On some Scandinavian Words for "Weasel". (Aspects of Language. Studies in Honour of M. Alinei. Vol. I.) – Dens., Urgerm. \*kaza- 'Gefäss'. Einheimisches germ. Wort oder uralte semitische Entlehnung? (Orientalia Suecana. 33–35 1984–1986.) – Dens., Åsaka. (Nordiska namnstudier. Festschrift till H. Ståhl 22 september 1985.) – *Frings, T.*, se *Schützeichel, R.* – *Hald, K.*, se *Kousgård Sørensen, J.* – *Hallberg, G.*, Anna Brahes donationsbrev till Viderups hospital 1619. Ett skänkt socialvårdsdokument. (Ale. Historisk tidskrift för Skåneland. 3 1986.) – Dens., Nasaret i Värö och i världen. (Varbergs Museum – årsbok 1986.) – *Hallberg, P.*, Elements of Myth in the Heroic Lays of the Poetic Edda. (Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations.) – Dens., Forskningsöversikt. Från den norröna forskningsfronten. (Samlaren 1985.) – *Haugen, E. L.*, se *Hjorth, P.-L.* – *Hellberg, S.*, Tysk eller engelsk mission? Om de tidiga kristna länorden. (Maal og Minne. 1–2 1986.) – *Helleland, B.*, Bjørnespor i stadnamn. (Nordlyd. 11 1986.) – Dens., Bladnamn i Oslo. (Institutt for namnegransking (Norsk stadnamnarkiv). Årsmelding

1984.) – Dens., Norske navn i Amerika. Ei granskingsoppgåve for norske fagmiljø? (Institutt for namnegransking (Norsk stadnamarkiv). Årsmelding 1985.) – *Heller, R.*, Anmerkungen zur Arbeit des Verfassers der Laxdœla Saga. (Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday. 26th May 1986.) – *Hjorth, P. L.*, [Rec. av] A Bibliography of Scandinavian Dictionaries. By E. L. Haugen. (Journal of English and Germanic Philology. 85:4 1986.) – Dens., Poul Andersen 8. juni 1901–19 juli 1985. (Danske Studier 1986.) – *Hjorth Pedersen, B.*, Hvad skal barnet hedde? – i Afrika. (Mange bække små. Til J. Kousgård Sørensen på tresårsdagen 6.12.1985.) – *Jochens, J. M.*, Consent in Marriage: Old Norse Law, Life and Literature. (Scandinavian Studies. 58 1986.) – Dens., The Medieval Icelandic Heroine: Fact or Fiction? (Viator. Medieval and Renaissance Studies. 17 1986.) – *Jørgensen, B.*, Frit og bundet navnevalg. (Mange bække små. Til J. Kousgård Sørensen på tresårsdagen 6.12.1985.) – *Karlsson, H.*, Sätillamålet. Några framträdande drag hos en västgötadialekt. (Svenska Landsmål och Svenskt Folkliiv 1985.) – *Kousgård Sørensen, J.*, Kristian Hald 9. september 1904 – 27. juli 1985. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Oversigt over Selskabets Virksomhed 1985–1986.) – *Laurén, C.* o. *Nordman, M.*, Hegemoni och samspel i lingvistisk forskning. (Proceedings of the University of Vaasa. Discussion Papers. 77.) – *Lönnroth, E.*, Direktörstal. (Tal och texter 4–5 april 1986. Svenska Akademien 200 år.) – *Meldgaard, E. V.*, Markus Aureliuses Optegnelser. (Mange bække små. Til J. Kousgård Sørensen på tresårsdagen 6.12.1985.) – *Motz, L.*, Óðinn and the Giants: A Study in Ethno-Cultural Origins. (The Mankind Quarterly. 25 1985.) – *Nordman, M.*, se *Laurén, C.* – *Nyström, I.*, se *Pettersson, G.* – *Peterson, L.*, Personnamnstypologi och ortnamnsdatering. (Personnamn i stadnamn. NORNA-rapporter 33.) – *Pettersson, G.*, Bisattsstrukturen i äldre nysvenska. Några synpunkter på en avhandling från projektet Äldre nysvensk syntax. [I. Nyström, Studier i äldre nysvensk syntax II. Ledstruktur och ledföljd i bisatser.] (Nysvenska studier. 65 1985.) – *Platzack, C.*, Comp, Infl. and German Word Order. (Topics in Scandinavian Syntax.) – Dens., The Position of the Finite Verb in Swedish. (Haider, H. & Prinzhorn, M. (eds.), Verb Second Phenomena in Germanic Languages.) – *Rooth, E.*, se *Dahlberg, T.* – Dens., se *Åsdahl Holmberg, M.* – *Salberger, E.*, Maki sin, fapuri sin. Två runfraser efter personnamn. (Ortnamnsällskapet i Uppsala årsskrift 1985.) – *Schramm, G.*, Sechs warägische Probleme. (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 34 1986.) – *Schützeichel, R.*, Oraltät und Literalität. Zum hundertsten Geburtstag von Theodor Frings 23 Juli 1986. (Sprachwissenschaft. 11:3 1986.) – Dens., Die philologische Erforschung des volksprachlichen Wortschatzes der Leges, Capitularien und Diplome. (Sprache und Recht 1986.) – *Strandberg, S.*, Daviken, Paradis, Pepparkällan och Häbbshälla. (Julita hembygdsförenings årsskrift 1986.) – Dens., Några gamla bebyggelsenamn i Lagga. (Lagga-gubben 1986.) – *Strid, J. P.*, Ortnamnen på -rum och kontinuiteten i kulturlandskapet. (Bebyggelsehistorisk tidskrift. 11 1986.) – *Ström, F.*, Bog Corpses and *Germania* Ch. 12. (Words and Objects.) – *Vide, S.-B.*, Namnkunniga skåningar. (Skåningar, utg. av Skånska Akademien.) – *Åsdahl Holmberg, M.*, Erik Rooth †. (Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung. 93.4 1986.)

B. P.