

Sexuella anspelningar som politiskt vapen

Ericus Olais skildring av Magnus Erikssons "vederstyggliga" leverne

Jonas Liliequist

Under en begränsad tid av ett par århundraden från sent 1200-tal till tidigt 1400-tal, anklagades medeltida kungar i flera europeiska länder för vad som ansågs vara grova sexuella försyndelser, däribland Magnus Eriksson (1316–1374). Anklagelserna hade tydliga politiska motiv. Den politiska sprängkraften i dessa anklagelser och anspelningar analyseras på ett inspirerande sätt av historikern Henric Bagerius i *Olydnadens söner. Sodomi som politiskt vapen i det senmedeltida Europa* (2017). Studien, som har föregåtts av ett antal publicerade artiklar skrivna tillsammans med historikerkollegan Christine Ekholst, representerar ett forskningsfält som hittills har varit ganska begränsat åtminstone när det gäller svensk historia. Tillvitelsena mot Magnus Eriksson har förstås varit föremål för ett flertal studier men utan att sättas in i ett uttalat köns- och genushistoriskt perspektiv. Vid sidan av Bagerius text är litteraturvetaren Annie Mattssons analys av politiska smädeskrifter mot Gustav III det hittills mest omfattande bidraget om svenska förhållanden.¹ Men även historikerna Andreas Marklunds analys av könsmetaforer i svensk-dansk propaganda under stora nordiska kriget och Olle Ferns historisk-etymologiska undersökning av smädeordet smeks olika betydelser utgör centrala bidrag.² I ett nordiskt perspektiv kan även studier av det isländska *nidet* sägas fylla en plats i forskningsfältet. Nidet har också aktualiserats i studier av anklagelserna mot Magnus.

Vad kan då ett fokus på hur anspelningar på kön och sexuella begär har använts som politiska vapen tillföra den historiska analysen? Förutom en djupare förståelse för den politiska auktoritetens historiska villkor och sårbarhet i äldre tid, och inte minst en inblick i tidens förståelse av mäns och kvinnors sexuella begär och vad som hölls för att vara typiskt manliga respektive kvinnliga karaktärsdrag. Perspektivet behöver inte heller på något vis begränsas till kungar och drottningar utan kan lika väl användas i undersökningar av vardagliga konflikter, vilket också har gjorts men inte alltid på ett systematiskt sätt.³ Metodologiskt aktualiseras olika tolkningsproblem. Det handlar ofta om mer eller mindre subtila och dubbelbottnade formuleringar i källtexterna som måste analyseras i sina specifika historiska

kontexter. Ord och ords skiftande betydelser och dubbelmeningar kan ha avgörande betydelse för tolkningen.

Med dessa inledande ord finns det anledning att återvända till bilden av Magnus Eriksson (1316–1374). En avgörande roll för upproret mot Magnus spelade som bekant Birgittas uppmaning till de aristokratiska oppositionsmännen att ställa kungen till svars för ryktet att ha haft "beblandelse" med andra män, dock utan någon närmare precision med vem eller vilka.⁴ I den historiska traditionen är det i första hand Bengt Algotsson (d. 1360), som upphöjdes av Magnus till hertig i strid med sonen Eriks och rådsaristokratiens intressen, som har utpekats som den person Birgitta syftar på. Det väcker därför ett visst uppseende när Bagerius så där i förbifarten nämner att Ericus Olai (d. 1486) i sin *Chronica regni Gothorum* hävdar att "det nog främst var prelater som kungen haft sexuellt umgänge med".⁵ Är Olai mera frispråkig än Birgitta eller bygger han kanske på uppgifter som inte tidigare har uppmärksammats?

Bagerius hänvisar till en mening som rör drottning Blankas växande missnöje med makarnas ömsesidiga kyskhetsavtal och kungens brott mot detta. När drottningen får kunskap om kungens sexuella utsvävningar så kan hon till sist inte hålla tyst utan avslöjar honom inför hans rådgivare, samtidigt som hon (enligt Bagerius tolkning) pekar ut prelaterna: "Regina [...] comperta tamen veritate aut mutato animo horribile piaculum regis quorundam consiliariorum eius, forte precipue prelatorum, detexit auditui."⁶ Meningen har tidigare uppmärksammats av medeltidshistorikern Olle Ferm men med den något försiktigare tolkningen att det nog främst var prelater som var *inblandade* i kungens fördärliga utsvävningar.⁷ Påståendet upprepas också av den ryske historikern Andrej Scheglov.⁸ En närmare granskning visar att prelaterna syftar på avslöjandet och inte på kungens grova synd. En ordagrann översättning blir då att "drottningen avslöjade kungens hemska synd för några av hans rådsherrars, kanske särskilt prelater, öron", något som också stämmer överens med motsvarande skildring i den samtida pamfletten *Libellus de Magno Erics regi* (i fortsättningen *Libellus*) och den första svenska översättningen av Olais krönika från 1678.⁹

En anledning till att dessa feltolkningar har kunnat cirkulera obemärkta är helt enkelt att Ericus Olais bild av Magnus Eriksson inte har varit föremål för några ingående studier. Ämnet berörs kortfattat i en artikel av Andrej Scheglov men inte alls i till exempel historikern Biörn Tjälléns studie av nation, kyrka och politisk auktoritet i Ericus Olais krönika.¹⁰ Så vad hade då Ericus Olai att säga om Magnus sexuella begär och handlingar? Det är vad som ska undersökas i denna artikel. Bagerius hävdar i sin analys att Birgitta inspirerades av en *sodomitisk tankefigur* enligt vilken anklagelserna för kätteri, röveri, förräderi och inte minst upphöjelsen av en undersäte över alla andra

kunde ledas tillbaka till kungens sexuella begär till andra män. Kan man skönja någon motsvarande tankefigur i Olais framställning? I det följande ska hävdas att Ericus Olai snarare styrdes av en *högmodets och den omåttliga njutningslystnadens tankefigur* i sin skildring av kungens eskalerande förfall.

Artikelns syfte är att med dessa inledande frågor analysera hur Ericus Olai utifrån olika till buds stående källor och egen inspiration bygger upp sina antydningar och anspelningar på kungens "dampnatissime libidini" (den mest fördömda/skändliga lusta, översatt av Sylvius som "vederstyggliga lusta") för att passa dåtidens antiunionistiska och svenskpatriotiska syften. Därmed berörs också Olais roll som propagandamakare och historieskrivare i direkt anslutning till den debatt som för inte så länge sedan har förts i *Historisk tidskrift* mellan Biörn Tjällén och Andrej Scheglov. Var Ericus Olai i första hand en kompilator eller en författare som förhöll sig mer självständigt till sina källor?¹¹

Ett skamligt och vederstyggligt leverne

Bagerius utgår som sagt från att Birgitta inspirerades av en sodomitisk tankefigur. Hur kom då denna tankefigur till uttryck i Birgittas uppenbarelser? Till en början som försiktiga antydningar och uppsnappade rykten om "förnuftslös älskog" och "hemliga och fördolda synder". Det är först i det så kallade upprorsprogrammet från 1361 som Birgitta nämner att kungen är beryktad för att ha beblandelse med män, men utan att använda termen sodomi.¹² Inte heller Ericus Olai, visar det sig, använder termen. Den första text där Magnus betecknas som "sodomit" är mig veterligen Johannes Messenius (1579–1636) skådespel *Blankamäreta* från 1614 där "Sankt Brita" (spelad av Claudius Benichius) förebrår kung "Magnus Smeek" med orden: "I leffue som en Sodomijt".¹³ Författaren till *Libellus* – pamfletten å sin sida, blir aldrig lika specifik i sin beskrivning av kungens synder. Här talas istället om sexuella handlingar "mot naturen och sedvänjan" och i *Förbindelsedikten* från 1450-talet heter det på motsvarande sätt att Magnus "syndade mot rätt natur".¹⁴ Att innebörden av formuleringen i *Libellus* låg i linje med Birgittas ord om beblandelse med andra män kan väl förutsättas, men synd mot naturen var inget entydigt begrepp varken under medeltiden eller senare och kunde omfatta en rad olika sexuella handlingar.¹⁵ I svenska medeltidsstadgor och botmanualer nämns "synd mot naturen" (*contra naturam*) utan att specificeras närmare.¹⁶ Kanske är det mot denna bakgrund föga förvånande att riksantikvarien Johan Hadorph (1630–1693) några hundra år senare i sin utgåva av *Förbindelsedikten* anger i marginalen att kung Magnus "hade tidelag med oskälige djur".¹⁷ Var tid sätter sin prägel på tolkningen och tidelag var förstas det som låg närmast till hands i 1600-talets Sverige med

dess omfattande rättsprocesser för just detta brott. Samma tidsbundenhet gäller smädenamnet "Magnus Smek" som etablerades i klerikala skrifter ungefär samtidigt som förbindelsedikten. I sin samtid syftade smek på smicker och undfallenhet. Det var, som Ferm har visat, först på 1800-talet som ordet gavs den moderna innebörden "homosexuell" och då med en starkt feminiserad framtoning (den som vill bli smekt).¹⁸

Det finns med andra ord en progression i Birgittas anklagelser som sträcker sig över tre årtionden och kulminerar i upprorsprogrammet. Men innebär det att något som bara har antytts i de tidiga uppenbarelserna till sist uttrycks i klarspråk, eller ska det uppfattas som en beskrivning av en faktisk progression i kungens syndakarriär där den ena synden leder till den andra längs en eskalerande skala av moraliskt förfall? Det är ett metodologiskt tolkningsproblem som väcks av Bagerius studie och som skulle vara intressant att diskutera. Hos Ericus Olai finns en tydlig progression redan i själva berättelsen. Allt börjar mycket bra under förmyndaren Matts Kettilmundsons styre, men redan efter en kort tid som självständig regent börjar Magnus att "slå sig till vällust, kräselighet [yppighet i mat och dryck] och goda dagar". Gamla, erfarna rådspersoner avvisas med förakt och kungen omger sig istället med "vansläktade" och "vanvördiga" unga män som uppskattar kungens leverne och gärna gör honom sällskap. Dryckenskap, frosseri, högmod och stolthet breder ut sig och riket utarmas av ständiga gästningar och tunga pålagor för att bekosta det kungliga festandet med pompa och ståt och allt detta endast för att "förföra ungdomens brånad och kättja".¹⁹ Anspelningar på sexuella begär finns med redan från början men som ett inslag i en bredare hämningslös njutningslystnad utan att specificeras närmare. Högmodet och egenkärleken – oviljan att lyssna på de gamla och erfarna rådgivarna och viljan att sätta sig själv främst, förstärkt av ungdomlig brånad och kättja – framstår som den avgörande orsaken till lössläppheten.

Efter det misslyckade krigs-/korståget mot Ryssland (1348–1351) tilltar kungens sexuella utsvävningar. Det är nu som han enligt Olai vänder sina ögon till *meretricis* ("horor och skökor" i Sylvius översättning). Med dessa rasade han så vilt och fasligt att han inte längre skämdes för att låta dessa sina "skändliga gärningar" komma till allmän kännedom. Den äkta sängen överges och Magnus hänger sig nu åt en "dampnatissime libidini, propter quam venit ira in filios diffidence" vilket översätts av Sylvius som "en förbannad skörlevnad".²⁰ Förbannad ska här uppfattas i ordets bokstavliga 1600-talsbetydelse som ett nedkallande av Guds straff (SAOB: förbanna 3). Slutet av frasen som börjar med "propter" återfinns i Tredje Laterankonciliet dekret från 1179 som riktar sig mot prelater som håller sig med konkubiner och ägnar sig åt onaturlig lusta. "Olydnadens söner" som drabbas av Guds

vrede skulle precis som i Bagerius boktitel kunna läsas som ett kodord för sodomi i betydelsen samkönat sex mellan män. Uttrycket går tillbaka till Paulus brev till efesierna 5:6 i Vulgata men innefattar då all sorts otukt tillika med girighet och dåraktigt tal.²¹ I stadgan från 1179 har olydnadens karaktär preciserats som "incontinentia [...] quae contra nature est" med en hänvisning till förstörelsen av "de fem städerna" (däribland Sodom och Gomorra), men någon liknande precisering görs inte i Olais latinska originaltext.²² Det kan alltså fortfarande handla om ett bredare spektrum av vållustiga handlingar, dock utan tvekan betecknade som grova synder.

Guds vrede över landet

Kungens skändliga leverne tilltar än mer och på sina prelaters förmaningar att bättra sig svär han tvärtom att aldrig någonsin ändra sitt leverne. Kungens handlingar framställs nu som de grövsta tänkbara. En sådan synd och skam, skriver Olai, ropar inte endast på Guds hämnd och straff med helvetets alla pinor utan medför också en "timlig [världslig] vända" som inte bara drabbar den som har begått gärningen. Skammen smittar och orenar både jorden och luften och uppretar naturens element mot människan. Begreppet synd mot naturen nämns inte av Olai, men det råder ingen tvekan om att det är just detta som avses. Olai fortsätter:

Det fordom sköna och härliga riket Kreta, berättas allenast för en persons på sådant sätt begångne last vara förstört och undertryckt. När en eller annan furste, vem han och vara må, är med den synden beslagen, då måste hans folk och undersåtar och det land som han regerar bära domen och straffet.²³

Att detta skulle syfta på något annat än sodomi i betydelsen samkönat sex är, med vetskap om det historiska sammanhanget, svårt att tro. Hotet om Guds straff som drabbar stad och land för människors begångna synder var i högsta grad levande i Olais europeiska samtid, inte minst med anknytning till just sodomi. I det tidiga 1400-talets italienska städer höll predikanter som franciskanermunken Bernardino av Siena (1380–1444) offentliga straffpredikningar inför stora åhörarskaror mot den sodomitiska synden som ansågs väcka Guds vrede mer än något annat.²⁴ Lagar hade stiftats och rättsliga kampanjer hade inletts redan under 1300-talet i en rad italienska städer, däribland Siena, Florens och Venedig.²⁵ När en tredjedel av Florens förstördes av en flodvåg år 1333 tolkades detta av samtiden som Guds straff för invånarnas sodomitiska synder.²⁶ Särskilt intensiv var den rättsliga kampanjen i Florens under andra hälften av 1400-talet. Här om

någonstans frodades en sodomitisk tankefigur förknippad med såväl Guds straff som andra grova synder.²⁷ Under denna tid, närmare bestämt 1475, anlände Ericus Olai till det närbelägna Siena där han promoverades till teologie magister.²⁸ I staden fanns Bernardinos predikningar från 1420-talet tillgängliga i ett stort antal kopior varav flera också i latinsk språkdräkt.²⁹ Olais vistelse var kortvarig han återvände redan samma år, men kanske gav närheten till de rättsliga kampanjerna och farhågorna för Guds vrede och straff inspiration till den egna framställningen – det är först 1476 som det med säkerhet kan sägas att krönikeskriveriet har avslutats.³⁰ Men förebilder fanns också på betydligt närmare håll.

År 1349 nådde digerdöden Bergen och följande år Sverige. Året innan påbjuder kung Magnus befolkningen att varje fredag vandra barfota till sockenkyrkan, skrifa sig och ödmjukt göra bot för sina synder som en beredelse inför den annalkande bräddöd som Gud sänt för människornas synder.³¹ I pestepidemiernas kölvatten spreds syndabocksföreställningar där olika grupper pekades ut som ansvariga, så även i Sverige. I Visby brändes 1350 ett antal personer på bål i direkt anslutning till pestepidemin.³² Drygt tio år senare riktar *Libellus* – pamflettens författare det yttersta ansvaret för detta gudsstraff mot Magnus, men inte för några påstådda synder mot naturen. Orsaken var istället Magnus avsky för ”Guds vänner” och det snabbt tilltagande övermodet och njutningslystnaden som hade brett ut sig som en direkt följd av kungens brytning med rikets främsta män och upphöjandet av ynglingar av simpel börd till rådgivare.³³ Det är möjligt, för att inte säga troligt, att Olai helt enkelt har plockat upp och omformat detta påstående i ljuset av Birgittas och *Libellus* senare anklagelser för onaturligt umgänge. Till detta har han fogat vad som ser ut som ett klassiskt *exemplum* för att öka den retoriska effekten. Samtidigt har hotet från Guds vrede och straff radikaliserats: en enda persons grova synd sägs vara tillräckligt för att störta hela landet i fördärv. Det ska jämföras med den bild Bernardino ger av den sodomitiska syndens allmänna utbredning inför det hotande gudsstraffet, för att inte tala om Bibelns Sodom där inte ens tio rättfärdiga kunde uppåtdas.³⁴ Även i *Libellus* föregås gudsstraffet av ett allmänt moraliskt förfall till följd av kungens agerande. Men den farsot som Gud sänder drabbar i kontrast till Sodom både syndare och rättfärdiga: inom fem år har nästan alla erfarna, visa och fromma invånare avlidit. I detta avseende finns en likhet med Olais framställning, men ödeläggelsen är inte total och Magnus sitter fortfarande kvar vid makten.³⁵ Gudsstraffet i *Libellus* framstår mer som en skarp varning riktad till kungen och hans följeslagare än den drastiska förstörelse som förespeglas i Olais exemplum.

Trots vissa paralleller med *Libellus* är skillnaderna desto större. Medan Guds straff redan har drabbat landet när Magnus börjar ägna sig åt onaturligt

könsumgänge, så framställs straffet hos Olai istället som ett överhängande hot och en direkt konsekvens av Magnus grova synd. Olais framställning är ett generalangrepp mot kung Magnus personligen medan anklagelserna i *Libellus* riktar sig lika mycket mot drottning Blanka. Drottningen är enligt *Libellus* författare den onda rot som Gud planterat i riket som straff för folkets vägran att visa tacksamhet inför Guds under Magnus första lyckosamma regentår. Det är alltså först efter giftermålet med Blanka och under hennes dåliga inflytande som kungen tar avstånd från sina rådgivare och förfaller till övermod och njutningslystnad med påföljd att landet straffas på nytt. Och det är först efter detta andra gudsstraff som Magnus faller för djävulens inrådan att ägna sig åt onaturligt könsumgänge. Den äktenskapliga könsordningen är med andra ord i obalans redan från början och blir så än mer när Magnus upphöjer en riddare över sina söner ”för vilken han och drottningen hyste lika varma känslor”.³⁶ Här anas, som Bagerius påpekar, en *ménage à trois*, eller begärstriangel, som fick helt olika konsekvenser för kungen och drottningen.³⁷ Medan det onaturliga begäret till denne riddare försvagar kungens manlighet tycks drottningens begär till samme man tvärtom stärka hennes djärvhet och handlingskraft.

Olai har förvisso inte många goda ord att säga om drottningen, men den äktenskapliga könsordningen står inte i fokus på samma sätt som i *Libellus*. Det överhängande gudsstraff som kungen utsätter land och folk för får de ”ypperste” i riket att försöka avsätta honom. Det lyckas inte och Magnus kan återigen upphöja en viss person med vilken han kan fortsätta sitt lasteliga leverne: ”Iterum enim exaltauit in ducem quendam infamie sue consortem cum maximo scandalo et occasione ruine”.³⁸ Frågan är hur *sue consortem* ska översättas. Substantivet *consors* har i betydelsen deltagare inga givna erotiska konnotationer. Det avgörs istället av sammanhanget men inte heller detta beskriver hur och på vilka sätt hertigen varit delaktig i kungens skändligheter. Etymologiskt kan *consors* syfta både på kamrat/stallbroder och make/maka. Det sistnämnda tillkom under medeltiden.³⁹ Johannes Sylvius tar i sin översättning fasta på den förstnämnda betydelsen stallbroder vilken understryker att det rör sig om en homosocial vänskapsrelation. Denna innebörd specificeras och förstärks ytterligare genom tillägget ”till att frossa och suppa, och att söla sig uti horeri så väl som han”.⁴⁰ Kungen har helt enkelt upphöjt denna person till kompanjon i sitt festande och sina utomäktenskapliga excesser med ”horor och skökor”. Stallbroderskapets starka betoning av intressegemenskap och själslig samhörighet innebär att ordet också kunde användas av en man om sin maka utan några erotiska konnotationer, som när Sten Sture d.ä. i ett brev tilltalar sin hustru som ”min hiärtans stallbroder”.⁴¹ Inte heller pekas den upphöjde hertigen ut som en farlig och ”slug smickrare”. Den stora faran kom istället från ett annat håll.

Landsförrädaren och det hotande gudsstraffet

Ericus Olai skriver sin gotiska krönika i en tid av svenska självständighetssträvanden och ständiga konflikter och krig med danska unionskungar. Göticismen blir i Olais tappning ett uttryck för svensk nationell självhävdelse och patriotism.⁴² I detta perspektiv utmålas Magnus opatriotiska sinne och landsförräderi som det centrala temat i Olais framställning. Anklagelsepunkterna är många. Det börjar redan med det ryska krigståget då kungen tvärt emot Birgittas råd och anvisningar värvar utländska knektar. På deras inrådan skonar han tillfångatagna ryska soldater, vilket leder till stora förluster och så när ett militärt nederlag. Men det bekymrar honom inte det minsta. Han har nämligen tankarna på annat håll, närmare bestämt hos "horor" och "skökor" som han nu ägnar hela sin uppmärksamhet.

Den allt överskuggande faran kommer dock från den danske kung Valdemar. Den danske kungen är "falsk som en rävd, glupsk som en varg och dristig som ett lejon". Invektiven känns igen från Birgittas varningar för den "sluge smickraren", men riktas här mot Valdemar.⁴³ Det är med andra ord inte sveket mot aristokratin och de gamla rådgivarna som står i centrum för Olais indignation. Men falskhet och dristighet kräver också en viss mottaglighet. Det är när Magnus låter lura sig av sina utländska legoknektar som det står klart för Valdemar att han är "en toker och galen, en rädder och klenmodig man" som låter sig både bedras med hjälp av list och inställsamhet och skrämmas med hot och trug. Valdemar skickar en inbjudan till Magnus med en översvallande försäkran om broderlig kärlek. Magnus accepterar och med ömsom fagra ord, ömsom hot, förmår Valdemar honom till sist att överlämna Skåne, Halland och Blekinge.⁴⁴ Olai liknar deras inbördes möte vid Ordspråksbokens berättelse om ynglingen och skökan 7:7–23. Så kunde man se, skriver Olai, dessa två konungar skicka sig emot varandra just som skökan och den yngling som hon grep tag i på gatan: "Kom, sade hon, låt oss bola allt in till morgonen och förlusta oss med älskog". Hennes många och inställsamma ord gör verkan och han går strax in med henne "så som en ox till att slaktas" eller "som en fågel som skyndar sig till snaran, inte vetandes att det gäller honom om livet".⁴⁵

Den erotiska förförelsen ska förstås uppfattas som en metafor för Magnus lättrogenhet och bristande karaktärsstyrka. Som en viljelös slav under sina passioner blev kungen en olycka för hela riket, skriver Andrej Scheglov i sin karaktäristik av Olais framställning.⁴⁶ Men det var värre än så. Överlämnandet av Skåne väckte "en svår misstanke om att det nog var sant, som mumlades hemligen av var mans mun, nämligen att dessa två konungar blåste tillhoppa sådana förslag, varmed de kunde sitt råd å båda sidor fördärva och utjaga."⁴⁷ Som en kulmen på anklagelserna mot Magnus

anför Olai att ”kungen har sällat sig tillsammans med detta rikets grymmaste och argaste fiende, varit med honom i råd och hans förslag städse älskat och beseglat”.⁴⁸ Detta kan ställas mot Birgittas diktamen för upprorsmännens anklagelser mot kungen: ”I haven det fulaste ryktet inom och utom riket som en kristen människa kan hava, nämligen att ni haver haft beblandelse med män. Och synes det väl vara sannolikt ty i älsken mera män än Gud eller eder egen själ eller eder egen hustru.”⁴⁹ Byt ut ”kristen människa” mot ”en svensk kung” och ”haft beblandelse med män” mot ”sällat er tillsammans med detta rikets grymmaste och argaste fiende” och parafrasen är inte långt borta. Den omätliga njutningslystnaden förenades på detta sätt med en hänsynslös och överlagd maktpolitik för egen vinnings skull. Således låter kungen Valdemars styrkor få härja fritt på Gotland och Öland där stora delar av den manliga befolkningen slås ihjäl.

Man kan undra varför Olai med facit i hand inte upprepar Birgittas anklagelse om beblandelse med män eller är mer specifik i sin beskrivning av kungens skändliga synd som hotar att dra Guds straff över landet. Svaret står att finna i Olais nationalistiska och antidanska perspektiv. När kungens fel och förbrytelser summeras så är det inte de moraliska överträdelserna *per se* utan de förödande konsekvenserna för riket och dess invånare som står i fokus. I en särskild punkt förklaras att kungen har fört ett skamligt och vederstyggligt leverne som har varit uppenbart för alla. Av detta har många blivit så förskräckta att de har trott att för hans styggelser skulle riket ”sjunka och allt intill grunden vara förstört”; andra har också blivit så högt förargade av hans avskyvärda beteende att deras själs salighet har stått i fara.⁵⁰

Det hotande gudsstraffet var med andra ord tillräckligt nog för Olais syften. Samtidigt hålls dörren öppen för den bredare repertoar av grova synder som ryms i begreppet synd mot naturen. Med sina gärningar har Magnus inte bara utsatt sitt land och folk för den överhängande risken att drabbas av Guds vrede, han har också sårat många av sina undersåtar ända in i själen. Förarga ska här förstås som något mer än att väcka anstöt, att förarga handlade om att förvilla och tillfoga skada i såväl mentalt som känslomässigt hänseende.⁵¹

En omanlig vällusting

Ericus Olai är med andra ord inte alls mera precis och frispråkig än Birgitta i sin beskrivning av Magnus grova synd. Men kan det även här gömma sig en sodomitisk tankefigur i undertexten? En sådan tankefigur fängade enligt Bagerius inte bara den sexuella avvikelsen utan även andra skevheter i Magnus regentskap: hans kätteri, hans röveri, hans förräderi och inte minst hans ”underkastelse under en undersäte”.⁵² Det sistnämnda är en central punkt.

Här skymtar ytterligare en tankefigur som har aktualiserats i samband med Birgittas anklagelser: det forntida isländska nidets hånfulla anspelningar på att en man låtit sig penetreras sexuellt av en annan man och därmed, enligt tidens synsätt, ha intagit en kvinnas underordnade roll.⁵³ Om Birgittas anklagelse om beblandelse med män ska ses i ljuset av en nordisk nidtradition så framstår den som mycket allvarlig och ett starkt motiv för uppror, skriver Bagerius.⁵⁴ En man som underkastar sig en annan man sexuellt kan förväntas vara undergiven också i andra situationer. Ett frö till en sådan anklagelse skulle kunna anas i Birgittas varnande ord om det otillbörliga i att upphöja en träl i sitt ställe och vara beredd att lyda honom, men kungens hemliga synder och samlag med andra män beskrivs aldrig i termer av sexuell underkastelse, något som Bagerius också konstaterar.⁵⁵ Allt tyder istället på att Birgitta i själva verket utgick från det bibliska fördömandet, där rollfördelningen i samlaget är ovidkommande. Mosebokens text tar sin utgångspunkt i den aktiva handlingen: ”du ska icke ligga hos en man såsom man ligger hos en kvinna”, men bägge parterna görs lika delaktiga i synden: ”de skola straffas med döden, blodskuld låder vid dem”.⁵⁶ Det hindrar inte att samkönat sex mellan män också i ett kristet syndaperspektiv kunde betraktas som feminiserande. Benediktinermunken och klosterreformatorn Petrus Damiani (1007–1072) tilltalar i sin *Liber Gomorrhianus* (ca 1051) var man som söker njutning hos en annan man som *vir evirate* och *homo effeminate*.⁵⁷ Redan begäret till en annan man kodades enligt denna logik som feminiserande. Inte heller var penetration i heterosexuella samlag nödvändigtvis en garant för manlighet. Som den aktuella forskningen om medeltida klerikal manlighet visar, togs förmågan att stå emot ”köttets frestelser” till utgångspunkt för att hävda att celibatet representerade en exklusiv form av manlighet som stod över den gifte mannens.⁵⁸ Grunden för denna nya klerikala manlighet utgjordes av 1100-talets påvliga reformer med krav på celibat för präster och andra innehavare av andliga ämbeten. Celibatet skulle vara en garant för den andlige förrättarens renhet i ritualer som bikt, dop och nattvard.⁵⁹ Men reformerna satte prästers och klerkers manlighet på spel, hävdar den amerikanske historikern Jo Ann McNamara i en berömd essä. Svaret blev ett nytt manlighetsideal.⁶⁰

I nordisk litterär tradition har Saxo Grammaticus (1150/60–1206) framhållits som inte bara en företrädare utan också en aktiv tillskyndare av detta ideal. Saxos danska krönika, som också utgör en av Olais inspirationskällor, är fylld av kungar och krigare som antingen avhåller sig från eller förvekligas av vällustens frestelser.⁶¹ Men föreställningen om de sexuella begärens försvagande inverkan på den manliga dådkraften kan ledas längre tillbaka i nordisk tradition. En av Saxos förgrundsgestalter är krigaren *Starkad*, om vilken det berättas redan i Beowulfkvädet från 900-talet och isländska

fornaldarsagor, men som här får framträda som försvarare av danskarna och det danska väldet.⁶² Starkad uppträder som vällustens och det manliga förvekligandets vedersakare. När han blir åsyna vittne till hur kung Ingjalds syster Helga låter sig förföras av en guldsmed i fashionabla kläder och långt guldlockigt hår, drar han sitt svärd och ger den flyende förföraren ett hugg i baken så att testiklarna faller avskurna till marken. Helga får i sin tur en rungande örfil.⁶³ Den föraktliga guldsmedsgestalten påminner starkt om den sedermera helgonförklarade cisterciensermunken Bernard av Clairvaux (1091–1153) beskrivning av effeminerade och förvekligade riddare. Som kontrast framhåller Bernard den nyinstiftade andliga riddarorden (Tempelriddarna) vars robust raggiga och manligt rufshåriga krigare lever tillsammans som bröder utan vare sig fruar eller barn.⁶⁴

Men Starkard är varken munk eller kristen. Han verkar även hos Saxo i en fejdkultur där han på sedvanligt sätt manar den förvekligade kung Ingjald att bryta upp från sitt vällustiga leverne och hämnas sin fars död.⁶⁵ Vad Starkad företräder är snarare ett asketiskt krigarideal med rötter i en äldre nordisk tradition.⁶⁶ Belysande exempel ges i den berömda dryckesduellen i Orvar Odds saga som räknas till fornaldarsagorna. Denna duell, eller "manjämning" (*mannjafnaðr*), äger rum vid ett avlägset kungahov mellan den förklädde kämpen Odd å ena sidan och två krigare Sjolfr och Sigurd å den andra. Det handlar både om att kunna dricka mest och att på slagkraftigast sätt utmåla motståndarna som dådlösa i jämförelse med de egna bedrifterna, en retorik som Odd behärskar till fulländning. Sjolfr hånas först för att suttit hemma kättjefull och vankelmodig i valet mellan en kalv och en slavkvinna medan andra var ute och krigade. Odd kallar Sjolfr *kynmalasamr*, vilket har översatts som "galen i sex". Sigurd sägs i sin tur ha raglat iväg till en slavkvinns säng medan Odd utträttade hjältedåd. I ett annat av Odds kväden hånas Sigurd för att ha legat nedbäddad i skydd av kvinnorna och dåsat mellan lakanen medan striden pågick.⁶⁷

Starkad nämns inte av Olai men väl av hans närmaste efterföljare i den svenskpatriotiskt gotiska kröniketradition som han varit den förste att introducera. Olaus Magnus (1490–1557) ägnar fem kapitel i sin *Historia om de nordiska folken* och brodern Johannes (1488–1544) hela tio kapitel i *Goternas och svearnas historia* enbart åt Starkad, eller Starkater/Starkodder som han nu kallas.⁶⁸ Berättelserna följer Saxos framställning väldigt nära med skillnaden att Starkodder har bytt etnicitet och nationell lojalitet. Han sägs nu gå i spetsen för svearnas och götarnas strider mot danskarna. Andra exempel ges också, i synnerhet av Johannes Magnus. Så berättas om kung Vitasas att han som vuxen vältrade sig i okyskhet och allehanda laster. Med sitt leverne gav han alla och envar, präster såväl som lekmän, anledning och tillfälle att följa sitt exempel och ta så många hustrur de ville. All kyskhet



Olaus Magnus, *Historia om de nordiska folken*, illustration till femte boken, sjunde kapitlet, "Om hufvudsumman af Starkaters bedrifter".

och renlighet drevs nu ut ur landet. Av dessa fördärvliga seder blev goterna så förvekligade att de nu tycktes ha förlorat all sin forna tapperhet och blivit slavar under måttlösa laster.⁶⁹

Hos Ericus Olai åskådliggörs denna föreställning om de sexuella begärens försvagande effekt på manligheten allra tydligast med hjälp av den bibliska berättelsen om ynglingen och skökan, men också i kopplingen mellan Magnus lättrogna uppträdande och förströdda intresse för krigslyckan i öster och de uppblussande utsvävningarna med "skökor och horor". Även i framställningen av kung Valdemar Birgersson (1238–1302) ges exempel på de förödande konsekvenserna av en bristande manlig själsstyrka. Det börjar med att kungen låter sig så upptändas av sitt begär till drottningens syster att han har samlag och avlar barn med henne. När drottningen får veta detta förbyts all hennes fågring i en bestående blekhet. En tid därefter grips kungen av övermod och oförsiktighet inför slaget vid Hova (1275).⁷⁰ Istället för att vara på sin vakt lägger han sig att sova i en närbelägen by tillsammans med sina bästa krigsmannar. När fienden överraskar och nederlaget är ett faktum, grips den yrvakne kungen av rädsla och flyr sin kos istället för att följa uppmaningen att slå till reträtt för att samla styrkorna på nytt.⁷¹ Olai driver här Erikskrönikans föga smickrande framställning flera steg längre.⁷² Men det är först efter sin avsättning som Valdemars obehärskade njutningslystnad når sin kulmen. Ett brev från rådet till Valdemars bror, kung Magnus (Ladulås), daterat 1285 återges i sin helhet av Olai (men nämns inte i Erikskrönikan) och bildar en effektfull avslutning.⁷³ I brevet beskrivs Valdemar som en skamlös och allmänt föraktad vällusting som inte bara övergivit sin hustru, utan också omgivit sig med "föraktade konor

och skökor”, bedrivit sin hordomslast i offentlighetens ljus och förkastat alla förmaningar om bättring från rikets andliga herrar ”sin själ till största vända samt många andra till förargelse” – en generalrepetition inför skildringen av Magnus Eriksson, som synes.

Utan sans och måtta

Den sexuella njutningslystnaden var dock bara en aspekt av de okontrollerade begärens försvagande inverkan på den manliga själsstyrkan och handlingskraften. Lika framträdande, om inte än mer, i Saxos skildringar är Starkads förakt och vämjelse inför allt överflöd i mat och dryck och alla sorts narrspel och bekvämligheter.⁷⁴ Det är också i en bredare njutningsrepertoar som Olai tar sin utgångspunkt för att skildra hur kungens njutningslystnad eskalerar via frosseri och superi, för att utmynna i allt grövre sexuella excesser. I tidig kristen tradition gavs *luxuria*-/vällustbegreppet en bred innebörd av njutningslystnad som omfattade såväl dryckenskap som frosseri och sexuella begär. Med tiden kom betydelsen att reduceras till att gälla den sexuella lusten mer specifikt med frosseriet/*gula* som en egen kategori.⁷⁵ I Birgittas uppenbarelser kombineras de två. Vid ett besök i Famagusta talar Guds son till henne: ”Denna stad är ett Gomorra, brinnande av kättjans, det slösande överflödets och fåfångans eld.”⁷⁶ Och när djävulen i en uppenbarelse från 1350-talet gör anspråk på den avlidne adelsmannen Ulv Åbjörnssons själ för att han utgjutit sin säd på otillbörligt sätt och förlett sin hustru till ”hetare lusta” så förs detta samman med hans ovana att ”alltför kräsligt nära sin kropp” under den gemensamma rubriken ”lust”. Ja, här finns rentav en antydning om ett kausalt samband. Han ”intog mer än naturen ville” till ”större retelse för kroppen”.⁷⁷ Detta samband återkommer också i den senmedeltida Biblia Pauperum där det heter att sodomiter är syndare som styrs och förblindas av sina kroppsliga begär (se mer nedan).

Roten till det onda är hos såväl Birgitta som Olai av högmodet framställt som en olydnad mot Gud och hans rådgivare.⁷⁸ I den så kallade rätttegångsscenen i den åttonde boken av Birgittas uppenbarelser svarar ängeln på domarens förebråelser:

O domare, jag är brinnande av din kärleks eld, av vilken även konungen en tid värmdes. Men när konungen föraktade och vämjdes vid det, som dina vänner sade honom, och var trög att göra det, vartill du rådde honom, då gick konungen *dit hans egen åtrå drog honom*, avlägsnade sig från mig och kom för varje stund ovännen [djävulen] närmare [min kursivering].⁷⁹

Med högmodet följer omåttligheten. När människan älskar världen högre än Skaparen finns inga gränser för njutningslystnaden, får uppenbarelsens Maria säga till Sonen. "Jag gav åt människan all hennes nödtorft, för att hon skulle bruka den höviskt och måttfullt, men nu vill hon njuta allt på omåttligt och oklokt sätt." Om det var möjligt skulle hon "bola utan uppehåll, dricka utan hejd, åtrå utan mått och gräns".⁸⁰ Högmodet *superbia* och måttlösheten *intemperantia* bildar tillsammans den tankefigur av orsak och verkan som bäst låter sig användas för att karaktärisera Olais porträtt av Magnus uppgång och fall. Den återfinns också, menar jag, hos Birgitta. Måttfullheten *temperantia* klassificeras som den särskilda dygd som reglerar människans kroppsliga begär i form av mat, dryck och sex. Dessa begär är också de starkaste och svåraste att kontrollera skriver Thomas av Aquino (1225–1274). Men måttfullheten utsträcker sig även till andra passioner: det ena följer av det andra och dämpandet av det första dämpar också det andra. I bred mening ingår måttfullheten därmed som en komponent i alla dygder. Det gäller också den dygd som framför andra associerades med manlighet: *fortitudo*, mod och uthållighet. Bägge är kardinaldygder och som sådana förutsätter de också varandra.⁸¹ Att hålla begären i schack kräver en viss sinnesstyrka och omvänt kräver sinnesstyrkan att passionerna modereras. Här är mannen av naturen överlägsen kvinnan. I Birgittas uppenbarelsen framträder djävulen och lovar att han ska inge den otacksamme kungen som ännu lever och är olydig mot Guds råd "en kvinnas mod".⁸² Svaghet var kodad som kvinnlig men det innebar också att kvinnan hade allt att vinna och mannen allt att förlora. Medan en kvinna ansågs kunna övervinna sitt köns naturliga svaghet och som drottning Margareta (1353–1412) "ikläda sitt kvinnliga kön ett manligt hjärta" så kunde även en kung som uppträdde på det mest våldsamma och dominanta sätt få sin manlighet ifrågasatt.⁸³ Bagerius lyfter fram hur en tyranns obehärskade och besinningslösa tal och handlingar kunde tolkas som ett tecken på att den manliga själsstyrkan hade ersatts av kvinnlig njutningslystnad.⁸⁴ Måttlösheten öppnar på så sätt för både feighet och grymhet. Det är den bärande tanken bakom Johannes Magnus (1488–1544) porträtt av tyrannen Gostag:

Ty han som var en obönhörlig tyrann och liksom ett tapperhetens lejon mot sina trogna undersåtar, han syntes mer rädd än en hare i krig mot fiender. Före hans tid brukade goternas kungar kämpa i främsta stridslinjen, men han övergav hären och klättrade upp i närmaste träd eller berg för att utröna stridens utgång. Ofta fann man honom bland de pojkar och trosskuskar som skickats bakåt bland bergsknallarna på grund av deras oduglighet i strid, medan de tappreste kämpade mot fienden.

Men, skriver Magnus:

I kampen om hustrurs, jungfrurs och ädla kvinnors kyskhet ägde han inte sin jämlike. Knappt gick det en natt under årets hela lopp, när han avhöll sig från hor, våldtäkt, incest och de smutsigaste samlag.⁸⁵

Vid sidan av sexuella excesser och övergrepp fann han också ett sadistiskt nöje i att förklå sig till stråtrövare för att stå på lur och dräpa och sarga alla han kunde få fatt i. Till detta ska läggas hans vana att bege sig ut på nattliga excesser klädd i kvinnokläder. Ingenting tycks vara främmande för Gostags njutningsbegär. Gostag representerar den omåttliga och besinningslösa njutningslystnaden driven till sin spets, endast överträffad av Seutonius och medeltida legenders skildringar av kejsar Nero.⁸⁶ Omanlig svaghet och tyranniskt våld gick med andra ord hand i hand.

Ericus Olai är inte lika målande i sina skildringar av Magnus påstådda excesser och hänsynslösa politik mot sina egna undersåtar, men sensmoralen är densamma: för den kung som vänder sig bort från Gud och låter vällusten styra står dörren vidöppen för allsköns grova synder, tyranniska handlingar och omanliggörande, utan att det senare nödvändigtvis innebar (men inte heller uteslöt) att låta sig penetreras av en annan man. Denna vällustens bredare tankeram utesluter inte framväxten av en mer specifik sodomitisk tankefigur, även om den lyser med sin frånvaro hos Ericus Olai. Men sodomin kan också och lika väl ha uppfattats som kulmen på en eskalerande syndakarriär.

Ericus Olai – kompilator eller självständig krönikör?

Andrej Scheglov har påpekat att Olai har hämtat både perspektiv och exempel från *Förbindelsedikten*. Så är till exempel påståendet att Birgitta varnade Magnus för att värva utländska knektar till det ryska korståget en medveten förvrängning som har övertagits direkt från *Förbindelsedikten*'s författare.⁸⁷ Men i själva beskrivningen av kungens grova synd och dess effekter och det exempel som anförs från det forntida Kreta är Olais framställning alltigenom originell jämfört med såväl *Förbindelsedikten* som Birgittas uppenbarelser och *Libellus*. Kan det ha funnits förlagor även till dessa?

Den skam som en sådan synd medför, skriver Olai, smittar och orenar både jorden och luften och uppretar naturens element mot människan: ”sed terram inficit et aerem et contra hominis obsequium auertit etiam elementa”.⁸⁸ Som Ella Nyrin-Heuman visat, har Olai hämtat ett antal formuleringar direkt från Vulgatabibeln, men denna fras finns inte med på listan.⁸⁹ Att synden orenar både människa och land nämns redan i omedelbar anslutning

till dekalogens uppräknning av ”styggelser”, däribland ”att ligga hos en man som man ligger hos en kvinna”. Därför, förklarar Herren för Moses, ”har jag hemsökt dess [hedningarnas] missgärning så att landet har utspytt sina inbyggare”. Det handlar om Kanaans land och en orenhet som fördrivs med syndarna.⁹⁰ Men Olais beskrivning leder snarare tankarna till jordens och luftens själva konsistens. Petrus Damiani, av vilken Olai har översatt en text om mässan, har mycket att säga om hur denna vederstyggliga synd besmittar, besudlar och förorenar ”allt”, men nämner inget specifikt om naturen.⁹¹ Närmare kommer Augustinus (354–430) som hör till Olais absoluta auktoriteter.⁹² Naturen, skriver Augustinus, ”befläckas med en förvänd lusta” av sådana skändligheter som ”sodomiterna” begick.⁹³ Den förvända lustan avspeglas i naturen på motsvarande sätt som en förvänd ordning. Ett tydligt tecken är de äpplen som enligt Augustinus kan plockas vid platsen där Sodom tidigare låg, till synes mogna på utsidan men inuti fyllda av aska och sot.⁹⁴ Exempelen upprepas och utökas: morgondagen faller inte på platser där handlingen har begåtts, marken förtorkas där en sodomitisk syndare har gått fram, i det vatten som täcker de nedbrända Sodom och Gomorra flyter stycken av järn omkring medan fjädrar sjunker.⁹⁵ Synden väcker även naturens bedrövelse och avsky. I kvinnlig personifierad gestalt faller gudinnan Natura bittra tårar över människornas grova överträdelser av hennes ordning.⁹⁶ Ja, till och med demonerna sägs rygga tillbaka och betrakta sådana gärningar med största avsmak.⁹⁷ Synden ger i sig själv också upphov till ett klagorop så starkt att det tränger ända fram till Gud.⁹⁸ Saknas gör den aktiva reaktion från naturens element som Olai beskriver. Närmare kommer man i textställen som inte direkt berör Sodom och Gomorra. I en medeltida svensk predikotext att läsas sjätte söndagen efter Heliga Trefaldighetsdagen, heter det inför domedagen att ”Hwar himmel oc jordh wädher oc watn sool oc mane, dagha oc nättir oc al wärildin skulu sta til witne mot os, oc storlika röghiande os, ty at the thiento os. Oc wj thientom ey gudh, hwilken them skapadhe for wara skyld.”⁹⁹ Sedan följer en hänvisning till Jobs bok 20:27–28 där det sägs om den onda människans öde att ”himlen röjer hans brott, att *jorden träder upp mot honom*” (min kursivering) och att hans hus spolas bort av flodens vattenmassor på vredens dag.

I Fente Mosebok 11:6 berättas om hur jorden öppnade sig och uppslukade Datans och Abirams hus och allt levande som följde dem för deras vägran att följa Guds bud. Att också ett helt folk kunde drabbas av Guds vrede för avguderi och ohörsamhet ges flera exempel på.¹⁰⁰ Men tanken att gudsstraffet skulle drabba både rättfärdiga och syndare var inte helt lätt att acceptera. ”Vill du då förgöra den rättfärdige tillika med den ogudaktige?” frågar Abraham Herren Gud inför Sodoms förstörelse. Herren svarar: ”Om jag i Sodom finner femtio rättfärdiga inom staden, så vill jag skona orten

för deras skull”.¹⁰¹ Detta blev som bekant aldrig aktuellt eftersom det till sist bara var Lot och hans döttrar som befanns vara värda Guds nåd och tilläts lämna staden. Men tanken att ett helt land och folk kunde drabbas och till och med utplånas på grund av en eller endast några få människors grova synd eller trots mot Gud, låter sig anföras från andra ställen i Bibeln. Johan III:s apotekare Simon Berchelt (d. 1601) hänvisar i sin skrift *Om Pestilentzien och hennes orsaker* från 1589 till både den pest som drabbade Israels folk som straff för Davids ”galenskap” och utplånandet av hela Benjamins släkte för en enda människas otukts skull som inte bestraffats av överheten.¹⁰² En sådan föreställning, som kom att legitimera införandet av Guds lag i 1500- och 1600-talens Sverige, finns också företrädd i den antika litteraturen. Ty, ”såsom Hesiodus giffuer tilkenna”, skriver Berchelt i nästa stycke, ”Saepe mali malefacta viri populus luit omnis”, ”För een Menniskios synd och Skam Straffer Gudh ofte Folck och Land”. Sentensen förtydligas ytterligare av författaren som att ett helt land och kungarike kan ”för een Menniskios missgerning skul” bli ”heemsökt och uthrotadt”. Citatet syftar på vers 240 i Hesiodos *Verk och Dagar* från 700-talet f.Kr.¹⁰³ Hesiodos litterära verk blev inte tillgängliga på latin förrän under 1480-talet, men redan under den romerska antiken sammanställdes maximer och sentenser på latin från klassiska grekiska författare med rikliga citat från bland andra Hesiodos.¹⁰⁴ Dessa sammanställningar uppmärksammades på nytt under renässansen för att bli än mer populära under tidigmodern tid då de användes i undervisningen.¹⁰⁵ I vilken utsträckning sådana sentenssamlingar cirkulerade i medeltida manuskript och kan ha inspirerat Olai till den radikaliserings och politisering av gudsstraffet som han ger uttryck för i sin krönika är dock högst osäkert. Men tanken på att använda hot om Guds straff som vapen i maktkamp och rivalitet låg inte långt bort i senmedeltidens konfliktfyllda svenska samhälle. År 1497 beklagade sig till exempel dåvarande kaniken Hans Brask över att Guds straff skulle komma att drabba östgötabygden med pest, hunger och krig för att hans överordnade och antagonist Hemming Gadh inte sökt påvlig konfirmation av sin biskopsutnämning.¹⁰⁶

Gudsstraffets koppling till det forntida Kreta erbjuder ett ännu större receptionsproblem. Det passar inte in i några antika myter och inte heller som det ser ut i medeltidens moraliserande versioner av dessa.¹⁰⁷ Inte heller figurerar Kreta i Bernardinos straffpredikningar.¹⁰⁸ Att riket skulle ha blivit dränkt (*submersum*) skulle kunna ses som ett tecken på inspiration från Platons berättelse om Atlantis. Atlantis hade vid tidpunkten för Sylvius svenska översättning som bekant inkluderats av Olof Rudbeck i den svensk-nationella götiska historia som Olai hade introducerat. Dock med det uttryckliga förbehållet att landet, det vill säga det Gamla Uppsala med dess omnejder, *inte* hade dränkts av en flod, än mindre sjunkit ned i



Biblia Pauperum, Plansch 38, "De fördömda förs till helvetet" (Matt. 3:12; 23:40–43)
 Vänster spalt: "Det står att läsa i 5 Mos. kap 11 att Datan och Aviram som bodde mitt bland Israels folk uppslukades av jorden med hus och tält, eftersom de ej hållit Guds bud. Med Datan och Aviram betecknas de syndare som ej bryr sig om de katolska lagen, ej heller Tio Guds bud, och de störtar ned i helvetet..."
 Höger spalt: "Det står att läsa i Mos. kap. 19, att på grund av synderna som begåtts i Sodom och Gomorra sände Herren en eld från himlen över dessa städer och de båda förstördes. Med Sodom och Gomorra förstås de syndare på jorden, som styrs av sina kroppsliga begär, som förblindar deras ögon..."
Biblia Pauperum. De fattigas bibel. En inspirationskälla för senmedeltiden, edition, översättning och kommentarer av Christina Sandquist Öberg, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (KVHAA), Stockholm 2013, s. 94.

havet!¹⁰⁹ Skulle Ericus Olai 200 år tidigare tvärtom ha inspirerats av Atlantis som ett avskräckande exempel? Det skulle i så fall vara en historiens ironi. Platons Atlantisberättelse var inte okänd under medeltiden. Delar av dialogen *Timaios*, i vilken Atlantis och dess undergång omtalas första gången, fanns tillgängliga i en latinsk översättning från 300-talet. Det skulle dock dröja till 1485 innan dialogen *Kritias* med dess mer ingående skildring av samhället, det moraliska förfallet och gudarnas missnöje översattes till latin. Från senantiken och medeltiden finns endast spridda kommentarer

bevarade. I en av dessa drar kyrkofadern Tertullianus (160–225) en parallell mellan syndafloden och Atlantis och i en ”kristen topografi” från 500-talet nämns helt kort att Atlantis sänktes i havet av Guds vilja.¹¹⁰ Närmare än så kommer inte Olais exemplum. Platons egen berättelse säger inte heller något om att undergången orsakades av en enda persons grova synd, eller att flodvägen och nedsjunkandet i vattnet var ett guda straff. Gudarna med Zeus i spetsen var förvisso missnöjda över den orättträdiga vinningslystnad och det maktbegär som hade börjat breda ut sig, men Platons text i *Kritias* slutar som bekant just när Zeus har samlat gudarna till rådslag och ska ta till orda.¹¹¹ Tilläggas kan att förknippandet av Atlantismyten med den minoiska kulturens undergång är av modernt datum.¹¹²

En annan möjlig inspirationskälla är historien om Ganymedes. Ganymedes beskrivs i *Illiaden* (ca 800 f.Kr.) som den skönaste av dödliga människor. Om honom berättas att han rövades bort av gudarna för att bli Kronions (Zeus, Kronos son) munskänk ”blott för sin skönhets skull”.¹¹³ I Ovidius (43 f.Kr.–17 e.Kr.) version är det erotiska motivet mer framträdande: ”ty om pojkar som gudar blir förälskade i vill jag sjunga”. Ganymedes beskrivs av Ovidius som en ung frygisk prins som väcker Zeus kärleksläga. I en örns skepnad sveper guden ned genom luften och rövar bort honom.¹¹⁴ Händelsen förläggs vanligen till Frygien (Troja) men kopplingar görs också till Kreta. Allra tydligast sker detta i Platons dialog *Lagarna*. ”Athenaren” får ordet och påminner symposiedeltagarna om den anklagelse som riktats mot kretensarna för att ha hittat på berättelsen om Ganymedes som ett svepskäl för att de själva skulle kunna ”unna sig denna njutning”, med hänvisning till gudens exempel.¹¹⁵ Att Olai var bekant med Ovidius skrifter är helt säkert, men Platons dialoger var som redan nämnts, med undantag för delar av *Timaios*, inte kända och tillgängliga i latinsk översättning vid tiden för krönikans författande.¹¹⁶ Det gäller också den grekiske författaren och retorikern Athenaus (200-talet e.Kr.) som hävdar att det i själva verket var kung Minos och inte guden Jupiter (den latinska motsvarigheten till Zeus) som förde bort Ganymedes.¹¹⁷ Kopplingen till Kreta lever dock vidare i medeltidens moraliserande framställningar av antika myter. I diktverket *Ovide moralisé* från 1300-talet sägs Jupiter vara Kretas kung som enligt hedniska föreställningar också dyrkas som kung över gudarna. Under erövringen av Troja finner kungen en vacker ung pojke som han tar till fånga och för med sig hem till Kreta. Med honom roade han sig många gånger på ett vällustigt sätt som stred mot lagen och naturen (”contre droit et contre nature”).¹¹⁸ Här återfinns hela den kristna syndaterminologin med en kung på Kreta som syndens utövare, men inget sägs om något gudastraff. Denna version är dock bara en av tre olika tolkningar. Minst lika vanligt under medeltid och renässans var att myten i Ovidius tappning förvandlas till en allegorisk

framställning av inkarnationen där Jupiter står för Gud Fader vars kärlek till Ganymedes mänskliga gestalt får honom att vilja stiga ned från himlen och bli människa, medan Ganymedes i sin tur villigt förenar sig med örnen precis som köttet med anden.¹¹⁹ Synen på Ganymedes öde var med andra ord splittrad också inom den kristna världen.

För det kristna syndaperspektivet låg Vergilius (70–19 f.Kr.) version betydligt närmare.¹²⁰ I *Aeneiden* skildras hur en konungason jagar några hjortar med spjutet i hand när han plötsligt rövas bort och lyfts upp till himlen av ”Jupiters väpnarfågel”. Örnen håller honom i ett fast grepp med sina krökta klor. På marken sträcker åldriga väktare fåfängt upp sina händer och luften ekar av hundars vildsinta skall.¹²¹ Brutaliteten utvecklas vidare av Augustinus som inte skräder orden i sin beskrivning av bortförandet och dess erotiska motiv. Bland de fabler som hedningarna har hittat på, skriver Augustinus, finns också berättelsen om guden Jupiters enlevering och våldtäkt av pojken Ganymedes. Men i själva verket var det kung Tantalus som utförde denna skändliga handling som sedan tillskrivits Jupiter: ”Porro autem quicumque finxerunt a Jove ad stuprum raptum pulcherrimum puerum Ganymedem, quod nefas rex Tantalus fecit, et Jovi fabula tribuit.”¹²² Tantalus (Tantalos) var en dödlig människa men också en av den antika mytologins värstingar, ökad för att ha slaktat sin egen son och serverat köttet på ett gästbud för gudarna.¹²³ Detta förstärkte naturligtvis bortrövandets skändliga karaktär ytterligare. Att Jupiter på detta sätt tillskrivits ogärningar som om de verkligen har hänt har begåtts av dödliga människor, blir för Augustinus ytterligare ett exempel på de romerska gudarnas skandalösa karaktär.¹²⁴ Kontexten är fortfarande uppgörelsen med den klassiska gudavärlden. Saknas gör det kristna gudsstraffet och med Tantalus bryts också kopplingen till Kreta. Några direkta förebilder till Kretaexemplet går med andra ord inte att spåra. Olai har förmodligen helt enkelt plockat en bit här och en bit där ur såväl klassiska som bibliska och kyrkliga texter och sedan konstruerat sitt exemplum efter eget tycke och syfte. Det är åtminstone tills vidare den enda rimliga slutsatsen.

Avslutande reflektioner och slutsatser

Hur ska då Ericus Olais utnyttjande av sexuella motiv och anspelningar på vederstyggliga synder karaktäriseras? Olais skildring av kung Magnus leverne och försyndelser skiljer sig i väsentliga avseenden från både Birgittas uppenbarelser och *Libellus*. Medan Birgittas anklagelse om beblandelse med andra män manar till uppror är *Libellus* formulering om kungens synd mot naturen en av flera punkter som rättfärdigar kungens avsättning. I Birgittas brev är maningen till uppror religiöst motiverad: ”I haven det fulaste ryk-

tet [...] som en kristen människa kan hava.” För *Libellus* författare är det snarare syndandets politiska konsekvens, att kungen upphöjde en person över alla andra istället för att lyssna på rådsherrarna, som står i centrum. Dessa aspekter återfinns också hos Ericus Olai, men framför allt utformas anklagelserna om kungens ohämmade njutningslystnad och vederstyggliga synd som ett politiskt karaktärsmord i syfte att måla upp bilden av en skrupellös landsförrädare i den danske kungens ledband. Detta ska i sin tur ses i ljuset av den sena Kalmarunionens stridigheter såväl inom landet som mot den danske kungens maktanspråk. Identifikationen med det gotiska arvet kan ses som ett svar på detta, med udden riktad mot framför allt Danmark. Andrej Scheglov har beskrivit hur Ericus Olai har modifierat budskapet i Erikslegenden genom att kasta om ordningen, ändra tonvikten och föra in egna resonemang och tankar hämtade från Bibeln och andra teologiska texter.¹²⁵ I grunden samma tillvägagångssätt används för att förstärka bilden av Magnus Eriksson som en hänsynslös tyrann och riksförrädare. Gudsstraffet i *Libellus* flyttas framåt i tiden och radikaliseras som ett överhängande hot om ödeläggelse som kommer att drabba alla och envar. Den själsliga skada som hotet redan har förorsakat lyfts fram, syndens ohyggliga och naturvidriga karaktär betonas utan att specificeras närmare, vilket ger fritt spelrum för fantasin. Anklagelserna kopplas till ett uppdyktat exemplum för att ge argumentationen ökad tyngd.

Det är inte enda gången som Olai tar sig sådana friheter i den anti-danska propagandans tjänst. Berättelsen om den danska unionsdrottningen Margaretas märke ger ytterligare ett prov på Olais kreativitet och sinne för hur anspelningar på kön och sexualitet kunde utnyttjas politiskt. Enligt Olai skulle den danska unionsdrottningen Margareta under sin regenttid ha låtit prägla ett mynt i Sverige på vars ena sida fanns en bild av ett kvinnligt könsorgan till ”evig skam och nesa” för svenskarna.¹²⁶ Berättelsen fick en viss spridning i den svenska propagandan mot Danmark under framför allt 1600-talet och fortsatte att kommenteras långt in på 1700-talet. Olais propagandistiska skicklighet framkommer också i hur den bibliska historien om skökan och ynglingen utnyttjas. Kung Valdemar intar skökans roll, den erotiska attraktionen byts ut mot den homosociala broderskapskarleken, mötet framställs som en förförelseakt med Magnus som ett lättköpt offer bara för att i nästa moment vändas till ett hemligt avtal i bästa samförstånd mellan två maktfullkomliga härskare. Om likheterna istället beaktas kan man konstatera att varken Birgitta, *Libellus*, *Förbindelsedikten* eller Ericus Olai använder beteckningen sodomit. Inte heller anspelar Birgittas anklagelse på att Magnus skulle ha intagit en kvinnas roll i umgänget med andra män. Det antyds inte heller i Johannes Magnus krönika från 1554 som var den som närmast förvaltade och utvecklade Olais anti-danska retorik.

Historikern Ruth M. Karras har i en artikel kommenterat den relativa tystnad som rådde om sodomi i det medeltida England jämfört med södra Europa, men faktum är att av de fyra kungarna i Bagerius studie blev Edvard II kallad sodomit redan under sin regenttid medan Rikard II beskylldes för att ha begått sodomitiska handlingar strax efter sin avsättning.¹²⁷ Det skiljer sig visserligen från den aragoniske kung Henrik IV:s öde som fick heta *puta* ("manshora" i Bagerius översättning), vilket passar in i vad som har beskrivits av kultur- och socialantropologer som Medelhavs världens heder- och skamkultur där en mans heder är direkt avhängig förmågan att kontrollera sina kvinnliga anförvarters sexualitet och att hävda sig själv som viril. Att en man låtit sig domineras sexuellt av en annan man blir i en sådan kultur det konventionella uttrycket för omanlighet.¹²⁸ En sådan omanlighetsretorik återfinns också i spanska sodomirättegångar från 1500-talet.¹²⁹

I den tidigmoderna svenska tystnadspolitikens backspegel är det å andra sidan symptomatiskt att kung Magnus gick till sin närmaste eftervärld inte som sodomit eller "manshora" utan som den lättrogne landsförrädaren "Magnus Smek" eller som det heter när Lilla Rimkrönikan från 1450-talet ger Magnus ordet: "Jag gjorde då som en fåne, drack bort flere land med Skåne".¹³⁰ Det hör på samma sätt till historiens ironi att "smek" långt senare i modern tid gavs den anakronistiska betydelsen homosexuell. August Strindberg var en av dem som opponerade sig. I dramat *Folkungasagan* läggs berättelsen om kung Magnus till rätta ännu en gång med politiska förtecken och friskt fabulerande, men nu som ett inslag i det sena 1800-talets könspolitiska debatt.¹³¹

Till sist väcks frågor om behovet av jämförande historiska undersökningar av genusuppfattningar och sexuella begärnormer i olika delar av Europa.¹³² Redan de sätt på vilket anspelningar på kön och sexuella begär har använts som politiskt vapen i senmedeltid och tidigmodern tid kan säga en del om de skillnader som uppenbarligen har funnits.

Summary

Sexual Slander as Political Weapon: Ericus Olai's Representation of King Magnus Eriksson's "Abominable" Way of Life

Research on the use of allusions to scandalous sexual practices and desires as a political weapon has thus far only been carried out on a limited scale in Swedish Medieval and Early Modern political and cultural history. One exception is the 14th-century political campaign against King Magnus Eriksson (1316–1374). In a recent study, Swedish historian Henric Bagerius

analyses the allegations afresh in light of the sodomite as a cultural stereotype and “figure of thought”, which according to Bagerius inspired and structured the accusations against Birgitta Birgersdotter (1303–1373) presented to the aristocrats in the council. In passing, Bagerius also mentions Ericus Olai’s († 1486) account of Magnus in *Chronica Regnum Gothorum* written a century later, which, however, has not been studied more thoroughly. The latter is the very aim of the present study as a follow up of Bagerius’s new perspective. As a result, it will be argued that Olai was guided not by a figure of the sodomite but by a more general cultural stereotype of pride and excessive lust as the prime mover of the king’s tyranny, treason, and escalating sins ending up in a most “abominable” vice. Furthermore, it will be argued that this figure of thought could be valid for the allegations concerning Birgitta as well, with sodomy serving as the possible culmination rather than implied starting point in her chain of allusions. The article ends with a contribution to the recent discussion on the status of Ericus Olai as mainly a compiler or chronicler with a more independent and inventive attitude toward his sources, followed by some remarks on the value of comparative studies across time and culture in this field of research.

Keywords: sin against nature, wrath of God, excess, lust, effeminacy

Noter

- 1 Annie Mattsson, *Komediant och riksförrädare. Handskriftcirkulerade smådeskrifter mot Gustaf III*, Uppsala 2010. Andra exempel (utan anspråk på fullständighet): Eva Haettner-Aurelius, ”Hur smådar man en mäktig kvinna” i *Italienska förbindelser*, Bengt Lewan (red.), Lund 1997, s. 25–38; Kjell Lekeby, *Kung Kristina. Drottningen som ville byta kön*, Stockholm 2000; Jonas Liliequist, ”Berättelsen om drottning Margaretas märke: Känsla, kön och politik i den svenska propagandan mot Danmark under 1500- och 1600-talen”, *TEMP-tidsskrift för historie* 2018:16, s. 100–123.
- 2 Olle Ferm, *Kung Magnus och hans smådenamn Smek. Historien om en faktoid, dess ursprung, akademiska lansering och spridning*, Stockholm 2009; Andreas Marklund, ”Bocken, räven & dygdiga damen. Könsmetaforer i svensk-dansk propaganda under stora nordiska kriget”, *Historisk Tidsskrift* 2005:1, s. 97–125.
- 3 Det gäller till exempel mina egna försök ”Från niding till sprätt. En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal”, i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Anne-Marie Berggren (red.) Stockholm 1999, ”Laughing at the Unmanly Man in Early Modern Sweden” i *Laughter, Humor, and the (Un)Making of Gender. Historical and Cultural Perspectives*, Anna Foka & Jonas Liliequist (red.) och ”Katten på borgmästarens port. Symbolik och social protest i en norrländsk stad vid 1700-talets början”, i *Från legofolk till stadsfolk. Festskrift till Börje Harnesk*, Erik Nydahl & Magnus Perlestam (red.), Härnösand 2012, s. 11–32.
- 4 *Heliga Birgittas originaltexter*, Bertil Högman (red.), Uppsala, 1951, s. 380–383.
- 5 Bagerius 2017, s. 121.

- 6 Ericus Olai, *Chronica regnum Gothorum. Textkritische Ausgabe von Ella Heuman und Jan Öberg*, Stockholm 1993, XXXV, 12, s. 129, i fortsättningen Heuman & Öberg, *Chronica*.
- 7 Olle Ferm, *Olaus Petri och Heliga Birgitta. Synpunkter på ett nytt sätt att skriva historia i 1500-talets Sverige*, Stockholm 2007, s. 21.
- 8 Andrej Scheglov, ”’Såsom han hade itt skröpelighet liffuerne’. Beskrivningen av kung Magnus Eriksson i Olaus Petris krönika och i de medeltida källorna”, *Historisk Tidskrift för Finland* 2013:3, s. 389–391.
- 9 Jag tackar professor Eva Odelman för denna översättning. Olai har med största säkerhet hämtat beskrivningen från *Libellus*: ”Och vid samma tid började glädjen förbytas i sorg eftersom den uttråkade kungen inte ville ha könsungång med drottningen. Det gick hon med på en tid. Men hon tog sedan tillbaka sitt samtycke, avslöjade sitt missnöje för några av kungens rådgivare och sade att hon hade svårt att förlika sig med det.” Bagerius översättning, 2017, s. 117. Översättningen från 1678 lyder: ”Och endoch Drottningen nödgades til en tijd wara ther med tilfredz [...] likwål sedan hon fick weta Sanningen eller ock sitt Sinne förändrade, optäckte hon en sådan wederstyggeligh Synd för några hans Rådspersoner, men enkannerligen the Andelige herrar och Praelater.”, *The Swenskes och Göthers Historia*, Johannes Sylvius (övers.), Stockholm 1678, s. 322–323, fortsättningsvis Sylvius *Historia*.
- 10 Scheglov; Biörn Tjällén, *Church and Nation. The Discourse on Authority in Ericus Olai’s Chronica regni Gothorum (c. 1471)*, Stockholm 2007.
- 11 Andrej Scheglov, ”Ericus Olai och Adam av Bremen”, *Historisk tidskrift* 2014:2, s. 145–169; Biörn Tjällén, ”Ericus Olai som historiker. Replik till Andrej Scheglov”, *Historisk tidskrift* 2016:4, s. 679–689; Andrej Scheglov, ”Ericus Olai som krönikeskrivare. Svar till Biörn Tjällén”, *Historisk tidskrift* 2018:1, s. 103–114.
- 12 Högman 1951, s. 380–383.
- 13 Johannes Messenius, *Blankamäreta. Thet är En Sanfärdigh TRAGOEDIA...* Stockholm, 1614, s. 50.
- 14 Salomon Krafft, ”En pamflett mot Magnus Eriksson i dess idépolitiska och litterära miljö”, *Historisk tidskrift* 1927, s. 6; *Svenska medeltidens rimkrönikor*, G.E. Klemming (utg.), Stockholm 1865, del 1, ”Sammanfogningen mellan Gamla och Nya Krönikan”, vers 207–210, s. 178.
- 15 Hit hörde enligt Thomas av Aquino att beförda ejakulation utan samlag, samlag med en icke-mänsklig varelse eller med en person av samma kön och samlag som strider mot ”det naturliga tillvägagångssättet”, *Summa Theologiae* 2–2:153:11; Mark Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago 1997, s. 144.
- 16 Biskop Brynolfs stadga från 1281 i Natanael Beckman, *Äldre Västgötalagen, översatt och förklarad*, Uppsala 1924, s. 109: ”Anvisning til själfpröfning och bikt” under ”Skiörliffnadhin” i Robert Geete, *Svenska kyrkobruk under medeltiden* Stockholm 1900, 355, s. 156. För ytterligare stadgor, se Göran Inger, *Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden*, Lund 1961, s. 380–382 och där anvisad litteratur. Den mest omfattande samlingen av stadgor finns i Jaakko Gummerus, *Beiträge zur Geschichte des Buss- und Beichtwesens in der schwedischen Kirche des Mittelalters*, Uppsala 1900 under rubriken ”Anhang”.
- 17 ”Then Gambla och wijdlyfftige Rijn-Krönikan” i *Twå gamla Swenske Rijnkrönikor* del I, J. Hadorph (red.), Stockholm 1674, s. 156.
- 18 Ferm 2009, s. 71; Jonas Liliequist, ”State Policy, Popular Discourse, and the Silence on Homosexual Acts in Early Modern Sweden”, i *Scandinavian Homosexualities: Essays on Gay and Lesbian Studies*, Jan Löffström (red.). New York & London 1998, s. 42–43.
- 19 Heuman & Öberg *Chronica*, XXXV:1–2, s. 127–128; Sylvius *Historia*, 318.

- 20 Heuman & Öberg *Chronica*, XXXV (11), s. 129; Sylvius *Historia*, s. 322.
- 21 *Biblia Sacra Vulgata, Novum Testamentum*, Ad Ephesios, Capitulum V:VI. <https://www.wordproject.org/bibles/vg/>.
- 22 *Decrees of the Ecumenical Councils*, R. Norman & S.J. Tanner (red.), London 1990, bd 1: Nicaea I to Lateran V, s. 217.
- 23 Sylvius *Historia*, s. 324; Heuman & Öberg, *Chronica*, XXXV: 17, s. 129.
- 24 Franco Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago & London 1999, s. 110–111.
- 25 Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, New York 1985, s. 109.
- 26 Michael Goodich, *The Unmentionable Vice. Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara 1979, s. 83.
- 27 Michael Rocke, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, New York 1996, s. 36.
- 28 Ernst Nygren, "Ericus Olai", i *Svenskt Biografiskt Lexikon* (SBL), bd 14, Stockholm 1953.
- 29 Franco Mormando, personlig kommunikation 21/10 2019.
- 30 Olle Ferm, "När och för vem skrev Ericus Olai", *Lychnos* 1993, s. 161.
- 31 Michael Nordberg, *Ikung Magnus tid. Norden under Magnus Eriksson: 1317–1374*, Stockholm 1995, s. 160–162.
- 32 Janken Myrdal, *Digerdöden, pestvågor och ödeläggelse. Ett perspektiv på senmedeltidens Sverige*, Uppsala 2003, s. 87.
- 33 Krafft 1927, s. 6.
- 34 Rocke 1996, s. 150–151.
- 35 Krafft 1927, s. 6.
- 36 Krafft 1927, s. 7. Den äktenskapliga ordningen utgör tillsammans med den sodomitiska tankefiguren de två viktigaste elementen i det analytiska perspektivet i Bagerius 2017, s. 37–38
- 37 Bagerius 2017, s. 209.
- 38 Heuman & Öberg *Chronica*, XXXVI:14, s. 132.
- 39 "Consorts" i *Glossarium för Medeltidslatinet i Sverige*, vol. I Fasc.3, s. 232.
- 40 Sylvius *Historia*, s. 333.
- 41 Söderwall 1900–1918, "stalbrodhir".
- 42 För den svenskpatriotiska kontexten, se Tjällén 2007, s. 68–71.
- 43 Heuman & Öberg, *Chronica* XXXVI:1, s. 131; Sylvius *Historia*, s. 329; Sancta Birgitta, *Relevaciones*, lib. VIII:16, 1–2, s. 110; Den Heliga Birgitta, *Himmelska uppenbarelser* Tryggve Lundén (övers.) Malmö 1958, bd 3, s. 281, i fortsättningen Lundén, *Heliga Birgitta*.
- 44 Heuman & Öberg, *Chronica* XXXVI:2–6, s. 131; Sylvius *Historia*, s. 329–330.
- 45 Heuman & Öberg, *Chronica*, XXXVI:7–9, s. 131; Sylvius *Historia*, s. 330–331.
- 46 Scheglov 2013, s. 391.
- 47 Heuman & Öberg, *Chronica*, XXXVI:14, s. 132; Sylvius *Historia*, s. 333.
- 48 Heuman & Öberg, *Chronica*, XXXVII:14, s. 135; Sylvius *Historia*, punkt IX, s. 336 felnumrerad, följer efter 343.
- 49 Högman 1951, s. 380–383.
- 50 Heuman & Öberg, *Chronica*, XXXVII:11, s. 135; Sylvius *Historia*, s. 343.
- 51 *SAOB*, förarga 2.
- 52 Bagerius 2017, s. 76.
- 53 Hans Gilkær, *The Political Ideas of St. Birgitta and her Spanish Confessor, Alfonso Pecha*, Odense 1993, s. 213–214: Om det isländska nidet, se Preben Meulengracht-Sørensen, *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, Odense 1983.

- 54 Bagerius 2017, s. 112.
- 55 Sancta Birgitta, *Revelaciones*, lib. VIII, cap. 19:4–8, s. 115; Lundén, *Heliga Birgitta*, s. 284; Bagerius 2017, s. 112.
- 56 Tredje Mosebok, 18:22, 20:13.
- 57 Glenn W. Olsen, *Sodomites, Effeminate, Hermaphrodites and Androgynes*, Toronto 2011, s. 389, not 5.
- 58 Ett viktigt inledande bidrag är Jo Ann McNamaras artikel ”The Herrenfrage. The Restructuring of the Gender System, 1050–1150”, i *Medieval Masculinities*, Claire A. Lees (red.), Minneapolis 1994, s. 3–30. Bland senare bidrag kan nämnas Maureen C. Miller, ”Masculinity, Reform, and Clerical Culture. Narratives of Episcopal Holiness in the Gregorian Era”, *Church History* 2003, s. 25–52; Jacqueline Murray, ”Masculinizing Religious Life. Sexual Prowess, the Battle for Chastity and Monastic Identity”, i *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Patricia H. Cullum & Katherine J. Lewis (red.), Toronto 2005, s. 25–42; Ruth Mazo Karras, ”Thomas Aquinas’s Chastity Belt. Clerical Masculinity in Medieval Europe”, i *Gender and Christianity in Medieval Europe*, Lisa M. Bitel & Felice Lifshitz (red.), Philadelphia 2008; *Negotiating Clerical Identities. Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Jennifer D. Thibodeaux (red.), Basingstoke 2010; Jennifer D. Thibodeaux, *The Manly Priest. Clerical Celibacy, Masculinity, and Reform in England and Normandy, 1066–1300*, Philadelphia 2015.
- 59 Henrietta Leyser, ”Clerical Purity and the Re-ordered World”, i *The Cambridge History of Christianity*, Miri Rubin & Walter Simons (red.), Cambridge 2009, vol. 4, s. 11–21.
- 60 McNamara 1994. McNamaras tes har modifierats av Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch; Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago & London 2001, som visar att detta var en strategi som redan praktiserades av män i den romerska senantikens nykristna elit.
- 61 Se Anthony Perron, ”Saxo Grammaticus’s Heroic Chastity. A Model of Clerical Celibacy and Masculinity in Medieval Scandinavia”, i Thibodeaux 2010, s. 111–135 med där anförda referenser.
- 62 Preben Meulengracht Sørensen, ”Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson”, i *Sagas of the Icelanders*, John Tucker (red.), New York & London 1989, s. 146–159; Einar Ól. Sveinsson, ”Fornaldarsögur”, i *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder fra vikingetid til reformasjonstid*, Köpenhamn 1959, bd 4.
- 63 Saxo Grammaticus *Gesta Danorum*, Karsten Friis-Jensen (red.) & Peter Fisher (övers.), Oxford 2014, vol. I, VI:6.4–10, s. 395–401.
- 64 Andrew Holt, ”Between Warrior and Priest. The Creation of a New Masculine Identity during the Crusades”, i Thibodeaux 2010, s. 185.
- 65 Saxo, *Gesta Danorum* VI:9.1–16; Friis-Jensen 2014, vol. I, s. 423–441. Starkads hetsande vinner till sist framgång och Ingjald avsvär sig sitt vållustiga leverne – en vanlig utgång också i andra av Saxos exempel.
- 66 Russell Poole, ”Some Southern Perspectives on Starcatherus” *Viking and Medieval Scandinavia*, 2006, s. 141–166. För en särskilt kärnfull beskrivning av Starkads utseende och asketiska krigarmoral, se kapitel VI:8.4–11; Friis-Jensen 2014, vol. I, s. 417–423.
- 67 Episoden återges i Lars Lönnroth, ”The Double Scene of Arrow-Odd’s Drinking Contest” i *Medieval Narrative. A Symposium*, Hans Bekker-Nielsen (red.), Odense 1978, s. 94–119. De refererade verserna återfinns på s. 114 respektive s. 116. Jag följer här Lönnroths tolkning i engelsk översättning av originaltexten.
- 68 Olaus Magnus, *Historia om de nordiska folken*, Malmö 1982, bok 5: 3–9; Johannes Magnus, *Goternas och Svearnas historia*, Kurt Johannesson & Hans Helander (red. & övers.), Stockholm 2018, bok 1:33, 5:6–12, 7:2, 8:12.
- 69 Johannesson & Helander, *Johannes Magnus* 2018, 16:25, s. 458.

- 70 Heuman & Öberg, *Chronica*, XIX: 9; Sylvius *Historia*, s. 167.
- 71 Heuman & Öberg, *Chronica*, XIX: 19–24; Sylvius *Historia* s. 170–172.
- 72 *Gamla eller Erikskrönikan* G.E. Klemming (red.), Stockholm 1865, v. 590–629. Erikskrönikan nämner bara att Valdemar ”kom henne alt affnär” medan Olai skriver att Valdemar bedrev blodskam och avlade barn med henne: ”unde et ex ea dicitur incestuosam sobolem suscepisse”. Kungens rädsla och uppmaningen att samla styrkorna på nytt nämns inte heller i Erikskrönikan.
- 73 Heuman & Öberg, *Chronica*, XXII: 8, s. 88–89; Sylvius *Historia*, s. 195–196. Originalbrevet återges i *Svenskt Diplomatarium*, Joh. Gust. Liljegren (red.), Stockholm 1829, bd I: 798, s. 649.
- 74 Till exempel Saxo, *Gesta Danorum* VI:5.8, VI:6.1, VI:8.5; Friis-Jensen 2014, vol. I, s. 383, 393–394, 417–418.
- 75 Jordan, 1997, s. 37–40.
- 76 Sancta Birgitta, *Revelaciones* lib. VII, cap. 16, Addicio 5, s. 169; Lundén, *Heliga Birgitta*, bd 3, s. 229.
- 77 Sancta Birgitta, *Revelaciones* lib. VI cap. 39:32–36, s. 151; Lundén, *Heliga Birgitta*, bd 3, s. 91–92.
- 78 Att högmodet öppnade dörren för andra synder var länge den gängse uppfattningen. Under högmedeltiden fick högmodet konkurrens av girigheten, men även Birgitta sätter högmodet före girigheten och lusten när dessa tre kardinalsynder nämns tillsammans vilket kan tolkas som att också hon uppfattade högmodet som den huvudsynd från vilken alla andra synder kan härledas. Se Ingvar Fogelqvist, *Apostasy and Reform in the Revelations of St. Birgitta*, Stockholm 1993, s. 36–37.
- 79 Sancta Birgitta *Revelaciones*, lib. VIII, cap. 56:18–19, s. 213–214; Lundén, *Heliga Birgitta* bd 3, s. 326.
- 80 Sancta Birgitta *Revelaciones*, lib. I, cap. 53:11, 14–15, s. 411; Lundén, *Heliga Birgitta*, bd 1, s. 166–167.
- 81 Thomas Aquina, *Summa Theologiae* 2a2æ: de temperantia, 141: 2, 3, 4, 7: *St Thomas Aquinas Summa Theologiae*, Thomas Gilby (red.), vol. 43 Temperance, London 1967, s. 9–20, 28–30. Att en dygd ingår som en komponent i alla andra dygder utgör Thomas definition av kardinaldygd.
- 82 Sancta Birgitta, *Revelaciones*, lib. VIII, cap. 56:61, s. 218; Lundén *Heliga Birgitta*, Tredje bandet, s. 330.
- 83 Johannes Magnus, *Joannis Magni Swea och Götha Crönika*, Ericus Schroderus (red. & övers.), Stockholm 1620, 21:13, s. 596; *Historia Ioannis Magni Gothi*, Rom 1554, s. 681: ”Margareta enim faemineo sexui virilem animum inferens”. Denna poäng går förlorad i Johannessons översättning: ”Ty Margareta ägde ett manligt sinne trots sitt kvinnliga kön”, *Johannes Magnus*, s. 579.
- 84 Bagerius 2017, 32–33.
- 85 Johannesson & Helander, *Johannes Magnus* 2018, 8:40, s. 263.
- 86 Suetonius, *Kejsarbiografier*, Ingemar Lagerström (övers.) Stockholm 2001, ”Nero” särskilt kapitlen 26–29; Harry O. Maier, ”Nero in Jewish and Christian Tradition”, *A Companion to the Neronian Age*, Martin Dinter & Emma Buckley (red.), Chichester, West Sussex, 2013, s. 385–404.
- 87 Scheglov 2013, s. 385.
- 88 Sylvius, *Historia*, s. 324; Heuman & Öberg, *Chronica*, XXXV (16), s. 129.
- 89 Ella Nyrin-Heuman, *Källkritiska, textkritiska och språkiga studier till Ericus Olai: Chronica Gothorum*, Lund 1944, s. 7–20.
- 90 Tredje Mosebok 18:25.

- 91 Peter Damian, *Book of Gomorrah. An Eleventh-century Treatise against Clerical Homosexual Practices*, Pierre J. Payer (övers.), Waterloo 1982.
- 92 Nygren 1953.
- 93 Augustinus, *Confessiones* 3.8.15: *Augustinus Bekännelser* i svensk översättning av Bengt Ellenberger, Skellefteå 1990, s. 80.
- 94 Augustinus, *De civitate Dei* 21.5.: *The City of God Against the Pagans*, William Green (red. & övers.), Cambridge Mass., London, 1963, vol. 7, bok XXI, kap V.
- 95 Jordan 1997, s. 100; Allen J. Frantzen, "The Disclosure of Sodomy in Cleanness", *PMLA* 1996:3, s. 460.
- 96 Georg D. Economou, *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Notre Dame 2002, s. 73–74 (Alan of Lille).
- 97 Tamar Herzig, "The Demons Reaction to Sodomy. Witchcraft and Homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola's Strix", *The Sixteenth Century Journal* 2003:1, s. 53–72.
- 98 Första Mosebok 18:20–21.
- 99 *Svenska medeltidspostillor*, G.E. Klemming (utg.), Uppsala 1880–1894, del 3, s. 279.
- 100 Se till exempel Guds varning till Israels folk i Tredje Mosebok 26:14–43.
- 101 Första Mosebok 18:23–33.
- 102 Simon Berchelt, *Om Pestilenzien och hennes orsaker...*, Stockholm 1589, första kapitlet opag. "Galenskapen" gällde att David lät anställa en folkräkning vilket misshagade Gud. Hur detta ska tolkas är omstritt Andra Samuelsbok 24:10–15/ Första Krönikebok 21:10–14. Hela Benjamins stam fick sona för att de män som våldtagit en kvinna till döds inte lämnades ut för att bestraffas Domarboken 19–20.
- 103 I Ingvar Björkesons svenska översättning: "och för de usla brott och skändligheter en enda niding begått får mängen gång hela staden betala" Hesiodos *Theogonin och Verk och Dagar*, Stockholm 2003, s. 99. Hesiodos straffande gud representeras av Kronos, Zeus fader. För Guds lag se Jonas Liliequist, *Brott, synd och straff. Tidlagsbrottet under 1600- och 1700-talet*, Umeå 1992, s. 91.
- 104 Gianpiero Rosati, "The Latin reception of Hesiod", i *Brill's Companion to Hesiod*, Franco Montanari, Antonios Rengakos, & Christos Tsagalis (red.), Leiden 2009, s. 343–374.
- 105 Niccolò Zorzi, "Hesiod in Byzantine and Early Renaissance", i *The Oxford Handbook of Hesiod*, Alexander C. Loney & Stephen Scully (red.), Oxford 2018, s. 424–425. Jesper Swedberg, *Ludus litterarius minor. In usum scholarum. Quo tirones ... bonos mores*, 1789, Sentens 77: "Unius peccata viri populus luit omnis", "För en mans missgjerning lider hela folket", s. 73.
- 106 Myrdal 2003, s. 103. Myrdal hänvisar i not 212 till *Svenskt Diplomatarium. Huvudarkivet SDHK:14950000* men korrekt SDHK-nr är 34706. Myrdal skriver att Brask anklagade Gadh för att ha nedkallat Guds straff över Östergötland med pest, hunger och krig som följd, men av texten framgår att gudsstraffet nämns av Brask som ett förestående hot. Den latinska originaltexten finns tryckt i Ernst Nygren *Registra Ecclesie Lincopensis*, Linköping 1941, I, s. 276.
- 107 Robert Mills, personlig kommunikation 16/8 2019.
- 108 Franco Mormando, personlig kommunikation 21/10 2019.
- 109 *Olaus Rudbecks Atlantica*, svenska originaltexten, del 1, Axel Nelson (utg.), Uppsala 1938, s. 183–189.
- 110 Paul McKechnie "Tertullian's De pallio and life in Roman Carthage", *Prudentia* 1992:2, s. 44–66; Pierre Vidal-Naquet *Atlantis. Historien om en dröm*, Höör 2010, s. 59–61.
- 111 Platon, *Kritias*, 113c–120c; Platon, *Skrifter*, bok 4, Jan Stolpe (övers.), Stockholm 2006, s. 532–533.

- 112 Vidal-Naquet 2010, s. 7–16.
- 113 Homeros, *Illiaden*, 20:232–235: *Homeros' Iliad*, Erland Lagerlöf (övers.), Malmö 1958, s. 305.
- 114 Ovidius, *Metamorfoser*, 10:152–161, Ingvar Björkesson (övers.), Stockholm 2017, s. 251.
- 115 Platon, *Lagarna*, I: 636 d., Platon, *Skrifter*, bok 5, Jan Stolpe (övers.), Stockholm 2008, s. 60–61.
- 116 Ovidius och Vergilius nämns av Nygren 1953.
- 117 Athenaeus, *The Deipnosophists*, C.D.Yonge (övers.), 1854, Book 13, s. 599–612.
- 118 Citerat från Robert Mills, *Seeing Sodomy in the Middle Ages*, Chicago 2015, s. 227.
- 119 Mills 2015, s. 228–229.
- 120 V.A. Kolve "Ganymede/Son of Getron. Medieval Monasticism and the Drama of Same-Sex Desire", *Speculum* 1998: 4, s. 1018–1023.
- 121 Vergilius, *Aeneiden* V:253–257, i *Vergilius Aeneiden*, tolkad och kommenterad av Ingvar Björkesson, Stockholm 1988, s. 100–101.
- 122 Augustinus, *De Civitate Dei* 18:13. Augustine, *The City of God Against the Pagans*, William Green (red. & övers.), Cambridge Mass. London, 1963, Volume 5, Book XVIII Chapter 13, s. 408–411.
- 123 Christiane Sourvinou Inwood, "Crime and Punishment. Tityos, Tantalos and Sisyphos in the Odyssey", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 1986:33, s. 40–43. Tantalos bestraffning beskrivs i *Odyssén* 11:583–593 men inte själva brottet.
- 124 Augustinus, *De Civitate Dei* 18:13; Green 1963, s. 411.
- 125 Scheglov 2018.
- 126 Se Liliequist 2018.
- 127 Ruth M. Karras, "The Lechery That Dare Not Speak Its Name. Sodomy and the Vices in Medieval England", i *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Richard Newhauser (red.), Toronto 2005, s. 193–205; Bagerius 2017, s. 74, 149.
- 128 Stanley Brandes, "Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town" i *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry Ortner & Harriet Whitehead (red.), Cambridge 1987, s. 217–239; Anton Blok, "Rams and Billy-Goats. A Key to the Mediterranean Code of Honour", *Man* 1981:16:3, s. 427–440.
- 129 Cristian Berco, *Sexual Hierarchies, Public Status. Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age*, Toronto 2007.
- 130 *Svenska medeltidens rimkrönikor*, G.E. Klemming (utg.), Stockholm 1865, del 1, "Lilla rimkrönikan", vers 388–389, s. 229.
- 131 Se August Strindbergs kommentar "Folkungarna" i *Öppna brev till Intima teatern*, Samlade skrifter 50, Stockholm 1919, s. 240; *Folkungasagan*, Samlade skrifter 31, Stockholm 1915, s. 1–129.
- 132 För några inledande reflektioner över historiska skillnader mellan norra och södra Europa, se Liliequist 1995.