

SCRIPTA ISLANDICA  
ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS  
ÅRSBOK 61/2010

---

REDIGERAD AV DANIEL SÄVBORG

under medverkan av

Guðrún Nordal (Reykjavík)  
Heimir Pálsson (Uppsala)  
Pernille Hermann (Århus)  
Mindy MacLeod (Melbourne)  
Else Mundal (Bergen)  
Rune Palm (Stockholm)

*With English summaries*

UPPSALA, SWEDEN

Tryckt med bidrag från Vetenskapsrådet

© Författarna och *Scripta Islandica*

ISSN 0582-3234

Sättning: Fredrik Charpentier Ljungqvist, Stockholm 2010.

Tryckning: Reklam & Katalogtryck AB, Uppsala 2010.

## Innehåll

HELGA KRESS, Eine bewusste Antiregel. Die Stimme der Frau in Halldór Laxness Gedichten .....	4
MARGRÉT EGGERTSDÓTTIR, Hallgrímur Pétursson and Tormod Torfæus. Their scholarly friendship .....	36
JAN RAGNAR HAGLAND, Hefi ek mark á máli mart. Litt om vokabular for særdrag ved folks språk og uttale i gammal- islandsk.....	56
OLOF SUNDQVIST, Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i <i>Hávamál</i> 138–145 .....	68

## Recensioner

STEFANIE GROPPER, Rec. av Jonatan Pettersson, Fri översätt- ning i det medeltida Västnorden.....	98
JONATAN PETERSSON, Rec. av Alexanders saga, Manuscripta Nordica 2, utg. Andrea de Leeuw van Weenen.....	108

Isländska sällskapet:

HENRIK WILLIAMS & AGNETA NEY, Berättelse om verksam- heten under år 2008.....	117
LENNART ELMEVIK, In memoriam. Oskar Bandle, Peter Foote, Björn Hagström .....	119
Författarna i denna årgång.....	126

## **Förtydligande**

Ármann Jakobssons artikel ”En plats i en ny värld: Bilden av riddarsamhället i Morkinskinna” i *Scripta Islandica* 59 (2008) var översatt på författarens uppdrag av Martin Ringmar. Den redigerades sedan av tidskriftens redaktör i samråd med författaren.

# Eine bewusste Antiregel Die Stimme der Frau in Halldór Laxness' Gedichten

HELGA KRESS

## Der Traum vom Glück

Viele der besten Gedichte von Halldór Laxness (1902–1998) handeln von Frauen, richten sich an Frauen oder sind ihnen in den Mund gelegt.<sup>1</sup> *Ég er því miður ónýtur að yrkja um karlmenn*, ‘Ich bin leider nicht sehr tüchtig, wenn es darum geht, Männer anzudichten’, sagt der Dichter Ólafur Kárason in *Heimsljós* (1937–1940, *Weltlicht*) zu seinen Mitgefangenen im Männergefängnis von Reykjavík, die sich von ihm

---

Der Text bezieht sich im Wesentlichen auf meinen Artikel „*Visvitandi antiregla: Kvenróddin í ljóðum Halldórs Laxness*“, *Heimur ljóðsins* (2005), S. 167–183. [Auch in Helga Kress (2009), *Óþarfar unnustur og aðrar greinar um íslenskar bókmenntir*, S. 317–336]. Deutsche Fassung von Helga Kress und Angela Schamberger.

<sup>1</sup> Im *Kvæðakver* (Gedichtbüchlein), zweite erweiterte Ausgabe, 1949, finden sich insgesamt 65 Gedichte, wovon sieben Frauen in den Mund gelegt sind, in 17 richtet ein Mann seine Stimme an eine Frau, und 14 handeln von Frauen. In den restlichen 27 Gedichten spielen Frauen in der Bildersprache oder in einzelnen Auftritten eine Rolle. Nach *Kvæðakver* kamen mehrere Frauengedichte hinzu, wie zum Beispiel das relativ neuentdeckte „*Maríukvæði*“ (Mariengedicht), wahrscheinlich vom Klostersaufenthalt 1923–24, das in der Tageszeitung *Morgunblaðið* vom 16. Dezember 1995, Teil B, S. 2, erschien, und „*Vöggukvæði*“ (Wiegenlied) in *Silfurtúnglið* (Der Silbermond), 1954, S. 13–14.

bedichten lassen wollen.<sup>2</sup> Auch fällt es ihm schwer, auf die Bitte von Jórunn von Veghús ein Liebesgedicht an Jens Färinger zu dichten, da er selbst von ihr angetan ist.<sup>3</sup> Jórunn revoltiert gegen die Gesellschaft und ist gleichzeitig eine der Schriftstellerinnen in Halldór Laxness' Werken. Ihr Roman, *Hamingjudraumurinn*, 'Der Traum vom Glück',<sup>4</sup> handelt von der Utopie, vom Land der Zukunft, oder, mit den Worten Theodor W. Adornos, vom „Traum einer Welt, in der es anders wäre“,<sup>5</sup> der seiner Einschätzung nach eine der Hauptquellen der Dichtkunst ist. Im Gespräch zwischen Jórunn und Ólafur über die Dichtkunst sagt Jórunn, dass sie nicht dichten könne, da sie die Kunst des Reimens nicht beherrsche. Sie hält sich an die Tradition des Reimens auf Kosten der Dichtkunst und fragt den Mann, den Dichter, um Rat:

Það er eitt sem ég hef altaf tekið svo nærri mér, sagði stúlkan, – ég er nefnilega ekki hagamælt. Mig lángrar svo oft til að yrkja vísu. En hvernig sem ég reyni, þá get ég ekki látið standa í hljóðstafnum, finn ekki heldur rétt orð. Hvað á maður að gera til að finna rétt orð?

[Es gibt etwas, das ich mir immer sehr zu Herzen genommen habe, sagte das Mädchen – ich kann nämlich keine Verse machen. Ich würde so oft gerne eine Strophe dichten. Aber wie ich es auch versuche, es will sich nicht reimen, und ich finde auch nicht die richtigen Worte. Was muß man tun, um die richtigen Worte zu finden?]<sup>6</sup>

Auch sie ist nicht in der Lage, ein Gedicht an einen Mann zu verfassen. Auf ihre Frage nach den richtigen Worten antwortet der Dichter, dass ihr vielleicht die richtigen Gefühle fehlen: *Hafi maður*

---

<sup>2</sup> Laxness 1955b, S. 16; Laxness 2000, S. 362. Nach Zitaten im Fließtext werden im folgenden zuerst die isländische Ausgabe, dann die deutsche Ausgabe mit Seitenzahlen angegeben.

<sup>3</sup> Laxness 1955b, S. 41; Laxness 2000, S. 387. Anders als die anderen Gedichte Ólafur Kárasons ist das Liebesgedicht an Jens Färinger traditionell und starr in der Form, fünf streng gereimte Strophen.

<sup>4</sup> Laxness 1955b, S. 38; Laxness 2000, S. 384.

<sup>5</sup> Adorno 1969, S. 78.

<sup>6</sup> Laxness 1955b, S. 39–40; Laxness 2000, S. 385–386.

*rétta tilfinning kemur rétt orð*, ‘Hat man das richtige Gefühl, dann kommt das richtige Wort.’<sup>7</sup> In den Werken von Halldór Laxness ist häufig die Rede von verbrannter Dichtkunst, und auch Jórunn verbrennt „Den Traum von Glück“ in ihrer Bewunderung für Ólafur: *Pú ert svo mikið skáld að ég er fegin ég skuli vera búin að brenna Hamíngjudraumnum mínum*. ‘Du bist ein so großer Dichter, daß ich froh bin, meinen Traum von Glück verbrannt zu haben.’<sup>8</sup> Aus der Asche des Traums vom Glück entsteht hingegen das berühmte Laxness-Gedicht „Maístjarnan“ (Maienstern),<sup>9</sup> das Ólafur über Jórunn dichtet und das er *Ímynd frelsisins*, ‘Das Sinnbild der Freiheit’, nennt.<sup>10</sup> Es entsteht im Halbschlaf, aus der Erinnerung an sie unter der roten Fahne im Trubel des vergangenen Tags und ihren tanzenden Schritt, den Ólafur draußen zu hören meint: *og við tónlist sem líður fram í ángurværum yndisþokka heyrir hann djúpt í barmi sínum kvæði súngið um hana*, ‘und tief in seiner Brust hört er eine anmutige, melancholische Melodie, zu der ein Lied auf sie gesungen wird’.<sup>11</sup> Auf diese Weise erscheint sie dem Dichter nicht nur visuell und akustisch, sondern umfließt seinen Körper in Form von Dichtung, Gesang und Tanz zugleich: *Ó hve létt er þitt skóhljóð / og hve leingi ég beið þín*, ‘O wie leicht deine Schritte / und wie lang harrt’ ich dein.’<sup>12</sup> Im Gedicht spricht Ólafur mit Jórunn, als ob sie anwesend sei und beschwört sie auf diese Weise zu sich: *og nú loks ertu komin, / þú ert*

---

<sup>7</sup> Laxness 1955b, S. 40; Laxness 2000, S. 386. Die Poetik Ólafur Kárasons bezüglich der Kongruenz von Sprache und Gefühl erinnert an die Theorie von Julia Kristeva zur Dichtersprache als Konflikt zwischen der allgemeinen Sprache, d.h. des Sprachsystems, und des unbewussten Flusses des Körpers und der Gefühle. Vgl. u.a. *Die Revolution der poetischen Sprache*, das Kapitel „Das Semiotische und das Symbolische“, S. 32–113.

<sup>8</sup> Laxness 1955b, S. 77; Laxness 2000, S. 422.

<sup>9</sup> Den Namen „Maístjarnan“ (Maienstern) bekommt das Gedicht erst in *Kvæðakver* 1949.

<sup>10</sup> Laxness 1955b, S. 133; Laxness 2000, S. 478.

<sup>11</sup> Laxness 1955b, S. 133; Laxness 2000, S. 478.

<sup>12</sup> Laxness 1955b, S. 133; Laxness 2000, S. 478. Zur Beziehung zwischen Musik und Weiblichkeit in den Werken von Halldór Laxness, vgl. Kress 2004, S. 35–56.

*komin til mín*, ‘endlich bist du gekommen, / bist gekommen zu mir’. In den Schlusszeilen nimmt er Bezug auf ihr Gespräch über das Zukunftsland und die Fahne, die sie ihm reichte: *fyrir þér ber ég fána / þessa framtíðarlands*, ‘für dich trage ich die Fahne / dieses zukünftigen Lands’. So lebt ihre Vision – und Stimme – weiter im Gedicht des Skalden, des Mannes.

## Eine Dichterin wie du

In *Heimsljós* tritt eine zweite Dichterin auf, Hólmfríður auf dem Dachboden. *Þú ert mesta skáldkona Íslands*, ‘Du bist die größte Dichterin Islands’, sagt Pétur Dreiros, während er *hótaði með fáryrðum og klámi að reka hana burt og láta hana aldrei yrkja sín kvæði frammar úr því hún vildi ekki sofa hjá honum*, ‘drohte mit Verwünschungen und Unflätigkeiten, sie wegzujagen und sie nie mehr seine Gedichte dichten zu lassen, weil sie mit ihm nicht schlafen wollte’.<sup>13</sup> Selbst wäre er nach eigener Aussage Dichter geworden, wenn er nicht Geschäftsführer geworden wäre, aber muss sich jetzt damit begnügen, kleine Gelegenheitsgedichte zu verfassen, *það er að segja: gefa efnið í þau, því venjulega fæ ég konu sem ég þekki til að berja þau saman fyrir mig*, ‘das heißt: den Inhalt für sie vorzugeben, denn für gewöhnlich lasse ich eine Frau, die ich kenne, Verse für mich daraus machen’.<sup>14</sup> So eignet er sich ihre Dichtkunst an. Aber Hólmfríður lässt sich genauso wenig wie Jórunn die Führung aus der Hand nehmen und wird am Ende aus der Gesellschaft verstossen, weil sie sich nicht nur verweigerte die kulturellen Bestrebungen des Ortes zu unterstützen, sondern auch verdächtig war, junge Männer zu verderben *og jafnvel stofna til samsæris gegn yfirboðara sínum og velgerðamanni*, ‘und sogar eine Verschwörung gegen ihren Vorgesetzten und Wohltäter anzuzetteln’.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Laxness 1955a, S. 211–212; Laxness 2000, S. 206–207.

<sup>14</sup> Laxness 1955a, S. 201; Laxness 2000, S. 196.

<sup>15</sup> Laxness 1955a, S. 338; Laxness 2000, S. 329.



Hólmfríður ist die stumme Dichterin und sie verbrennt ihre Gedichte. *Kvæði eru best í öskunni*, ‘Gedichte sind am besten in der Asche’, sagt sie. *Þegar letrið er máð og bókin brunnin, þá fyrst kemur í ljós hvers virði kvæðið var*. ‘Wenn die Schrift ausgelöscht und das Buch verbrannt ist, erst dann zeigt sich, was das Gedicht wert war.’<sup>16</sup> Ihre Aufgabe ist es, den jungen Dichter zu umhegen, ihn anzuspornen und großzuziehen. So hält sie Ólafur Kárason am Leben, ohne dass er es merkt, bis sie weg ist und er selbst auf dem besten Wege, der Dichter von Pétur Dreiros zu werden. Sie gibt ihm Essen und Kleidung, wäscht für ihn, schneidet ihm die Haare und stopft seine Socken: *Já, hún hafði meira að segja gefið honum pappír og skriffæri til að yrkja á sín ódauðlegu ljóð fyrir eldinn, og skrifa ævisögu sína*. ‘Ja, sie hatte ihm sogar Papier und Schreibzeug gegeben, damit er seine unsterblichen Gedichte für das Feuer dichten und seine Lebensgeschichte schreiben konnte.’<sup>17</sup> So wird sie *hin góða ljósmóðir sálarinnar, skáldgyðjan, sem reisti hann á fætur og studdi hann og skýldi honum*, ‘die gute Hebamme der Seele, die Göttin der Dichtkunst, die ihn aufrichtete und stützte und beschirmte’.<sup>18</sup>

Die meisten Gedichte Ólafurs richten sich an Frauen, aber über Hólmfríður dichtet er nicht, da sie in seinen Gedanken *á æðra sviði*, ‘in einer höheren Sphäre’, zu Hause ist, *skáld sem unir í hásölum fegurðarinnar um leið og hönd þess skrifar ósjálfráðri hreyfingu hina heimsklegu fábreyttu bókstafi úr stafrófi mannlegs máls*, ‘ein Dichter, der sich in den hohen Gefilden der Schönheit aufhält, während seine Hand mit unwillkürlicher Bewegung die törichten, einförmigen Buchstaben aus dem Alphabet der menschlichen Sprache schreibt’.<sup>19</sup> Auch gibt es im ganzen Roman kein Gedicht, das Hólmfríður zuzuschreiben ist, denn sie will keinen ihre Gedichte hören lassen. Ein Gedicht im Roman jedoch entsteht unmittelbar auf ihre Veranlassung hin, und zwar ist es gleichzeitig das erste von Ólafur, nachdem das Schloss des Sommerlandes mit all seinen Gedichten und vielleicht

<sup>16</sup> Laxness 1955a, S. 251; Laxness 2000, S. 245.

<sup>17</sup> Laxness 1955a, S. 340; Laxness 2000, S. 331.

<sup>18</sup> Laxness 1955a, S. 287; Laxness 2000, S. 280.

<sup>19</sup> Laxness 1955a, S. 340; Laxness 2000, S. 331.

dem einzigen Freund abgebrannt ist. *Í nótt þegar ég er farin yrkirðu ódauðlegt kvæði um þinn eina vin sem brann*, ‘Heute nacht, wenn ich gegangen bin, dichtetest du ein unsterbliches Gedicht über deinen einzigen Freund, der verbrannt ist’,<sup>20</sup> sagt die Dichterin ironisch in ihrem letzten Gespräch mit Ólafur. Die Elegie über den *Eilífðardauði*, ‘Ewigkeits-Tod’, den sprachgestörten Trunkenbold, der nichts außer *þrjú fjögur orð*, ‘drei, vier Worten’, sagen konnte,<sup>21</sup> lässt jedes Sprachsystem hinter sich, löst sich in Imitation auf, schwimmt und endet in Schweigen:

Á morgun ó og aska, hí og hæ  
og ha og uss og pú og kanski og seisei  
og korríró og amen, bí og bæ  
og bösl í hnasli, sýsl í rusli og þeyþey.

[Und morgen: Oh und Asche, Ach und Weh,  
und Was und Pst und Puh, Vielleicht und Pipapo,  
und Korriro und Amen, Ha und He,  
und feuchtes Zeug, durchwühlte Trümmer und Soso.]<sup>22</sup>

So und nicht anders ist über einen Mann zu dichten! Indem das Gedicht eine Parodie darstellt, entstanden auf die Anregung einer Frau hin, weist es den Weg zur Auferstehung des Dichters aus der Asche sowie zum Weiterleben des Freundes, der also ganz und gar nicht verbrannt ist. Auf diese Weise wird auch seinem Inhalt und seiner Bedeutung der Boden entzogen. Als Ólafur das Gedicht schreibt, ist Hólmfríður bereits weg und wird niemals davon erfahren.

In einem der letzten Gespräche zwischen Ólafur und Hólmfríður sagt er, dass er sich den ganzen Sommer hindurch gewünscht habe, ihre Gedichte zu hören. *Ég er búin að brenna þeim, sagði hún*, ‘Ich habe sie verbrannt, sagte sie’.<sup>23</sup> Ólafur weiß einzig und allein, dass sie über den Tod dichtet, wo er selbst über die Liebe dichtet:

<sup>20</sup> Laxness 1955a, S. 327; Laxness 2000, S. 319.

<sup>21</sup> Laxness 1955a, S. 327; Laxness 2000, S. 318.

<sup>22</sup> Laxness 1955a, S. 328; Laxness 2000, S. 320.

<sup>23</sup> Laxness 1955a, S. 304; Laxness 2000, S. 297.

Mér þætti gaman að heyra hvernig þú yrkir um ástina, sagði hann.  
 Ég yrki um dauðann, sagði hún.  
 Dauðann? Ég skil ekki hvernig hann kemur því máli við.  
 Jæa, sagði hún.

[Ich würde gern hören, wie du über die Liebe dichtest, sagte er.  
 Ich dichte über den Tod, sagte sie.  
 Den Tod? Ich verstehe nicht, was er damit zu tun hat.  
 So, sagte sie.]<sup>24</sup>

Obwohl Hólmfríður die Dichtergöttin Ólafurs ist, lobt sie ihn nie. Das tut jedoch seine Geliebte, Vegmey, die ihn auf ähnliche Weise bewundert wie Jórunn: *Mikið ertu mikið skáld, sagði stúlkan*. ‘Was du für ein großer Dichter bist, sagte das Mädchen.’<sup>25</sup> Aber Ólafur ist nicht nur ein großer Dichter, er ist auch ein großer Frauenschwarm, und die meisten Frauen, abgesehen von Hólmfríður, die näher mit ihm zu tun haben, verlieben sich in ihn. Trotzdem ist Vegmey sehr eifersüchtig auf seine Beziehung zu Hólmfríður, und über Hólmfríður äußert sie auch diese bemerkenswerten Worte, mit denen sie unbewusst ihren Geliebten zur Frau macht: *Hún er skáldkona einsog þú þó einginn hafi heyrð neitt eftir hana sem betur fer*. ‘Sie ist eine Dichterin wie du, auch wenn, Gott sei Dank, noch nie niemand ein Gedicht von ihr gehört hat.’ Wie um ihren Worten Nachdruck zu verleihen, wiederholt sie dies, als Ólafur versucht, sie mit einem Gedicht milde zu stimmen, und sie zu sich unter eine große Bettdecke einlädt, die Hólmfríður ihm geliehen hat: *Héld þú getir breitt það sem er afgáangs sænginni þinni oná hana Hólmfríði á loftinu sem er skáldkona einsog þú*. ‘Meinetwegen kannst du mit dem, was von deiner Bettdecke übrig ist, Hólmfríður auf dem Dachboden zudecken, die eine Dichterin ist wie du.’<sup>26</sup> Der Dichter ist eine Dichterin.

<sup>24</sup> Laxness 1955a, S. 209; Laxness 2000, S. 204.

<sup>25</sup> Laxness 1955a, S. 196; Laxness 2000, S. 191.

<sup>26</sup> Laxness 1955a, S. 223; Laxness 2000, S. 217.

## In puris naturalibus

Der Dichter ist eine Dichterin, und *Heimsljós* ist die Geschichte von diesem Dichter. *Ég var að leita að skáldi heimsins, Goethe afklæddum geheimráðinu, skáldi einsog það kemur fyrir af skepnunni, in puris naturalibus*, ‘Ich war auf der Suche nach dem Dichter der Welt, dem geheimrätlichen entkleideten Goethe, dem Dichter wie er aus der Schöpfung kommt: in puris naturalibus’, sagt Laxness über die Entstehung des Romans in *Skáldatími* (1963, Zeit zu Schreiben).<sup>27</sup> In seinen Werken spricht er viel über Dichter, und zwar über Dichter beiderlei Geschlechts, wobei die Dichterin oft zum Symbol des Ursprungs, des Natürlichem, dessen, wonach der Dichter sucht, wird. Sie ist der Dichter „in puris naturalibus“.

Deshalb ist es interessant, dass der erste Roman von Halldór Laxness, *Barn náttúrunnar* (1919, Das Kind der Natur), von einer Dichterin handelt, dem Naturkind Hulda. Der Name erinnert an das Pseudonym der Dichterin Unnur Benediktsdóttir Bjarklind (1881–1946), die ihren ersten Gedichtband, *Kvæði* (Gedichte), im Jahr 1909 herausgab, etwa zu der Zeit, als Halldór Laxness lesen lernte.<sup>28</sup> Das Buch erregte große Aufmerksamkeit, nicht zuletzt deshalb, weil es von einer Frau stammte, und Hulda ist die erste isländische Schriftstellerin, die vom Literaturbetrieb wahrgenommen wurde. Doch schon vor der Veröffentlichung des Buches war sie für ihre Gedichte, besonders für ihre „þulur“ (Litaneien), die in Zeitschriften erschienen, berühmt geworden.

Der Nationaldichter Einar Benediktsson veröffentlichte im Jahr 1904 in einer Zeitschrift das Gedicht „Til Huldu“ (An Hulda),<sup>29</sup> das später in seinem Gedichtband *Hrannir* abgedruckt wurde.<sup>30</sup> Das Gedicht beginnt mit zwei Gedankenstrichen, d.h. mit Schweigen:

---

<sup>27</sup> Laxness 1963, S. 234; Laxness 1980, S. 170.

<sup>28</sup> Hulda ist ein isländischer Frauename, der „die Verborgene“ oder „die Unsichtbare“ bedeutet. Gleichzeitig ist es ein Wort für Elfenmaid.

<sup>29</sup> Benediktsson 1904, S. 53. Das Gedicht veröffentlichte er unter dem Pseudonym Ármann.

<sup>30</sup> Benediktsson 1913, S. 99–101.

– – Þú gleðst einsog hjartað sjálf þjer segir,  
og syngur með náttúrubarnsins rödd.

[– – Du freust dich wie das Herz selbst dir sagt,  
und singst mit des Naturkinds Stimme.]

Hulda ist *fyrsti gróður vors nýjasta skóla*, ‘das erste Gewächs unserer neuesten Schule’, sagt er am Ende des Gedichts und hebt die Zeile durch Kursivschrift hervor. So sieht er den Urquell der neuesten literarischen Richtung in der Frau, dem Kind und der Natur. All das vereint sich in den Gedichten Huldas und bricht mit der Tradition der herrschenden „Schule“.

Eine ähnliche Gleichsetzung der Dichterin mit der Natur kann man in einem Artikel des Dichters Þorsteinn Erlingsson sehen, den er „Huldupistill“ (Hulda-Epistel) überschrieb und der in der Zeitung *Þjóðviljinn* am 15. Juni 1905 erschien. Þorsteinn verkündlicht die Dichterin ebenso wie schon Einar Benediktsson vor ihm. Gleichzeitig ist er bezaubert von ihr, wenn nicht gar verliebt in sie. Er nennt sie *litli söngvarinn*, ‘den kleinen Sänger’, *litla skáld*, ‘den kleinen Dichter’ und *sterka barn sem brýtur alla fjötra*, ‘das starke Kind, das alle Ketten sprengt’, spricht von ihrem *systurlíf*, ‘Schwesterleben’, mit Bächen, Blumen, Felsen und Elfen und behauptet, dass es gerade *þessi smáu leyni, smáu felustaðir*, ‘diese kleinen Heimlichkeiten, diese kleinen Verstecke’, gewesen seien, die ihn zu ihren Gedichten hingezogen hätten, *þessir smáheimar, sem hún átti sér hér og hvar, og þaut á milli eins og fiðrildi eða huldustúlka. Og svo kallaði hún sig Huldu*, ‘diese kleinen Welten, die sie hier und dort hatte und zwischen denen sie hin und her wechselte wie ein Schmetterling oder eine Elfenmaid. Und so nannte sie sich Hulda.’ Er denkt offensichtlich intensiv über das Pseudonym der Dichterin nach, das sie umso aufregender macht, und er fragt: *Hver var þessi Hulda í rauninni?* ‘Wer war diese Hulda eigentlich?’<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Zum Faible Þorsteinn Erlingssons für Hulda siehe auch seine *þula* „Í vísnaþók Huldu“ (In Huldas Poesibuch), *Þjóðviljinn* 9. September 1905. Das

Dieselben Fragen stellt der Immobilienmakler Randver, der gesellschaftliche Gegensatz zum Naturkind, im Roman von Halldór Laxness. Er sitzt des Nachts in einer kleinen Senke am Fluß, als ein junges Mädchen auf ihn zukommt, das er dort auch bei Tag gesehen hatte und von dem er dachte, es sei eine „huldumær“ (Elfenmaid).<sup>32</sup> *Hver ert þú?* ‘Wer bist du?’, sagt er und sinniert: – *Var þetta huldumær í raun og sannleika?* ‘– War dies wahr und wahrhaftig eine Elfenmaid?’<sup>33</sup> Sie beantwortet seine Frage, während sie sich gleichzeitig auf seinen Schoß setzt: *Ég heiti Hulda, mælti hún, þykir þér það ekki fallegt nafn?* ‘Ich heiße Hulda, sprach sie. Findest du das nicht einen schönen Namen?’ Und er sagt: *Jú, mér þykir það fallegt,* ‘Doch, ich finde ihn schön.’<sup>34</sup> Nachdem sie gesagt hat, *barn náttúrunnar*, ‘ein Kind der Natur’ zu sein,<sup>35</sup> verlässt sie Randver und entfernt sich Richtung Berge. *Hann bjóst við að hún hyrfi þá og þegar á yfirnáttúrulegan hátt einsog huldumær.* ‘Er erwartete, dass sie sogleich auf übernatürliche Weise verschwände wie eine Elfenmaid.’ Das tut sie auch und er bleibt *hálfsturlaður*, ‘verwirrt’, zurück:

Hvaða kvenvera gat þetta eiginlega verið? Hann, asninn, að spyrja hana einskis frekar!

Hann hafði spurt: Hver ert þú? og ekki feingið annað svar en hún hétu Hulda. Hann hefði ekki verið betri eftir þó hún hefði sagst heita ráðgáta.

[Was für eine Art weibliches Wesen mag das wohl gewesen sein? Was war er für ein Esel, dass er sie nicht genauer fragte!]

---

Gedicht wurde abgedruckt im Band *Pyrnar*, der zum Jahresende 1918 herauskam, zu der Zeit, als Halldór Laxness mit *Barn náttúrunnar* begann. Außerdem ist auf eine lange Rezension Þorsteinn Erlingssons in *Fjallkonan* vom 29. Juni 1910 hinzuweisen, „Kvæði Huldu“ (Huldas Gedichte), wo er Hulda gegen andere Rezensenten verteidigt, sie *náttúrubarn*, ‘Naturkind’ nennt, den Klang ihrer Saiten diskutiert und sein Verständnis dafür ausdrückt, dass sich die Rezensenten in *Kirkjublaðið* und *Eimreiðin* schwer tun damit, Elfenmädchen zu verstehen. (Erlingsson 1910, S. 93–94).

<sup>32</sup> Laxness 1964, S. 20.

<sup>33</sup> Laxness 1964, S. 37.

<sup>34</sup> Laxness 1964, S. 38.

<sup>35</sup> Laxness 1964, S. 39.

Er hatte gefragt: Wer bist du? und keine andere Antwort bekommen, als dass sie Hulda heiße. Es hätte ihn auch nicht schlauer gemacht, wenn sie gesagt hätte, sie heiße Rätsel.]<sup>36</sup>

Tags darauf erfährt Randver, dass die Elfenmaid die Tochter des Bauern ist, bei dem er wohnt. *Nttran ein hefur ali hana upp*, ‘die Natur allein hat sie großgezogen’, sagt ihr Vater in einem langen Gespräch mit Randver,<sup>37</sup> und sie sei *vafalaust einkennilegasta barn á öllu Íslandi*, ‘zweifelloos das sonderbarste Kind in ganz Island’.<sup>38</sup> Im Sommer schlafe sie draußen, plantsche in Flüssen und klettere auf Berge, und oft könne man den Klang ihrer Gitarre irgendwo von oben aus den Berghängen hören. Sie habe großen Gefallen an Dichtung und Künsten: *Og svei mér ef ég held ekki a hún sé skld*, ‘und es tt mich nicht wundern, wenn sie mal nicht gar eine Dichterin ist!’<sup>39</sup>

Hulda ist nicht nur Dichterin, sie ist auch Sängerin, Gitarrenspielerin und Komponistin und lockt, unter der begleitenden Musik der Natur, Randver zu sich:

Ómur frá hljófri!

Þa var einsog rafmagnsstraumur fri um hann. Hér skamt fyrir ofan var hún og lék streingleika sína – hljómurinn kom úr sömu átt og lkurinn.

[Der Klang eines Instruments!

Es war, als ob ein Stromstoß durch ihn hindurch ginge. Hier, nicht weit über ihm war sie und zupfte die Saiten – der Klang kam aus der Richtung des Baches.]<sup>40</sup>

Wie die gleichnamige Dichterin Hulda lässt sich das Naturkind Hulda in ihren Gedichten und Geschichten von Märchen und Elfengeschichten anregen. Diese Geschichten erzählt sie Randver, der ihr

---

<sup>36</sup> Laxness 1964, S. 39–40.

<sup>37</sup> Laxness 1964, S. 43.

<sup>38</sup> Laxness 1964, S. 42.

<sup>39</sup> Laxness 1964, S. 44.

<sup>40</sup> Laxness 1964, S. 86.

jedoch *fátt*, ‘wenig’, zu sagen hat.<sup>41</sup> Er wundert sich über ihre Einbildungskraft und unerschöpflichen Märchenreichtum und hört *hugfánginn*, ‘gefesselt’, zu.<sup>42</sup> Eines Abends wird ihm ein Gedicht in siebzehn Strophen vorgetragen, die alle im Roman zitiert werden, und Hulda singt und spielt auf der Gitarre. Es ist eine Mischung aus Wiegenlied, Ballade und Tanz, mit der Hulda Randver in den Schlaf singt und ihn mit sich in eine andere Welt, in die Elfenwelt hinein, träumen und tanzen lässt. Aber *óðar / er úti draumur sá*, ‘schnell / ist dieser Traum vorbei’,<sup>43</sup> und am Ende weckt die Dichterin ihren Geliebten mit folgender Strophe:

Það er sælt að sofna  
og svífa í draumlönd inn.  
Dáið er alt án drauma  
og dapur heimurinn.

[Selig ist's einzuschlafen  
und zu entschweben ins Traumland.  
Tot ist alles ohne Träume  
und traurig die ganze Welt.]<sup>44</sup>

Randver fallen besonders die letzten beiden Gedichtzeilen auf, er findet, dass darin all ihre *lífsspeki*, ‘Lebensphilosophie’, liege;<sup>45</sup> sie werden im Roman auch wiederholt. Diese letzte Strophe des Gedichts trug Halldór Laxness seinem Vater kurz vor dessen Tod vor, als *Barn náttúrunnar* noch in Arbeit war, und wurde von ihm dafür gelobt. *Þetta er þekkilæg vísa, sagði hann. Ég vissi altaf þú værir dálítið hagamæltur Dóri minn.* ‘Dies ist eine gefällige Strophe, sagte er. Ich wusste immer, dass du nicht ganz schlecht im Reimen bist, mein lieber Dóri.’<sup>46</sup>

In seinem autobiographischen Werk, *Sjömeistarasagan* (1978, Die

---

<sup>41</sup> Laxness 1964, S. 101.

<sup>42</sup> Laxness 1964, S. 91.

<sup>43</sup> Laxness 1964, S. 93.

<sup>44</sup> Laxness 1964, S. 94.

<sup>45</sup> Laxness 1964, S. 94.

<sup>46</sup> Laxness 1978, S. 45.



Geschichte von den sieben Meistern) schildert Laxness die Gründung des Dichterkлубs „Vetrarbrautin“ (Die Milchstraße) im Herbst 1918 und dessen einziges Treffen. *Par las undirritaður upp álfmeyarkvæði sitt úr Barni náttúrunnar í fyrsta og síðasta sinn.* ‘Dort las Unterzeichneter sein Elfenmaidgedicht aus Barn náttúrunnar zum ersten und letzten Mal.’<sup>47</sup> Doch sei ihm nicht die gebührende Aufmerksamkeit in diesem Klub zuteil geworden, und er verweist in unmittelbarer Fortsetzung auf die einzige anwesende Dichterin, *litla frúin*, ‘die kleine Frau’, wie sie im Klub genannt wurde, und *Litla frúin*, ‘Die kleine Frau’, in *Morgunblaðið* geschrieben hatte.<sup>48</sup> Er erwähnt sie nicht namentlich, aber beschreibt sie als die schlankeste der isländischen Dichterinnen, *titrandi sem espilauf en ögn dimmrödduð og stundum orðljót*, ‘zitternd wie Espenlaub, aber mit einer etwas tiefen Stimme und manchmal obszönen Formulierungen’. Die Geschichte „Litla frúin“ (Die kleine Frau) von Ólöf Jónsdóttir erschien im *Morgunblaðið* am 10. März 1918, S. 5–6. Sie beginnt mit den Worten: *Hún var yndisleg! Líkamlega lítil, andlega stór*, ‘Sie war wunderbar! Ein großer Geist in einem kleinen Körper’, und handelt von einer jungen Ehefrau, die stirbt. Nach ihrem Tod findet ihr Ehemann in ihrem Schreibtisch *hálfmálaðar myndir*, ‘halbfertig gemalte Bilder’, und *nokkrar skrifaðar pappírsarkir*, ‘einige beschriebene Papierbögen’. Er geht damit ans Licht und liest u.a. folgendes:

Um daginn voru nokkrir gestir í boði, vinir mannsins míns. „Hvað er lífið,“ sagði einn þeirra og svo bætti hann við: „Það er þungt spursmál, erfitt eða jafnvel ómögulegt að svara því.“ Eg þagði, – auðvitað. Maðurinn minn segir að konur hafi eigi vit á „lífsspeki“ og þeir voru allir svo reyndir og gáfaðir.

[Vor kurzem hatten wir einige Gäste, Freunde meines Mannes. „Was ist das Leben,“ sagte einer von ihnen und fügte hinzu: „Das ist eine schwierige Frage, schwierig und vielleicht sogar unmöglich zu beantworten.“ Ich schwieg – selbstverständlich. Mein Mann sagt, dass

---

<sup>47</sup> Laxness 1978, S. 25.

<sup>48</sup> Laxness 1978, S. 25–26.

Frauen nichts von „Lebensphilosophie“ verstehen, und alle waren sie so erfahren und intelligent.]

Sehr wahrscheinlich nimmt Laxness in der Geschichte von der kleinen Frau auf diesen Abschnitt Bezug, wenn er so großen Wert darauf legt, dass Randver die „Lebensphilosophie“ im Gedicht Huldas anerkennt.<sup>49</sup>

Dem Immobilienmakler Randver gelingt es, das Naturkind Hulda zu zähmen. Nachdem sie eine Zeit dagegen angekämpft hat, fügt sie sich in die Frauenrolle, heiratet Randver und gründet einen Haushalt auf dem Lande. Danach hört man nichts mehr von ihrer Schriftstellerei.

### Wo ist die dritte Strophe?

Bei verschiedenen Gelegenheiten verbindet Laxness den Ursprung der Dichtkunst mit Frauen. In *Sjömeistarasagan* sagt er über die isländische Literaturgeschichte:

Íslenskur skáldskapur er fullur af súrrealisma að fornu og nýu. Barnagætur áður fyrri virðast vera mikilsti súrrealismi. Ýmsar þulur okkar fornar eru metfé þessarar aðferðar og hefur bersýnilega þurft margar aldir til að yrkja sumar. [...] Af fyrri alda skáldskap á Íslandi [...], tam þulum vikivökum og öðrum danskvæðum, eru mörg verk þar sem skáldskapargáfu er beitt til að kalla fram óskynsamlega hugsun og orðafræðin kemur flatt uppá mann: vísvitandi antfregla.

[Isländische Dichtkunst ist zu jeder Zeit voller Surrealismus. Kinderverse von früher wirken heute zum großen Teil wie Surrealismus. Etliche unserer alten Litaneien stellen besonders wertvolles Material dieser Methode dar, und offenbar hat es bei manchen viele Jahrhunderte gebraucht, sie zu schaffen. [...] Was die Dichtkunst früherer Jahrhunderte auf Island angeht [...], z.B. Litaneien, Vikivakar und andere Tanzlieder, so gibt es viele Werke, in

---

<sup>49</sup> Ähnliche Textparallelen, die Laxness' Interesse an Schriftstellerinnen zeigen, sind an mehreren Stellen in seinen Werken zu sehen, vgl. Kress 2002, S. 99–138.

denen die Dichtergabe eingesetzt wird, um zu unvernünftigem Denken anzuregen, doch man ist verblüfft über ihre Wortkunst: eine bewusste Antiregel.]<sup>50</sup>

Darüber hinaus sagt er, dass viele sogenannte „Stümpereien“ (*leirburður*) nach einer surrealistischen Regel gedichtet worden seien und dass viele mit dem Surrealismus verwandte Formregulierungen, wie z.B. vieles in der Edda, von Isländern damals wie heute geschätzt würden. Hier zieht er nicht nur eine Verbindung vom Surrealismus zu den Volksliedern, Kinderversen und Litaneien, sondern auch zu den Eddaliedern, die er ein ums andere Mal auf Frauen zurückführt. Dies geht unter anderem aus einem Glückwunschtelegramm hervor, das er Málfríður Einarsdóttir (1899–1983) anlässlich eines Preises aus dem Schriftstellerfonds des Staatlichen Rundfunks zu Silvester 1981 sandte:

Frú Málfríður Einarsdóttir rithöfundur

Að þessu hlaut að koma  
þakka trúfesti þína við orðið  
sigur fyrir kvenstéttina  
sigur fyrir eddukvæðin.

Halldór Laxness

[Frau Málfríður Einarsdóttir, Schriftstellerin

Dazu musste es kommen  
danke für deine Treue zum Wort  
ein Sieg für den Frauenstand  
ein Sieg für die Eddalieder

Halldór Laxness]<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Laxness 1978, S. 101–102.

<sup>51</sup> Vgl. den handgeschriebenen Entwurf des Telegramms von Halldór Laxness in einem spiralisierten rosa Notizbüchlein. (Lbs 200 NF). Hier so aufgeführt wie im Telegramm selbst, das 2. Januar 1982 datiert ist. Vgl. das Interview von Þórunn Sigurðardóttir mit Málfríður Einarsdóttir, „Ég hallast

Im Roman *Íslandsklukkan* (1943–1946, *Die Islandglocke*) stammt die junge Frau Snæfríður mütterlicherseits aus einem Skaldengeschlecht, und zwar einem Skaldengeschlecht mit heidnischen Wurzeln, gefährlich für die Gesellschaft. *Varaðu þig á túngu skáldakynsins móðurættar þinnar*, ‘Nimm dich vor der Zunge des Dichtergeschlechts deiner mütterlichen Verwandtschaft in acht’, sagt der Richter, ihr Vater.<sup>52</sup> Die kostbare und verlorene „Skálda“ mit den Eddaliedern findet Arnas Arnæus (alias Árni Magnússon) nach langer Suche unter der Matratze einer alten Frau, der Mutter von Jón Hreggviðsson. Doch nicht nur die Eddalieder führt Halldór Laxness auf Frauen zurück, sondern auch die *ferskeytla*, die vierzeilige Strophe (Vierzeiler). In *Sjömeistarasagan* zitiert er zwei Strophen von Männern und fragt: *Hvar er sú þriðja ferskeytla sem hlýtur að vera móðir þessara tveggja?* ‘Wo ist die dritte Strophe, die die Mutter dieser beiden sein muss?’<sup>53</sup> Hier verstößt er gegen die Tradition des isländischen Literaturbetriebs, der von *feðrun vísna*, der Vaterschaft von Gedichten, spricht.

Die Idee von der Mutter als Ursprung der Dichtkunst zieht sich wie ein Leitmotiv durch das Werk von Laxness. In „Íslenskt vögguljóð“ (1928, Isländisches Wiegenlied) singt eine Mutter für ihren Sohn, den jungen Träumer:

Og ef þig dreymir ástin mín  
Oslóborg og Róma,  
vængjaðan hest sem hleypur og skín,  
hleypur og skín með sóma,  
eg skal gefa þér uppá grín  
alt með sykri og rjóma.

[Und wenn du träumst, mein Schatz  
von Oslo und Rom,

---

helst að íslenskum hégiljum,“ *Þjóðviljinn* 9.–10. Januar 1982, S. 16, mit einem Bild des Telegramms.

<sup>52</sup> Laxness 1957, S. 72; Laxness 1993, S. 73.

<sup>53</sup> Laxness 1978, S. 20.

ein geflügeltes Pferd, das läuft und leuchtet,  
läuft und leuchtet mit Glanz,  
werd ich dir zum Spaß geben,  
alles mit Zucker und Sahne.]<sup>54</sup>

Hier ist es die Mutter, die das Dichterross beherrscht, den geflügelten Pegasus, und ihn dem Sohn als Geschenk darbringt, genauso wie sie andere Nahrung gibt. So verschafft sie dem Dichter nicht nur den äußeren Rahmen zur Dichtkunst, sondern spornt ihn auch an. Gleichzeitig ist sie selbst eine Dichterin, die in übertragener Bedeutung eines der schönsten Gedichte von Laxness hervorbringt.<sup>55</sup> In *Sjálfstætt fólk* (1934–1935, *Sein eigener Herr*) dichtet die Mutter an den kleinen Nonni: *Frændi, þegar fiðlan þegir, / fuglinn krýpur lágt að skjóli*, ‘Bruder, wenn die Fiedeln schweigen / und die Vögel sich verstecken’,<sup>56</sup> und bedenkt ihn mit ihren guten Wünschen, wohin er auch geht. Im Gesang der Mutter lebten *hjartfólgnustu og óskiljanlegustu draumar mannkynsins*, ‘die innerlichsten und unbegreiflichsten Träume der Menschheit’, und diesen Gesang lehrt sie ihren Sohn:

---

<sup>54</sup> Laxness 1930, S. 82–84. Das Gedicht erschien zuerst auf der Titelseite von *Heimskringla* am 18. April 1928 unter dem Namen „Íslenszk vögguljóð á Hörpu 1928“ (Isländische Wiegenlieder im Frühling 1928) und dann unter demselben Namen in *Kvæðakver* 1930. In *Kvæðakver* 1949 wurde der Name abgeändert in „Íslenskt vögguljóð“.

<sup>55</sup> Im Brief an Jón Leifs, datiert in San Francisco am 16. April 1928, sagt Laxness, dass er damit beschäftigt gewesen sei, *að semja solítið af smávísnum fyrir fátækar sveitakonur og þurrabúðarkonur að raula við húsverk*, ‘kleine Liedchen zu dichten, die arme Landfrauen und Tagelöhnerinnen bei der Hausarbeit vor sich hin summen können’, und bittet ihn, dazu eine Melodie zu komponieren. Vgl. Brief von Halldór Laxness an Jón Leifs. (Lbs ohne Signatur). Obwohl Laxness nur halb aus Spaß so über das Gedicht spricht, ist er der Ansicht, dass es dazu eine Melodie geben sollte. Es ist nicht bekannt, dass Jón Leifs dieser Bitte nachgekommen wäre. Später komponierte Jón Þórarinnsson eine Melodie zu diesem Gedicht.

<sup>56</sup> Laxness 1952, S. 192–193; Laxness 1968, S. 257

Móðir hans kendi honum að sýngja. Og eftirað hann var orðinn fulltíða maður og hafði hlustað á saung heimsins, þá fanst honum að ekkert væri æðra en mega hverfa aftur til hennar saungs.

[Seine Mutter lehrte ihn singen. Und als er erwachsen war und dem Gesang der Welt gelauscht hatte, da schien ihm, es gäbe nichts Erhabeneres, als zu ihrem Gesang zurückkehren zu können.]<sup>57</sup>

Obwohl die Mutter stirbt und ihre Stimme verstummt, lebt der Gesang fort in der Erinnerung des Sohnes, der ihn weiterträgt und der Welt vorsingt.

### Frei vom Joch der Bedeutung

Im Vorwort zur ersten Ausgabe des *Kvæðakver* von 1930 erklärt Laxness seine Gedichte:

Þessi kvæði eru mönnum holl, þegar þeir eru í hrifinni stemningu, en kæra sig ekki um að hugsa, heldur njóta þess að láta orðin hoppa og hía út um borg og bí nokkurn veginn frjáls undan oki meiníngarinnar.

[Diese Gedichte tun einem gut, wenn man in aufgekratzter Stimmung ist und keine Lust zum Denken hat, sondern es genießt, die Worte weitestgehend frei vom Joch der Bedeutung über Stock und Stein laufen und lachen zu lassen.]<sup>58</sup>

Diese Personifikation der Worte, die lachend über Stock und Stein laufen, frei von dem Joch, irgendetwas bedeuten zu müssen, erinnert stark an den Ausspruch Guðmundur Finnbogasons über die Dichtkunst von Frauen in der Rezension zu *Nokkur smákvæði* (Einige kleine Gedichte) von Ólöf Sigurðardóttir von Hlaðir in *Skírnir* 1914. Er sagt:

Eg veit vel, að ýmsar þulur og man-langlokur eru ortar um konur, af karlmönnum, en var það ekki einmitt af því þeir fundu hve vel

<sup>57</sup> Laxness 1952, S. 193; Laxness 1968, S. 257.

<sup>58</sup> Laxness 1930, S. 6.

puluhátturinn var fallinn til slíks, að hann var eins og tekinn úr sál kvenna: „á hverfanda hveli“, laus á kostunum, þegar það vill, sibreytilegur og dutlungafullur, engu lögmáli bundinn nema geðþóttans? Pulan kann allan gang; hún getur verið stórstíg, hlaupið og stokkið langar línur, og hina stundina tifað og trítlað eins og „nótentáta“.

[Ich weiß wohl, dass diverse Litaneien und Tiraden über Frauen gedichtet wurden, von Männern, aber geschah das nicht gerade deshalb, weil sie spürten, wie gut das Versschema dazu geeignet war, wie direkt der weiblichen Seele entnommen: „auf einem rollendem Rad“, unbeständig, so es will, in unablässiger Veränderung und launisch, an kein Gesetz gebunden außer dem der Willkür? Die þula beherrscht jede Gangart; sie kann große Schritte machen, laufen und lange Zeilen springen, und im nächsten Moment trippeln und tänzeln wie ein „Fratz“.]<sup>59</sup>

Das erste Gedicht im *Kvæðakver* 1930 ist „Únglingurinn í skóginum“ (Der Jüngling im Wald), das zuvor in der Zeitschrift *Eimreiðin* im Jahr 1925 veröffentlicht worden war.<sup>60</sup> Es ist ein surrealistisches Gedicht, einem jungen Mädchen in den Mund gelegt:<sup>61</sup> *Mig dreymdi*

<sup>59</sup> Finnbogason 1914, S. 102.

<sup>60</sup> Hier wird das Gedicht nach seiner Erscheinungsform im *Kvæðakver* 1930, S. 9–14, zitiert.

<sup>61</sup> Es bestehen freilich Zweifel darüber, wie man das Gedicht definieren soll. Im Vorwort dazu in *Eimreiðin* 1925 bringt es Laxness mit dem Expressionismus in Verbindung, denn der sei *fremur ætlað að valda hughrifum fyrir hreims sakir og hljómrænnar notkunar orða en hins, að gefa einhverja eina rétta efnislausn*, ‘eher geeignet, Enthusiasmus über den Klang und die musikalische Verwendung der Worte zu wecken, als die eine richtige inhaltliche Lösung zu liefern’. (Laxness 1925, S. 70). Im Nachwort zum *Kvæðakver* 1949 bringt er es jedoch ohne genauere Erläuterung mit dem Surrealismus in Verbindung. (Laxness 1949, S. 142). Zur weiterführenden Diskussion vgl. Halldórsson 1973, S. 61–80; Þorvaldsson 2002, S. 49–67, und Árnason 2004, S. 170–172. Die Definition Árnasons passt gut zu Laxness’ Ideen bezüglich der Dichtkunst von Frauen, vgl. u.a. das unbewusste Schreiben von Hólmfríður auf dem Dachboden. Die Methode der Surrealisten, sagt Kristján Árnason, besteht u.a. im sogenannten *automatisme*, bei dem Gedanken und Worte ohne intellektuelle Beeinflussung ungehindert ausströmen dürfen. (Árnason 2004, S. 171).

*ég geingi í skóginn [...] og stóð í rjóðrinu við lækinn.* ‘Ich träumte, ich ginge in den Wald [...] und stand auf der Lichtung am Bach.’ Da kam zu ihr *únglínurinn í skóginum með úngan teinúng í hendi sér [...], klæddur skykkju sem er ofin úr laufum,* ‘der Jüngling im Wald mit einem kleinen Sprößling in der Hand [...], bekleidet mit einem aus Blättern gewebten Mantel’. Das Gedicht ist zugleich sowohl der Traum des Mädchens als auch seine Vision von „the green world lover“, dem grünen Geliebten, den die Literaturwissenschaftlerin Annis Pratt für einen Archetypus in der Dichtung von Frauen hält.<sup>62</sup> Im Traum ruft er sie und verleiht ihr diverse Kosenamen, u.a. „nótentáta“ (Fratz), so wie Guðmundur Finnbogason die *pula* nannte:

Táta,  
komdu táta,  
komdu litla nótentáta  
að kyssa pótentáta  
úti í skógi!

[Schatz,  
komm doch Schatz,  
komm doch kleiner Fratz  
und gib mir einen Schmatz  
draußen im Wald.]<sup>63</sup>

Er ist sowohl Pan als auch Narzissus, und sie schaut ihn an, wie er sich in der Quelle spiegelt und in einen sprechenden Wald verwandelt, der sie zu sich lockt.<sup>64</sup> Er ist *skógurinn sjálfur*, ‘der Wald selbst’,

---

<sup>62</sup> Pratt 1981, S. 3–12; 16–24. Vgl. dazu Bjartmarsdóttir und Richter 1990, S. 77–87, die die Theorien von Annis Pratt diskutieren und sie auf die Gedichte und Geschichten Huldas übertragen. Gemäß Pratt sei der Geliebte die Inkarnation der Wünsche und Hoffnungen der Frauen, jedoch aus irgendwelchen Gründen in der Gesellschaft nicht greifbar. Manchmal gibt es ihn nur in der Gedankenwelt der Frauen, aber er ist doch eng mit der Natur verbunden, und in ihren Träumen vereinen sie sich dort mit ihm. Er kann sogar so unwirklich werden, dass er fast die Form einer Naturgottheit annimmt. (Bjartmarsdóttir und Richter 1990, S. 78).

<sup>63</sup> Laxness 1930, S. 10; Laxness 1988, S. 62.

<sup>64</sup> Der Roman *Pan* von Knut Hamsun kam in der isländischen Übersetzung von Jón Sigurðsson frá Kaldaðarnesi Ende 1923 heraus und hatte zweifellos,



*morgunskógurinn*, ‘der Morgenwald’, *miðdegisskógurinn*, ‘der Mittagswald’, *kvöldskógurinn*, ‘der Abendwald’, *grænklæddur gaukmánuður*, ‘der grüngerleibete Wonnemonat’, *haustskógarsymfónninn*, ‘der Herbstwaldsymphon’ und *himneskur losti*, ‘himmlischer Genuss’, d.h. der grüne Geliebte, der Waldgott, nach dem sich die Frauen sehnen. Doch im Traum wird es schnell Herbst, die Blätter fallen, der Wald welkt dahin und mit ihm der Jüngling, der werdende Mann. *Pá þótti mér ég fara að gráta og þá vaknaði ég.* ‘Da war mir, als begänne ich zu weinen, und erwachte.’ Das Gedicht fließt dahin wie eine *pula*, und der Jüngling beschreibt sich in selbstverliebten Metaphern und tritt sowohl als sprechender als auch als singender Dichter auf. In diesen Wortschwall kann das Mädchen nur drei kurze Repliken in Alltagssprache einfließen lassen, und den lockenden Rufen des Jünglings antwortet sie zuerst mit *Svei attan*, ‘Schäm dich!’ und dann *Ég vil ekki sjá þig*, ‘Ich will dich nicht sehen!’, womit sie sich seiner Aufdringlichkeit entzieht. Ihren Worten antwortet er abweisend und will es besser wissen: *Uss, ég þekki þig, / hvað þú ert lítil, / lítil og skrítin!* ‘Pah, ich kenne dich, / wie klein du bist, / klein

---

wie auch schon andere Bücher Hamsuns, großen Einfluss auf Halldór Laxness. *Pan* handelt von einem jungen Mann, der einen Sommer lang als Eremit lebt und junge Mädchen zu sich in den Wald lockt. Darüber hinaus besteht im „*Únglingurinn í skóginum*“ eine offensichtliche Parallele zum Mythos von Narzissus und Echo, wie er in Ovids *Metamorphosen* verarbeitet ist. Wie das Mädchen in Laxness’ Gedicht lockt Narzissus junge Mädchen zu sich in den Wald, u.a. Echo, die „nie als erste sprechen kann“ (Ovid 1999, S. 45), sondern nur die Worte anderer zurückwirft. Wie der Jüngling ruft Narzissus: „Komm“ und Echo „ruft ihn, wie er sie ruft“ (Ovid 1999, S. 47). Anders als das Mädchen in Laxness’ Gedicht, das zähen Widerstand leistet, läuft Echo mit wehenden Fahnen zu Narzissus, der sie zurückstößt. Sie verzehrt sich vor Liebeskummer, und schließlich lebte nur in ihr „der Klang“ (Ovid 1999, S. 47). Wie der Jüngling spiegelt sich Narzissus in der Waldquelle, verliebt sich in sich selbst und siecht schließlich dahin: „Schon hatte er nicht die Farbe, die aus Weiß und Rot gemischt ist, keinen Schwung, keine Kraft, nichts mehr von dem, was eben noch das Auge erfreute; auch der Leib besteht nicht mehr, den Echo einst geliebt hatte.“ (Ovid 1999, S. 53). Sowohl der Mythos als auch das Gedicht enden mit dem Weinen der den Mann betauernden Frauen.

und seltsam!’ Selbst behauptet er, *safír / frá Sahara í Aharabíu*, ‘ein Saphir aus der Sahara in Aharabien’, zu sein und dass er *altaltaltaltaltalt./ Alt*, ‘allesallesallesallesalles. / Alles’, weiß. Dem widerspricht sie mit ihrer dritten und letzten Replik: *Pú veist ekki neitt, ert ekki neitt*, ‘Du weißt gar nichts, bist gar nichts’. In dem Moment betrachtet er sich in der Quelle, was sich in raschen Kräuselungen des Wassers spiegelt, und verwandelt sich allmählich in einen Wald, dessen Laub welkt und zu Boden fällt. Sie weint und erwacht. Er ist nicht der grüne Geliebte, von dem sie in ihrer Vision träumte.

Das Gedicht ist das Echo des Mädchens auf die Worte des Jünglings und ahmt dessen Rede nach. Es ist deshalb in gewisser Weise eine Parodie oder „hermiljóð“ (Imitationsgedicht), wie Halldór Laxness das Phänomen im Vorwort zu *Kvæðakver* 1930 nannte.<sup>65</sup> Indem er so die Frauenstimme für sich einsetzt, macht er sich lustig über den geschwätzigsten, sich selbst bespiegelnden männlichen Dichter und entlarvt ihn.

## Das Verstummen der weiblichen Stimme

Über das Gedicht „Únglingurinn í skóginum“ sagt Laxness’ Biograph, Peter Hallberg, dass es an Kinderverse erinnere. Er führt dazu die Strophe an, in der der Jüngling das Mädchen zum Schweigen bringt: *Uss, ég þekki þig, / hvað þú ert lítil, / lítil og skrítn!* ‘Pah, ich kenne dich, / wie klein du bist, / klein und seltsam!’<sup>66</sup> Er definiert das Gedicht als Traum des Dichters („en dröm hos diktaren“).<sup>67</sup> Damit löscht er die Frau als Stimme des Gedichts aus.

---

<sup>65</sup> Dort sagt er, dass viele der Gedichte einer Imitation gleichkämen und manche direkte Imitationen, teils eigener, teils fremder Gedichte seien, manche auch indirekte. Desweiteren könne man einige von ihnen Parodien auf einen poetischen Seelenzustand oder eine poetische Denkweise generell nennen. (Laxness 1930, S. 7).

<sup>66</sup> Hallberg 1954, S. 287.

<sup>67</sup> Hallberg 1954, S. 289.

Freilich tut dies auch Halldór Laxness selbst, als er einige Strophen des Gedichts in *Vefarinn mikli frá Kasmír* (1927, *Der große Weber von Kaschmir*) einfügt. Das Mädchen, das das Gedicht vorträgt, ist verschwunden ebenso wie die umgebende Natur, der Wald, die Quelle und die Lichtung. Im Roman ist das Gedicht von Steinn Elliði und taucht in einem Brief auf, den das Mädchen Diljá ihm schreibt, aber nicht abschickt. Im Brief ruft sie die Begegnung zwischen ihr und Steinn Elliði in Erinnerung, indem sie ihm sagt, was er schon weiß und ihr schon früher gesagt hat: *Þú fluttir með þér ferskan andblæ utanúr heimi, hafðir solgið síðustu verk tískumeistaranna og nú var einginn skáldskapur neins virði nema dadastefnan og expresjónisminn*. ‘Du brachtest einen frischen Lufthauch von der Welt draußen mit, hattest die neuesten Werke der modernen Meister verschlungen, und jetzt war außer dem Dadaismus und dem Expressionismus keine Dichtung mehr wert.’<sup>68</sup> Damit erinnert sie an die Nymphe Echo im Narziss-Mythos, die die Worte anderer, in diesem Fall des Mannes, als Echo zurückwirft. Ihre Wiedergabe des Gedichts von Steinn Elliði, das im Roman keinen Titel trägt, beginnt mit den Worten: *Uss, ég þekki þig, / hvað þú ert lítil, / lítil og skrítn!* ‘Pah, ich kenne dich / wie klein du bist / klein und seltsam.’ Die Replik mit dem Protest des Mädchens: *Þú veist ekki neitt, ert ekki neitt*, ‘Du weißt gar nichts, bist gar nichts’, ist verschwunden. Stattdessen sagt Diljá wie ein *fábjáni*, ‘Dorftrottel’, Steinn Elliði zugehört zu haben,<sup>69</sup> *lítil telpa, fákæn og frumstæð*, ‘ein kleines Mädchen, einfältig und primitiv’.<sup>70</sup>

Diljá ist eine Dichterin wie Hulda in *Barn náttúrunnar* und Jórunn in *Heimsljós*. Einmal, als Steinn im Ausland war, hatte sie Kurzgeschichten im Märchenstil für Kinder, die sie auf dem Land hütete, verfasst:

Það var á ágætum bæ og börnin yndisleg; þau voru fjögur, öll innanvið tíu ára aldur. Og hverju heldurðu að ég hafi tekið upp á í sveitasælunni? Ég fór að skrifa smásögur fyrir börnin. Þær voru

<sup>68</sup> Laxness 1957b, S. 59; Laxness 1988, S. 61.

<sup>69</sup> Laxness 1957b, S. 59; Laxness 1988, S. 61.

<sup>70</sup> Laxness 1957b, S. 60; Laxness 1988, S. 63.

ákaflega einfaldar og kjánalegar, en ég var hrifin af þeim sjálf og hlakkaði til að sýna þér þær um haustið. Ég skrifaði þær upp aftur og aftur og ætlaði að gera þær sem fallegastar, og að síðustu skrifaði ég sex þeirra í litla bók.

[Es war auf einem wunderschönen Bauernhof, und die Kinder waren sehr nett; es waren vier, alle unter zehn Jahre alt. Und was, glaubst Du, habe ich mir in der ländlichen Idylle einfallen lassen? Ich fing an, kleine Geschichten zu schreiben für die Kinder. Es waren schrecklich einfache und kindische Sachen, aber ich selbst war begeistert von ihnen und freute mich darauf, sie Dir im Herbst zu zeigen. Ich schrieb sie immer wieder um und wollte sie so schön wie möglich machen, und zum Schluss schrieb ich sechs von ihnen in ein kleines Buch.]<sup>71</sup>

Das Äußere des Buches beschreibt sie als eine Frau im Sonntagskleid und seine Maße setzt sie in Relation zu sich selbst: *hún var ekki stærri en helmíngurinn af lófa mínum, með bleik blöð gylt á jöðrum, bundin í blátt flauil*, ‘es war nicht größer als meine halbe Hand, hatte rosa Blätter mit Goldschnitt und war in blauen Samt gebunden’.<sup>72</sup> Dieses Buch wollte sie Steinn Elliði geben, wenn er käme: *Mann lánkar svo að líkjast þeim sem maður trúir á*. ‘Man will so gern denen ähnlich sein, an die man glaubt.’<sup>73</sup> Aber nachdem sie sein Gedicht gehört hat, versteckt sie ihr blausamtenes Buch, wo es niemand finden kann, und fängt, wie das Mädchen im Gedicht, zu weinen an. Die weggepackten Märchen werden trotzdem im Roman offenkundig, teilweise anonym oder unter dem Namen der Kinder, für die sie erfunden wurden.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Laxness 1957b, S. 58; Laxness 1988, S. 60.

<sup>72</sup> Laxness 1957b, S. 58; Laxness 1988, S. 60.

<sup>73</sup> Laxness 1957b, S. 58; Laxness 1988, S. 60.

<sup>74</sup> In seinem Werk über Halldór Laxness geht Peter Hallberg auf die Kurzgeschichten von Diljá ein und nennt sie *skrivövningar*, ‘Stilübungen’. (Hallberg 1954, S. 189). Anderer Meinung hingegen ist Jón Helgason, der Laxness in einem Brief aus Kopenhagen, datiert am 9. Dezember 1929, für den *Vefarinn mikli frá Kasmír* dankt und folgendes sagt, allerdings ohne Diljá zu erwähnen und unter diversen Vorbehalten (der Bewunderer ist ein Kind und selbst erinnert er sich nicht, wie die Kurzgeschichten heißen): *Þá er aðeins að geta þess enn, að eg hef fengið frá þér Vefarann, og Alþýðubókina hef eg flýtt mér að kaupa. Svo mjög sem eg met sumt í Vefaranum, þá áttu samt engan þvilíkan aðdáanda hér á bæ sem son minn fjöggra ára gamlan.*

Diljá ist eine Dichterin im Bund mit der Natur, hat direkten Kontakt zum Ursprung, den Volksliedern, den Märchen und Kindern. Steinn Elliðis Dichtkunst hingegen geht auf seine Mutter Jófríður zurück. Über sie sagt Örnólfur, der Repräsentant der bürgerlichen Gesellschaft, zu seiner Frau Diljá: *Móðir hans er skækja, og þángað sækir hann þessar skáldskapargrillur.* ‘Seine Mutter ist eine Dirne, und von ihr hat er diese Dichterlaunen.’<sup>75</sup>

Selbst ist die Mutter und Dirne Jófríður in gewisser Weise eine Dichterin, die in einem langen Brief an Diljá ihre biographischen Bekenntnisse schreibt, die, wie der Brief von Diljá an Steinn, ein wesentlicher Teil des zweiten Buches des *Vefarinn mikli frá Kasmír* sind. So jedoch sollen Dichterinnen weder leben noch schreiben, so dass Diljá den Brief mit Abscheu liest. *Diljá kastaði frá sér bleikum, gleiðskrifuðum blöðunum; nei hún vildi ekki lesa meira, hafði þó hlaupið yfir heila kafla og átti enn meir en helmíng ólesinn. Henni fanst hún vera slubbug um hendurnar einsog brotnað hefðu ofaná hana hrá egg.* ‘Diljá warf die rosaroten, losbeschriebenen Blätter von sich; nein, sie wollte nicht weiterlesen, obwohl sie ganze Absätze übersprungen hatte und noch nicht einmal zur Hälfte fertig war. Ihre Hände kamen ihr schmutzig vor, als ob rohe Eier zerbrochen und darübergelaufen wären.’<sup>76</sup>

Dieser Zusammenhang zwischen Dichterin und Dirne ist besonders

---

*Hann er ólmur í að heyra sögurnar um kónginn Hexameter og litla bróður, sem drakk fíflamjólk, og hundinn Snata og hvað þær nú heita. Ef þú semdir nokkra tugi af þessháttar sögum held eg að þú gerðir landslýðnum meiri greiða en þó að þú gæfir Íslendingum 100 000 tannbursta.* ‘Dann ist nur noch zu erwähnen, dass ich von dir den Weber bekommen habe, und das Volksbuch habe ich mich beeilt zu kaufen. So sehr ich manches im Weber schätze, so hast du doch keinen größeren Bewunderer hier als meinen vierjährigen Sohn. Er ist ganz versessen darauf, die Geschichten von König Hexameter und dem kleinen Bruder, der Löwenzahnmilch trank, zu hören und vom Hund Snati und wie sie nun alle heißen. Wenn du ein paar Dutzend solcher Geschichten schreiben würdest, glaube ich, dass du den Isländern einen größeren Gefallen tätest, als wenn du ihnen 100.000 Zahnbürsten schenkest.’ (Lbs 200 NF).

<sup>75</sup> Laxness 1957b, S. 159; Laxness 1988, S. 166.

<sup>76</sup> Laxness 1957b, S. 83, Laxness 1988, S. 87.

bemerkenswert. Vielleicht ist die Dirne als äußerste Form der Weiblichkeit und ihres Missbrauchs anzusehen und damit das Gegenteil sowohl der Dichterin als auch der Mutter. In *Heimsljós* bezeichnet Hólmfríðurs Ehemann sie zweimal als Hure und zwar kurz nachdem sie sich zur Mutter des Dichters Ólafur gemacht hatte: *hún kiptist við eins og undan stúngu: hann hafði sagt hóra*, ‘plötzlich zuckte sie wie unter einem Stich zusammen: Er hatte Hure gesagt’, und als der Mann *þetta eina orð*, ‘dieses einzige Wort’, wiederholt, geht sie zu ihm hin und gibt ihm eine Ohrfeige.<sup>77</sup> Auch Pétur Dreiros nennt die Dichterin *ho-hóra*, ‘Hu-hure’,<sup>78</sup> nachdem sie sich geweigert hat, für ihn zu dichten, und er sie geschasst hat. Als er, wie der Ehemann, dieses *ho-hó*, ‘Hu-Hu-’, wiederholen will, fällt ihm Ólafur unerwartet ins Wort: *Þetta er ekki satt Pétur, vandaðri manneskju í orði og verki en hana Hólmfríði á loftinu hef ég aldrei þekt*. ‘Das ist nicht wahr, Pétur, eine rechtschaffeneren Frau in Wort und Tat als Hólmfríður auf dem Dachboden habe ich nie gekannt.’<sup>79</sup> Auf diese Weise stoppt der Dichter die Verunglimpfung der Dichterin mitten im Satz.

Im Theaterstück *Silfurtúnglið* (1954, Der Silbermond) verwandelt sich die Mutter, die Dichterin, Sängerin und Komponistin Lóa in eine Dirne, als sie sich von ihrem Sohn trennt, ihren Platz an seiner Wiege verlässt und statt dessen auf der Bühne singt. Ohne die Stimme der Mutter kann der Sohn nicht leben und er stirbt. Obwohl die Dichterin verunstaltet wird, lebt ihre Dichtkunst weiter als eines der schönsten Gedichte von Halldór Laxness: *Hvert örstutt spor var auðnuspor með þér*, ‘Jeder noch so kleiner Schritt war ein Glücksschritt mit dir’,<sup>80</sup> das ihm zuletzt auch in die Ewigkeit folgte.<sup>81</sup>

Wie die meisten Gedichte, die in Laxness’ Romanen Frauen in den Mund gelegt werden, ist das Gedicht der Mutter ein Gesang, genau

---

<sup>77</sup> Laxness 1955a, S. 305; Laxness 2000, S. 297–298.

<sup>78</sup> Laxness 1955a, S. 342; Laxness 2000, S. 333.

<sup>79</sup> Laxness 1955a, S. 343; Laxness 2000, S. 334.

<sup>80</sup> Laxness 1954, S. 13.

<sup>81</sup> Das Lied wurde bei seiner Beerdigung in Landakotskirkja in Reykjavík am 14. Februar 1998 zu der schönen Melodie von Jón Nordal gesungen.

wie das Kind immer ein Sohn ist. Mit dem Gesang betont Halldór Laxness die semiotische Seite der Dichtkunst, Rhythmus, Satzmelodie und Wortfluss, gegenüber den festgelegten Gesetzmäßigkeiten und beengenden Reimschemata der männlichen Tradition. *Hvar hefurðu lært allar þessar kenningar*, ‘Wo hast du alle diese Umschreibungen gelernt’,<sup>82</sup> fragt Hólmfríður den werdenden Dichter Ólafur Kárason beiläufig. Er sagt, er habe sie von einem alten Dichter gelernt. In ihrer Gegenwart vergisst er diesen Dichter *á þennan merkilega, sársaukalausá hátt sem við gleymum þeim sem við höfum elskað mest*, ‘auf die eigenartig schmerzlose Weise, auf die wir jene vergessen, die wir am meisten geliebt haben’,<sup>83</sup> sein Bewusstsein verwandelte sich *í ljóð*, ‘in Gedichte’ und er schrieb *alt hvað af tók*, ‘unentwegt’.<sup>84</sup>

So lebt die Stimme der Frau als „bewusste Antiregel“, Ursprung und Subtext in Gedichten von Halldór Laxness, die es ohne sie nicht gäbe. Auf dieser Weise ist er nicht nur ein Dichter, sondern auch eine Dichterin.

## Literatur

Adorno, Theodor W., 1969: Rede über Lyrik und Gesellschaft. *Noten zur Literatur* I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Árnason, Kristján, 2004: Eru eða voru til íslenskir súrrealistar? *Hið fagra er satt*. Þorsteinn Þorsteinsson besorgte die Ausgabe. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands.

Benediktsson, Einar, 1904: Til Huldu. *Ingólfur* 3. April.

Benediktsson, Einar, 1913: *Hrannir*. Reykjavík: Sigurður Kristjánsson.

Bjartmarsdóttir, Guðrún, und Richter, Ragnhildur, 1990: *Hulda. Ljóð og laust mál*. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands og Menningar-sjóður.

Erlingsson, Þorsteinn, 1905: Huldupistill. *Þjóðviljinn* 15. Juni.

Erlingsson, Þorsteinn, 1905: Í vísnaþók Huldu. *Þjóðviljinn* 9. September.

<sup>82</sup> Laxness 1955a, S. 209; Laxness 2000, S. 204.

<sup>83</sup> Laxness 1955a, S. 219; Laxness 2000, S. 214.

<sup>84</sup> Laxness 1955a, S. 220; Laxness 2000, S. 214.

- Erlingsson, Þorsteinn, 1910: Kvæði Huldu. *Fjallkonan* 29. Júní.
- Erlingsson, Þorsteinn, 1918: *Þynnar*. Dritte erweiterte Ausgabe. Reykjavík: Bókaverslun Ársæls Árnasonar.
- Finnbogason, Guðmundur, 1914: Ólöf Sigurðardóttir: Nokkur smákvæði. *Skírnir*.
- Hallberg, Peter, 1954: *Den store vævaren. En studie i Laxness' ungdomsdiktning*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Halldórsson, Óskar, 1973: Kvæðakver. *Sjö erindi um Halldór Laxness*. Hrsg. Sveinn Skorri Höskuldsson. Reykjavík: Helgafell.
- Hamsun, Knut, 1923: *Pan*. Übersetzt von Jón Sigurðsson frá Kaldaðarnesi. Reykjavík: Stúdentaráð Háskóla Íslands.
- Heimur ljóðsins*, 2005. Hrsg. Ástráður Eysteinnsson, Dagný Kristjánsdóttir, Sveinn Yngvi Egilsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands.
- Jónsdóttir, Ólöf, 1918: Litla frúin. *Morgunblaðið* 10. März.
- Kress, Helga, 2002: „Á hverju liggja ekki vorar göfugu kellingar.“ Halldór Laxness og Torfhildur Hólm. *Saga*: 2. [Auch in Kress, Helga, 2009: *Óþarfar unnustur og aðrar greinar um íslenskar bókmenntir*].
- Kress, Helga, 2004: Die Welt ist Gesang. Der reine Ton und das Ewig-Weibliche im Werk von Halldór Laxness. *Große Erzähler des 20. Jahrhunderts. Symposium aus Anlaß des 100. Geburtstages von Halldór Laxness, Erlangen, 2.–4. Mai 2002*. Hrsg. Hubert Seelow. Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften, Band 102. Erlangen. [Isländische Fassung: Veröldin er söngur. Hinn hreini tónn og kvenmynd eilífðarinnar í verkum Halldórs Laxness. *Skírnir* 2002. [Auch in Kress, Helga, 2009: *Óþarfar unnustur og aðrar greinar um íslenskar bókmenntir*].
- Kress, Helga, 2009: *Óþarfar unnustur og aðrar greinar um íslenskar bókmenntir*. Reykjavík: Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands.
- Kristeva, Julia, 1978: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Aus dem Französischen übersetzt von Reinold Werner. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Laxness, Halldór Kiljan, 1925: Unglingurinn í skóginum. *Eimreiðin*: 1.
- Laxness, Halldór Kiljan, 1930: *Kvæðakver*. Reykjavík: Acta.



- Laxness, Halldór Kiljan, 1949: *Kvæðakver*. Zweite und erweiterte Ausgabe. Reykjavík: Helgafell.
- Laxness, Halldór Kiljan, 1952: *Sjálfstætt fólk*. Zweite Ausgabe. Reykjavík: Helgafell. Erste Ausgabe 1934–1935.
- Laxness, Halldór Kiljan, 1954: *Silfurtúnglið*, Reykjavík: Helgafell.
- Laxness, Halldór Kiljan, 1955a: *Heimsljós* I. Zweite Ausgabe. Reykjavík: Helgafell. Erste Ausgabe: *Ljósheimisins* (Das Licht der Welt, 1939) (1937) und *Höll sumarlandsins* (Das Schloß des Sommerlandes, 1938).
- Laxness, Halldór Kiljan, 1955b: *Heimsljós* II. Zweite Ausgabe. Reykjavík: Helgafell. Erste Ausgabe: *Hús skáldsins* (Das Haus des Dichters, 1939) und *Fegurð himinsins* (Die Schönheit des Himmels, 1940).
- Laxness, Halldór Kiljan, 1957a: *Íslandsklukkan*. Zweite Ausgabe. Reykjavík: Helgafell. Erste Ausgabe: *Íslandsklukkan* (Die Glocke Islands, 1943), *Hið ljósa man* (Die lichte Maid, 1944) und *Eldur í Kaupinhafn* (Feuer in Kopenhagen, 1946).
- Laxness, Halldór Kiljan, 1957b: *Vefarinn mikli frá Kasmír*. Dritte Ausgabe. Reykjavík: Helgafell. Erste Ausgabe 1927.
- Laxness, Halldór, 1963: *Skáldatími*. Reykjavík: Helgafell.
- Laxness, Halldór, 1964: *Barn náttúrunnar*. Zweite Ausgabe. Reykjavík: Helgafell. Erste Ausgabe 1919.
- Laxness, Halldór, 1968: *Sein eigener Herr*. Aus dem Isländischen übersetzt von Bruno Kress. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- Laxness, Halldór, 1978: *Sjömeistarasagan*. Reykjavík: Helgafell.
- Laxness, Halldór, 1980: *Zeit zu schreiben. Biographische Aufzeichnungen*. Aus dem Isländischen von Jón Laxdal. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Laxness, Halldór, 1988: *Der große Weber von Kaschmir*. Aus dem Isländischen von Hubert Seelow. Halldór Laxness Werkausgabe. Band 1. Göttingen: Steidl Verlag.
- Laxness, Halldór, 1993: *Die Islandglocke*. Aus dem Isländischen von Hubert Seelow. Halldór Laxness Werkausgabe. Band 7. Göttingen: Steidl Verlag.
- Laxness, Halldór, 2000: *Weltlicht*. Aus dem Isländischen von Hubert Seelow. Halldór Laxness Werkausgabe. Band 12. Göttingen: Steidl Verlag.

- Ovid, 1999: *Metamorphoses/Vervandlungen III*. Übersetzt von Michael von Albrecht. *Mythos Narziß. Texte von Ovid bis Jacques Lacan*. Hrsg. von Almut-Barbara Renger. Leipzig: Reclam Verlag.
- Pratt, Annis, 1981: *Archetypal Patterns in Women's Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Porvaldsson, Eysteinn, 2002: *Ljóðagerð sagnaskálds*. Um ljóð Halldórs Laxness. *Ljóðaping. Um íslenska ljóðagerð á 20. öld*, Baldur Hafstað und Þórður Helgason besorgten die Ausgabe, Reykjavík: Ormstunga.

## Summary

### Intentional Anti-Metrics The Female Voice in the Poems of Halldór Laxness

Many of Halldór Laxness's best poems were composed about women, dedicated to women, or expressed in their words. *Kvæðakver* (1949, A Booklet of Poems) is a collection of sixty-five of his poems, many of them from his prose works. Of these, seven are written in a woman's voice, fourteen are about a particular woman, and seventeen are written as a man addressing a woman. In most of the remaining twenty-seven poems, women appear in the imagery or in single stanzas. Laxness's work contains many discussions of the poet, who is a poet of both sexes. The woman poet is often a symbol of the source, the natural state that the male poet seeks. In this sense the woman poet is the poet "in puris naturalibus", which, in his memoir *Skáldatími* (1963, A Time of Poets), Laxness says he has been seeking.

A common trait of women poets in his work is that they either hide or destroy their manuscripts without showing them to anyone. Thus Diljá, the principal female character in *Vefarinn mikli frá Kasmír* (1927, The Great Weaver from Kashmir), hides the stories she has written for children; and in *Heimsljós* (1937–1940, World Light), Jóa burns her long novel "Hamingjudraumurinn" (The Dream of Happiness) in her admiration for the poet

Ólafur Káráson, the main character of the book. From these ashes symbolically arises one of Laxness's most famous poems, "Maistjarnan" (The May Star), composed in the words of Ólafur Káráson.

In his work Laxness repeatedly links the source of poetry to women. In his autobiographical work *Sjömeistarasagan* (1978, *The Chronicle of Seven Masters*) he traces Icelandic poetry to Eddic poetry and the oral tradition of women, who in their chants, folk poems, and lullabies composed with what he calls "intentional anti-metrics", a free, creative form of poetry akin to surrealism. The leitmotif of the mother as the source of poetry pervades Laxness's work. As many of the poems composed in a female voice are those of the mother, and are often in the form of song, the child, the emerging poet, is always a son. With the song, Laxness emphasizes the semiotic aspect of poetry, rhythm, music, and fluidity in opposition to the fixed, restrictive metric conventions of the male tradition. Although the mother dies and the woman poet falls silent, the female voice lives on as "intentional anti-metrics", the source and subtext in Laxness's poems as well as their impetus.

*Translated by Alison Tartt*



# Hallgrímur Pétursson and Tormod Torfæus Their Scholarly Friendship

MARGRÉT EGGERTSDÓTTIR

## 1. Introduction

In this article I intend to focus on the relationship between two people prominent in the cultural history of Iceland in the seventeenth century: Hallgrímur Pétursson (1614–1674), now known as the most important religious poet of Iceland and the main representative of orthodox Lutheranism, and Þormóður Torfason (1636–1719)<sup>1</sup> who via his illustrious career in the service of the Danish king and via his writing managed more than any of his contemporaries to increase the fame of his homeland. Hallgrímur and Þormóður may be compared as each of them has been called the great pride of his century or country.<sup>2</sup> Nevertheless, the words in the title “their scholarly friendship” or even “relationship” are questionable, and may in fact be an exaggeration. The fact is that the only concrete testimony to any relationship is a letter written by Hallgrímur Pétursson to Torfæus in the year 1671, where

---

This article is based on a paper given at the conference “In the footsteps of a pioneer – the European historian Tormod Torfæus” held at Leirubakki, Iceland 5–7 June 2009. I wish to express my gratitude to Prof. Robert Cook and to the two anonymous reviewers for *Scripta Islandica* for their helpful comments.

<sup>1</sup> Þormóður Torfason latinized his name as Tormod Torfæus.

<sup>2</sup> Torfi Jónsson, Brynjólfur Sveinsson’s nephew, called Hallgrímur the great “*nostrī seculi decus*” and Árni Magnússon referred to Tormod Torfæus as “sit Fædernelands store Ziirat og Ære” (ÁMLS II:135), (the great pride and honour of his homeland).

however Hallgrímur does refer to their “former discussion”, which confirms at least that they met in Iceland, probably shortly before the letter was written. The content of the letter will be discussed later in the article.

Nonetheless, what justifies bringing them together is not only a certain amount of collaboration, but also personal conflicts between Hallgrímur and Torfæus’ father. Before we go further into that we should keep in mind the age difference between the two men, and their different backgrounds, education and careers. To put their relationship into perspective: Hallgrímur was 22 years older than Torfæus and had less formal education; he never attended the University of Copenhagen. After a difficult and turbulent period in his younger years he was ordained as a priest in the rather undesirable parish of Hvalsnes, where Þormóður Torfason’s father, Torfi Erlendsson, who in many ways made life difficult for Hallgrímur, was bailiff. In 1660 Torfæus’ father was sentenced to leave his office and pay a large fine to the king for using defamatory language (“illmælgí”, cf. Páll E. Ólason 1952, 24–25).<sup>3</sup> Two years later he was reinstated by the king, and at the same time (1663) Hallgrímur was asked by Bishop Brynjólfur Sveinsson to assist Torfi’s son Þormóður in interpreting the stanzas preserved in the vellum manuscript *Flateyjarbók* (cf. Jón Helgason (ed.) 1942, 160).

## 2. Hallgrímur Pétursson’s background

Hallgrímur was born in 1614, a relative of Bishop Guðbrandur Þorláksson of Hólar and thus a member of a prominent family. He was brought up at the episcopal see of Hólar and attended the school for a while but left Iceland while still a teenager for reasons that are not known. He seems to have gone for a while to Glückstadt, then to Copenhagen, where he was apprenticed to an ironsmith who treated him badly. With the help of Brynjólfur Sveinsson, one of the greatest scho-

---

<sup>3</sup> By that time Hallgrímur had been a priest at Saurbær in Hvalfjarðarströnd for about 10 years.

lars of the time and later bishop in Skálholt, he was admitted to the School of Our Lady (Vor frue skole / Metropolitanskolen), a prestigious classical Cathedral School in Copenhagen. There a new chapter in his life began. He quickly made excellent progress in his studies. If he had completed his studies in Copenhagen, he would have had a good chance of an official government position back at home in Iceland.

But then Hallgrímur met a woman who caused his life to take an unexpected turn. This was Guðríður Símonardóttir (1598–1682), who had been kidnapped along with approximately 300 other Icelanders in the Westman Islands in 1627 and sold into slavery in Algiers. Guðríður was the wife of a sailor and a mother when the kidnapping occurred; her husband remained behind in the Westman Islands, but she was taken along with their young son. Guðríður was one of a small group of Icelanders who were later released. She was able to pay her ransom with the assistance of an envoy of the Danish king, but her son remained behind; it is not known when or how she was separated from him. In Copenhagen, she and Hallgrímur's paths crossed when he was given the task of re-educating the group in Christian studies after their long sojourn in the land of the Muslims. Hallgrímur and Guðríður fell in love, and a short time later Guðríður became pregnant with Hallgrímur's child. Hallgrímur abandoned his studies and the two of them returned to Iceland.

At first Hallgrímur provided for his family by doing manual labor. Times were difficult for the couple; they were poor and lost several young children. Again, however, radical changes occurred. For the second time, Brynjólfur Sveinsson, now Bishop of Skálholt, intervened in Hallgrímur's life, ordaining him as a priest in 1644 and arranging a parish for him in Hvalsnes, in the southwestern part of Iceland.

The primary sources seem to give conflicting answers as to whether Hallgrímur went to Bishop Brynjólfur on his own initiative or whether he was summoned by the bishop. Stefán Karlsson (1986) has suggested that Hallgrímur's rehabilitation was no coincidence. At this

time there was a great increase in the copying of old manuscripts.<sup>4</sup> This activity actually took place all over the country. Stefán's theory is that Hallgrímur, like many learned men at that time, had been working as a scribe copying a certain vellum manuscript which is now considered to be one of Iceland's most famous and important manuscripts, the so-called *Codex Regius of the Poetic Edda* (now GKS 2365 4to).

It is a fact that in the margin of the manuscript, a 17<sup>th</sup>-century hand has written: "Yes, your eloquence is beautiful and so is my handwriting".<sup>5</sup> As Stefán points out, it is impossible for this to have been written into the manuscript after it had been sent (by Bishop Brynjólfur Sveinsson) to the Danish king in 1662 (and thereafter preserved in the Royal Library in Copenhagen, until it was returned to Iceland in spring 1971). After a thorough paleographic examination of the lines, Stefán's conclusion was that they might well be in Hallgrímur's hand. His hypothesis was that Hallgrímur had been copying the manuscript for its owner, who then decided to send Hallgrímur with the manuscript to the bishop and offer it to him as a gift. Hallgrímur's new position as a priest in Hvalsnes was thus the result of the bishop's gratitude. This may be important later when we look more closely at the letter Hallgrímur wrote in 1671 to Torfæus on the eddic poem *Völuspá*, preserved in the manuscript later known as *Codex regius*. Why would he make an attempt to interpret this old poem if he did not for some reason know it better than most people?<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> This activity started around 1630 when Þorlákur Skúlason became bishop, and continued at the See of Skálholt around 1640, due to the influence of Bishop Brynjólfur Sveinsson (cf. Springborg 1977).

<sup>5</sup> "Fallega fer þier enn ordsnillinn og mier skriffinn Ja Ja" (fol. 14r).

<sup>6</sup> It has been suggested by Einar G. Pétursson that Bishop Brynjólfur Sveinsson was preparing a book about the Old Nordic religion (Einar G. Pétursson 1998: 36–39, also 442). The most important sources for the subject are the *Prose Edda*, *Völsunga saga* and eddic poetry. Brynjólfur's interest in collecting manuscripts containing these texts and related material during his early years in office is described by Einar G. Pétursson and may be explained by these plans. See also Kristján Eiríksson 2005.



### 3. Hallgrímur Pétursson and Þormóður's father, Torfi Erlendsson

When Hallgrímur returned to Iceland he was, as previously mentioned, in a difficult position in many ways. Fortunately, several people were prepared to assist him. He had affluent well-wishers such as Grímur Bergsson, who took Guðríður into his home where she was looked after until her child, a boy named Eyjólfur, was born (in 1637). In addition to the problem of the couple's poverty, they were threatened by the possibility that if Guðríður's husband was still alive they had committed adultery. As it turned out, her husband, Eyjólfur Sölmundarson, had died before – or at least around the time – they had become intimate. Another helpful friend, Árni Gíslason, managed to secure from the Westman Islands the necessary documentation regarding the time of Eyjólfur's death, proving that the misdemeanor was not adultery but simple fornication, for which the penalty was payment of a fine. But the fine was beyond the couple's means and, according to the law, failure to pay the fine meant a flogging. Grímur Bergsson stepped into the breach, however, and organized a collection among his neighbours so that the fine was paid and the flogging averted. Nevertheless, Grímur's letter could be misunderstood and was interpreted as insulting towards the Danish sheriff. Torfi Erlendsson (1598–1665), Torfæus' father, who worked closely with the Danes and later became district magistrate (bailiff) brought Grímur to trial on behalf of the sheriff. There is thus enough evidence to convince us that Grímur Bergsson's favour to Hallgrímur ended by causing him great trouble and inconvenience at the hands of Torfæus' father.

But there are also other stories which are not as well documented. One of them reports that Torfi damaged the chalice in Hallgrímur's church, causing the consecrated wine to leak onto the floor; this caused Hallgrímur to be temporarily suspended from his office. There was also a rumour of Hallgrímur having composed libellous poetry (*níðvísur*) about Torfi Erlendsson (Magnús Jónsson 1947 I: 44).

Þormóður was born in 1636, one year before Hallgrímur returned

to Iceland, so he was a boy when all this happened. It seems that Torfæus believed that he had been baptized by Hallgrímur Pétursson but that this was a misunderstanding because Hallgrímur had not been ordained at that time.<sup>7</sup> Why did Torfæus think this? It is likely that he remembered Hallgrímur from his childhood and later on, when Hallgrímur had become a reputable priest and poet (he finished his *Passion Hymns* in 1659), Torfæus may have liked to think of him as the priest who baptized him. As mentioned previously, Hallgrímur was Torfæus' vicar when he was a child. Furthermore, his mother, Þórdís Bergsveinsdóttir, was related to Hallgrímur Pétursson: Hallgrímur and Þórdís were both related to the great Bishop of Hólar, Guðbrandur Þorláksson.

Torfi is said to have been a person “who treated people harshly; he was avaricious and unpopular, and held to be badly educated in law” (cf. Páll E. Ólason 1952: 25). As mentioned above, in 1660 Torfi was sentenced to leave his office and to pay a large fine to the king for using defamatory language, but he resumed office in 1662. It was at the instigation of his son, Þormóður Torfason, that Torfi was reinstated, by licence of the king.

#### 4. Hallgrímur and Árni Oddsson the lawman

In 1651 Hallgrímur's fortunes took a turn for the better when the much wealthier parish of Saurbær was granted to him. The next decade was a fruitful period for Hallgrímur's writing. His greatest work is from this period, all of it religious.<sup>8</sup> Hallgrímur seems to have been

---

<sup>7</sup> According to Árni Magnússon (AM 219 8vo, fol. 7), Þormóður claimed that Hallgrímur had baptized him, but as Árni points out this must be wrong because Hallgrímur was in Copenhagen when Þormóður was born and became a priest much later. Here it is also pointed out (fol. 8) that Þormóður had been Hallgrímur's parishioner while his father Torfi lived at Stafnes. “Þormodur hefur optar enn einu sinne sagt Magnuse Arasyne, ad s<sup>r</sup> Hallgrimur hafi skirt sig. Þad er öefad misminne annars hvers. Þvi Hallgrimur var i Kaupenhafnar skola þä Þormodur fæddest, og vard prestur laungu sidar”.

<sup>8</sup> There were two books of hymns, *Samúelssálmar* (“Hymns of Samuel”)

on good terms with both Bishop Brynjólfur and the lawman Árni Oddsson (1592–1665), one of the highest officials in Iceland. He composed a poem in honour of Árni called *Valdsmannavísa* (“Poem on the Men Holding Power”), an acrostic where the first initials in each stanza form the letters in Árni Oddsson’s name.<sup>9</sup> The poem is a prayer that expresses the wish that judges be guided by fairness and justice and not blinded by avarice or bribery.

Therefore it is interesting to read what Jón Þorkelsson (1697–1759), the headmaster of the Cathedral School of Skálholt, has to say about his great-grandfather Árni Oddsson (in *Specimen Islandiæ non barbaræ*, unpr. translation from Latin by Sigurður Pétursson, here with his permission):

[he became] in the end lawman of South-Iceland, which office he discharged with great vigor; he received praise and popularity not least because of the kindheartedness he often showed common people in certain circumstances, and because of his strong sense of justice, especially when it was needed to defend innocent poor people against the insolence and violence of those more powerful [...]

Here it transpires that Árni left his office for a particular reason:

When he had held the office of lawman for 32 years, he resigned of his own accord, when he heard that Torfi Erlendsson, on whom Árni Oddsson had pronounced a legal sentence of disgrace (*merkt vansæmd með dómsúrskurði*), had regained honour and favour from the king

---

from the Old Testament’s Book of Samuel, and the *Passíusálmar* (“Passion Hymns”), first printed at Hólar in 1666. There were also two books on religious practice, both probably completed in 1660: *Sjö guðrækilegar umþenkingar* (“Seven Pious Contemplations”), first printed at Hólar in 1677 and *Diarium Christianum* or *Dagleg iðkun af öllum drottins verkum*, i.e. “The Daily Practice of all the Lord’s Works with Comparison of the Ten Commandments of God to Creation, and the Memory of the Name of Jesus”, printed at Hólar in 1680.

<sup>9</sup> Printed in Hallgrímur Pétursson, *Ljóðmæli* 2, 3–5.

Hallgrímur seems to have had his reasons for admiring Árne Oddsson and obviously there is a connection between the resignation of Árne and his relationship with Torfi Erlendsson, who again was no friend of Hallgrímur Pétursson. This all happened in 1662 (on the 27<sup>th</sup> of March of that year Torfi recovered his position and kept it until his death). On the affairs of Árne Oddsson and Torfi Erlendsson in the years 1661–1663, see *Alþingisbækur Íslands* 7.

## 5. Torfæus and the commentaries on the stanzas in *Flateyjarbók*

In 1660 Þormóður Torfason was taken into the employ of King Frederik III of Denmark and in the course of two years he managed to translate into Danish the manuscript *Flateyjarbók*, which Brynjólfur had sent the king some years earlier and which now was a part of the king's library.<sup>10</sup> Torfæus spent the summer of 1662 in Iceland, where he came to Bishop Brynjólfur to ask for help in translating the skaldic verses from the *Saga of King Ólafur Tryggvason*, one of the sagas preserved in *Flateyjarbók*.<sup>11</sup> Brynjólfur was for several reasons unable to oblige. He had no choice but to pass the request on to another learned man and he chose his friend and protégé Hallgrímur Pétursson to give assistance to Torfæus, which is interesting in respect of Hallgrímur's limited university education.<sup>12</sup> On the other hand it should be kept in mind that a number of those who were working for the bishops, copying old manuscripts and writing commentaries on ancient stanzas, had no or only little formal education; examples include Jón lærði Guðmundsson (1574–1658) and Björn Jónsson á

<sup>10</sup> The translation is preserved in GKS 1015 fol, 4 vol. (cf. Halldór Hermannsson 1954, 70).

<sup>11</sup> In 1656 Brynjólfur sent King Frederik III *Flateyjarbók*, the collection of laws known as *Grágás* and the manuscript *Codex Regius*, containing the poems of the Elder or Poetic Edda.

<sup>12</sup> One wonders why Brynjólfur did not choose Stefán Ólafsson, who knew Latin, had studied at the University of Copenhagen, and worked for Ole Worm. Stefán Ólafsson's Latin translation of *Völuspá* was printed in 1665.

Skarðsá (1574–1655). Hallgrímur agreed to do his best, and in due course his commentaries on the verses in question were sent off to Torfæus. The manuscript of the commentary, in Hallgrímur's own handwriting, is still preserved in the British Library (now BL Add 11.193).<sup>13</sup>

It is clear that Hallgrímur was aware of his limitations in understanding and interpreting the stanzas correctly, among other things because the text in the manuscript was corrupt. This is obvious from a letter Bishop Brynjólfur wrote to Torfæus in 1663 where he says: "He [Hallgrímur] complains about the same thing I did in your presence, that the theme of each stanza is not depicted, which makes it very difficult and almost impossible to guess what the poet meant. He also says that the stanzas are not correctly copied, which increases the problem and makes it harder to interpret the writing" (Jón Helgason (ed.) 1942, 160–161).

Very soon thereafter, Hallgrímur composed one of his best secular poems, *Aldarháttur* or "Ways of the Present World".<sup>14</sup> In this poem he systematically uses and imitates the wording of the stanzas in the *Saga of Ólafur Tryggvason*; it seems obvious that the poem cannot have been composed before he started working on his commentaries (cf. Margrét Eggertsdóttir 1994: 554ff). The poem can thus be dated to the year 1663, more precisely a year after the Icelanders had pledged an oath to the king of Denmark as absolute monarch. There is no doubt that this event also affected the poet; he expresses his disappointment with the political situation and with his contemporaries, with their lack of freedom, pride and independence.

---

<sup>13</sup> In the same way, Björn Jónsson á Skarðsá had written a commentary on Egill Skallagrímsson's *Höfuðlausn* in 1634, which was used in Worm's book in 1636. There was thus already a tradition of scholarly work in the vernacular on the initiative of the episcopal sees, cf. Chesnutt (2006:xlíi–xlíii; 165–186).

<sup>14</sup> Printed in Hallgrímur Pétursson, *Ljóðmæli* 1, 24–41.

## 6. The commentaries and Hallgrímur's poem *Aldarháttur*

The relationship between Hallgrímur's commentary on the verses in *Ólafs saga Tryggvasonar* and his poem *Aldarháttur* is confirmed by the example which follows. In one of the verses in the saga these two lines appear: "Bifroknum trad bekkjar / blaraust konungur arum." Here the spelling of "bifroknum" is incorrect in *Flatayjarbók*; it should be "bifrauknum", which means an ox, and the kenning is bekkjar (lækjar) bifraukn (eykur / uxi). Hallgrímur, however, accepted the manuscript reading and took "bifroknum arum" to mean "watercovered oars" (vatnsdrifnum arum), turning the noun into an adjective that does not exist in Icelandic. He later used this in *Aldarháttur*, in the phrase "med bifroknum bröndum" ("using watercovered oars").

*Aldarháttur* presents novelties in terms of meter and form. It is composed in Leonine hexameter, i.e. hexameter verses rhyming at the middle and end of each respective line, and is one of the first examples of the use of this meter in Icelandic poetry (Einar Ólafur Sveinsson 1949: 182ff.).<sup>15</sup> The poem is both a eulogy for the old heroes of the Free State period and a criticism of modern times: it consists of 22 stanzas divided into two equal parts; the first is a description of the achievements of the Icelanders' forefathers, while the second part is a description of the sluggish times during which the poet lives. Looking closely, one can see that the structure of the poem and its exposition are in full agreement with the rules of classical rhetoric (see Margrét Eggertsdóttir 2005: 234). The first stanza is an *exordium*, an introduc-

---

<sup>15</sup> In Germany and the Scandinavian countries the poets strove to compose poetry using this and other classical meters. The Swedish poet Georg Stiernhielm composed *Hercules* in 1658 and called it *Carmen Heroicum*, since it is in hexameter (unrhymed) and deals with ancient virtues, juxtaposed with the rebukes of recent times. Stiernhielm adorns his poem with old Swedish expressions in a way similar to the manner in which Hallgrímur uses old Icelandic poetic language in his poem (Friese 1968: 92–93). In Denmark, Anders Christensen Arrebo (1587–1637) became the first writer to use rhymed hexameter, in his narrative poem *Hexaëmeron* (*The Creation*).

tion to the theme where the poet claims that what he has to say is based on reliable sources (i.e. what the “tryggorðir kenndu”, on a truthful account) about the strength and heroism of the former generations. The next nine stanzas form the *narratio*, an account and a description of the heroic age. In stanza 11 there is a turning point, which makes it a *propositio*, where the essence of the poem is formulated incisively (“Öld er nú snúin, á aðra leið búin, þar yfir má klaga”; The age has turned, is heading a different way, which is regrettable). This is at the same time a connecting link to the next part of the poem, the *argumentatio*, where the arguments that support the poet/speaker are listed. The arguments in this case comprise a description of the unfortunate state of the nation’s affairs, covering ten stanzas. The poem ends in a traditional way with a *peroratio* or *conclusio* where all the circumstances have been depicted, the most important arguments mentioned and the conclusion is indisputable and clear. The poem thus confirms, as do many other examples of his work, that Hallgrímur Pétursson was working within the learned European literary tradition of the Baroque period.

At the same time the poem reveals a new historical understanding by which Iceland’s medieval past is glorified:

Manndómur mundi þá sveinar á sundi sóttust af afli,  
 einn sat í lundi hjá litfögru sprundi og lék sér að tafli,  
 hinn þar við undi sem hátt knöttur hrundi eða handsaxakafli,  
 lof þeim að dundi er frægð bar af fundi með fanndigulskafli.

[People remembered young men competing in swimming with all their strength; one was sitting in the grove with a fair maiden playing chess,  
 another one enjoyed a ball game or a game with swords;  
 they received praise when they returned from battles with silver and gold.]

It is possible to view the poem in the tradition of “poems on Iceland”, i.e. topographical poetry with descriptions of Iceland’s nature, history, conditions, possibilities etc. (cf. Margrét Eggertsdóttir 2006: 184). But Hallgrímur Pétursson’s *Aldarháttur* belongs to the genre of satirical or

polemical poetry and is as such more closely related to Bjarni Jónsson's (ca. 1560–1640) poem *Aldasöngur*, where he compares his own times with those before the Reformation, praising the power and the beauty of the Catholic Church. Hallgrímur on the other hand compares his times with the Commonwealth, the period before Icelanders were ruled by a king. Here “Iceland’s medieval past is for the first time glamorized in Icelandic poetry” (Margrét Eggertsdóttir 2006: 211).

This new way of interpreting the history of Iceland can without doubt be traced back to the works of Arngrímur Jónsson the learned (1568–1648), not least his book *Crymogæa*, written in Latin and published in 1609:

After *Crymogæa*'s publication, Icelanders who knew the work must have seen Icelandic studies in a completely new light – a new value was set on them, they were to be measured by new standards. Icelanders had now been given their national history, where the old chieftains and their exploits were ranked with the heroes of other lands. And the whole was given a place within the historical system of international humanism. (Jakob Benediktsson 1957: 79; cf. Jakob Benediktsson 1987, 233)

Jakob Benediktsson claims that the impact of Arngrímur Jónsson's works culminated “on the one hand in the international scholarship of Þormóður Torfason and Árni Magnússon and on the other hand in the Icelandic poetry of Hallgrímur Pétursson and Stefán Ólafsson” (Jakob Benediktsson 1957: 81). Jakob does not go further into where in their works this influence is to be seen, but in the case of Hallgrímur it must be most obvious in his *Aldarháttur*, where the economic and political decline of the seventeenth century is set up as a contrast to the glorious past described and confirmed in the literary heritage of Iceland.

Although there are no direct sources on what influence this poem had, the number of manuscripts in which it is preserved (40–50), especially from the eighteenth century, amply shows the interest that people had in it. Hallgrímur thus became known for his learning, and his knowledge of antiquities and the old poetic language.



## 7. Hallgrímur's letter to Torfæus on *Völuspá* from 1671

Torfæus was working on a translation of both Snorri's *Edda* and eddic poetry and was therefore eager to get all the commentaries that were to be found on the subject (Einar G. Pétursson 1998: 167).<sup>16</sup> In the previously mentioned letter, written in 1671,<sup>17</sup> Hallgrímur refers to a conversation he had with Torfæus on the poem *Völuspá* (The Sibyl's Prophecy) and says that he still holds the same opinion as earlier:<sup>18</sup> first of all that few people will be able to understand the poem correctly in these days [“fáir muni hennar rétta meining hitta á þessum dögum”] and least of all himself, who knows little about old stories or sagas and other antiquities, without which it would be impertinent to seek its meaning (Hallgrímur Pétursson 1913: 57). Hallgrímur is convinced that the main issue has nothing to do with theology [i.e. “[ekki] með *theologiam* að gera”] and that the spirit of whom the Sibyl spoke probably was no “theophilus” (friend of God). He thinks that the poem's main subject is history, along with astronomy and physics [“hennar inntak sé mest *historicum*, svo og astronomia og physica”]. The poem's description of *ginnungagap* he interprets as “what our Icelandic Bible calls *chaos*, emptiness and wilderness” [“það chaos,

---

<sup>16</sup> On other commentaries on *Völuspá* from the 17th century, see Einar G. Pétursson (1998, 172–173).

<sup>17</sup> The letter is preserved only in a copy from the 19<sup>th</sup> century (JS 272 4to fol. 532–539; printed in *Andvari* 1913) but the existence of this letter and another one from Hallgrímur to Torfæus is confirmed by Árni Magnússon. In AM 219 8vo, fol. 63r he writes: “1671. 9. og 22. Julii skrifáði s<sup>r</sup> Hallgrímur Þormodi (þá stóddum á Íslandi) 2 bref til de odis 2<sup>bus</sup> i Sæmundar Eddu. Habeo.” The other letter has not been preserved and it is not known which poem it was written about. A letter from Brynjólfur Sveinsson to Torfæus from 1662 (Jón Helgason (ed.) 1942, 162) explicitly states that Torfæus has been ordered by the king to translate the *Edda*. Hallgrímur's commentaries are doubtlessly intended to assist Torfæus with his translation.

<sup>18</sup> It is uncertain if “earlier” refers to their earlier talk or if by that he means that he held this opinion long ago, which would be interesting if it meant that he knew the poem, because he was copying the manuscript that contains it.

sem vor íslenska biblíá kallar tóm og eyði”]. He makes an attempt to explain the name *Ýmir* with reference to Greek etymology, but later in the letter he explicitly expresses his doubts that using etymology to interpret the poem will be of any use, especially because it is not certain how closely related her (the Sibyl’s) language was to Hebrew and Greek (Hallgrímur Pétursson 1913: 60). Torfæus’ letter to Hallgrímur is not preserved but we can assume that he wished Hallgrímur to be able to demonstrate a relationship between Old Norse and Hebrew or Greek, which was quite fashionable in language studies at that time. The idea was part of a metaphysical-linguistic philosophy, in which some languages were thought to be older, nobler and closer to an original than others.<sup>19</sup> In his remarkable Icelandic-Latin dictionary from 1683, Guðmundur Andrésson (ca. 1614–1654) often tries to explain Icelandic words by tracing their origins back to Hebrew.<sup>20</sup> Hallgrímur is thus contrary to the trends of his time when he expresses doubts about these methods. Then he says:

But if the old Norwegians have composed this [poem] and written it down in their Old Norse, I refuse to believe that they mixed it with other languages as we now do with harm and disrespect for our excellent and rich (exuberant) mother tongue. Certainly it is true that Hebrew is the oldest of all languages, but I doubt that Greek is older than Old Norse, and I do not believe that our Old Norse needed to borrow anything from it or from other languages.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Mats Malm on Judichær’s *Prosodia Danica*: “Ju närmare danskan står hebreiskan, desto närmare står den således tingens sanna natur. Och danskan är förvisso ursprungligare än de flesta språk, menar Judichær” (Malm 1996, 43).

<sup>20</sup> *Lexicon Islandicum Sive Gothicæ Runæ vel Lingvæ Septentrionalis Dictionarium* [...], printed in Copenhagen 1683, cf. Jakob Benediktsson (ed.) 1948, xx.

<sup>21</sup> “En hafi þeir gömlu Norsku um þetta diktað, og í sinni gamalli norsku upp skrifað, leiðist eg ekki til að trúá, að þeir hafi öðrum tungumálum þar inn blandað, svo sem nú gerum vær með skaða og niðrun vors ágæta og auðuga móðurmáls. Víst er það satt, að hebreskan er elzt allra tungumála, en hvert grískan er gamalli norrænu eldri eður yngri, er mér til gátu, og ekki hygg eg, að vor gamla norræna hafi þurft af henni eður öðrum tungumálum lán að þiggja” (Hallgrímur Pétursson 1913: 59–60).

From this it is evident that Hallgrímur was of the opinion that it was important to exalt the Icelandic language; to preserve it, maintain it and protect it against foreign influences. After a long period where Latin had been the dominant language in poetry and scholarship, a new interest in the vernacular arose everywhere in Northern Europe as a direct consequence of Humanism. This can clearly be seen in the writings of Arngrímur the learned. Hallgrímur is therefore very much up-to-date when he eulogizes “our excellent and rich mother tongue”, even if he could not predict how much influence he himself would have on the development of the Icelandic language with his poems and hymns that were learned by heart and sung by almost everyone for generation after generation in Iceland.

Hallgrímur suggests that the names of the three giantesses (“þrjár þussa meyjar”) may have been Envy, Avarice and Haughtiness/Pride (Öfund, Ágirnd and Drambsemi). As regards the three gods (*æsir*) that supplied Askur and Embla with colour and life, he refuses to connect them with the holy trinity (the three divine persons) but says: “Óðinn gave spirit (soul), because life we get from our parents; Hænir gave voice (sense), because speech and other skills we obtain from those we take a liking to and grow up within our youth; Loðnir (Lóður) gave being and blooming hue, because calmness, education and wisdom we obtain from those who teach us and make us attracted to good things – otherwise we remain lifeless blockheads.”<sup>22</sup> Instead of using theological theories to interpret this part of the poem, Hallgrímur thus uses his personal experience of human relationships.

The letter concludes with excuses about how busy the scribe who writes the letter is,<sup>23</sup> but he promises to send more “if God will endure

---

<sup>22</sup> “[...] önd gaf Óðinn, því lífið höfum vér af vorum foreldrum, óð gaf Hæner, því málfæri og skikkun aðra höfum vér af þeim, sem vér hænustum að fyrst, og venjustum með í ungdóminum. En lá gaf Loðner og litu góðu, því góða stilling, ment og speki höfum vér af þeim, oss kenna og til góðs laða; annars erum vér í verunni sem dauðir drumbar.” (Hallgrímur Pétursson 1913, 59.)

<sup>23</sup> This scribe is probably their eldest son Eyjólfur, who was their only child to reach adulthood.

me for one year longer” (this was written three years before he died of leprosy). He asks Torfæus to keep his childlike understanding a secret and says that he has perfect trust in him. He then wishes him a happy journey home, placing Torfæus, and everyone dear to him, under the protection and blessing of the almighty God, so that he will again find his beloved wife and other good friends in good health with well-being, luck and prosperity. “Valete in Domino! Kalastöðum in a hurry 9. Julij Anno 1671. Hallgrímur Petræus mppria”.

## 8. Conclusion

In a larger context, Hallgrímur Pétursson’s attempt to interpret and explain Old Norse/Icelandic poetry is a good example of the new interest in the cultural heritage of Scandinavia not only abroad but by the Icelanders themselves as well, which doubtless had a great impact on their self-image. The Church was a dominating factor, controlling both the school system and the printing press, but at the same time the episcopal sees, both at Hólar and in Skálholt, served as centres where manuscripts were collected and copied, and where literary activity was stimulated in many ways. This literary activity caused two exceptional men, Tormod Torfæus and Hallgrímur Pétursson, to collaborate on the project of translating and commenting on part of this literature so that it could be transmitted to and enjoyed by the outer world. To judge from Hallgrímur’s friendly and helpful attitude in his letter to Torfæus, he seems to have forgiven the hostility he met at the hands of Torfæus’ father. His commentaries and explanations may not be of much help now for the understanding of this poetry but they throw light on Hallgrímur Pétursson’s understanding of literature and his world view. Most important for the history of Icelandic literature is without doubt the fact that Hallgrímur’s task, i.e. the commentaries he wrote on the stanzas, inspired him to compose a poem that is remarkable in many ways. Now, when almost everything which was composed in Iceland in the 17<sup>th</sup> century has been forgotten apart from Hallgrímur Pétursson’s *Passion Hymns*, it may be enlightening to

keep in mind his genuine respect for and interest in Old Icelandic literature, and the fertile inspiration it provided him.

## Bibliography

- Alþingisbækur Íslands* 7 1663–1683. 1944–1948. Sögufélag, Reykjavík.
- ÁMLS = Árni Magnússons levned og skrifter udgivet af Kommissionen for det arnamagnæanske legat. Andet bind, Skrifter. 1930. Gyldendalske boghandel, København.
- Brynjólfur Sveinsson. 1913. Bréf Brynjólfs biskups Sveinssonar til Þormóðar Torfasonar. *Andvari. Tímarit hins íslenska þjóðvinafélags* (38), pp. 134–137.
- Chesnutt, Michael (ed.). 2006. *Egils saga Skallagrímssonar*. Bind III. C-redaktionen. [Editiones Arnarnæanaæ A, 21.] C.A. Reitzels forlag, København.
- Einar G. Pétursson. 1998. *Eddurit Jóns Guðmundssonar lærða* I. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.
- Einar Ól. Sveinsson. 1949. Hexametrum. *Skírnir* (123), pp. 178–185.
- Friese, Wilhelm. 1968. *Nordische Barockdichtung*. München.
- Halldór Hermannsson. 1954. Þormóður Torfason. *Skírnir* (cxxxviii), pp. 65–94.
- Hallgrímur Pétursson. 1913. Þrjú bréf frá ýmsum tímum: II. Bréf frá síra Hallgrími Péturssyni ritað á Kalastöðum 9. júlí 1671, til Þormóðar sagnaritara Torfasonar [...]. *Andvari. Tímarit hins íslenska þjóðvinafélags* (38), pp. 56–60.
- Hallgrímur Pétursson. 2000. *Ljóðmæli* 1. Margrét Eggertsdóttir bjó til prentunar. Reykjavík.
- Hallgrímur Pétursson. 2002. *Ljóðmæli* 2. Margrét Eggertsdóttir, Kristján Eiríksson og Svanhildur Óskarsdóttir bjuggu til prentunar. Reykjavík.
- Jakob Benediktsson (ed.). 1948. Guðmundur Andrússon. *Deilurit*. Jakob Benediktsson bjó til prentunar. [Íslensk rit síðari alda 2]. København.
- Jakob Benediktsson. 1957. *Arngrimi Jonae opera latine conscripta*. Introduction and notes. [Bibliotheca Arnarnæana 12]. København.
- Jakob Benediktsson. 1987. Den vågnende interesse for sagalitteraturen på Island i 1600-tallet. In: *Lærdómslistir*, pp. 227–242. Eds: Halldór Guðmundsson, Sverrir Tómasson & Örnólfur Thorsson. Reykjavík. [First publ. in *Maal og minne* 1981, pp. 157–170].

- Jón Helgason (ed.). 1942. *Úr Bréfabókum Brynjólfs biskups Sveinssonar*. Safn Fræðafélagsins XII. Kaupmannahöfn.
- Jón Þorkelsson. [Forthcoming] *Specimen Islandiæ non barbaræ*. Ed. and transl. Sigurður Pétursson.
- Kristján Eiríksson. 2005. Hallgrímur Pétursson og Hávamál. *Glerharðar hugveklar þénandi til þess að örva og upptendra Þórunni Sigurðardóttur fimmtuga, 14. janúar 2004*, pp. 40–44. Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen, Reykjavík.
- Magnús Jónsson. 1947. *Hallgrímur Pétursson. Æfi hans og starf* I–II. Reykjavík.
- Margrét Eggertsdóttir. 1994. Fornt skáldamál í nýjum búningi. In: *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*, pp. 553–564. Eds: Gísli Sigurðsson, Guðrún Kvaran & Sigurgeir Steingrímsson. Reykjavík.
- Margrét Eggertsdóttir. 2005. *Barokkmeistarinn. List og lærdómur í verkum Hallgríms Péturssonar*. Reykjavík.
- Margrét Eggertsdóttir. 2006. From Reformation to Enlightenment. In: *A History of Icelandic Literature*. Ed. Daisy Neijmann. [Histories of Scandinavian Literature 5], pp. 174–250. University of Nebraska Press, Lincoln & London.
- Malm, Mats. 1996. *Minervas äpple. Om diktsyn, tolkning och bildspråk inom nordisk göticism*. Stockholm.
- Páll E. Ólason. 1952. *Íslenzkar æviskrár V*. Reykjavík.
- Sigurður Pétursson. 1995. Iceland. In: *A history of Nordic neo-Latin literature*, pp. 96–128. Ed. Minna Skafté Jensen. Odense.
- Springborg, Peter. 1977. “Antiqvæ historiae lepores — om renæssancen i den islandske håndskriftproduktion i 1600-tallet”, *Gardar VIII. Årsbok för Samfundet Sverige–Island i Lund–Malmö*, pp. 53–89.
- Stefán Karlsson. 1986. Orðsnillin og skriftin. In: *Equus Troianus sive Trójuhestur tygjaður Jonnu Louis-Jensen 21. október 1986*, pp. 70–73. Reykjavík.
- Torfi Jónsson. 1915. Æfisaga Brynjólfs Sveinssonar biskups eptir Torfa prófast Jónsson í Gaulverjabæ. In: Jón Halldórsson, *Biskupasögur Jóns prófests Halldórssonar í Hítardal með viðbæti* I–II (Reykjavík 1903–1915), here: II, 5, pp. 325–382.

Vésteinn Ólason. 2001. Inngangur. *Konungsbók Eddukvæða. Codex Regius*. Íslensk miðaldahandrit. Manuscripta Islandica Medii Aevi 3, pp. xiii–xlii. Reykjavík.

## Summary

This article focuses on the relationship between Hallgrímur Pétursson (1614–1674), one of the most important religious poets of Iceland, and Þormóður Torfason (1636–1719), or, as he called himself, Tormod Torfæus. More precisely, it examines how the former’s assignment to assist the latter by writing commentaries on the stanzas preserved in *Ólafs saga Tryggvasonar* in *Flatneyjarbók*, which Torfæus, as royal historiographer at the Danish court, was at that time translating into Danish, influenced Hallgrímur’s excellent secular poem, *Aldarháttur* or *Ways of the Present World*. It is evident that in the poem Hallgrímur systematically uses and imitates the wording of the stanzas in the *Saga of Ólafur Tryggvason*. The poem is simultaneously a eulogy for the old heroes of the Free State period and a criticism of modern times, and is interesting both because it reveals a new historical understanding by which Iceland’s medieval past is glorified, and also because of the novelties that it presents in terms of meter and form. The structure of the poem reveals that it was composed according to the rules of classical rhetoric and thus belongs, with many other works of Hallgrímur Pétursson, to the tradition of learned European baroque poetry. The article further discusses the content of a letter Hallgrímur wrote to Torfæus on the eddic poem *Völuspá* whereby he rejects the idea that this has anything to do with Christian theology but instead uses his imagination and common sense to interpret the poem, although he was obviously aware of his own limitations and those of his contemporaries to fully understand it.







***Hefi ek mark á máli mart***  
**Litt om vokabular for særdrag ved folks språk og  
uttale i gammalislandsk**

JAN RAGNAR HAGLAND

I språkhistorisk og historisk lingvistisk samanheng har språkleg variasjon innom det nordiske, ikkje minst det vest-nordiske, språkområdet i mellomalderen lenge vore eit forskingstema (sjå t.d. Hagland 2004, 375–405). Dette er likevel eit uttrykk for vår tids interesse for språkleg variasjon, ei interesse som også har sitt folkelingvistiske motstykke i interesse for dialektvariasjon og for det å kunna heimfesta folk på grunnlag språket dei talar. Det er ei interesse som, i alle fall i norsk samanheng, både synest å vera sterk og nokså allmenn i våre dagar. Tilsvarende interesse for å kunna heimfesta folk på språkleg grunnlag er det derimot vanskeleg å finna gode spor av i dei norrøne kjeldene, både i dei litterære og dei meir historiske. I det følgjande skal vi likevel, med særleg vekt på ein detalj frå *Fóstbræðra saga*, prøva å sjå litt nærare på den islandske mellomalderlitteraturens framstilling av ulike sider ved folks måte å snakka på. Kva var det viktig og interessant for denne litteraturen å få fram i så måte?

Når det gjeld dette med å kunna plassera folk geografisk på språkleg grunnlag, finst det rett nok ei lita forteljing om Styrkár Stallare som kom seg unna slaget ved Stanford Bridge 25. september 1066, og vart attkjend som nordmann på grunn av språket han snakka: *þv mont vera Norþmaþr oc keNi ek þess a mali þino*, som det heiter i *Morkinskinna* (Finnur Jónsson (ed.) 1932, 280<sub>21</sub>)<sup>1</sup>. Denne episoden er

---

<sup>1</sup> ”Du må vera nordmann, det skjønar eg på målet ditt” (mi oms.).

vél kjend i kongesagalitteraturen og er, nokså sikkert med utgangspunkt i *Morkinskinna*, attgjeven i nesten identiske ordelag både i *Fagrskinna*, *Heimskringla* og i samleverket *Flateyjarbók*. Poenget her er at Styrkár Stallare kunne identifiserast som nordmann på grunnlag av språket han snakka og dermed skiljast ut frå dei som hadde kjempa på engelsk side. Episoden har vore nytta i ordskiftet om kor gjensidig forståelege norsk/islandsk og engelsk var på den tida, men han har truleg ikkje særleg relevans i så måte. Det er nok heller ein lærd litterær referanse til Bibelens beretning om apostelen Peter og hans fornektning av Jesus då denne etter Getsemane vart pågripen og plaga i forhøyr. På liknande vis som Peter kom seg unna og forneкта herren sin i samband med den avgjerande striden, kom Styrkár Stallare seg unna det store og avgjerande slaget ved Stanford Bridge. Og på same måte som Peter vart han på språkleg grunnlag identifisert som ein motstandar.

Den litterære modellen for ein mellomalderforfattar har her vore å finna i Vulgata. Sitatet frå *Morkinskinna* ovanfor speglar seg t. d. godt i følgjande sitat derifrå: *Post pusillum autem accesserunt, qui stabant et dixerunt Petro: "Vere et tu ex illis es, nam et loquella tua manifestum te facit."* (Matt. 26. 73.)<sup>2</sup> Det synest såleis å vera eit spesielt og litterært basert tilfelle av interesse for språkleg variasjon vi har å gjera med i desse parallelle innslaga i kongesagalitteraturen om Styrkár Stallare som flykta frå slaget ved Stanford Bridge. Det er neppe så mykje tale om interesse for språk i seg sjølv (jf. òg Hagland 2000, 107–112 om dette).

Det er elles ordboksført eit tolleg godt utval av ord, særleg adjektiv, som kan vera med og karakterisera måtar ein talande uttrykkjer seg på. Ved gjennomgang av slikt materiale vil vi såleis finna ei rad ord som er med og gir uttrykk for eit temperament, eller òg noko i retning av retorisk kompetanse m. v., kunne vi seia, men elles ikkje noko særleg om språket eller taleevna i seg sjølv. Ord samansette med *mál-* som *málfimi*, f, *málfimr*, adj, *málóðr*, adj,

---

<sup>2</sup> Eit lite bel etter kom dei som stod der, fram og sa til Peter: "Jau visst er du ein av dei, du òg; det kan ei høyra på målet ditt" – som det heiter i den nynorske omsetjinga av Bibelen.

*málsnjallr*, adj og *málsþakr*, adj, kan vera gode dæme slikt. I Fritznern omstendelege stil er desse oppførte med ordforklaringar som følger i det ordboksverket: ”Dygtighed til at tale” (*málfimi*), ”snaksom” (*málfimr*), ”hidsig, heftig, tøilesløs, ubændig i sin Tale,” (*málóðr*), ”veltalende, som forstaaer at indrette sin Tale paa en til Øiemedet svarende Maade.” (*málsnjallr* og *málsþakr* som har tilvising til same ordforklaring).

Tilsvarande ordtilfang for å karakterisera språkbruk av ymse slag er elles å finna i ei lang rad samansetjingar med *orða-* og *orð-*. Her kan det òg finnast godt med synonym, som t. d. adjektiv med tyding ”veltalende, udrustet med Talegaver”, slik Fritznern formulerer det: *orðfærr*, *orðsnjallr*, *orðspakr*, *orðsvinnr*, m.v. Hit kan òg reknast meir teknisk ordtilfang nytta i lærde avhandlingar om grammatikk og skaldekunst (metrikk), t. d. *orðaleiðing* f ”Udtale, Maade hvorpaa man udtaler ord” (Fritznern, jf. òg Raschellà 1982, 34<sub>11-12</sub> og 67<sub>5-7</sub>), *orðkolfm* m ”Apocope” (Fritznern), *orðaskipan* f ”Ordstilling” (Fritznern) m.v.

I religiøs samanheng kan vi finna normative utsegner om måtar å tala på, som t.d. i den namngjetne Stavkyrkjepreika i *Gamal norsk homilieboek* (Gnh) der det er vist til Davids-salmane og átvara mot uturvande tale på følgjande vis: *Sett þu varð-hald munni mínum drotten. ok hurð at giata varra minna sva sem hann þetta mælte. Luc up þu mun min þa er bætr gægnir at mæla an þegia. en þu byrg hann þa er bettra er þagat en mælt* (Indrebø 1966, 98<sub>7-10</sub>).<sup>3</sup> Det gjeld likevel heile tida måtar å bruka språket på i ulike samanhengar, ikkje særdrag ved språk eller språkevne som kan tena til å identifisera den talande. Eit lite spørjeteikn kan kanskje setjast ved ordet *hreimr* m i denne samanhengen. Sígfús Blöndal (1920–22) gir ”Klang, Toner. (*hreimur í rödd*) Stemmeklang. – b. Tonefald, Accent, *útlendur hreimur í málfari*.” Det inneber sikkert nok òg særdrag ved språk og uttale som i alle fall vil kunna nyttast til å identifisera språkbruk som skil seg ut frå morsmålsuttale og skilja ut folk som ikkje er ”native speakers” som det heiter på engelsk. Men det kan sjå ut til at dette innhaldet er

<sup>3</sup> Hald vakt på munnen min, Herre, og sett dør for å halda styr på leppene mine, så som han sa dette: ”Lukk opp munnen min når det gagnar betre å tala enn å teia, men steng han når det er betre at det er tagt enn tala” (mi oms.).

resultat av ei nyare semantisk utvikling. I alle fall er det ikkje råd å finna denne tydinga av ordet i dei få belegga vi har frå mellomalderkjelder. Der finst det både i forma *hreimr* m og *reimr* m, det siste rimelegvis i samsvar med norsk språkutvikling med bortfall av *h* før *r*, slik at det må kunna reknast som same ordet. Fritzner III fører opp *reimr* m med tydinga ”Jammer, Klage” med belegg frå Gnh – *ne óp ne ræimr; Þar er illr ræimr armra salna* (Indrebø 1966, 32<sub>12</sub> og 34<sub>6</sub>). Lex. poet gir *hreimr* m med tydinga ”klang, tone” og viser til strofe 8 av Haldórr Skvaldris *Útfarardrápa*, der det i ei line av første halvstrofe heiter at *illr varþ hreimr i helli*, som Finnur Jónsson (1912B, 457) omset med ”der blev en slem hylen i hulen”. Vidare er ein av Træls og Tirs søner i eddadiktet *Rígsþula* kalla *Hreimr* (str. 12). Det er jamnast oppfatta å ha ei tyding på line med det vi ser i drápa etter Haldórr Skvaldri, utan at noko heilt spesifikt innhald let seg fastsetja i dette tilfellet. Fritzner IV viser til samanhengen mellom *hreimr* og *reimr* m og indirekte til at *hreimr* m òg var nytta som binamn. Den siste lovseiemannen på Island Þorleifr Ketillsson (d. 1289) var såleis kjend med tilnamnet *Hreimr* og er nemnd fleire gonger i *Sturlunga saga* utan at det gjeve noka forklaring på tilnamnet nokon stad i teksten (jf. Jón Jóhannesson & al. 1946 II, 465 m/tilvisingar). Det er mogleg at det er ein språkleg samheng mellom trælenamnet i *Rígsþula* og tilnamnet til lovseiemannen på slutten av 1200-talet. At det skulle ha noko med måten å tala på, er mogleg, men vil i alle fall måtta bli eit reint postulat. At det har lege til rette for ei lett semantisk forskyving i retning av det vi ser Sigfús Blöndal gir i seinare islandsk, verkar derimot rimeleg.

Med dette som bakgrunn synest det å vera grunn til å stoppa aldri så lite opp når skalden i ei vise som er tillagd Tormod Kolbrunarskald uttrykkjeleg seier at han har *mark á máli mart* (”mangt eit merke på målet”). Den aktuelle visa står som nr. 24 i f.eks. *Íslenzk fornrit*-utgåva av *Fóstbræðra saga* (Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson (eds.) 1943, 235) og er elles ført opp som lausavise nr. 6 etter Tormod Kolbrunarskald i Finnur Jónssons utgåve av skaldedikt (Finnur Jónsson 1912A, 283). Visa eller strofa er berre kjend frå hss. med *Fóstbræðra saga*. Ho går inn i den delen av narrativet som handlar om

Tormod Kolbrunarskalds opphald på Grønland. Ein episode på Gardar-tinget (kap. XXIII) førte til at Tormod drap godordsmannen Torgrim Trolle Einarsson der. Tormod kom til drapsstaden under falsk namn forkledd i ein ullfell, svart på ei side og kvit den andre. Ved hjelp m. a. av dette utstyret og andre listige knep kom Tormod seg unna oppstyret etter drapet. Han vart så innhenta og teken hand om av Skúfr og Bjarni, som han hadde hatt opphald hos og fått støtte av. Då desse fann han att etter drapet, uttrykte Tormod – i denne visa – undring over at han ikkje hadde vorten attkjend og gripen på staden etter drapet, lett kjenneleg som han var, seiest det i visa, både av måten han snakka på og av utsjånad, svarthærd som han var: – *hefk mark á máli / mart, ok skopt et svartá* – .

Anten vi aksepterer dette som ei ekte tradert vise etter Tormod, eller om vi ser henne som noko forteljaren, eller sagaforfattaren om vi brukar den førestillinga, sjølv har gjort for å skapa autentisitet, er truleg ikkje så avgjerande her. Strofa passar i alle høve påfallande godt inn i den narrative samanhengen. Eit argument for at strofa er sjølvstendig tradert, er at alle hovudhss. med sagaen, med unnatak av *Flateyjarbók*, har føydd ein forklarande prosadel til den delen av visa som det her gjeld. Vi kjem attende til dét nedanfor.

Det er i alle fall freistande å stilla spørsmål om kva som kan liggja i det at skalden seier han har *mark á máli mart* i nett denne samanhengen. Litterært sett finst det ein viss likskap mellom den situasjonen skalden var i på Grønland og den Styrkár Stallare var i etter slaget ved Stanford Bridge: Han hadde komme seg unna strid og synest å ha vore redd for å bli kjend att på målet. Det vart han altså ikkje. Men det kunne tenkjast meininga har vore at ein islending, eller ein ikkje-grønlanding ville ha *mark á máli* i høve til ein som tala norrønt med grønlandsk tunge. På Tormods tid, i første kvartal av 1000-talet, synest dette lite sannsynleg. Men sett frå ein sagaforteljars synsstad på 1200-talet kunne det for så vidt vera at eit medvit om dialektale særdrag i grønlandsk var til stades. Dette veit vi ikkje mykje om. Men det kan sjå ut til at det etter kvart kom til å utvikla seg nokre spesielle og kanskje lett kjennelege språkdrag i norrønt på Grønland (jf. Hagland 2005, 1234).

Eventuell kunnskap om dét kan likevel neppe ha vore allmenn på Island i høg- eller seinmellomalderen. Dei bevarte hovudhandskriftene med den aktuelle delen av sagaen – Hauksbók (AM 544, 4to) frå første tredjedel av 1300-talet saman med avskrifter av ein annan 1300-tals kodeks – har nemleg teke med følgjande forklarande tillegg til det som er sagt i strofe nr. 24 i teksten: ”*Audkenndr maðr em ek, segir Þormóðr, svartr maðr ok hrokkinhærðr ok málhaltr; en ek var eigi í því sinni feigr, ok má vera, at ek hafa til nokkurs undan rekit ok lúti enn fyrri í gras nokkurir frændr Þorgríms en ek.*”<sup>4</sup>

Denne forklarande delen finst altså ikkje i *Flateyjarbók*-versjonen av sagaen og kan altså ha komme med i løpet av den skriftlege traderinga av teksten. Det er i så fall ikkje utan interesse å notera at uttrykket *mark á máli* etterkvart er tolka eller forstått som ein talefeil og ikkje som eit talemål med særdrag eller ”merke”. Det er altså parafrasert med adjektivet *málhaltr*, men nøyaktig kva som låg i det, er ikkje så heilt sikkert. Sjølv har eg omsett det med å vera stam, men det kan nok diskuteras. Fritzner omset det med ”lidende af Feil i Taleorganerne” og har ikkje anna tilvising enn til dette eine belegget frå *Fóstbræðra saga*. *Norrøn ordbok* (2008) gir ”målhalt, som har vondt for å tale,” og Cleasby-Vigfusson (1957) gir ”tongue-tied” som forklaring på dette lågfrekvente adjektivet, medan Sigfus Blöndal (1920–24) forklarar det med nokon ”som lider af en Talefejl, stammer, lesper el. deslige.” Dette siste er vel i samsvar med nyare bruk i islandsk og er altså uttrykk for eit vidt spekter av talevanskar. Det er rimeleg å tru at så har vore tilfelle også i mellomalderen. I Gnh finn vi såleis det motsvarande substantivet *málhelti* n, som iflg. Fritzner står for ”Mangel paa Evne til at tale rent og tydelig,” medan *Norrøn ordbok* 2008 her har det vi for vårt føremål nesten må rekna som ein sirkeldefinisjon: ”det å vere *málhaltr*.” Samanhengen ordet står i, er som følgjer i Gnh: *Nu stuði guð læmstr mal-hellti minnar. ok gefe u-*

<sup>4</sup> ”Eg er lett å kjenna att,” seier Tormod, ”svarthærd, krøll og stam i målet. Men den gongen var eg ikkje feig. Det kan henda at det er ein grunn til at eg har sloppe unna, og ein del av frendane til Torgrim kan nok komma til å bita i graset før meg.” [mi oms.] Om handskriftstilhøva, jf. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson (eds.) 1943, LXX–LXXVII.



*froðre tungu horskleg orð at mæla. þau er minum drotne snuisk til lofs ok dyrðar.* (Indrebø 1966, 168<sub>17-19</sub>).<sup>5</sup>

Som vi ser, fører heller ikkje bruken av substantivet oss her nærare noka presis forståing av kva for konkrete talevanskar det kunne vera tale om for den som vart sedd på som *málhaltr*. Andre opplysingar enn denne frå kapittel 23 i sagaen har vi ikkje i dei litterære forteljingane om at Tormod Kolbrunarskald skal ha vore stam eller ha hatt andre talevanskar. Det kan tyda på at det forklarande tillegget etter strofe 24 om at han skal ha vore *málhaltr*, er noko *ad hoc*. Generelt sett verkar det lite truleg at ein elles suksessfull skald, som må ha vore avhengig av god og tydeleg uttale, skal ha lide av påfallande talefeil. Lesping ville kanskje vera det minst problematiske i så måte.

Det må då kunna seiast at uttrykket *mark á máli* i den nemnde strofa, blir ståande meir oppe for tolking, og at det *kan* ha vore sikta til noko som skilde ut språket til skalden i den samanhengen han var i på Grønland. Meir enn ei lita opning for at det kan vera slik, er det likevel ikkje tale om. Ei slik lesing ville nok òg måtta ha som føresetnad at strofe 24 har vorte til ved dei tider sagaen om Tormod først fekk si litterære form, og at det på eit seinare punkt i den skriftlege traderinga ikkje har vore forstått, slik at det vart trong for eit oppklarande innskott (sjå likevel Jónas Kristjánsson 1972, 125 om vise 21–24 i sagaen). Slike innskott finst det jo elles mange av i dei ulike versjonane av nett denne saga (jf. op. cit. p. 262–66).

Når det gjeld realiteten i dette med at skalden skal ha hatt *mark á máli mart*, kan vi altså slett ikkje sjå bort frå at det er det litterære toposet om Peter etter Getsemane som kling i bakgrunnen også her.

Det er elles grunn til å notera at vårt samtidige verb 'å stamma' òg synest å ha vore brukt i høgmellomalderen om lag med same tyding som det har i dag. Både Fritznar III og *Norrøn ordbok 2008* fører det opp med forma *stama*. Det eldste noterte belegget er frå *Talen mot bispane* (i handskriftet AM 114a, 4to frå første halvdel av 1300-talet).

<sup>5</sup> ”Måtte nå Gud støtte meg som har vanskelig for å tale, og gi min ulærde tunge å si kloke ord, som kan bli vår Herre til lov og pris.” (Salvesen (overs.) 1971, 128).

Der er det rett nok skrive med dobbel konsonant, *stamma* og burde kanskje ha vore normalisert slik også i ordbøkene: *Munnar ok varrer kennemanna vara taka nu at stamma ok tunga kleisist, þui at þeir gera annat huart at þegia mædr allu ædr mæla værra en ekki* (Holtmark 1931, 2<sub>35</sub>–3<sub>1</sub>).<sup>6</sup> Også adjektivet *stamr* er belagt frå denne tida, t. d. i Flateyjarbók. Sameleis kan dei relativt sjeldne tilnamna *Stotr* og *Stoti* m truleg knytatst til det nynorske verbet *stota* – ”gå med korta stapplande steg, stulta”, men även ”stamma” (Lind 1920–21, sp. 363). I kva grad verbet *stota* evt. *stotra* har funnest i norrøn tid som moglege synonym til *stamma*, er likevel uklårt ut frå det tilgjengelege kjeldematerialet, ettersom vi ikkje har belegg på dei og med det heller ingen kontekst som kunne fortelja oss noko om det. Men alt dette er likevel med og gjer det usikkert kor eintydig vi skal knyta talevansken omtala som *málhaltr* i *Fóstbræðra* saga til stamming.

Konklusjonen på spørsmålet om kva merke det var sagaen og sagaoverleveringa har meint at Tormod Kolbrunarskal hadde på målet, må altså bli ståande nokså open. Var han *stam*, eller kan han ha hatt ein lespenade uttale? Kanskje helst det siste. Tradisjonen *kan* også ha hatt kjennskap til at islandsk og grønlandsk uttale av norrønt språk etter kvart var såpass ulike at det har vore gjort eit litterært poeng av det i sagaen om Tormod. Det skulle vi i så fall gjerne kunna ha vore sikrare på enn det er grunnlag for i den overleverte teksten av *Fóstbræðra* saga.

Det bør likevel leggjast til i denne samanhengen at det finst belegg i norrønt på ein term eller ei nemning for verkeleg alvorleg talehemming, nemleg substantivet *mállaki* m – ”Lyde med Hensyn til Taleevnen,” som Fritzner uttyder det. Det er også lågfrekvent i tekstene og finst i følgjande belegg frå *Þáttr Þorsteins uxafóts* i Flateyjarbók, der det kjem klart nok fram kva lyte det dreiar seg om: *Systir hans óx upp med honum er Orny het allra kuenna uænst huerri konu hagari. þo var mikill mallaki á rade hennar hon hafði ekki mal*

---

<sup>6</sup> ”Munnane og lippene åt prestane våre tek no til å stamme, og tunga blir kleis; anten teier dei heilt, eller òg talar dei slikt som verre er enn inkje.” (Eggen 1963, 209).

ok uar með þui alin. (Flat. I, 249<sub>36</sub>–250<sub>2</sub>).<sup>7</sup>

Det at personen det her er tale om *hafdi ekki mal*, var såleis sett på som *mikill mállaki*, vel det største språklege handicap ein kunne ha, får vi tru, nemleg det å vera stum. Det synest å ha vore langt dit frá det å ha *mark á máli*, kva enn som har lege i det på den tid dei bevarte handskriftene med saga om Tormod Kolbrunarskald vart skrivne ned.

## Litteratur

- Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson (eds.). 1943. *Vestfirðinga sögur* = Íslenzk fornrit. VI. Bindi. Fóstbrœðra saga, s. 119–276. Reykjavík (Hið íslenzka fornritafélag).
- Cleasby–Vigfusson. 1957. = *An Icelandic–English Dictionary* initiated by Richard Cleasby subsequently revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson. Oxford (The Clarendon Press). Reprinted 1962.
- Eggen, Erik (oms.). 1963, ‘Talen mot bispane’. I: *Den norrøne litteraturen*. Band V. Oslo (Det Norske Samlaget) s. 195–232.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. A og B 1. Bind. København og Kristiania (Nordisk Forlag).
- Flat. I = Guðbrandr Vigfusson & C. R. Unger (eds.) *Flateyjarbok. En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*. Første Bind. Christiania 1860 (P.T.Mallings Forlagsboghandel).
- Fritzner I–IV = Johan Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog* I–III. Christiania 1883–96. Nytt uforandret opptrykk Oslo 1954 (Tryggve Juul Møller Forlag). IV = *Rettelser og tillegg* ved Finn Hødnebo. Oslo–Bergen–Tromsø 1972 (Universitetsforlaget).
- Hagland, Jan Ragnar. 2000. ”Alls vér erum einnar tungu” –igjen: Språkhistorisk realitet eller litterært topos?. *Íslenskt mál* 22, s. 107–112.

---

<sup>7</sup> ”Syster hans, som heitte Orny, voks opp saman med han og var svært vakker og meir dugande enn dei fleste kvinner. Likevel var det eit stort lyte på taleevna hennar: ho var utan språk og var oppfostra med det” (mi oms.).

- Hagland, Jan Ragnar. 2004. Gammalisländsk og gammalnorsk språk. I: Odd Einar Haugen (ed.) *Handbok i norrøn filologi*, s. 375–405. Bergen (Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS).
- Hagland, Jan Ragnar. 2005. Language loss and destandardization in the Late Middle Ages and Early Modern Times. In: Oskar Bandle & al. (Eds.), *The Nordic Languages. An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*, pp. 1233–1238. Berlin- New York (Walter de Gruyter).
- Holtmark, Anne. 1931. *En tale mot biskopene. En sproglig-historisk undersøkelse*. Skrifter Utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse 1930. No 9. Oslo (i kommisjon hos Jacob Dybwad).
- Indrebø, Gustav (ed.). 1966. *Gamla norsk homiliebok. Cod. AM. 619 4<sup>o</sup>*. [Uendra opptrykk av utg. frå 1931]. Oslo (Universitetsforlaget).
- Jón Jóhannesson & al. 1946 = Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason og Kristján Eldjárn (utg.) *Sturlunga saga* I–II. Reykjavík (Sturlungaútgáfan).
- Jónas Kristjánsson. 1972. *Um Fóstbræðrasögu*. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit 1. Reykjavík.
- Lex. poet. = Sveinbjörn Egilsson, *Lexicon Poeticum. Antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske Skjaldesprog*. 2. Udgave ved Finnur Jónsson. København 1931. Fotografisk genoptryk 1966.
- Lind, E.H. 1920–21. *Norsk-isländska personbinamn från medeltiden*. Uppsala (A.-B. Lundequistska bokhandeln).
- Norrøn ordbok 2008* = Heggstad, Leiv, Finn Hødnebo, Erik Simensen, *Norrøn ordbok*, 5. utgåva av Gammalnorsk ordbok ved Heggstad og Torp. Oslo (Det Norske Samlaget).
- Raschellà, Fabrizio D. 1982. *The so-called Second Grammatical Treatise*. = Filologia Germanica. Testi e studi. II. Firenze (Felice le Monnier).
- Salvesen, Astrid (overs.). 1971. *Gammelnorsk Homiliebok*. Oslo-Bergen-Tromsø (Universitetsforlaget).
- Sigfús Blöndal. 1920–22. *Íslandsk–dansk Ordbog* I–II. Reykjavík, København og Kristiania (Þórarin K. Þorláksson, H. Aschehoug & Co (W.Nygaard)).

## Summary

### *Hefi ek mark á mali mart*

#### On vocabulary as a marker of peculiarities of speech and pronunciation in Old Icelandic

It is hardly a commonplace in medieval Icelandic literature to find references to features of speech that may reveal, for instance, a person's place of origin. Apart from the well-known story in the kings' sagas about *Styrkár stallari* who fled from the battle at Stamford Bridge in 1066, little is known in the literary corpus at large. Vocabulary describing various modes of expression is, however, plentiful. Words for temperament, rhetoric competence etc. are well attested in the medieval texts, usually as compounds with *mál-* and *orð-*. But vocabulary concerning the faculty of speech as such, including peculiarities of pronunciation, seems to be less abundant. Taking all of this into account, the present article discusses the meaning of a verse of a poem (no 24) by Þormóður Kolbrunarskáld in *Fóstbræðra saga* in which he claims that *hefi mark á máli mart*, translated into English as "much marks my speech." The narrative context in which the stanza occurs describes the pursuit of the disguised Þormóður in Greenland. When caught, Þormóður is not recognized by the Greenlanders, much to his surprise, because, as the stanza expresses it, of the marks of his speech. What exactly does this mean? Does it refer to a speech deficiency or rather to dialectal variance between Icelandic and Greenlandic pronunciation? The stanza does not explicitly say. Some medieval manuscripts of the saga, however, take the verse to imply that Þormóður was *málhaltr* which has commonly been assumed to refer to a stammer. Even this, it appears, may be argued in view of the evidence.



# Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i *Hávamál* 138–145 – den kultiska kontexten

OLOF SUNDQVIST

I eddadikten *Hávamál* nämns det att guden Oden hängde i ett vindom-susat träd i nio hela nätter, ”åt Oden given, själv åt mig själv”. Den myt som ligger bakom texten var troligen central i den fornskandina-viska religionen. Flera vikingatida skalder anspelar på den då man kallar Oden för *hangi* ’den hängde’, *galga farmr* ’galgens börda’ och *Váfuðr* ’dinglaren’ eller ’han som hänger i galgen och dinglar’.<sup>1</sup> Tolknin-gen av mytpassagen i *Hávamál* har dock varit omstridd bland reli-gionshistoriker. Syftet med föreliggande arbete är att belysa den kul-tiska kontexten till den genom att bland annat fokusera ”de nio nätter-na” och ”den kunskap” som Oden får genom att hänga i trädet. Jag kommer att argumentera för att den myt som reflekteras i dikten häng-er samman med en gammal initiationsritual som rörde kultledare.

Tolknin-gen att Odensmyten i *Hávamál* har ett samband med en ini-tiationsritual utgår delvis från en allmän religionshistorisk teori. Under en lång tid har man i den jämförande religionsforskningen iakttagit det nära samband som finns mellan myter och riter.<sup>2</sup> Även om det finns

---

Jag vill tacka Riksbankens Jubileumsfond, som gjort det möjligt för mig att ställa samman denna uppsats.

<sup>1</sup> Benämningen *hangi* finns hos Tind Hallkelsson ca 980, se Skj B1, 136, jfr A1, 144f.; *galga farmr* hos Eyvind skaldespillare ca 980, se Skj. B1, 60, jfr A1, 68; och *Váfuðr* i *Grímnismál* 54. Se även Falk 1924, 15, 32.

<sup>2</sup> För en översikt, se t.ex. Segal 1998.

undantag ackompanjeras ritualer ofta av förklarande eller åkallande texter. Dessa texter har i regel ett mytiskt innehåll och de kan vara mer eller mindre omfattande. Enligt den finske religionshistorikern och folkloristen Lauri Honko förser myten ofta riten med dess ideologiska bas och religiösa budskap.<sup>3</sup> Handlingar i myten fungerar ofta också som en prototypisk modell för ritualens utformning. Enligt min mening kan myten i *Hávamál* ha varit just en sådan text, vars syfte var att skapa en modell och förklara bakgrunden till det rituella handlandet vid initiationer. Men innan vi går in på argumentationen för detta, ska jag säga några ord om texten och tidigare tolkningar av den.

## Texten

*Hávamál* har som helhet bara överlevt till vår tid genom en handskrift, nämligen den berömda *Codex regius* som brukar dateras till ca 1270. Eftersom skalden Eyvind skaldespillare citerar några strofer från *Hávamál* (str. 76–77) i sitt eget kväde *Hákonarmál* (ca 960) antar vissa forskare att dikten var känd i Norge redan under 900-talet.<sup>4</sup> Andra har påpekat att *Hávamál* inte är en enhetlig dikt, utan snarare återger flera enskilda dikter som således kan ha tillkommit vid skiftande tider. Arthur Hazelius föreslog att *Hávamál* innehåller fem dikter,<sup>5</sup> medan Finnur Jónsson ansåg att det handlade om hela sju kväden.<sup>6</sup> Ottar Grønvik menar att texten återger i huvudsak tre delar. Den första delen sträcker sig från strof 1 till 77; den andra delen omfattar strof 78 till 110; och den sista delen sträcker sig från 111 till 164. Även om Grønvik menar att stroferna 111–164 utgör en enhet, så anser han liksom många andra att verserna 138–145 innehåller en sekvens som är tydligt avgränsad.<sup>7</sup> I *Codex regius* inleds denna sekvens med stor bokstav och i pappershandskrifterna kallas den för *Rúna-*

---

<sup>3</sup> Honko 1972.

<sup>4</sup> Se Grønvik 1999, 9.

<sup>5</sup> Hazelius 1860.

<sup>6</sup> Finnur Jónsson 1924.

<sup>7</sup> Se Grønvik 1999. Jfr Jackson 2009.



*talsþattr Óðins* eller *Rúnasþattr Óðins*.<sup>8</sup> Oden berättar där i jagform att han vid ett tillfälle hängde i ett vindomsusat träd under nio hela nätter (str. 138–141):<sup>9</sup>

<i>Veit ec, at ec hecc vindgameiði á</i>	Jag vet, att jag hängde, på det vindiga trädet,
<i>nætr allar nío,</i>	nio hela nätter
<i>geiri undaðr oc gefinn Óðni</i>	djupt stungen med spjut och given åt Oden,
<i>siálfr siálfom mér,</i>	jag själv åt mig själv,
<i>á þeim meiði, er mangi veit,</i>	uppe i det träd, varom ingen vet,
<i>hvers hann af rótom renn.</i>	av vad rot det runnit upp. <sup>10</sup>
<i>Við hleifi mic sældo</i> <sup>11</sup>	Man bröd mig ej bar
<i>né við hornigi</i>	eller bjöd mig horn,
<i>nýsta ec niðr;</i>	skarpt jag nedåt skådade;
<i>nam ec upp rúnar,</i> <sup>12</sup>	jag tog upp runor, med rop jag tog dem,
<i>æpandi nam,</i>	så föll jag åter därifrån.
<i>fell ec aþr þaðan.</i>	
<i>Fimbullið nío nam ec af</i>	Nio kraftsånger lärde
<i>inom frægia syni</i>	av namnkunnig son

<sup>8</sup> Enligt min mening kan man också dela upp den sekvensen i flera delar. Stroferna 138–141 innehåller själva myten, medan stroferna 142–145 utgör en annan scen som omfattar rituella och religiösa instruktioner och frågor. Passagen 138–145 innehåller flera versmått, både ett slags *ljóðaháttur* och ett slags *fornyrðislag*.

<sup>9</sup> Översättning av Erik Brate.

<sup>10</sup> En del forskare menar att uppgiften om trädet är en sen interpolation med stoff hämtat från *Fjolsvinnsmál* 20, som rör trädet *Mímameiðr*: ”knappast vet någon ur vad rot det reser sig i höjden” (*en þat fáir vita, af hverium rótum renn*). De flesta forskare menar dock att uppgiften hör till den ursprungliga dikten. Schjødtt 2008, 177f.

<sup>11</sup> Tolkningen av verbet *seldo* (pret. 3:e pl) är något omdebatterad. Frågan är om det går tillbaka på det svaga verbet *sæla* ’göra lycklig’, *sóla* ’stilla (dvs. törst el. hunger)’ eller *selja* ’överlämna, ge, offra’. Se t.ex. Finnur Jónsson 1924, 147; Grønvik 1999, 47.

<sup>12</sup> Det är något omdiskuterat om man ska tolka substantivet *rún* (här i plural *rúnar*) som ’hemligheter’ eller ’runtecken’. Troligen är det runtecknen som åsyftas eftersom kontexten i strof 142 och 144 indikerar det.

<i>Bólþors, Bestlo föður, oc ec drycc of gat ins dýra miaðar, ausinn Óðreri.</i>	till Boltorn, Bestlas fader, och en dryck jag fick, av det dyr- bara mjödet, som östes ur Odrörer.
<i>Bá nam ec frævaz ac fróðr vera oc vaxa oc vel hafaz; orð mér af orði orðz leitaði, verc mér af verki vercs leitaði.</i>	Då tog jag att förkovras och kunnig vara, att växa och väl trivas; ord mig av ord, ord skapade, verk mig av verk verk alstrade.

I strofen 142 sker ett stilistiskt brott. Talaren vänder sig till en annan person som han kallar ”du” och anbefaller honom att finna runor och tydda stavar, mycket stinna stavar, de som den store thulen målade, de som de stora makterna gjorde och gudarnas Hropt (troligen Oden) ristade. I strof 143 kommer det fram att runor inte bara gjordes hos asarna utan också bland alver, dvärgar och jättar. Talaren påpekar här att han själv ristade några. I strof 144 förekommer sedan ett antal frågor som handlar om runkonst, bön och offerhantering. I inledningen av strof 145 varnar talaren för alltför mycket blotande. Hela passagen avslutas med konstaterandet: ”Så ristade Tund, före folkens tid (el. öde) (*rþc*), när han reste sig upp, när han kom tillbaka.”<sup>13</sup>

## Tidigare tolkningar

---

<sup>13</sup> Det är osäkert om det är Oden som för ordet i 142–145, eftersom talaren nämner Oden i tredje person, dels med gudens vanliga namn i 143, dels med benämningen Tund i 145, som är ett vanligt Odensheiti. Kanske är också Hropt i 142 ett Odensheiti. Trots detta stilistiska brott mellan strof 141 och strof 142, anser jag att verserna 138–145 ska ses som en sammanhållen sekvens, eftersom talet om runor och annan numinös kunskap tycks vara centralt för hela passagen. Avslutningen i 145 knyter troligen också an till det som sägs i 138 och 139, då det nämns att Oden kommit tillbaka, underförstått att han återvänt från de döda.

Runatal har gett upphov till en rad olika religionshistoriska tolkningar. Man tog tidigt fasta på att hängningen speglade ett så kallat "självoffer". Detta offer påminde om Kristi död på korset. Sophus Bugge menade att Odens självhängning överensstämde med den kristna korsfästelsen, som under medeltiden uppfattades som "en hängning i galgen" (jfr lat. *pendente in patibulo*).<sup>14</sup> Både Kristus och Oden blev stungna eller genomborrade med spjut "i galgen". I båda fall var det guden som offrade sig själv till "gud" (Fadern/Oden). Bugge menade således att stroferna i *Hávamál* i grunden var påverkade av kristna föreställningar. Hans tolkning blev dock snart kritiserad. Det fanns nämligen inte bara likheter utan också stora skillnader mellan traditionerna. Medan Kristus dog på korset fortsatte Oden att leva efter hängningen. Kristi död var fulländningen av hans livsverk, medan Odens "invigning" var begynnelsen för hans verksamhet. Kristus gav sitt liv för att frälsa andra, medan Oden enbart var ute efter egen kunskap.<sup>15</sup> Man visade också att gudars död och rituella hängningar inte behövde ses som en exklusiv kristen tradition, utan också förekommer i andra religioner, till exempel i schamaniska sammanhang.<sup>16</sup>

Bugges tolkning kom således efterhand att uppfattas som obsolet,<sup>17</sup> och man ansåg att passagen i *Hávamál* var en "äkta förkristen myt".<sup>18</sup> Men likt Bugge fortsatte många forskare att fokusera på Odens lidande. Till exempel A.G. van Hamel ansåg att passagen handlade om hur Oden genom sitt frivilliga martyrskap (hängning, spjutstick, kyla och

---

<sup>14</sup> Bugge 1881–89, 291ff.

<sup>15</sup> Sijmons-Gering 1927, 146f. Se även Finnur Jónsson 1924, 146; Lassen 2009, 232.

<sup>16</sup> Se t.ex. Pipping 1928, 1; van Hamel 1932, 260.

<sup>17</sup> T.ex. van Hamel 1932, 260. Flera forskare har dock betonat att Bugges hypotes inte kan förbigås utan välgrundade argument. Se t.ex. Turville-Petre 1964, 42ff.; Näsström 2001, 166f. Den danska filologen Annette Lassen (2009) har nyligen tagit upp Bugges kristna tolkning och utvecklat den vidare. Även om Lassens argument för att passagen i *Hávamál* kan vara påverkad av den medeltida receptionen på många sätt är övertygande, så håller jag med Peter Jackson (2009, 35) om möjligheten att den "trots detta kan ha byggts på ett förkristet motiv".

<sup>18</sup> Sijmons-Gering 1927, 146f.

fasta) aktualiserade en magisk opersonlig kraft (*ásmegin*) som fanns inom honom. Med hjälp av den kraften kunde Oden komma åt runorna. Det verkar som om van Hamel menade att skeendet i dikten snarast skulle uppfattas som ett slags initiationsritual, då han översatte verbet *gefa* 'att viga, konsekra (vid en initiationsritual)'.<sup>19</sup>

Man har även föreslagit andra tolkningar. James L. Sauvé anser att hängningen i *H vam l* primärt skall uppfattas som ett prototypiskt människooffer.<sup>20</sup> Han menar att verbet *gefa* i strof 138 i första hand har betydelsen 'offra'.<sup>21</sup> I till exempel Gautreks saga uppträder *gefa* med den betydelsen. Där låter Starkad hänga kung Vikar i en kalvtarm, samtidigt som han sticker kungen med ett vassr r (spjut) och säger "nu ger jag dig (offrar dig) till Oden" (*n  gef ek þik  đni*).<sup>22</sup> Sauvés huvudargument  r annars att Odensmyten överrensstämmer med Adam av Bremens skildring av offerriterna i Uppsala.<sup>23</sup> I båda fall hängs offren i heliga träd, där de skadas så att blod utgjuts. Dessutom spelar talet nio en avgörande roll för båda sammanhangen. Man kan dock ifrågasätta Sauvés tolkning.<sup>24</sup> Han förbiser nämligen att det också finns betydelsefulla skillnader mellan Adams beskrivning och *H vam l*. Enligt Adam hängdes offren i Uppsala i en helig lund och inte i ett bestämt heligt träd. Visserligen omnämns ett sådant heligt träd i scholion 138. Men i anslutning till det förekommer inga offer eller h ngningar. Däremot påpekar Adam att människor offerades i brunnen bredvid trädet.

De paralleller Sauvé framhåller mellan offret i Uppsala och h ngningsmotivet i *H vam l*  r egentligen ganska oväsentliga.<sup>25</sup> Viktiga aspekter i Odensmyten, som gudens återkomst till livet och hans nya

<sup>19</sup> van Hamel 1932. Jfr Sijmons-Gering (1927, 147) som översatte sekvensen *gefinn  đni* 'dem  đinn geweiht'. Se  ven Pipping 1928, 9; Höfler 1934, 232ff.; Ström 1947, 61; Fleck 1971; Schjødt 1993; 2008, 173ff.; Clunies Ross 1994, 222 ff.; Gr nvik 1999.

<sup>20</sup> Sauvé 1970, 179ff. Jfr Beck 1967; Drobin, 1991; Jackson 2009.

<sup>21</sup> Sauvé 1970, 179.

<sup>22</sup> *Gautreks saga*, ed. Guđni J nsson 1950, 31.

<sup>23</sup> Adam IV, 26–27.

<sup>24</sup> Jfr Schjødt 1993.

<sup>25</sup> Se t.ex. Schjødt 1993, 265f.

kunskaper, diskuteras aldrig. Han förklarar inte heller hur Odens lidande och fasta ska tolkas i ett offersammanhang. Just lidandet utgör en central aspekt i skildringen och bör därför inte förbises. Sauvé tar inte heller upp källvärdet i Adams text eller frågan om människooffer verkligen förekommit i 1000-talets Uppsala. Många forskare anser att Adam medvetet överdriver då han talar om människooffer.<sup>26</sup>

Det finns således många problem förenade med offerteorin. Enligt min mening öppnar det dörren för andra tolkningar. Religionshistorikern Jens Peter Schjødt har på ett övertygande sätt visat att skeendet i *Hávamál* ur ett religionsfenomenologiskt perspektiv passar bättre in i kategorin initiation än offer.<sup>27</sup> Offerhandlingar med *do-ut-des*-karaktär har vanligtvis fyra centrala inslag: för det första har vi en sändare (dvs. offeraren); för det andra ett offerobjekt; för det tredje en offermottagare; och slutligen för det fjärde en gengåva från den övernaturliga makten, till exempel regn eller goda skördar.<sup>28</sup> Orsaken till att man inte tillämpat denna typologi på Odensmyten är att det råder fullständig identitet mellan sändaren, objektet och mottagaren där, det vill säga det handlar om Oden i alla tre fall. I en reell offerkontext är dessa element åtskilda. Den fenomenologiska kategorin initiationsritual bygger enligt Jens Peter Schjødt på samma tankefigur som offer och har också de fyra elementen ”offerare”, ”offerobjekt”, ”offeromtagare” och ”gengåva”. Men det finns en viktig skillnad. Vid initiationsritualer är ”offeraren”, det vill säga den som ska invigas, och ”offerobjektet” alltid identiska. Mottagaren är i regel en gudom. Initianden blir genom ritualen gudomens ”egendom”. I gengåva för sitt offer får initianden de kunskaper som är nödvändiga att ha för att fungera i den nya gruppen. Här finns även en annan skillnad mellan initiation och offer. I initiationen återvänder alltid initianden från den andra världen efter den symboliska döden, medan offerobjektet för alltid blir en integrerad del av den världen.

Passagen i *Hávamál* passar således rent strukturellt bättre i kategorin initiation än offer. Oden ”viger” sig själv till sig själv och får i

---

<sup>26</sup> Se t.ex. Hultgård 1997.

<sup>27</sup> Se Schjødt 1993, 271f.; 2008, 173–224; jfr Grønvik 1999, 17.

<sup>28</sup> Se Hubert & Mauss 1964, 100f.

gengäld nödvändig kunskap för framtiden. Odens lidande och prövningar (kylan och fastan) passar också betydligt bättre in i en initiationskontext, liksom hans symboliska återfödelse (och transformation). Innan vi går in på mitt eget bidrag till tolkningen, ska jag dryfta begreppet initiation något ytterligare.

### *Rites de passage*

Initiationsriter hänger intimt samman med den ritkategori som religionshistoriker kallar passageriter (*rites de passage*).<sup>29</sup> I en mängd kulturer världen över förekommer den typen av riter i samband med viktiga växlingar i en människas liv: till exempel vid födelse, inträde till vuxenlivet eller till olika samhällsliga funktioner och ämbeten. De förekommer även i samband med giftermål och död. Dessa riter rör egentligen den sociala förändringen mer än den biologiska och de har alltid en trefaldig struktur: *Separationsfasen* utgörs ofta av reningsriter. Syftet med riterna är där att separera initianden från den gamla sociala gemenskapen och utplåna identiteten, jaget ska symboliskt dö. Nästa fas kallas *transitionsfasen* eller *den liminala fasen*. Riterna har där karaktären av ett avskiljande och samtidigt av en förberedelse. Man fastar, utsätts för uthållighetsprov och får samtidigt ta del av den kunskap som är nödvändig för det kommande livet i den nya sociala miljön. Dessa riter pågår ofta under en bestämd avgränsad tid, som ofta betraktas som helig. Under den tiden omfattas initianden av vissa rituella restriktioner och tabun. Den tredje fasen kallas *inkorporationsfas*. Genom riterna ska initianden där symboliskt återfödast. Han eller hon ska då återintegreras i samhället, men då med en ny social och religiös identitet. Man får ofta ett nytt namn, insignier eller andra tecken på den nya värdigheten, identiteten och grupptillhörigheten. Passageriter och initiationer handlar således om transformationer, där individens identitet förändras från det ena till det andra. Centralt i

---

<sup>29</sup> Se t.ex. van Gennep 1960 (1908); Turner 1967; Widengren 1969; Eliade 1975.

dessa riter är att individen genom den rituella processen erhåller nya kunskaper.

I det som följer kommer jag liksom Jens Peter Schjødt försöka belysa kontexten till mytpassagen i *Hávamál* genom att tillämpa kategorin initiation. Schjødt och andra forskare har här tidigare lagt grunden för den tolkningen (se ovan), så mina insatser kan endast ses som kompletteringar och justeringar. Det första som jag tänker ta upp är uppgiften om att Oden hängde i trädet under nio natters tid. Enligt min mening kan den faktiskt kasta ett visst ljus på initiationstolkningen och stärka den.

## De nio nätterna, förändring och rituell transformation

I stroferna om Odens självhängning påpekas det att guden hängde i det vindomsusade trädet under nio hela nätter. Det nämns också att han fick nio maktkväden. Niotalet tycks således ha en viktig betydelse för skeendet i *Hávamál*. Det tycks ha varit centralt i den fornskandinaviska kulturen rent generellt.<sup>30</sup> Det uppträder i en mängd olika kontexter, till exempel i lag och rätt, i samband med riter, trolldom och folkstro, i myter, där det till exempel refererar till antalet rum i den kosmiska topografien. Flera forskare har diskuterat de nio nätterna i *Hávamál*. En del har försökt föra dem samman med de nio timmarna som Kristus hängde i korset.<sup>31</sup> Det skulle således handla om kristet inflytande. De flesta menar dock att motivet är förkristet, men nöjer sig med att påpeka att det handlar om ett heligt eller mystiskt tal.<sup>32</sup> Waltraud Hunke har gått djupare och föreslagit att de nio nätterna i sammanhanget symboliserar kvinnans nio månader av havandeskap. Hon menar att myten egentligen handlar om Odens symboliska födelse. Då Oden ramlar ur trädet börjar han nämligen att frodas och växa (*þá nam ec frævaz ... oc vaxa*). Just uttrycket *nema at vaxa* förekom-

---

<sup>30</sup> Om niotalet, se t.ex. Gröndal 1862; Mogk 1915–16; Weinhold 1937, 96–111; Sundqvist 2007, 126ff.

<sup>31</sup> Matt 27:45; Mark 15:33; Luk 23:44. Se t.ex. Reichardt 1957; Lassen 2009.

<sup>32</sup> Se t.ex. Sijmons-Gering 1927, 148.

mer i anslutning till nyfödda barn även i andra sammanhang.<sup>33</sup> Även om Hunkes förklaring om Odens födelse ur trädet och de nio månader av havandeskap tycks vara något gripna ur luften, pekar hennes tolkning på något viktigt, nämligen att de nio nätterna inte bara rent allmänt relaterar till ”ett magiskt tal”. De markerar ett gränstillstånd som leder till en radikal förändring.

Enligt min mening kan man föra samman de nio nätterna i trädet och Odens symboliska födelse med den symbolism som ofta uppträder i passageritualer. De nio nätterna utmäter där den tid det tar för att rituellt konstruera en ny identitet eller symboliskt skapa ett nytt tillstånd för individen.<sup>34</sup> Det finns faktiskt flera exempel på detta, i till exempel eddadikterna, hos Snorre och annan nordisk och germansk litteratur. Även om dessa källor i huvudsak omfattar sent nedtecknade bearbetningar av ”mytberättelser”, kan det finnas spår av äldre bruk i dem. Några exempel uppträder i bröllopskontexter. *Skírnismál*, till exempel, berättar att guden Frö får vänta i nio nätter innan han får förenas med Gerd i lunden Barre.<sup>35</sup> Att Frös och Gerds förening här ska betraktas som ett bröllop, bekräftas av en rad källor.<sup>36</sup> Lik Frö, ”trånar” också den till Fröja utklädd Tor i ”åtta nätter” i *Þrymskviða*,<sup>37</sup> innan han (eller hon) på den nionde natten får förenas med jätten Trym i hans hem.<sup>38</sup> I båda dessa fall kan man säga att de nio nätterna utmäter den tid det tar för individen att övergå från att vara ogift till att bli gift. Det är intressant att notera att Fröja (Tor) enligt Loke varken ätit eller sovit under de åtta nätternas väntan. Här kan föreliggande spår av rituella restriktioner som är så typiska i passagekon-

<sup>33</sup> Se t.ex. *Rígsþula* str. 22. Se Hunkes 1952.

<sup>34</sup> Gro Steinsland (2002, 97f.) har gjort en liknande iakttagelse i anslutning till nioalet, men då i en annan kontext. Se även Nordberg 2006, 95.

<sup>35</sup> ... *enn ept nætr nío þar mun Niarðar syni Gerðr unna gamans. Skírnismál* (For Scírnis), str. 39, jfr 41.

<sup>36</sup> Se t.ex. *Gylfaginning* 36; *Ynglingasaga* 10; *Hyndluljóð* 30.

<sup>37</sup> *Þrymskviða* (str. 26, 28): ... *’Át vætr Freyia átta nóttom, svá var hon óðfús í iqtunheima ... Svaf vætr Freyia átta nóttom, svá var hon óðfús í iqtunheima’.*

<sup>38</sup> *Var þar at qveldi um komið snimma, oc fyr iotna ql fram borit; ... Þrymskviða* str. 24.



texter, även om handlingen här är skämtsam. En liknande symbolism har vi kanske också bevarad som en ”kvarleva” i det medelhögtyska eposet *Das Nibelungenlied*. Där berättas det i strof 528 och 529 att Kung Gunther får vänta med sina kärleksfröjder i nio dagar innan han med sin svåger Sigfrid kommer till Worms för att gifta sig med Brynhild.<sup>39</sup> I detta fall är det väl den sexuella avhållsamheten som kommer fram.

Det finns också en episk bearbetning av en äldre myt i ramberättelsen till *Grímnismál* som påminner om hängningsmyten i *Hávamál* och som kanske också rör en initiation under en niodygnsperiod. Då Oden under namnet Grimne kom till kung Geirröds gård sätter kungen guden mellan två eldar under åtta nätter, utan mat och dryck.<sup>40</sup> Det verkar som om Oden under denna tids martyrium precis som i *Hávamál* uppåddar sin visdom. Under det nionde dygnet avslöjar Oden sin identitet efter det att han fått en dryck. Guden talar då länge om fördolda mytiska ting, om sådant som människor inte vet. I form av en så kallad självpredikation, presenterar han också sina namn. Man skulle kunna tolka detta som om Oden här genomlider den liminala fasen utan mat och dryck. Under den tiden förändras Oden och han blir en gud som omfattar allehanda kunskaper.

Om man ser mytberättelsen ur Geirröds perspektiv genomgår även han ett slags passageritual. Den ritén handlar dock om döden. Efter mötet med Oden väntar han i åtta natters tid. Då Oden under det nionde dygnet visar vem han är, vill Geirröd lossa honom med sitt svärd från elden. Han snubblar och ränner svärdet rätt igenom sig själv och blir sin egen bane. För Geirröd blir de nio dyggen en slags väntan på döden. Andra myttraditioner nämner att det tar nio nätter att ta sig från de levandes värld till de döda. I samband med Balders död berättar Snorre att Hermod fick rida i nio nätter längs Helvägen genom mörka

---

<sup>39</sup> *Das Nibelungenlied* (528–529): *Done wólde si den herren niht minnen úf der vart./ ez wart ir kurzewîle unz in ir hûs gespart/ ze Wormez zuo der bürge z'einer hôhgezît,/ dâ si vil vreuden rîche kômen mit ir helden sît./ Dô si gevarn wâren volle niwen tage, ...*

<sup>40</sup> *Grímnismál* (str. 2; jfr även inledande och avslutande prosa): *Átta nætr sat ec milli elda hér, svá at mér mangi mat né bauð, ...*

och djupa dalar för att ta sig till Gjallarbron och där komma till dödsriket.<sup>41</sup> Stundtals möter vi även detta motiv i diktningen. I *Sólarljóð* (1100-tal) strof 51 berättar den döde talaren för sin son att han fick sitta ”på nornornas stol i nio dagar”, innan han fick fortsätta sin färd till dödsriket på en häst.<sup>42</sup> Visserligen har dikten en tydlig kristen kontext. Men uppgiften om de nio dagarna på nornornas stol kan vara gammal och referera till en passageritualet som rör döden.<sup>43</sup>

Ibland handlar de nio nätterna (eller snarare dygnen) således om en övergång från en existensform till en annan.<sup>44</sup> Detta kan också uttryckas på ett annat sätt, där de nio nätterna har blivit till nio steg. *Völuspá* berättar att vid Ragnarök stappade Tor nio steg uttröttad av ormen. Därefter dog guden. De nio stegen markerade alltså övergången från liv till död. Det finns en period av väntan och sedan sker en drastisk förändring.<sup>45</sup>

Även i samband med födsel tycks ett liminalt tillstånd förekomma som varar under nio nätter. Från kontinentalgermanskt håll talas det i rättsliga sammanhang om att samma böter gäller för den som dödar ett barn i moderlivet som om man dödar ett barn under dess första nio nätter (*infra novem noctes*), det vill säga innan man gett barnet dess namn (*antequam nomen habeat*). Dödade man ett barn efter namngivandet var böterna sex gånger högre. Detta uppges bland annat i de äldsta avfattningarna av Lex Salica.<sup>46</sup> Det är frestande att associera

<sup>41</sup> *Gylfaginning* (49): *En þat er at segja frá Hermóði at hann reið níu nætr ...*

<sup>42</sup> *Sólarljóð* (51): *Á norna stóli/ satk níu daga, ...* Skj. B1, 643; jfr A1, 635.

<sup>43</sup> Jfr Hallberg 1962, 163f.

<sup>44</sup> Enligt Ibn Fadlan (900-tal) fick den döde rus-hövdingen (troligen en sveahövding) ligga i en primär grav under 10 dagar. Se Wikander 1978, 66. Uppgiften kan eventuellt uppfattas som att han låg i den graven under nio nätter och att han på den tionde dagen kremerades på sitt skepp.

<sup>45</sup> *Völuspá* (56): *... gengr fet nío Fiorgyniar burr/ neppr frá naðri, niðs óqviðnom*. Samma symbolism uppträder i ett suspekt pappersmanuskript till *Heiðarvíga saga* som räknas som en av de äldsta sagorna. Där tar Thorodd Hermundsson nio steg innan han faller ned ovanpå Torbjörn. Se *Saga af Víga-Styr ok Heiðarvígum* (31): *Þóroddr ... gekk ix fet ok fell ofan á Þorbjörn, ...* (D). *Íslendinga Sögur* II, 370, not 14. Detta är sannolikt en sen interpolation som inspirerats av uppgifterna i *Völuspá*.

<sup>46</sup> *Pactus Legis Salicae* (24,4): *Si vero infantem in utero matris suae occiderit*

detta bruk till någon form av passageritual, där barnet under nio natters tid befinner sig i ett liminalt tillstånd, för att på den tionde dagen genom namnfästandet inkorporeras i samhället. Först då uppfattades barnet som en individ och ett rättssubjekt. Liknande föreställningar om nyfödda barn och deras första nio dagar finns också i anglosaxiska lagar, men då i en tydligare kristen kontext.<sup>47</sup> Även om denna nio-dygnsperiod inte träder fram lika tydligt i de nordiska lagarna, så finns det enligt rättshistorikern K. A. Eckhardt anspelningar på den i Äldre Borgarthingslagen.<sup>48</sup> Tyvärr ger han inga referenser och det är väldigt svårt att veta vad han egentligen syftar på där. Men i en ny avhandling, som handlar om den sociala konstruktionen av tidig barndom i det vikingatida Skandinavien, understryker Lotta Mejsholm att det fanns en liminal tidsperiod mellan födelse och inkorporation i samhället, där barnet genomgick flera riter, till exempel vattenösning, namnfästandet, markläggning och den första måltiden vid bröstet.<sup>49</sup>

## De dyrköpta gåvorna

---

*[aut] ante quod nomen habeat, [mallobergo anneando hoc est,] cui fuerit adprobatum, IVM dinarios qui faciunt solidos C culpabilis iudicetur. Lex Salica (26,5): Si quis infantem in ventre matris suae aut natum, antequam nomen habeat, infra IX noctes occiderit, IVM denariis qui faciunt solidos C culpabilis iudicetur. Se även Lex Ribuaria 36,10: Si quis partum in feminam interfecerit, seu natum priusquam nomen habeat, bis quinquagenus solidus culpabilis iudicetur. Även hos alemannerna fanns liknande bestämmelser. Se Pactus Alamannorum (71): Si quis mulier gravata fuerit et per facto alterius infans mortuos natus fuerit aut si vivus natus fuerit et IX noctis non vivit, cui reputatum fuerit, XL solidos componat. Se Eckhardt 1937, 87–93; de Vries 1970 (1956–1957), §138.*

<sup>47</sup> Norðhymbra preosta lagu (10): *Æghwīlc cild sy, welærað, gefullod binnon nihton, be wite VI ór.*

<sup>48</sup> Eckhardt 1937, 92f.

<sup>49</sup> Mejsholm 2009, 124.

Exemplen ovan indikerar att de nio nätterna/dyggen i äldre tider har haft en bestämd betydelse i samband med passageritualer. De utmäter där tiden för den rituella transformeringen; övergången från en status till en annan. Dessa exempel stöder också tolkningen att Odens hängning i trädet kan sättas samman med en *rite de passage*. Oden hänger ”död” i trädet under nio nätter för att ta del av runorna. Han befinner sig då i ett liminalt tillstånd, troligen i dödsriket. Han faller ur trädet och det sker en förändring. Oden återvänder nyfödd till livet och får ta emot nio maktkväden och en dryck från Odrörer, som kanske ger honom tillgång till skaldekonsten. Han frodas och växer och snart fattar han allt. Berättaren ställer sedan en rad frågor i strof 144 som rör runorna. Dessa frågor måste på ett eller annat sätt relateras till Odens nyvunna runkunsaker:

<i>Veiztu, hvé rísta scal,</i>	Vet du, hur du rista skall?
<i>veiztu, hvé ráða scal?</i>	Vet du, hur du råda skall?
<i>veiztu, hvé fá scal,</i>	Vet du, hur du färga skall?
<i>veiztu, hvé freista scal?</i>	Vet du, hur du fresta skall?

Berättaren ställer även frågor rörande hanteringen av offer, vilket troligen också ska relateras till den nya visdom Oden vunnit genom initiationsritualen i trädet:

<i>veiztu, hvé biðia scal,</i>	Vet du, hur du bedja skall?
<i>veiztu, hvé blóta scal?</i>	Vet du, hur du blota skall?
<i>veiztu, hvé senda scal,</i>	Vet du, hur du sända skall?
<i>veiztu, hvé sóa scal?</i>	Vet du, hur du offra skall?”

Det är möjligt att de fornvästnordiska verben *biðia* ‘be, fråga’, *blóta* ‘dyrka, offra’, *senda* ‘sända, erbjuda ett offer’ och *sóa* ‘slakta, döda, offra’ refererar till olika moment i offerritualen.<sup>50</sup> Den har med största sannolikhet varit komplex och omfattat en serie av komplicerade religiösa ceremonier och handlingar.

Ritualen i trädet, som pågår under nio nätter, förändrar således Oden fundamentalt. Han har blivit en ”mytisk präst” som omfattar

---

<sup>50</sup> Düwel 1970, 234.

numinösa kunskaper om runor, maktkväden och troligen även offerhantering.

## Vem utför hängningsritualen?

För att göra initiationstolkningen mer övertygande, måste man också diskutera vem mytpassagen i *Hávamál* kan ha berört i en reell kultisk kontext. Som jag nämnde i inledningen utgår jag här från den religionshistoriska teorin att myter och riter har ett samband och att myterna ursprungligen har spelat en roll i den levande kulturen. När det gäller de fornvästnordiska myttraditionerna rent allmänt så kan det stundtals vara svårt att finna den kontexten, eftersom de bearbetats i flera faser under den långa traderingsprocessen. Men passagen i ”Runatal” uppfattar jag som en mer ursprunglig myt, som också kan ha fungerat i ett reellt rituellt sammanhang. Enligt min mening antyder frågorna som berör offerhantering i strof 144 detta (se ovan). Dessa frågor kan mycket väl ha ställts till initianden under en reell invigning. Men vem skulle då ha nytta av dessa frågor och kunskaper?

Ur ett religionshistoriskt perspektiv utförs initiationer i samband med till exempel pubertet, men också vid inträde i vissa ämbeten eller slutna sällskap. Otto Höfler menade att Odens skenoffer i trädet var en slags initiation som hängde samman med invigningar till kultiska hemliga sällskap (kultische Geheimbünde).<sup>51</sup> Den typen av sällskap hittade han bland annat i traditionerna om enhärjar (*einherjar*) och bärsärkar (*berserkir*).<sup>52</sup> Problemet med den tolkningen, är enligt min mening, att Höfler inte tillräckligt fokuserade de numinösa kunskaper som Oden erhåller i trädet, nämligen kännedom om runor, maktkväden och offerhantering. Så vitt jag vet finns inga texter som explicit relaterar bärsärkar till runor och offer. Enligt min mening finns det en annan samhällsfunktion som mycket bättre kan relateras till dessa kunskaper, nämligen kultledaren.

---

<sup>51</sup> Höfler 1934, 227–246.

<sup>52</sup> Höfler 1934, 163ff.

Det finns en annan forskare som tidigare varit inne på den tanken, nämligen Ottar Grønvik. I sin studie av *Hávamál* diskuterar han subjektet i strof 138, det vill säga talaren. Enligt gängse mening är det Oden själv, som för ordet där. Som stöd för det hänvisar man till texten ”åt Oden given, själv åt mig själv”, vilket tydligt indikerar att det är Oden som talar. Ottar Grønvik menar dock att subjektet i passagen är den gamle thulen (fvn. *þulr*), det vill säga en mänsklig kultledare och Odenspräst. Enligt Grønvik är det denne thul som för ordet i dikten från strof 111 och enda fram till diktens slut, strof 164. Han menar dock att denne jordiske thul under invigningen i trädet, efter utmattning och fysisk plåga, får en känsla av att han smält samman med Oden genom en så kallad *unio mystica*.<sup>53</sup> Det är därför han talar som om han vore Oden själv i strof 138.

Denna typ av gudomlig representation är enligt min mening tveksam i just detta sammanhang. Begreppet *unio mystica* syftar främst på det fenomen då en mystiker upplever en total förening med gudomen.<sup>54</sup> Det uppträder primärt i avskilda sammanhang i samband med meditation, kontemplation och innåtblickande,<sup>55</sup> och inte vid invigningar av offentliga kultledare. Det är inte heller typiskt för mystens invigning i mysteriekulterna i Medelhavsområdet.

Grønviks antagande att talaren (dvs. thulen) i *Hávamál* befinner sig på en jordisk plats är inte heller övertygande. I strof 111, till exempel, sägs det att han är vid thulens stol, som tycks stå bredvid *Urðar brunnr* och *Háva höll*, dvs. Odens hall. Dessa uppgifter indikerar tydligt att talaren befinner sig i ett mytiskt rum. Även hängningen tycks utföras på en mytisk plats. Informationen i strof 138 om att ingen vet varifrån trädets rötter ränner, indikerar som jag nämnde ovan, att Oden faktiskt hänger i världsträdet Yggdrasil. Ur mitt perspektiv är det därför mer tilltalande att se passagen i *Hávamál* (138–141) som en myt. Den myten kan dock ha haft en betydelse i en reell kultisk situation, nämligen som ett förebildligt rituellt mönster för den som skulle utföra initiationsritualen och till exempel bli kultledare. I den ritualen kunde

<sup>53</sup> Grønvik 1999, 50ff.

<sup>54</sup> Marcoulesco 1993, 240.

<sup>55</sup> Marcoulesco 1993, 239; Widengren 1969, 517ff.

naturligtvis initianden på olika sätt ställas i relation till och kanske även representera gudomen, även om detta inte i första hand ska beskrivas som en *unio mystica*.

## De jordiska kultledarna

Myten i *Hávamál* (138–141) kan således mer indirekt ha berört en jordisk invigning. Genom att tillämpa Odens prototypiska handlingar, den symboliska hängningen och martyrskapet erhöll initianden numinösa kunskaper om runor, maktkväden och offerhantering. Kanske var det just en thul (fvn. *pulr*) som skulle utföra dessa handlingar. Det starkaste stödet för det är naturligtvis att begreppet ”thul” uppträder på flera ställen i *Hávamál* (str. 80, 111, 134, 142), och också i den aktuella passagen. Termen *pulr* (= thul) brukar översättas ’vis man, orator, hednisk präst’. Detta substantiv relateras ofta till verbet *þylja* ’tala, mumla, sjunga’ och substantivet *þula* ’tal eller ramsa’. Många menar att thulen var en traditionsförmedlare som bevarade och bevakade muntliga traditioner och då även mytiska.<sup>56</sup> Walter Vogt talar om thulen som en ”Kultredner”.<sup>57</sup> I det lilla material vi har om thulen är det intressant att notera att han faktiskt kan relateras till de kunskaper som Oden vinner genom hängningsritualen i trädet. (1) På flera ställen i *Hávamál* kommer det nämligen fram att han var upptagen med runor och stavar, även utanför den aktuella passagen. I strof 80, till exempel, nämns det att den store thulen färgade runorna (*rúnar ... er fimbulpulr fáði*). (2) Förutom runkunnandet kan thulen även sättas samman med maktord och trolldom. I till exempel *Íslendingadrápa* (str. 18) (1100) beskrivs skalden Thorleif som en thul då han vräker ur sig magiska kraftord mot den hedniske Hakon jarl.<sup>58</sup> (3) Man kan även ana ett samband mellan thulen och offerhantering i vissa källor. Den berömde

<sup>56</sup> Inskriften på Snoldelevstenen (DR 248) från Själland vittnar om att benämningen thul betecknat en reell samhällsfunktion. Se Moltke 1985 (1976), 158.

<sup>57</sup> Vogt 1927; 1942. Se även Sundqvist 2003; Poole 2005.

<sup>58</sup> Skj B1, 543; jfr A1, 558.

Starkad, som offrade kung Vikar till Oden (se ovan), till exempel, kallas i *Vikarsbálkr* (str. 22) *pulr*.<sup>59</sup>

Man kan således inte utesluta att det i äldre tider fanns kultledare i Skandinavien, som omfattade runkonst och kultiska-magiska aspekter. Vid sidan av thulen kan man även nämna den så kallade *erilaR*, som kanske också behärskade de kunskaper som omnämns i *Hávamál*. Urnordiska *erilaR* förekommer i åtminstone åtta runinskrifter som daterats till folkvandringstid (400–500 e.Kr.). Betydelsen har diskuterats och man har givit olika tolkningsförslag, till exempel 'präst', 'magiker', 'runmästare' och 'förfäm person eller ett högt ämbete'. Eftersom *erilaR* uppträder med andra personnamn har man antagit att det handlar om en titel eller funktionsbenämning.<sup>60</sup> Det verkar som om *erilaR* bland annat ägnade sig åt runkonst. I till exempel Järsbergstenens inskrift (Vr 1) kan man läsa följande: **ekēri<sup>h</sup>la<sup>r</sup> runo<sup>r</sup> waritu** (*ek erilaR rünōR wrītu*) "Jag, *erilaR*, ristar runor".<sup>61</sup> I andra sammanhang tycks han ha varit upptagen med kultiska aktiviteter. I till exempel inskriften på spjutskaftet från Kragehul (DR 196) (350–550 e.Kr), Fyn, viger förmodligen *erilaR* det runristade spjutet: **ekēri<sup>h</sup>lā<sup>r</sup> ... wiju** (*ek erilaR ...wī(g)ju*) "Jag *erilaR* ... jag viger (helgar) ... [spjutet?]"<sup>62</sup> Spjutet på vilket runorna var ristade hittades placerat med spjutspetsen nedåt i en mosse. I samma mosse hittades även andra fynd som man tolkat som offerobjekt.<sup>63</sup> *ErilaR* tycks således uppträda med liknande funktioner som Oden. Kanske var det just i kulten till asaguden som denna gåtfulla kultledare spelade en central roll.<sup>64</sup>

Idén att kultledaren genom en initiation tillskansade sig runkunskaper förutsätter att runorna i äldre tider hade en magisk-religiös dimension. Den moderna runforskningen har kritiserat den

---

<sup>59</sup> Skj B2, 348; jfr A2, 328.

<sup>60</sup> T.ex. Düwel 1992, 62; Hultgård 1998, 718

<sup>61</sup> Krause 1966, 156–158.

<sup>62</sup> Så t.ex. Krause 1966, 67; Moltke 1985, 104; Hultgård 1998; McKinnell, Simek & Düwel 2004, 42f.

<sup>63</sup> Ilkjær 2000, 278f.

<sup>64</sup> Sundqvist 2009.



äldre forskningen för att man stundtals alltför mycket betonat det magiska inslaget hos runorna. Den kritiken är befogad. Å andra sidan är det relativt begripligt att i ett skede då en kultur erövrar skriften, att skrivtecknen och den skriftkunnige anses besitta övernaturliga krafter. Detta är bekant från en rad skriftkulturer. I medelhavsområdet var det stundtals präster som monopoliserade skrivkunnandet och ofta angav man där att skriften hade ett gudomligt ursprung. Man ansåg till exempel att gudarna Toth, Hermes och Mercurius skapat skriften. Även i det nordiska materialet kommer detta tydligt fram. Det nämns ju som bekant i *Hávamál* (str. 80) att runorna är *reginkunnar*, det vill säga stammande från gudarna. Detta adjektiv förekommer i anslutning till runor redan i Nolebysten från 600-talet. Det finns även andra källor som indikerar att runorna har haft en koppling till magisk-religiösa sammanhang.<sup>65</sup>

## Den reella invigningsritualen

I argumentationen ovan har jag kommit fram till att skeendet i ”Runatal” troligen ska betraktas som en mytisk-prototypisk invigningsritual. Den ritualen var av stor betydelse för den blivande kultledaren i det förkristna samhället. I den reella invigningsritualen kan en symbolisk skenhängning ha ägt rum. Kanske finns en sådan hängning dokumenterad på en vikingatida bildsten från Gotland. På Lärbrostenen uppträder en man som hänger i ett träd (se fig. 1). Den bilden tolkas vanligtvis som en offerscen.<sup>66</sup> Enligt min mening är den tolkningen tveksam. Det träd som mannen hänger i är så klent att det böjer sig i en båge, så att den hängdes fötter vilar mot marken. Om man jämför denna hängning med hängningsmotivet på Osebergtapeten kan vi se att figurerna som hänger i trädet där har nedåtställda tåspetsar (se fig. 2). Fotställningen skiljer sig här radikalt från den fotställning som mannen på Lärbrostenen har. Även andra figurer som anses representera hängda

---

<sup>65</sup> Se t.ex. Dillmann 1995.

<sup>66</sup> Så t.ex. Nylén & Lamm 1987.

personer har den karaktäristiska tåspetsställningen, till exempel Kymbofiguren från Västergötland och en guldgubbe från Eketorp på södra Öland (se fig. 3 och 4).<sup>67</sup> Kanske indikerar det att Lärbrostenen faktiskt avbildar en rituell skenhängning.

Mannen som ligger på ställningen i mitten av bilden på Lärborstenen, och som såras med ett spjut, genomgår kanske endast en symbolisk spjutmärkning. Den ”märkningen” kan ha fungerat som ett moment i den ritual som den blivande ”Odensprästen” måste genomgå. Att spjutet kunde fungera som ett rituellt objekt vid invigningar till Oden indikeras i en rad källor.<sup>68</sup> Förutom *Hávamál* str. 138 kan man även nämna *Völuspá* 24. Där kastar Oden sitt spjut över fiendens flock vid den första folkstriden i världen.<sup>69</sup> Troligen viger Oden då flocken till sig själv med sitt eget spjut *Gungnir* ’den som gungar’.<sup>70</sup> I *Ynglingasaga* 9 påpekas det att då Oden låg inför döden ”lät han märka sig med en spjutudd och tillägnade sig alla de män som dött i strid”.<sup>71</sup> Eddadikten *Sigrdrífomál* 17–19 nämner att på Gungnirs udd fanns runor ristade som blivit avskavda och mængda med heligt mjöd. Man anar ett rituellt handlande bakom dessa ord, där mjöd och runor använts vid invigning av spjut som tillägnats Oden.

Att hela scenen på Lärbrostenen utgör en ceremoni indikeras av de fyra männen till höger som går med dragna svärd i en slags procession. Heliga tecken och flygande fåglar omger hela scenen. Det är således möjligt att vi på bildstenen från Lärbro har ett belägg för en initiation som sker genom en symbolisk skenhängning och spjutmärkning. Den hängningen hänger intimt samman med ett kultiskt ämbete som på ett eller annat sätt rört Oden.

---

<sup>67</sup> Zachrisson 2003.

<sup>68</sup> Se t.ex. Düwel 2001 [1968], 28.

<sup>69</sup> Se även *Hlǫðskviða* 27–28.

<sup>70</sup> Simek 2006 [1984], 124, 240ff.

<sup>71</sup> Ísl. Fornr. 26, 22.

## Konklusion

Mycket talar för att Odens hängning i *Hávamál* skall tolkas som en prototypisk initiationsritual. Förutom de argument som tidigare förts fram i forskningen för den tolkningen, har jag här i min undersökning velat visa att Odens transformation under nio nätter rent typologiskt indikerar att vi har att göra med en övergångsrit snarare än ett offer. Precis som i en rad andra källor som berör ”rites de passagekontexter”, representerar de nio nätterna i *Hávamál* den liminala fasen av ritualen. Under den fasen sker en fundamental förändring hos Oden. Han övergår från att vara symboliskt död till att bli levande igen. Samtidigt förändras hans karaktär och status. Han får nya kunskaper om runor, maktkväden och kanske offerhantering, som gör honom till en ”mytisk kultledare”. Jag har också argumenterat för att de kunskaper som Oden får under initiationen i trädet sannolikt också var nödvändiga för den jordiske kultledaren, till exempel en thul, eller kanske en *erilar*. Det är fullt möjligt att det var den blivande kultledaren, som i en reell kultisk kontext, skulle utföra asagudens prototypiska hängningsritual för att få ta del av de numinösa kunskaperna.



*Fig. 1. Hammars (I), Lärbro sn. Foto: Marie-Louise Sundqvist.*



*Fig. 2. Osebergtapeten. Källa: Zachrisson (2003). Teckning: Sofie Krafft.*



*Fig. 3. Kymbofiguren, Västergötland.*

*Källa: Zachrisson (2003).*



*Fig. 4. Guldgubbe  
från Eketorp, Öland.*

*Källa: Zachrisson  
(2003).*

## Källor

- Adam of Bremen. *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificium. Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum. Ex Monumentis Germaniae Historicis. Editio Tertia.* Utg. B. Schmeidler, Hahnsche Buchhandlung, Hanover–Leipzig 1917.
- DR = *Danmarks runeindskrifter.* Ved L. Jacobsen & E. Moltke under medvirkning af A. Bæksted & K. M. Nielsen. Text. København 1942.
- Edda. *Die Lieder des Codex Regius. Nebst verwandten Denkmälern.* Band 1. Text. Utg. G. Neckel, 5. verbesserte Auflage von H. Kuhn. Heidelberg 1983 (1914).
- Eddan. *De nordiska guda- och hjältesångerna.* Översättning från isländskan av Erik Brate. Stockholm 2004 (1913).
- Gautreks saga. Fornaldar sögur Norðurlanda IV.* Utg. Guðni Jónsson. Reykjavík 1950.
- Germanenrechte. Band 1. *Die Gesetze des Merowingerreiches 481–714.* Utg. K.A Eckhardt. Weimar 1935.
- Germanenrechte. Band 2. *Die Gesetze des Karoligerreiches 714–911.* Utg. K.A Eckhardt. Weimar 1934.
- Die Gesetze der Angelsachsen.* Herausgegeben von F. Liebermann. Halle 1903.
- Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch.* Utg. Helmut Boor. 22. Auflage. Mannheim 1988.
- Skj = *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1400 . AI–II, BI–II.* Utg. Finnur Jónsson. Köbenhavn 1967–1973 (1912–15).
- Snorri Sturluson. *Edda. Prologue and Gylfaginning.* Utg. A. Faulkes. London 1988.
- Snorri Sturluson. *Heimskringla I–III.* Íslenzk fornrit 26–28. Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1979 (1941, 1945, 1951).
- Vr = *Värmlands runinskrifter. Granskade och tolkade av S. B. F. Jansson.* Sveriges Runinskrifter. 14:2. KVHAAH. Stockholm 1978.

## Litteratur

- Beck, I. 1967. Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. München. Bugge, S. 1881–89. *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns oprindelse*. Christiania.
- Clunies Ross, M. 1994. Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society. Vol. 1: *The Myths. The Viking Collection*. Vol. 7. Odense.
- Dillmann, F.-X. 1995. ”Runorna i den fornisländska litteraturen. En översikt”. *Scripta Islandica* 46, Uppsala, 13–28.
- Drobin, U. 1991. ”Mjödets och offersymboliken i fornordisk religion”. *Studier tillägnade Åke Hultrantz, professor emeritus den 1 juli 1986*. Red. L. Bäckman et al. Stockholm, 97–142.
- Düwel, K. 1970. ”Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte”. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. Bis 16. Oktober 1968*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3. Dritte Folge, 74. Red. H. Jankuhn. Göttingen, 219–239.
- Düwel K. 2001. *Runenkunde*. Weimar.
- Düwel, K. 1992. “Zur Auswertung der Brakteateninschriften. Runenkenntnis und Runeninschriften als Oberschichten-Merkmale”. *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter*. Red. K. Hauck. Göttingen 1992, 32–90.
- Eckhardt, K. A. 1937. *Irdische Unsterblichkeit: Germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe*. Weimar.
- Eliade, M. 1975. *Rites and Symbols of Initiation*. New York.
- Falk, H. 1924. *Odensheite*. Skrifter utgivna av Videnskapsselskapet i Oslo, II. Historisk-filosofisk klasse. No. 10. Kristiania.
- Finnur Jónsson. 1924. *Hávamál*. København.
- Fleck, G. 1971. “Óðinn’s Self-Sacrifice-A New Interpretation I–II”. *Scandinavian Studies* (43), 119–42, 385–413.
- van Gennep. A. 1960. *The Rites of Passage*. Orig. Les rites de passage. Övers. M.B. Vizedom & G.L. Caffee. Chicago.

- Gröndal, B. 1862. "Om niotalet". *Annaler for nordisk oldkyndighed. København*, 370–384.
- Grønvik, O. 1999. *Hávamál. Studier over verkets formelle oppbygning og dets religiøse innhold*. Det Norske Videnskaps-Akademi. II Hist.-Filos. Klasse. Skrifter. Ny Serie No. 21. Oslo.
- Hallberg, P. 1962. *Den fornisländska poesin*. Stockholm.
- Van Hamel, A. G. 1932. "Óðinn Hanging on the Tree". *Acta Philologica Scandinavica* 7, 260–288.
- Hazelius, A. I. 1860. *Inledning till Hávamál eller Odens sång*. Uppsala.
- Hubert, H. & M. Mauss 1964. *Sacrifice – its Nature and Function*. London.
- Hultgård, A. 1997. "Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning". *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Red. A. Hultgård. Nora.
- Hultgård, A. 1998. "Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte". *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995*. Red. K. Düwel. Berlin–New York, 715–737.
- Hunke, W. 1952. "Odins Geburt". *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*. Red. H. Schneider. Heidelberg, 68–71.
- Höfler, O. 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Band 1. Frankfurt am Main.
- Ilkjær, J. 2000. *Den første Norgehistorien. Illerupfunnet: Ny innsikt i skandinavisk romertid. Forord og etterskrift av Terje Gansum*. Tønsberg.
- Jackson, P. 2009. "Guden i trädet. Till tolkningen av Hávamál 138–145". *Arkiv för Nordisk Filologi* 124, 31–52.
- Krause, W. 1966. *Die Runeninschriften im älteren Futhark 1. Text. Mit Beiträgen von Herbert Jankuhn. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge* 65. Göttingen.
- Lassen, A. 1962. "The God on the Tree". Greppaminni. *Rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötugum*. Reykjavík, 231–246.
- Marcoulesco, I. 1993. "Mystical Union". *Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. Red. M. Eliade. New York, 239–245.



- McKinnell, J. R. Simek & K. Düwel. 2004. *Runes, Magic and Religion. A Sourcebook*. Studia Mediaevalia Septentrionalia 10. Wien.
- Mejsholm, L. 2009. *Gränsland. Konstruktion av tidig barndom och begravningsritual vid tiden för kristnandet i Skandinavien*. OPIA 44. Uppsala.
- Mogk, E. 1915–16. "Neunzahl". *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 3. Red. J. Hoops. Strassburg, 312–314.
- Moltke, E. 1985 (1976). *Runes and their Origin. Denmark and Elsewhere*. Originalalets title Runerne i Danmark og deres oprindelse. Transl. P. Foote, Copenhagen.
- Nordberg, A. 2006. *Jul, disting och förkyrklig tideräkning. Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden*. Acta academiae regiae Gustavi Adolphi. XCI. Uppsala.
- Nylén, E. & J. P. Lamm. 1987. *Bildstenar*. Stockholm.
- Pipping, R. 1928. *Oden i galgen*. Studier i nordisk filologi 18:2. Skrifter utgivna av svenska litteratursällskapet i Finland 197. Helsingfors.
- Poole, R. 2005. "Pulr". *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 30. Red. H. Beck, et al. Berlin–New York, 544–546.
- Reichardt, K. 1957. "Odin in Galgen". *Wächter und Hüter. Festschrift für Hermann J. Weigand zum 17. November 1957*. New Haven, 15–28.
- Sauvé, J. L. 1970. "The Divine Victime: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India". *Myth and Law Among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Red. J. Puhvel. Berkeley & Los Angeles, 173–191.
- Schjødt, J.P. 1993. "The relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree". *The Problem of Ritual*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. XV. Red. T. Ahlbäck. Stockholm, 261–273.
- Schjødt, J.P. 2008. *Initiation between two worlds. Structure and symbolism in pre-Christian Scandinavian Religion*. The Viking Collection . Vol. 17. Odense.
- Segal, R.A. 1998. *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Oxford.
- Simek, R. 2006 (1984). *Dictionary of Northern Mythology*. Stuttgart.
- Sijmons, B. & H. Gering. 1927. *Die lieder der Edda*. Dritte Band. Kommentar. Erste Hälfte Götterlieder. Halle.

- Steinsland, G. 2002. "Herskermaktens ritualer. Kan mytologien sette oss på spor av riter, gjenstander og kult knyttet til herskerens intronisasjon?" *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual. Vägar till Midgård* 2. Red. K. Jennbert, A. Andrén & C. Raudvere. Lund, 87–101.
- Ström, F. 1947. Den döendes makt och Oden i trädet. *Göteborgs högskolas årsskrift* 53:1. Göteborg.
- Sundqvist, O. 2003. "Priester und Priesterinnen". *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 23. Red. H. Beck et al. Berlin-New York, 424–435.
- Sundqvist, O. 2009. Urnordiska erilar – en tidig kultledare i sydvästra Skandinavien. Järnålderns rituella platser. *Utskrift* 9. Red A. Carlie. Halmstad, 299–316.
- Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. London.
- Vogt, W.H. 1927. "Der frühgermanische Kultredner: þulr, þula und eddische Wissensdichtung". *Acta Philologica Scandinavica* (2), 250–263.
- Vogt, W. H. 1942. "Die þula zwischen Kultrede und eddischer Wissensdichtung". I: *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1942*. (Phil.-Hist. Kl.). Göttingen, 1–69.
- de Vries, J. 1970 (1956–57). *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II. Grundriss der germanischen Philologie 12/1–2. Berlin.
- Weinhold, K. 1937. *Brauch und Glaube*. Giessen.
- Widengren, G. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin.
- Wikander, S. 1978. *Araber, Vikingar, Våringar*. Lund.
- Zachrisson, T. 2003. "Den hängde med halringen. Om en figurin från järnåldern funnen i Kymbo Storegården i Västergötland". *Fornvännen* (98), 89–97.

## Summary

The Eddic poem *Hávamál* (138–145) describes how the god Odin hung on a windy tree for nine long nights, “dedicated to Odin, myself to myself”. The myth which seems to be behind the text was probably essential to the ancient Scandinavian religion. The interpretation of the passage in *Hávamál* has, however, been controversial among historians of religions. In the present study, the author intends to illuminate the cultic contexts of this passage by focusing on the “nine nights” and the “precious knowledge” Odin gained on the tree. It is argued that the myth reflected in the poem includes a prototypical initiation or transition ritual (*rite de passage*). This constitutes a mythical model and pattern which may have been imitated in a real cultic context. The nine nights in the myth represent the liminal phase of the transition ritual. During this phase, Odin undergoes a radical transformation. He returns to life after being symbolically dead. At the same time, his character and status are changed. He gains new knowledge about the runes, magic spells, and perhaps also about the handling of sacrifices. In one sense Odin now becomes a “mythic cult leader”. These skills were probably also necessary for the earthly cult leader to master, for instance the “thul” or perhaps the “erilaR”. Most likely it was the future cult leader who had to take part in the symbolic hanging of Odin in a real cultic context. For the cult leader, it was probably necessary to perform this ritual in order to gain full legitimacy from the cultic community, and to be fully accepted as an authentic religious specialist.



# Recensioner

STEFANIE GROPPER

Jonatan Pettersson, *Fri översättning i det medeltida Västnorden* (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Scandinavian Philology, New Series 51), Stockholm 2009, 285 s.

Jonatan Petterssons beeindruckende Doktorarbeit ist die detaillierte exemplarische Analyse der *Alexanders saga* als einer Übersetzung aus dem Lateinischen ins Altwestnordische, mit der darüber hinausgehenden Zielsetzung, universelle Charakteristika mittelalterlicher Übersetzungen herauszuarbeiten.

Jonatan Pettersson geht in seiner Untersuchung davon aus, dass Übersetzungen eine Schlüsselrolle in der mittelalterlichen norrönen Literatur spielten, dass aber die bisherige Forschung diese Schlüsselrolle noch nicht in ausreichendem Umfang berücksichtigt hat. Daher herrscht immer noch große Unsicherheit, welchen Stellenwert man Übersetzungen innerhalb der volkssprachigen Literatur zumessen soll, ob Übersetzer wie Autoren zu behandeln sind und nicht zuletzt, was überhaupt eine Übersetzung ist. Die Forschung ist sich zwar darin einig, dass mittelalterliche Übersetzungen nicht dem entsprechen, was wir heute unter Übersetzungen verstehen, aber sie ist sich nicht einig, wie man die entsprechende Aktivität oder auch deren Produkte bezeichnen soll. Daher wird im Allgemeinen für im Mittelalter übersetzte Werke entweder der Begriff „Übersetzung“ in Anführungszeichen gesetzt oder die Texte werden als „sogenannte Übersetzungen“, „Paraphrasen“, „Adaptionen“ oder „Bearbeitungen“ bezeichnet. Jonatan Pettersson schlägt nun vor, dass sich die mediävistische Forschung die

Ergebnisse der Übersetzungswissenschaft – der *translation studies* – statt zu nutze machen sollte, die einen eher deskriptiven und nicht normativen Blick auf Übersetzungen hat. Je nach kulturellem und historischem Kontext kann das Phänomen Übersetzung variieren, und im Mittelalter wurde die „freie Übersetzung“ im Rahmen des Lateinunterrichts geübt. Rita Copeland hat in ihrer bekannten Untersuchung [*Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge, 1991/1995] nachgewiesen, dass die Übersetzung im Mittelalter ihren Platz hatte zwischen der Grammatik als hermeneutischem oder interpretierendem Fach und der Rhetorik als textproduzierendem Fach. Diese Ergebnisse aufgreifend, will Jonatan Pettersson in seiner Doktorarbeit einerseits mittels der Analyse eines exemplarischen Textes das Verständnis für die Praxis des Übersetzens im Mittelalter vertiefen und andererseits versuchen, daraus Schlüsse allgemeinerer Art zu ziehen. Unter dem Begriff „Praxis“ versteht er sowohl die Aktivitäten des Übersetzers als auch die Ideen, die sich an diese Aktivitäten knüpfen.

Im ersten Kapitel seiner Arbeit erläutert Jonatan Pettersson diese Zielsetzung genauer und begründet seine Entscheidung für die *Alexanders saga* als Grundlagentext. Darüber hinaus gibt er einen Überblick über den Forschungsstand und definiert die für ihn zentralen Fachtermini. Grundlage der detaillierten Analyse ist die *Alexanders saga*, die – vermutlich vom isländischen Bischof Brandr Jónsson – im 13. Jahrhundert übersetzt wurde. Die Vorlage dieser Übersetzung war das lateinische Gedicht *Alexandreis*, das Ende des 12. Jahrhunderts von dem französischen Bischof Galterus de Castillione (al. Walter von Châtillon) verfasst worden war. Jonatan Pettersson entschied sich aus mehreren Gründen für diesen Text: Die *Alexanders saga* ist eine Übersetzung, in der Passagen, die in der bisherigen Forschung als freie Bearbeitung charakterisiert wurden, wechseln mit Passagen, die der Vorlage sehr genau entsprechen. Die *Alexanders saga*, die vermutlich von einem einzigen Übersetzer stammt, hat genau die passende Länge für eine detaillierte und aussagekräftige Analyse. Darüber hinaus ist die Überlieferungssituation günstig, weil die Saga in einer fast vollständigen Handschrift aus dem 13. Jahrhundert erhalten ist, die

keine gravierenden redaktionellen Bearbeitungen aufzuweisen scheint, obwohl es sich dabei um eine Abschrift handelt, die mindestens zwei Zwischenglieder von der ursprünglichen Übersetzung bzw. vom Archetyp entfernt ist.

Zentrale Begriffe der Untersuchung sind „Übersetzungsprinzip“ [översättningsprincip] und „Übersetzungsmethode“ [översättningsmetod]. „Übersetzungsprinzip“ wird von Jonatan Pettersson definiert als eine (implizite) Handlungsanweisung, die mehr oder weniger konsequent in einer Übersetzung befolgt wird. Die „Übersetzungsmethode“ besteht dann in der Folge aus einer Sammlung solcher Übersetzungsprinzipien. Darüber hinaus ist von zentraler Bedeutung die „Rolle des Übersetzers“ [översättarrollen], die auf einer Skala zwischen „Vermittler“ [förmedlare] und „selbständiger Textproduzent“ [självtändigt textskapare] anzusiedeln ist. Der Vermittler agiert „loyal“ und in „Übereinstimmung“ [med „lojalitet“ och „samsyn“] im Hinblick auf seine Vorlage, während es der selbständige Textproduzent an Loyalität und Übereinstimmung fehlen lässt. Derjenige Teil von Jonatan Petterssons Doktorarbeit, der sich mit den Übersetzungsprinzipien und der Übersetzungsmethode befasst, stützt sich auf eine quantitative Analyse, während die Rolle des Übersetzers durch eine qualitative Analyse herausgearbeitet wird.

In seinem zweiten Kapitel erläutert Jonatan Pettersson sein Analysemodell, das im Wesentlichen auf der funktionalen Grammatik basiert und für das er Sätze mit einem finiten Verb als Analyseeinheiten verwendet. Jonatan Pettersson beschreibt in Folge dessen das Verhältnis von Ausgangstext und Zieltext als eines von Nähe respektive Distanz und bestimmt dementsprechend das Verhältnis von Vorlage und Übersetzung auf der Basis „synoptischer Äquivalenz“ [synoptisk ekvivalens]. Dies bedeutet, dass Ausgangstext und Zieltext als parallele Darstellungen historischer Ereignisse betrachtet werden, die entweder miteinander übereinstimmen oder einander widersprechen. Das Verhältnis zwischen Ausgangstext und Zieltext kann in verschiedenen Kategorien oder Relationstypen beschrieben werden:

- „übereinstimmende Wiedergabe“ [överensstämmande

återgivning]: in Ausgangstext und Zielttext stimmen die zentralen semantischen Kategorien überein.

– „umdeutende Wiedergabe“ [omtolkande återgivning]: der Übersetzer deutet semantische Elemente des Ausgangstextes um, jedoch ohne damit in Widerspruch zum Ausgangstext zu stehen.

– „unabhängige Wiedergabe“ [obunden återgivning]: der Übersetzer gibt den Inhalt des Ausgangstextes wieder, jedoch in anderen grammatischen Strukturen.

– „Wiedergabe mit inhaltlicher Veränderung“ [innehållsjusterad återgivning]: Der Übersetzer verändert einzelne Elemente mit dem Ergebnis, dass er dem Ausgangstext zum Teil widerspricht.

– „Auslassungen“ [innehållsutlämning]: der Übersetzer gibt einen Teil des Ausgangstextes nicht wieder.

– „Hinzufügungen“ [innehållsaddition]: Der Übersetzer fügt einen Satz hinzu, der im Ausgangstext keine Entsprechung hat.

Die dieser Liste entsprechende Kategorisierung aller ausgewählten Sätze bildet die Grundlage für Jonatan Petterssons quantitative Analyse, d.h. für die Analyse von Übersetzungsprinzipien und -methode.

Im dritten Kapitel präsentiert dann Jonatan Pettersson im Detail das Material, das die Grundlage seiner Untersuchung bildet. Er analysiert nicht die Saga als ganzen zusammenhängenden Text, sondern Sätze mit finiten Verben aus ausgewählten Textpassagen, die er in verschiedene „Abschnittstypen“ [avsnittstyper] unterteilt:

**A**: „zitierende Abschnitte“ [**a**nföringsavschnitt], die im Text der Saga als direkte Rede von handelnden Figuren markiert sind.

**F**: „quellenzitierende Abschnitte“ [**f**örfattarciterande avsnitt], die im Text der Saga als Aussagen des lateinischen Autors Galterus markiert sind.

**B**: deskriptive Abschnitte [**b**eskrivande avsnitt].

**N**: narrative Abschnitte [**n**arrativa avsnitt], die Jonatan Pettersson definiert als chronologisch verlaufende Darstellung und die beim Übergang von deskriptiven Abschnitten häufig metatex-



tuelle Bemerkungen des Übersetzers enthalten.

In diesem Kapitel diskutiert Jonatan Pettersson auch quellenkritische Probleme, z.B. ob und inwieweit es sich auf die Analyse auswirkt, dass die erhaltene Handschrift eine Kopie ist, und weil wir nicht wissen, ob und wenn ja wie der Text redaktionell bearbeitet wurde, und weil wir auch nicht genau wissen, wie die lateinische Vorlage aussah.

Die folgenden vier Kapitel enthalten die detaillierten quantitativen und qualitativen Analysen des Materials. Kapitel 4 geht der Frage nach, ob sich im Text als Ganzem eine konsequente Übersetzungsmethode nachweisen lässt und kommt zu dem Ergebnis, dass die Wiedergabe der Vorlage trotz einer relativ großen Variationsbreite zwischen den verschiedenen Abschnittstypen nachweisbaren Mustern folgt. In der bisherigen Forschung wurde stets postuliert, dass die *Alexanders saga* als Übersetzung einen zunehmenden Grad an Verkürzungen aufweise, aber Jonatan Pettersson kann in seiner Detailanalyse belegen, dass es sich bei dieser Behauptung um eine nicht zutreffende Verallgemeinerung handelt. Seine Detailanalyse bringt vielmehr zwei kontrastierende Muster zum Vorschein: in den Kapiteln 2–4 der Saga stimmt die Übersetzung in einem höheren Grad mit dem Ausgangstext überein bzw. in diesen Kapiteln steht sie auf der Skala von Nähe und Distanz dem Ausgangstext näher. Die Kapitel 6–10 weisen dagegen ein freieres Verhalten gegenüber dem Ausgangstext auf. Das erste Kapitel der Übersetzung entspricht im Hinblick auf Nähe zur Vorlage den Kapiteln 6–10, wohingegen Kapitel 5 schwieriger zu beurteilen ist, weil die Handschrift hier eine Lakune enthält und der Text dieses Kapitels nur in einer verkürzten Bearbeitung erhalten ist. Jonatan Pettersson kommt am Ende seiner Analyse zu der Schlussfolgerung, dass die beiden Kapitelgruppen jeweils unterschiedliche Übersetzungsmethoden repräsentieren und dass in beiden Kapitelgruppen die jeweilige Methode konsequent angewendet wird. Dieses Ergebnis ist sehr interessant, weil in der bisherigen Forschung dieser Wechsel in der Übersetzungsmethode nicht erkannt worden war. Jonatan Pettersson leitet daraus die Hypothese ab, dass der Unterschied darauf zurückzuführen sein könnte, dass zwei verschiedene Übersetzer am Werk waren, aber

er ist sich auch darüber im Klaren, dass diese Frage erst durch weitere und noch detailliertere Untersuchungen geklärt werden kann.

Während Jonatan Pettersson in Kapitel 4 seiner Doktorarbeit die Saga in ihrem gesamten Umfang in den Blick nimmt, analysiert er in Kapitel 5 die übersetzerischen Variationsmöglichkeiten in den verschiedenen Abschnittstypen mit dem Ergebnis, dass ein systematischer Unterschied zwischen den einzelnen Abschnittstypen besteht. Es zeigt sich nämlich, dass in den quellenzitierenden Abschnitten der Prozentsatz an Übereinstimmung zwischen Ausgangstext und Zieltext besonders hoch ist, während die deskriptiven Abschnitte einen sehr hohen Anteil unabhängiger Wiedergabe enthalten. Die narrativen Abschnitte haben wiederum ein ganz eigenes Profil mit einem zwar hohen Mittelwert für Übereinstimmung, aber auch gleichzeitig mit hohen Mittelwerten sowohl für inhaltliche Zusätze als auch Auslassungen. Die zitierenden Abschnitte, d.h. die Abschnitte mit direkter Rede der handelnden Figuren, wiederum weisen eine fast ebenso große Übereinstimmung mit dem Ausgangstext auf wie die quellenzitierenden Abschnitte. Diese systematischen Unterschiede lassen sich laut Jonatan Pettersson nur dadurch erklären, dass auch der Übersetzer deutlich zwischen verschiedenen Abschnittstypen unterschied bzw. dass er auf die verschiedenen Abschnittstypen auch jeweils verschiedene Übersetzungsprinzipien anwendete. Daher kann man diese unterschiedliche Vorgehensweise als Übersetzungsmethode interpretieren, die auf einer bestimmten Idee von Übersetzung beruht.

Die Ergebnisse sowohl in Kapitel 4 als auch in Kapitel 5 basieren auf einer statistischen respektive quantitativen Analyse. In Kapitel 6 folgt nun eine qualitative Analyse im Hinblick auf die Rolle des Übersetzers. Die Grundlage der Analyse bilden alle Sätze, in denen eine inhaltliche Veränderung [innehållsjusterad återgivning], Zusätze oder Auslassungen festzustellen ist, d.h. alle diejenigen Sätze, in denen sich der Übersetzer Freiheiten gegenüber dem Ausgangstext herausnahm. Dennoch können alle drei Beziehungstypen darüber Aufschluss geben, ob der Übersetzer eher die Rolle des Vermittlers oder die des selbständigen Textproduzenten einnimmt. Das Ergebnis ist erstaunlich, denn es erweist sich, dass es nur wenige Beispiele für inhaltliche Ver-

änderungen gibt, dass Auslassungen kurz sind und sich auf marginale Inhalte beschränken und dass Zusätze die Darstellung des Ausgangstextes verstärken oder unterstreichen. Dies bedeutet, dass der Übersetzer eindeutig die Rolle des Vermittlers übernahm. Nichtsdestotrotz nahm sich der Übersetzer gewisse Freiheiten gegenüber seiner Vorlage heraus, aber er nahm sich unterschiedliche große Freiheiten in den verschiedenen Abschnittstypen. Dies spricht für eine zwar flexible, aber im Wesentlichen immer vermittelnd bleibende Rolle des Übersetzers. Da die jeweils gewählte Methode innerhalb der verschiedenen Abschnittstypen konsequent beibehalten wurde, lässt sich schließen, dass der Text in einem einheitlichen Entstehungsprozess zustande kam, d.h. dass der erhaltene Text kein Produkt sich überlagernder Entstehungsprozesse ist – wie es z.B. bei redaktioneller Überarbeitung im Lauf der Transmission der Fall sein kann. Es stellt sich allerdings die Frage, ob Jonatan Pettersson angesichts dieses Ergebnisses seine These von möglicherweise zwei Übersetzern aufrecht erhalten kann.

Im letzten Analysekapitel, dem insgesamt 7. Kapitel der Doktorarbeit, sucht Jonatan Pettersson im Metatext nach Hinweisen auf allgemeinere Vorstellungen von der Rolle des Übersetzers. Innerhalb der *Alexanders saga* besteht der Metatext vor allem aus Inquitformeln oder anderen Floskeln, die quellenzitierende Abschnitte einleiten. Die Analyse zeigt, dass der Übersetzer mit diesen Markierungen einerseits die Verantwortung für die folgenden Aussagen auf den lateinischen Autor abwälzen, andererseits aber auch die Glaubwürdigkeit der Aussagen verstärken will. Gleichzeitig bedeuten diese Markierungen natürlich aber auch eine Distanzierung vom Text. Offensichtlich stellte ein „sprechender Verfasser“, d.h. ein sich in der 1. Person Singular äußernder Verfasser, ein Problem für den Übersetzer dar, einen Verstoß gegen die Normen norröner Literatur, und daher mussten solche Äußerungen deutlich markiert werden. Auch die Analyse des Metatextes erweist somit, dass der Übersetzer eine vermittelnde Rolle einnahm und dass er loyal und in Übereinstimmung mit dem Ausgangstext arbeitete.

Das abschließende Kapitel 8 enthält zunächst eine Zusammenfassung und Analyse der Ergebnisse. Anschließend reflektiert Jonatan

Pettersson darüber, inwieweit die von ihm verwendeten Begriffe, Methode, aber auch das damit analysierte Material und die daraus gewonnen Ergebnisse Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können, denn auch zahlreiche andere norröne Texte wurden in der Forschung als freie Übersetzungen charakterisiert. Ein erster, tentativer Vergleich mit der *Rómverja saga* deutet darauf hin, dass es möglicherweise im skandinavischen Mittelalter allgemeine Vorstellungen von Übersetzung gab.

Jonatan Pettersson hat mit seiner Doktorarbeit ein beeindruckendes Werk vorgelegt, das deutlich macht, wie gewinnbringend die *translation studies* auch auf mittelalterliche Texte angewendet werden können. Gleichzeitig hat er mit seiner detaillierten Analyse auch bereits den Weg für weiterführende Untersuchungen gewiesen. Zum einen weist er selbst auf mögliche Anschlussuntersuchungen hin, zum anderen aber ergeben sich aus seinen sehr interessanten Ergebnissen zahlreiche weiterführende Fragen, sowohl im Hinblick auf Einzeltexte wie aber auch im Hinblick auf generalisierende Aussagen zum Thema Übersetzung im Mittelalter. Methodisch wäre z.B. zu fragen, ob eine streng quantitative Analyse des Verhältnisses von Ausgangstext und Zieltext möglich ist, ohne Rücksicht auf den Inhalt des Textes zu nehmen. Gibt es nicht Inhalte, die mit größerer Wahrscheinlichkeit im Prozess der Übersetzung umgeschrieben werden als andere? Die gleiche Frage gilt für Textsorten und die Sprache der Ausgangstexte. Wurden lateinischsprachige Vorlagen in der gleichen Weise behandelt wie französischsprachige? Die von Jonatan Pettersson angewandte Methode ist ja im Wesentlichen eine kontextfreie Analyse, aber kann eine Übersetzung ohne Rücksicht auf die kulturhistorischen Bedingungen, in denen sie entstand, adäquat beurteilt werden? Jonatan Pettersson weist in seiner Einleitung selbst darauf hin, dass das Phänomen „Übersetzung“ in direktem Zusammenhang mit seiner jeweiligen kulturgeschichtlichen Umgebung steht. All diese Fragen sind jedoch keine Kritik an Jonatan Petterssons Arbeit, sondern sie zeigen vielmehr, wie anregend und gewinnbringend die Lektüre dieser Untersuchung ist. Ich wünsche diesem Buch eine große Zahl von Lesern, von denen wenigstens einige sich von zahlreichen Anregungen für weitere

Arbeiten auf dem Gebiet der *translation studies* inspirieren lassen mögen!



## Recensioner

JONATAN PETTERSSON

*Alexanders saga*. Manuscripta Nordica. 2. Utg. Andrea de Leeuw van Weenen, Köpenhamn 2009: Museum Tusculanum Press, 352 s., 1 CD-ROM-skiva.

*Alexanders saga* är en ovanlig text. Till skillnad från de flesta andra fornvästnordiska översättningar har den sedan Árni Magnússon vunnit uppskattning av både forskare och lekmän, och den har ägnats en rad olika utgåvor genom åren. Árni Magnússon hade själv för avsikt att ge ut texten, men planerna blev aldrig verklighet. Inte heller en planerad utgåva på tryckeriet på Hrappsey på 1780-talet kom i tryck. År 1848 publicerades dock sagan av Carl Rikard Unger i en diplomatiskt hållen utgåva av den för *Alexanders saga* centrala handskriften AM 519a 4to. Ungers utgåva följdes av Finnur Jónssons kritiska utgåva 1925 med läsningar från andra handskrifter, 1945 utgavs en moderniserad version av Halldór Laxness och en version med anpassning till modern isländsk ortografi kom 2002 utgiven av Gunnlaugur Ingólfsson. Däremellan publicerades en fotografisk faksimilutgåva av handskriften AM 519a 4to av Jón Helgason 1966. Intresset för texten kan alltså beskrivas som stort. Förklaringen till att man haft ett så gott öga till just *Alexanders saga* vid sidan av andra översättningar kräver en längre utredning än vad som får plats här, men man har framför allt värdesatt balansen mellan den latinska, litterära kulturen och den fornvästnordiska prosakonsten i översättningen. Den vackert präntade handskriften AM 519a 4to, daterad till omkring 1280, har sannolikt bidragit till textens status liksom uppgiften att Brandr Jónsson skulle

ha varit textens översättare. Andrea de Leeuw van Weenens utgåva (2009b) kompletterar den tidigare utgivningen med en tryckt, strikt diplomatarisk utgåva av AM 519a 4to, kombinerad med en CD-ROM-skiva innefattande en digital version av den tryckta versionen, en version av texten i diplomatarisk form med upplösta abbreviaturer, en version i normaliserad språkdräkt och en fotografisk återgivning av handskriften i fyrfärg samt extramaterial som jag återkommer till nedan. Samma år publicerades därtill utgåvan på Internet (de Leeuw van Weenen 2009a).

Även sagans förlaga, *Alexandreis*, har haft en stark dragningskraft på sin publik, åtminstone under medeltiden. Hexameterepoet om Alexander den store, som skrevs av den franske poeten och klerken Gautier de Châtillon i slutet av 1100-talet, blev en av medeltidens mest lästa sekulära och narrativa texter på latin. Gauthiers latin präglades av en långt driven konstfullhet och var djupt förankrat i den klassiska traditionen, samtidigt som centrala medeltida topoi aktualiserades i texten, exempelvis Fortunas växling eller den gudomliga bestraffningen av hybris. Gauthiers moraliskt och historiskt orienterade Alexanderskildring skiljer sig avsevärt från de populära, fantastiska berättelserna om Alexanders himlafärd och möten med sagodjur i de olika versionerna av den så kallade *Historia de Proeliis*. Med *Alexandreis* skrevs Alexandermyten in i en biblisk och kyrklig, historiografisk diskurs, vilket senast belysts av Wiener (2001).

Skälet till att man valde att översätta just Gauthiers Alexandertext till fornvästnordiska vet vi inget säkert om, men det torde ha haft betydelse att *Alexandreis* redan under 1200-talet hade kommit att ersätta klassiska texter i latinundervisningen. Det innebar att kunskap om texten och kopior av texten spreds förhållandevis snabbt, vilket inte minst avspeglas i det tämligen stora antalet bevarade fullständiga medeltida handskrifter (omkring 200 stycken). Bakom översättningen av en text finns dock ofta politiska motiv eller intressen. Det kan exempelvis handla om att vilja sprida vissa föreställningar inom den egna kulturen eller att bidra till att etablera olika slags normer. Würth (1998:118) menar att *Alexanders saga* kunde läsas på två sätt: den kunde fungera som uppbygglig litteratur för en kung men också som



en maning till det isländska folket att begrunda monarkins fördelar. Ashurst (1997) ser däremot inslag i *Alexanders saga* som ett uttryck för en pro-norsk tendens. Själv argumenterar jag för att översättnings-tekniken talar för att översättaren velat öppna för flera möjliga läsningar från olika politiska utgångspunkter och att texten därmed skulle erbjuda en försoningslösning mellan olika politiska intressen i Norge och på Island under 1200-talets andra hälft (Pettersson 2009). Diskussionen om vad som låg bakom översättningen lär fortsätta.

De Leeuw van Weenens utgåva har i sina utgångspunkter somligt gemensamt med den tidigare forskningen om *Alexanders saga*. En stor del av denna tidigare forskning undersöker inte primärt texten i sig utan använder texten som källmaterial för kontextuellt orienterade frågeställningar om översättarens identitet, översättningsmetoden, kulturella receptionsmonster på Island och den norröna översättningskulturen. (Ashurst 2009 visar dock att texten är värd att läsas för sin egen skull.) På samma sätt har utgångspunkterna för valet att ge ut AM 519a 4to inte varit ett särskilt intresse för *Alexanders saga* som litterär eller historiografisk text. I stället kan utgåvan nästan ses som en biprodukt av de Leeuw van Weenens egentliga forskningsintresse: det omfattande projektet att undersöka det norröna språkets utveckling genom en kartläggning av ortografi och morfologi i ett antal utvalda handskrifter från olika tidsperioder (2004, 2009b:11). Det är i ljuset av detta forskningsintresse som den givna utgåvan måste ses. Från andra perspektiv skulle man kunna ifrågasätta behovet av att ge ut just AM 519a 4to. Även om Finnur Jónssons tidigare utgåva har åtskilliga brister, svarar den förmodligen mot många forskares behov, och Gunnlaugur Ingólfsson (2002) erbjuder en utmärkt läsutgåva. Vidare finns texten redan i en fotografisk faksimilutgåva – om än i svart/vitt. Man kan därtill tycka att det finns åtskilliga andra handskrifter som är mer åsidosatta i utgivningshistorien och som förtjänade uppmärksamhet. Dock, för det slags forskning som de Leeuw van Weenen bedriver är Finnur Jónssons utgåva helt enkelt undermålig. Listan över skiljaktigheter mellan de båda utgåvorna, vilken återfinns i ett dokument på CD:n, är lång. Till stor del handlar det om skillnader i utgivningsprinciper snarare än om felläsningar, men samtidigt finns det en lång lista

på korrigeringar av olika slag. Dessa förtydliganden och korrigeringar är betydelsefulla i sig för många frågeställningar, men det stora värdet med utgåvan uppfattar jag vara att den lyfter texten till en ny nivå av undersökbarhet och tillgänglighet genom kombinationen av den strikt handskriftsnära återgivningen och den digitala utgivningstekniken med möjligheter till sökbarhet på olika textnivåer. Tillsammans med de andra digitalt utgivna texterna på Medieval Nordic Text Archive ([www.menota.org](http://www.menota.org)) erbjuder den ett mäktigt källmaterial som väntar på en mängd olika frågeställningar. Ur det perspektivet är det mindre viktigt om texten tryckts en eller flera gånger förut eller inte alls. Det väsentliga är att utgåvor som håller denna ytterst höga standard tillgängliggör fornvästnordiska texter i digital bearbetning, vilket öppnar dem för olika slags forskning. Det kan gälla frågeställningar om exempelvis textbruk, skriftkultur, språkbruk, översättning och språksystem.

Att det funnits ett specifikt forskningsintresse bakom utgåvan innebär inte att utgåvans användbarhet blivit insnävad. Tvärtom har de Leeuw van Weenen verkligen berett vägen för andra forskare – och lärare! – att använda texten för sina respektive syften. Ett yttersta förtroende ges användarna genom att man själv kan skriva om koden i den digitala utgåvan för att skapa ”sin” egen utgåva, med motiveringen att ”there is no such thing as *the* facsimile version, or *the* diplomatic version, or *the* normalized version” (2009b:351). Det är ödmjukt sagt, med tanke på den synnerliga omsorg som de Leeuw van Weenen ägnat varje bläckstänk i AM519a 4to. Det återspeglar dock en klok syn på texter och utgåvor – olika tider har behov av olika utgåvor och det kommer alltid finnas nya intressen och prioriteringar. Tillgängligheten och användbarheten stärks också av att man med hjälp av en webbläsare kan navigera mellan textställen i de olika textversionerna och till fotografier av handskriftens sidor samt till den latinska källtexten (Firefox rekommenderas av utgivaren, vilket jag kan bekräfta, eftersom jag inte har fått den att fungera med två olika versioner av Internet Explorer.) Den digitala utgåvan utgör ett fantastiskt material, inte minst för den som undervisar i det fornvästnordiska språket eller i handskriftsläsning. För det pedagogiska syftet (liksom även för många

forskare) är det också en god hjälp att en textruta framträder när man placerar pekaren över ett ord, med uppgifter om ordet i olika grader av texttrohet och normalisering, lemmats grundform, den specifika grammatiska formen och dess lokalisering i handskriften. På CD:n finns också – som sig bör – ”bonusmaterial” i form av Jón Helgasons förord till den fotografiska faksimilutgåvan från 1966. Det är mycket väl tänkt, eftersom förordet kan vara svårtillgängligt och sällan får lånas hem från bibliotek.

Den fysiska boken, som innehåller den tryckta, strikt diplomatariska utgåvan, inleds i kapitel 1 med en beskrivning av utgåvan, en introduktion till källtexten och måltextern och deras handskrifter och utgåvor, en beskrivning av projektet och tillvägagångssättet i translittereringen och olika principiella ställningstaganden. Därefter följer i kapitel 2 en utförlig kodikologisk och paleografisk beskrivning av handskriften AM 519a 4to. I kapitel 3 och 4 följer därefter beskrivningen av textens ortografiska respektive morfologiska system, med detaljerade frekvensangivelser för olika former. Dessa kapitel utgör målet för det egentliga projektet och är sammantagna bokens längsta del. Därefter följer den strikt diplomatariska utgåvan (faksimil), ett ordregister, en bibliografi samt en introduktion till CD-ROM-skivan.

Introduktionen till texten och handskriftens historia summerar den tidigare forskningen. Handskriftens proveniens diskuteras också, vilket är särskilt intressant mot bakgrund av utgivarens intresse för textens ortografiska system. Tidigare har man nämligen noterat att textens ortografi kombinerar vad som brukar beskrivas som typiska isländska respektive typiska norska fonologiska drag och att de norska dragen ökar i frekvens under textens gång. Dessa förhållanden leder till olika tolkningsmöjligheter för handskriftens proveniens och tillkomst (jfr Jón Helgason 1966:X f.). De Leeuw van Weenen (2009b:7 f.) menar dock att det inte går att avgöra proveniensen utifrån ortografin. Man kan helt enkelt resonera på olika sätt och komma fram till skilda slutsatser.

Framställningen av det ortografiska och morfologiska systemet i kapitel 3 och 4 följer mönstret i de Leeuw van Weenens tidigare utgåvor (1993, 2000) Beskrivningen är tydlig, men jag beklagar ändå att

det stannar vid en rent deskriptiv framställning utan någon sammanfattande diskussion om alla de oräkneliga iakttagelser som tillhandahålls. Jag uppfattar att utgivaren generöst har velat tillgängliggöra sina deskriptiva resultat för att andra forskare ska kunna använda dem för sina egna syften, så som det sägs i (1993:195). För egen del intresserar jag mig bland annat för hur vissa grammatiska kategorier förekommer i översättningar i förhållande till originaltexter, och för detta erbjuder avsnitten ett värdefullt källmaterial. Jag hade ändå gärna sett synteser och slutsatser utifrån utgivarens forskningsintresse som relaterade de enskilda resultaten till tidigare kunskapsläge. Som det står nu blir poängerna implicita, och riskerar att gå många läsare förbi. Ett belysande exempel är diskussionen om variationen mellan <i> och <e> i den suffigerade bestämda artikeln, där författaren antyder att variationen eventuellt kan ha ett samband med den föregående vokalens kvalitet i huvudordet (2009b:124). Statistik presenteras, men läsaren lämnas att dra slutsatser själv. Eftersom de Leeuw van Weenen förmodligen är mer kompetent än de flesta av läsarna att dra relevanta slutsatser av resultaten, skulle man önska att detta gjorts explicit. Samtidigt är det en massiv mängd undersökningsresultat som tillhandahålls, och man kan ha en förståelse för att diskussionen måste begränsas.

Med utgåvan aktualiseras även ett källkritiskt problem som väcker teoretiskt intressanta frågor om relationen mellan språkbeskrivningar och den variation som alltid kan iakttas när man studerar språk i funktion. Utgåvans analys av handskriftens ortografi behandlar handskriften som en helhet, men eftersom det finns en förändring under textens gång i fråga om inslagen av ”norska” och ”isländska” drag är det svårt att låta bli att undra när det sker, om det sker simultant och om det också finns en samvariation i ortografisk och morfologisk variation. Detta är förvisso ett ämne för en separat undersökning som kanske inte ryms inom ramen för denna utgåva. Problemet behandlas därtill översiktligt av Jón Helgason (1966:IX f.). Men även om textens eventuella ”isländska” eller ”norska” proveniens är en mindre viktig fråga i sig, rör själva variationen vid kärnan av de Leeuw van Weenens projekt: att beskriva det norröna språkets utveckling utifrån handskrifternas vittnesbörd. Frågan är – som alltid när vi studerar handskrifter –

vad det är vi egentligen ser i ett specifikt textvittne. På vilket sätt har skrivaren förändrat språket i förlagan och vad är exakt återgivet? Vittnar texten om *ett* språkbruk eller flera överlagrade? Denna källkritiska problematik berörs i (1993:196), men förtjänade att diskuteras även här, kanske just mot bakgrund av de tidigare iakttagna förändringarna. På några ställen tas det upp, som i diskussionen om den ortografiska representationen av kort /ö/ (2009b:59). Helt klart har problemet konsekvenser för språkbeskrivningen, men det måste inte innebära att den undermineras. Även om vi aldrig kan bli säkra på vilka former som var skrivarens "egna" och vilka han övertog från en förlaga av obestämd ålder, måste inte en språkbeskrivning vara så snävt relaterad till en enskild individs språkbruk. Den kan även gälla de former som skrivaren såg som acceptabla. Det vi ser i handskriften är ju just former som har accepterats av skrivaren och som han rimligen förväntade sig att andra användare av handskriften skulle acceptera. Väl färdigställd har handskriften också haft potentialen att vara normerande för andras språkbruk. Sammantaget utgör de varierande språkdragen uttryck för en språknorm, även om variationen delvis är resultatet av överlagrade skikt i materialet. Jag invänder därför inte mot de Leeuw van Weenens angreppssätt att beskriva handskriftens ortografi och morfologi som helhet. Jag menar dock att projektet att vidareutveckla en ny fornisländsk grammatik även bör innefatta en teoretisk fördjupning som gäller just denna typ av källkritiska problem. Jag övertygad om att AM 519a 4to i denna nya utgåva utgör ett användbart material för en sådan diskussion.

Jag är inte skolad utgivningsfilolog, och jag är därför inte rätt person att utvärdera det filologiska hantverket bakom utgåvan. I egenskap av text- och översättningsforskare och lärare i språkhistoriska ämnen kan jag dock värdera utgåvan och uppskatta den stora omsorg och ansträngning som har lagts på att tillgängliggöra AM 519a 4to på olika sätt och för olika användningsområden. Jag är helt förvissad om att denna rika utgåva med alla sina väl uttänkta lösningar kommer att bli använd i forskning och undervisning på många olika sätt, och den förtjänar verkligen en plats som förebild för andra textutgåvor.

## Bibliografi

- Ashurst, David. 1997. 'Köllum vér þann sælan, er sjálfan sik hefir fyrir konung'. *Alexanders saga* and the Norwegian crown. (Preprints.) I: J.R. Haglund (medarb.), *Sagas and the Norwegian experience. The 10th international saga conference*. Trondheim: Univ. S. 23–32.
- Ashurst, David. 2009. *The Ethics of Empire in the Saga of Alexander the Great*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Finnur Jónsson (utg.). 1925. *Alexanders saga. Íslandsk oversættelse ved Brandr Jónsson (biskop til Holar 1263–64)*. København: Gyldendalske boghandel – Nordisk forlag.
- Gunnlaugur Ingólfsson (utg.). 2002. *Alexandreis – það er Alexanders saga á íslensku*. Reykavík: Steinholt Bókaförlag.
- Halldór Kiljan Laxness (utg.). 1945. *Alexandreis það er Alexanders saga mikla eftir hinu forna kvæði meistara Philippi Galteri Castellionæi, sem Brandur Jónsson ábóti sneri á danska tungu, það er íslenzkum almenningi árið 1945, að frumkvæði Halldórs Kiljans Laxness*. Reykavík: Heimskringla.
- Jón Helgason (utg.). 1966. *Alexanders saga. The Arna-Magnæan manuscript 519a 4to*. (Manuscripta Islandica. 7.) København: Munksgaard.
- Andrea de Leeuw van Weenen (utg.). 1993. *The Icelandic homily book. Perg. 15 4to in the Royal Library, Stockholm*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi.
- Leeuw van Weenen, Andrea de. 2000. *A grammar of Möðruvallabók*. Leiden: Universiteit Leiden, Research School CNWS.
- Leeuw van Weenen, Andrea de. 2004. Altisländische Sprachgeschichte. Abgehakt oder erst am Anfang? I: J. E. Olesen (red.), *Studia Nordica Greifswaldensia*. (Publikationen des Lehrstuhls für Nordische Geschichte. 5.) Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. S. 165–194.
- Leeuw van Weenen, Andrea de (utg.). 2009a. *AM 519a 4to. Alexanders saga. An electronic edition*. Menota ms. 14, v. 1.0. Bergen: Medieval Nordic Text Archive ([www.menota.org](http://www.menota.org)).

- Leeuw van Weenen, Andrea de (utg.). 2009b. *Alexanders saga. AM 519a 4to in the Arnamagnæan Collection, Copenhagen*. (Manuscripta Nordica. 1.) Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Pettersson, Jonatan. 2009. The East as a model for the West. Translation method and aims in *Alexanders saga*. I: A. Ney m.fl. (red.), *Á austrvega. Saga and East Scandinavia*. 2. *Preprint Papers of The 14th International Saga Conference Uppsala, 9th–15th August 2009*. Gävle: Gävle University Press 2009.
- Unger, Carl Rikard (utg.). 1848. *Alexanders saga. Norsk bearbeidelse fra trettende aarhundrede af Philip Gautiers latinske digt Alexandreis. Med en ordsamling*. Christiania: Feilberg & Landmarks forlag.
- Wiener, Claudia. 2001. *Proles vaesana Philippi totius malleus orbis. Die Alexandreis des Walter von Châtillon und ihre Neudeutung von Lucans Pharsalia im Sinne des typologischen Geschichtsverständnisses*. (Beiträge zur Altertumskunde. 140.) München/Leipzig: K.G. Saur.
- Würth, Stefanie. 1998. *Der "Antikenroman" in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden*. Basel/Frankfurt a.M.: Helbing & Lichtenhahn Verlag AG.

## Berättelse om verksamheten under 2008

Isländska sällskapets styrelse hade under år 2008 följande sammansättning:

ordförande: Henrik Williams

vice ordförande: Heimir Pálsson

sekreterare: Agneta Ney

skattmästare fram till årsmötet, Patrik Larsson, därefter Fredrik Charpentier Ljungqvist

klubbmästare och vice sekreterare: Lasse Mårtensson

huvudredaktör för *Scripta Islandica*: Daniel Sävborg

övriga ledamöter: Ulla Börestam och Maja Marsling Bäckvall

Vid årets slut hade sällskapet ca 160 medlemmar. Sällskapets inkomster under året uppgick till 53 566 kronor och utgifterna till 48 151 kronor.

Den femtioåttonde årgången av *Scripta Islandica* innehåller uppsatserna ”Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit” av Heinrich Beck, ”Yggdrasil. En etymologisk studie” av Lennart Elmevik, ”Þorgerðr Hölgabrúðr – the *fylgja* of the Háleygjar family” av Gunnhild Røthe, ”Memory culture in the Viking Ages. The runic evidence of formulaic patterns” av Michael Schulte, ”Projektet originalversionen av Snorre Sturlassons Edda? Studier i Codex Upsaliensis. Ett forskningsprogram” av Henrik Williams, debattinlägget ”’Gang leader’ eller ’The Lord’s anointed’” i *Sverris saga* av Sverre Bagge, krönikan ”Tungviktare i litteraturhistorien” av Heimir Pálsson samt berättelse om verksamheten under år 2007 av Henrik Williams och Agneta Ney.



Vid sällskapets årsmöte den 20 maj höll fil.dr Ingegerd Fries från Umeå ett föredrag över ämnet ”Kormak och hans saga”. Vid höstmötet den 25 november höll forskarstuderande Olof Holm från Stockholms universitet ett föredrag över ämnet ”Härjulfssägner från Härjedalen och dess likheter med *Landnámabóks* berättelser”.

Sällskapets lokalavdelning i Umeå hade inte något sammanträde under året. Ordförande för Umeå-avdelningen är universitetslektor Susanne Haugen.

Uppsala den 27 april 2009

*Henrik Williams*

*Agneta Ney*

## **In memoriam**

### **Oskar Bandle, Peter Foote, Björn Hagström**

LENNART ELMEVIK

Professor Oskar Bandle, Frauenfeld, Schweiz, avled den 17 januari 2009, en knapp vecka efter sin 83-årsdag. Han var född 1926 i just Frauenfeld, huvudstaden i kantonen Thurgau i norra Schweiz. Efter skolgång i hemstaden studerade han tysk, engelsk och nordisk filologi vid universitetet i Zürich. Senare bedrev han studier i den sistnämnda disciplinen vid olika utländska lärosäten, främst universitetet i Uppsala, Köpenhamn, Reykjavík och London. I Reykjavík medverkade han 1948 i den stora isländska etymologiska ordbok som professor Alexander Jóhannesson hade under utarbetande.

År 1954 disputerade Oskar Bandle, i Zürich, på en avhandling om den äldsta isländska bibelöversättningen, den s.k. Guðbrandsbiblíá. Avhandlingen, tryckt 1956, är ett grundligt och insiktsfullt arbete på över 500 sidor, som fyller många luckor i den tidigare kunskapen om förhållandet mellan äldre och nyare isländska. Det gav dess då blott några och trettio år gamle författare en aktad ställning inom nordistiken.

Efter disputationen var Oskar Bandle några år verksam vid Schweizerdeutsches Wörterbuch, med redaktionen i Zürich. Sin första akademiska anställning, som universitetslektor i nordiska språk, fick han vid universitetet i Freiburg im Breisgau. Här lade han sedan också, 1965, efter att ha samlat material i Skandinavien, på Island och på Färöarna, fram sin ”Habilitationsschrift” med titeln *Studien zur westnordischen Sprachgeographie. Haustieterminologie im Norwegischen, Isländischen und Färöischen*. Arbetet, som trycktes 1967, omfattar ett textband på omkring 600 sidor och ett kartband innehållande

78 kartor. Det tar, den valda avgränsningen till trots, stor hänsyn också till den östnordiska terminologin på området i fråga. På detta arbete bygger till vissa delar Bandles 1973 publicerade arbete *Die Gliederung des Nordgermanischen*, ett välkommet bidrag till den livligt diskuterade frågan hur de nordiska dialekterna lämpligen skall indelas. Arbetet inledde den av Bandle initierade skriftserien *Beiträge zur Nordischen Philologie*, utgiven av Schweizerische Gesellschaft für skandinavische Studien.

År 1965 kallades Oskar Bandle till en professur i germansk språkvetenskap, särskilt nordisk, vid Universität des Saarlandes i Saarbrücken. 1968 utnämndes han till en mellan universiteten i Basel och Zürich delad professur i nordisk språkvetenskap, ett ämbete som han innehade till sin pensionering 1993.

Oskar Bandles vetenskapliga huvudområde vid sidan av nordisk språkhistoria (i vid mening) var ortnamnsforskning, som han ägnade ett flertal betydelsefulla uppsatser liksom artiklar i *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Tidigt initierade han och följde sedan aktivt tillkomsten av ett lexikon över ortnamnen i sin hembygd. Han fick uppleva att verket fullbordades; 2007 utkom dess sjätte och sista band. Hans breda författarskap innefattar också studier gällande fornisländsk litteratur, nutida nordisk litteratur och receptionsforskning.

Nästan på sin ålders höst åtog sig Oskar Bandle – och fullföljde med glans om nog till priset av att tvingas uppbåda större kroppslig kraft än vad hans hälsa egentligen tillät – det svåra och ytterst arbetskrävande uppdraget att vara huvudredaktör för det stora verket *The Nordic Languages. An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*, utgivet på Walter de Gruyter Verlag i två digra band 2002–05. Med den insyn i arbetsprocessen jag hade i min egenskap av ”consulting editor” för handboken framstod Bandles arbetsbörda som i det närmaste omänsklig.

Oskar Bandle blev högst välförtjänt rikligen belönad för sina mångskiftande vetenskapliga prestationer. Han kallades till hedersdoktor vid universiteten i Uppsala och Reykjavík, han blev ledamot av många akademier och andra lärda sällskap och han fick utmärkelser av olika slag.

Ett framträdande drag hos Oskar Bandle var hans utpräglade språkbegåvning. Han behärskade samtliga nordiska språk mer eller mindre flytande i både tal och skrift; svenska talade han praktiskt taget utan brytning. I sin natur kombinerade han en konstruktiv envishet och en energi som kunde försätta berg med en lågmäld och sympatisk framtoning. Han var vänsäll och generös – vi är många som med glädje och tacksamhet erinrar oss de praktfulla fester han vid jämna födelsedagar inbjöd till på sitt kära Eklundshof i Uppsala. Det var uppenbart för var och en som kände honom närmare att Uppsala hade en speciell plats i hans hjärta.

Professor Peter Foote, London, avled den 29 september 2009, 85 år gammal. Han var född 1924 i Swanage i grevskapet Dorset vid Engelska kanalen. Efter genomgången ”grammar school” i hemstaden påbörjade han studier vid University College of the South-West i Exeter. Sin militärtjänstgöring fullgjorde han vid Royal Navy, huvuddelen av tiden med stationering i Fjärran Östern, då han f.ö. också träffade sin blivande hustru Eleanor McCraig. 1947 återupptog han sina studier. Han blev BA vid University of London 1948 med högsta vitsord. 1948–49 studerade han på ett norskt forskningsstipendium vid universitetet i Oslo. Studier för MA-examen, med en undersökning av Sturlunga saga som huvuduppgift, bedrev han som ”postgraduate” vid University College London 1949–51. Åren 1950–63 tjänstgjorde han där som Assistant Lecturer och Reader in Old Scandinavian. 1963 utnämndes han till innehavare av den nyinrättade professuren i Scandinavian Studies vid det då helt självständiga Department of Scandinavian Studies; det hade tidigare varit en del av English Department. Han var under hela sin tid på professuren chef för denna institution. Han gick tidigt i pension, redan 1983, vid 59 års ålder. 1989 hedrades han med att utses till ”fellow” vid University College London.

Under Peter Footes ledning breddades verksamheten vid hans institution successivt. Redan 1964 tillkom en heltidstjänst som lärare i Scandinavian Philology och bara ett år senare en i Norse Studies. På 1970-talet fick institutionen en ”teaching assistantship” i nysländska, och fr.o.m. 1968 fanns det möjlighet att studera färöiska. Omkring

1970 lyckades Peter Foote efter skickligt dragande i de rätta trådarna få ihop tillräckligt stora externa bidrag för att kunna bekosta ett lektorat i nordisk historia.

En viktig insats gjorde Peter Foote också inom Viking Society for Northern Research, med sitt säte i London. Han var bl.a. sällskapets president två perioder, 1974–76 och 1990–92, och utgivare av dess tidskrift *Saga-Book* 1952–76.

Peter Footes vetenskapliga alster håller genomgående högsta kvalitet, präglade av hans stora lärdom och hans kännedom om och känsla för det material han behandlade. Han utgav isländska sagor (*Gunnlaug Ormstungas saga*, *Gisle Surssons saga* m.fl.) och annan fornisländsk litteratur, Islands gamla lagar och – för att ta steget över till Östnorden – Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus*, tre band, 1996–98. Till större arbeten av detta slag är att foga ett stort antal uppsatser i bl.a. nämnda *Saga-Book*, i *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, *Studia Islandica* och i *Íslensk Tunga*. Tillsammans med sin gode vän David Wilson skrev han det även utanför den trängre forskarkretsen uppmärksammade och uppskattade boken *The Viking Achievement*, som utkom i två upplagor, 1970 och 1980.

Peter Foote åtnjöt utomordentligt gott anseende som vetenskapsidkare, av naturliga skäl inte minst bland forskare med erfarenhet av eller insyn i det vida forskningsfält som norrön filologi utgör. Ett vittnesbörd om hans storhet är bl.a. att han förlänades två hedersdoktorat, vid Uppsala universitet 1972 och vid Háskóli Íslands 1987, och att han var ledamot av ett flertal nordiska akademier, bland dem fem svenska.

En betydelsefull men nog samtidigt något förbisedd insats gjorde Peter Foote också som excellent översättare till engelska av nordiska vetenskapliga arbeten. Hans efterträdare på professuren, Michael Barnes, har i en minnesteckning i *The Times* över sin lärare uttalat att denne var ”one of the few who could turn foreign prose into something indistinguishable from native English. Indeed, as an English stylist, he was arguably unsurpassed in his field.”

Peter Foote var till sin natur vänlig, vänsäll och generös. Han trivdes i festligt men inte alltför högtidligt lag. Allra bäst kom hans talang som spirituellt och underhållande konversatör till sin rätt i mindre säll-

skap, på en pub eller t.ex. i baren på University College London. I sådan miljö har jag själv, som gästprofessor vid Department of Scandinavian Studies i februari 1983, upplevt och högeligen uppskattat honom.

Jag träffade Peter Foote sista gången i augusti 2008 i Reykjavík. Han var tydligt märkt av sjukdom men till synes ändå vid gott mod. Den för honom så kännetecknande glimten i ögat kunde man fortfarande skönja.

Professor Björn Hagström, Stockholm, avled på nyårsdagen 2010, 88 år gammal. Han var född i Stockholm 1921 och uppvuxen där, på Söder och i Enskede. Efter studentexamen vid Södra Latin 1941 och militärtjänstgöring vid Hälsinge regemente bedrev han studier vid dåvarande Stockholms högskola, varvid nordiska språk blev hans huvudämne. Särskilt var det de västnordiska språken och bland dem i första hand färöiskan som tilldrog sig hans intresse. Vid besök på Färöarna lärde han sig språket och gjorde inspelningar av färöiska dialekter. Där samlade han också senare, sommaren 1961, material till det som skulle bli hans licentiatavhandling 1962 och i överarbetat och utvidgat skick doktorsavhandling 1967, en undersökning av ändelsevokalerna i färöiskt talspråk. Huvudsyftet var att klarlägga vokalfonemens antal och deras distribution i de vanligaste ändelsemorfemen, vilket uppnåddes genom en både fonetisk och fonologisk beskrivning av ändelsevokalismen, kompletterad med iakttagelser av dialektgeografisk art. Arbetet med de båda avhandlingarna bedrev han vid sidan av lektorat i svenska vid Gubbängens gymnasium. Doktorsavhandlingen meriterade för docentur i nordiska språk vid Stockholms universitet.

Åren 1968–76 verkade Björn Hagström som lärare och forskare i nordiska språk vid Stockholms universitet, tidvis som professorsvikarie. Läsåret 1976–77 var han gästprofessor vid Färöarnas akademi, Fróðskaparsetur Føroya, i Tórshavn. Från 1978 till sin pensionering 1986 innehade han den ansvarsfulla och krävande posten som vetenskaplig huvudredaktör för den stora ordbok över det fornvästnordiska prosaspråket, *Den Arnamagnæanske Kommissions Ordbog*, som är

under utarbetande vid Köpenhamns universitet. För sina insatser på denna post förärades han storriddarkorset av den isländska Falkorden.

Björn Hagströms vetenskapliga produktion rymmer utöver doktorsavhandlingen en rad skrifter om färöiskt språk. Ett tidigt exempel, från 1964, är uppsatsen *Några ord om språket i Husaviksbreven*. Dessa brev, som utgör det enda större medeltida dokument som finns bevarat från Färöarna, föreligger i avskrift från 1407 av original från 1403–1405. En uppsats från 1970 handlar om supradentaler, en annan från samma år om initialt *h* i pronomina. Färöiska språkliga frågor av icke ljudhistorisk art behandlas i uppsatser som ”*Hví hevur nekarin febur?*” *Något om form, uttal och stavning av danska lånord i färöiskan* (1977), *On Language Problems and Language Planning in the Faroes* (1978), *Language Contact in the Faroes* (1984), *Den färöiska tvåspråkigheten i sociologiskt och socialpsykologiskt perspektiv* (1987) och *Language Reforms in the Faroe Islands* (1990). Ett gott bidrag till färöisk ortnamnsforskning är hans tolkning av *Mykines*, namnet på Färöarnas mest kända fågelö, publicerat i en festskrift 1984.

Fonologiska studier gällande det ålderdomliga Sunnmörsmålet i västra Norge är *Some Aspects of the Vowel System of a West Norwegian Dialect* (1975) och *Frikativt d i Sunnmörsmålet* (1983).

Björn Hagström var också väl bevandrad i modern färöisk litteratur. Som exempel härpå kan nämnas att han i *Scripta Islandica* 1997 publicerade en ganska lång uppsats med titeln *Något om färöisk lyrik – mest om Christian Matras*.

Inte oväntat engagerades Björn Hagström som medarbetare i det stora, i minnesteckningen över Oskar Bandle ovan nämnda verket *The Nordic Languages*. Han är författare till fyra artiklar, tre rörande färöiskan (för en av dem gäller kombinationen ”language history and literary history”) och en om internordisk språkkontakt.

Vad beträffar Björn Hagströms vetenskapliga produktion i övrigt är i första hand att nämna att han författat ett flertal utförliga recensioner/recensionsartiklar rörande doktorsavhandlingar och andra större arbeten, vittnande om omdömesgillhet och imponerande beläsenhet och gediget kunnande inom olika grenar av det stora universitetsämnet

nordiska språk. Ett exempel härpå från de allra senaste åren är en recension av professor François-Xavier Dillmanns mästerliga, i Uppsala 2006 av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur utgivna 800 sidor långa arbete *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*.

Björn Hagström var den främste kännare av det färöiska språket vårt land har haft. Ett bevis på den stora uppskattning hans forskargärning rönt från färöisk sida var att han vid uppnådd svensk pensionsålder kallades till en professur i nordiska språk, särskilt färöiska, vid Fróðskaparsetur Føroya, en befattning som han dock av personliga skäl aldrig tillträdde, ett annat att han på sin 70-årsdag 1991 tillägnades en vacker skrift innehållande åtta av hans uppsatser om färöiskt språk.

Jag lärde känna Björn Hagström då jag 1974 tillträdde Makarna Heckschers professur i nordiska språk vid Stockholms universitet. Den bild jag då fick av honom som person har bara förstärkts med åren. Han var rakryggad och rättrådig, vänsäll och omtänksam, en engagerad familjefar, högt bildad och belevad, en gentleman av gammalt gott märke. Ett starkt musikintresse följde honom genom livet, och han var i yngre år en hängiven körsångare. Det var på en körresa 1946 han träffade sin blivande hustru Bothild, bördig från Volda på norska Vestlandet.



## Författarna i denna årgång

*Lennart Elmevik*, professor emeritus i nordiska språk, Uppsala universitet, Seminariet för nordisk namnsforskning, Box 135, SE-751 04 Uppsala,

[lennart.elmevik@telia.com](mailto:lennart.elmevik@telia.com)

*Stefanie Gropper*, Professorin für Skandinavistik, Universität Tübingen, Geschwister-Scholl-Platz, D-72074 Tübingen,

[stefanie.gropper@uni-tuebingen.de](mailto:stefanie.gropper@uni-tuebingen.de)

*Jan Ragnar Hagland*, professor, Dr. philos, professor i norrøn filologi ved Institutt for nordistikk og allmenn litteraturvitenskap, Norges teknisk-naturvitenskaplege universitet, INL/NTNU Dragvoll, NO-7491 Trondheim,

[jan.ragnar.hagland@hf.ntnu.no](mailto:jan.ragnar.hagland@hf.ntnu.no)

*Helga Kress*, professor emeritus i litteraturvetenskap, Háskóli Íslands, Nýi garður, ÍS-101 Reykjavík, Ísland,

[helga@hi.is](mailto:helga@hi.is)

*Margrét Eggertsdóttir*, dr. phil., rannsóknarprófessor, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Árnagarði við Suðurgötu, IS-101 Reykjavík,

[megg@hi.is](mailto:megg@hi.is)

*Jonatan Pettersson*, fil. dr. i nordiska språk, Institutionen för nordiska språk, Stockholms universitet, SE-106 91 Stockholm,

[jonatan.pettersson@nordiska.su.se](mailto:jonatan.pettersson@nordiska.su.se)

*Olof Sundqvist*, docent i religionshistoria, universitetslektor i religionsvetenskap vid Högskolan i Gävle, Avdelningen för kultur-, religions- och utbildningsvetenskap, 801 76 Gävle,

[olof.sundqvist@hig.se](mailto:olof.sundqvist@hig.se)

## *Scripta Islandica* ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS ÅRSBOK

- ÅRGÅNG 1 · 1950: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.
- ÅRGÅNG 2 · 1951: *Chr. Matras*, Det færøske skriftsprog af 1846. – *Gösta Franzén*, Isländska studier i Förenta staterna.
- ÅRGÅNG 3 · 1952: *Jón Aðalsteinn Jónsson*, Biskop Jón Arason. – *Stefan Einarsson*, Halldór Kiljan Laxness.
- ÅRGÅNG 4 · 1953: *Alexander Jóhannesson*, Om det isländske sprog. – *Anna Z. Osterman*, En studie över landskapet i Vøluspá. – *Sven B. F. Jansson*, Snorre.
- ÅRGÅNG 5 · 1954: *Sigurður Nordal*, Tid och kalvskinn. – *Gun Nilsson*, Den isländska litteraturen i stormaktstidens Sverige.
- ÅRGÅNG 6 · 1955: *Davíð Stefánsson*, Prologus till »Den gyllene porten». – *Jakob Benediktsson*, Det islandske ordbogsarbejde ved Islands universitet. – *Rolf Nordenstreng*, Vølundarkviða v. 2. – *Ivar Modéer*, Över hed och sand till Bæjars-taðarskogur.
- ÅRGÅNG 7 · 1956: *Einar Ól. Sveinsson*, Läs- och skrivkunnighet på Island under fristatstiden. – *Fr. le Sage de Fontenay*, Jonas Hallgrimssons lyrik.
- ÅRGÅNG 8 · 1917: *Porgils Gjallandi (Jón Stefánsson)*, Hemlängtan. – *Gösta Holm*, I fågelberg och valfjära. Glimtar från Färöarna. – *Ivar Modéer*, Ur det isländska allmogespråkets skattkammare.
- ÅRGÅNG 9 · 1958: *K.-H. Dahlstedt*, Isländsk dialektgeografi. Några synpunkter. – *Peter Hallberg*, Kormáks saga.
- ÅRGÅNG 10 · 1959: *Ivar Modéer*, Isländska sällskapet 1949–1959. – *Sigurður Nordal*, The Historical Element in the Icelandic Family Sagas. – *Ivar Modéer*, Johannes S. Kjarval.
- ÅRGÅNG 11 · 1960: *Sigurd Fries*, Ivar Modéer 3.11.1904–31.1.1960. – *Steingrímur J. Þorsteinsson*, Matthías Jochumsson och Einar Benediktsson. – *Ingegerd Fries*, Genom Ódáðahraun och Vonarskarð – färder under tusen år.
- ÅRGÅNG 12 · 1961: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.
- ÅRGÅNG 13 · 1962: *Halldór Halldórsson*, Kring språkliga nybildningar i nutida isländska. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Gudruns sorg. Stilstudier över ett eddamotiv. – *Tor Hultman*, Rec. av Jacobsen, M. A. – *Matras*, Chr., Föroysk-donsk orðabók. Færøsk-dansk ordbog.
- ÅRGÅNG 14 · 1963: *Peter Hallberg*, Laxness som dramatiker. – *Roland Otterbjörk*, Moderna isländska förnamn. – *Einar Ól. Sveinsson*, Från Myrdalur.
- ÅRGÅNG 15 · 1964: *Lars Lönnroth*, Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier.

er i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar. – *Valter Jansson*, Bortgångna hedersledamöter.

ÅRGÅNG 16 · 1965: *Tryggve Sköld*, Isländska väderstreck.

ÅRGÅNG 17 · 1966: *Gun Widmark*, Om nordisk replikkonst i och utanför den isländska sagan. – *Bo Almqvist*, Den fulaste foten. Folkligt och litterärt i en Snorri-anekdote.

ÅRGÅNG 18 · 1967: *Ole Widding*, Jónsbóks to ikke-interpolerede håndskrifter. Et bidrag til den isländske lovbogs historie. – *Steingrímur J. Þorsteinsson*, Jóhann Sigurjónsson och Fjalla-Eyvindur.

ÅRGÅNG 19 · 1968: *Einar Ól. Sveinsson*, Eyrbyggja sagas kilder. – *Svávar Sigmundsson*, Ortnamnsforskning på Island. – *Lennart Elmevik*, Glömskans häger. Till tolkningen av en Hávamálstrof. – Berättelsen om Audun, översatt av *Björn Collinder*.

ÅRGÅNG 20 · 1969: *Sveinn Höskuldsson*, Skaldekongressen på Parnassen – en isländsk studentpjäs. – *Evert Salberger*, Cesurer i Atlakviða.

ÅRGÅNG 21 · 1970: *Davíð Erlingsson*, Etiken i Hrafnkels saga Freysgoða. – *Bo Almqvist*, Isländska ordspråk och talesätt.

ÅRGÅNG 22 · 1971: *Valter Jansson*, Jöran Sahlgren. Minnesord. – *Lennart Elmevik*, Ett eddaställe och några svenska dialektord. – *Bjarne Beckman*, Hur gammal är Herverarsagans svenska kungakrönika? – *Baldur Jónsson*, Några anmärkningar till Blöndals ordbok. – *Evert Salberger*, Vel glýioð eller velglýioð. En textdetalj i *Völuspá* 35. – *Anna Mörner*, Isafjord.

ÅRGÅNG 23 · 1972: *Bo Ralph*, Jon Hreggviðsson – en sagagestalt i en modern isländsk roman. – *Staffan Hellberg*, Slaget vid Nesjar och »Sven jarl Håkons-son». – *Thorsten Carlsson*, Norrön legendforskning – en kort presentation.

ÅRGÅNG 24 · 1973: *Peter Hallberg*, Njáls saga – en medeltida moralitet? – *Evert Salberger*, Elfaraskáld – ett tillnamn i Njáls saga. – *Richard L. Harris*, The Deaths of Grettir and Grendel: A New Parallel. – *Peter A. Jorgensen*, Grendel, Grettir, and Two Skaldic Stanzas.

ÅRGÅNG 25 · 1974: *Valter Jansson*, Isländska sällskapet 25 år. – *Ove Moberg*, Bröderna Weibull och den isländska traditionen. – *Evert Salberger*, Heill þú farir! Ett textproblem i *Vafprúðnismál* 4. – *Bjarne Beckman*, Mysing. – *Hreinn Steingrímsson*, »Að kveða rímur». – *Lennart Elmevik*, Två eddaställen och en västnordisk ordgrupp.

ÅRGÅNG 26 · 1975: *Björn Hagström*, Att särskilja anonyma skrivare. Några synpunkter på ett paleografiskt-ortografiskt problem i medeltida isländska handskrifter, särskilt Isländska Homiliboken. – *Gustaf Lindblad*, Den rätta läsningen av Isländska Homiliboken. – *Bo Ralph*, En dikt av Steinþórr, islänning. – *Kristinn Jóhannesson*, Från Värmland till Borgarfjörður. Om Gustaf Frödings diktning i isländsk tolkning.

ÅRGÅNG 27 · 1976: *Alan J. Berger*, Old Law, New Law, and Hœnsa-Þóris saga. – *Heimir Pálsson*, En översättares funderingar. Kring en opublicerad översättning av Sven Delblancs Äminne. – *Kunishiro Sugawara*, A Report on Japanese Translations of Old Icelandic Literature. – *Evert Salberger*, Ask Burlefot. En romanhjaltes namn. – *Lennart Elmevik*, Fisl. giögurr.

ÅRGÅNG 28 · 1977: *Gustaf Lindblad*, Centrala eddaproblem i 1970-talets forskningsläge. – *Bo Ralph*, Ett ställe i Skáldskaparmál 18.

ÅRGÅNG 29 · 1978: *John Lindow*, Old Icelandic þátr: Early Usage and Semantic History. – *Finn Hansen*, Naturbeskrivende indslag i Gísla saga Súrssonar. – *Karl Axel Holmberg*, Uppsala-Eddan i utgåva.

ÅRGÅNG 30 · 1979: *Valter Jansson*, Dag Strömbäck. Minnesord. – *Finn Hansen*, Benbrud og bane i blåt. – *Andrea van Arkel*, Scribes and Statistics. An evaluation of the statistical methods used to determine the number of scribes of the Stockholm Homily Book. – *Eva Rode*, Svar på artiklen »Scribes and Statistics». – *Börje Westlund*, Skrivare och statistik. Ett genmäle.

ÅRGÅNG 31 · 1980: *Björn Högström*, Fvn. bakkakolfr och skotbakki. Några glimtar från redigeringen av en norrön ordbok. – *Alan J. Berger*, The Sagas of Harald Fairhair. – *Iikka Hirvonen*, Om bruket av slutartikel i de äldsta norröna homilieböckerna IsIH och GNH. – *Sigurgeir Steingrímsson*, Tusen och en dag. En sagosamlings vandring från Orienten till Island. – *Jan Terje Faarlund*, Subject and nominative in Old Norse. – *Lars-Erik Edlund*, Askraka – ett engångsord i Egilssagan.

ÅRGÅNG 32 · 1981: *Staffan Hellberg*, Kungarna i Sigvats diktning. Till studiet av skaldedikternas språk och stil. – *Finn Hansen*, Hrafnkels saga: del og helhed. – *Ingegerd Fries*, Njals saga 700 år senare.

ÅRGÅNG 33 · 1982: *Jan Paul Strid*, Veiðar námo – ett omdiskuterat ställe i Hymiskviða. – *Madeleine G. Randquist*, Om den (text)syntaktiska och semantiska strukturen i tre välkända isländska sagor. En skiss. – *Sigurgeir Steingrímsson*, Árni Magnússon och hans handskriftsamling.

ÅRGÅNG 34 · 1983: *Peter Hallberg*, Sturlunga saga – en isländsk tidsspegel. – *Porleifur Hauksson*, Anteckningar om Hallgrímur Pétursson. – *Inger Larsson*, Hrafnkels saga Freysgoða. En bibliografi.

ÅRGÅNG 35 · 1984: *Lennart Elmevik*, Einar Ólafur Sveinsson. Minnesord. – *Alfred Jakobsen*, Noen merknader til Gísls þátr Illugasonar. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Bygden under Vatnajökull. En minnesvärd resa till Island 1954. – *Michael Barnes*, Norn. – *Barbro Söderberg*, Till tolkningen av några dunkla passager i Lokasenna.

ÅRGÅNG 36 · 1985: *Staffan Hellberg*, Nesjavísur än en gång. – *George S. Tate*, Eldorado and the Garden in Laxness' *Paradisarheimt*. – *Porleifur Hauksson*, Vildvittror och Mattisrövare i isländsk dräkt. Ett kåseri kring en översättning av Ronja rövardotter. – *Michael Barnes*, A note on Faroese /θ/ > /h/. – *Björn Högström*, En färöisk-svensk ordbok. Rec. av Ebba Lindberg & Birgitta Hylin, Färöord. Liten färöisk-svensk ordbok med kortfattad grammatik jämte upplysningar om språkets historiska bakgrund. – *Claes Aneman*, Rec. av Bjarne Fidjestøl, Det norröne fyrstediktet.

ÅRGÅNG 37 · 1986: *Alfred Jakobsen*, Om forfatteren av Sturlu saga. – *Michael P. Barnes*, Subject, Nominative and Oblique Case in Faroese. – *Marianne E. Kalinke*, The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance. – *Carl-Otto von Sydow*, Jon Helgasons dikt I Árnasafni. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

ÅRGÅNG 38 · 1987: *Michael P. Barnes*, Some Remarks on Subordinate Clause Word-order in Faroese. – *Jan Ragnar Hagland*, Njáls saga i 1970- og 1980-ára. Eit översyn över nyare forskning. – *Per-Axel Wiktorsson*, Om Torleiftåten. – *Karl-Hampus Dahlstedt*, Davíð Stefánssons dikt Konan, sem kyndir ofninn minn. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

ÅRGÅNG 39 · 1988: *Alfred Jakobsen*, Snorre og geografien. – *Joan Turville-Petre*, A Tree Dream in Old Icelandic. – *Agneta Breisch*, Fredlöshetsbegreppet i saga och samhälle. – *Tommy Danielsson*, Magnús berfættrs sista strid. – *Ola Larsmo*, Att tala i röret. En orättvis betraktelse av modern isländsk skönlitteratur.

ÅRGÅNG 40 · 1989: *Alv Kragerud*, Helgdiktningen og reinkarnasjonen. – *Jan Nilsson*, Guðmundr Ólafsson och hans Lexicon Islandicum – några kommentarer.

ÅRGÅNG 41 · 1990: *Jan Ragnar Hagland*, Slaget på Pezinavellir i nordisk og bysantinsk tradisjon. – *William Sayers*, An Irish Descriptive Topos in Laxdøla Saga. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 1. – *Karl Axel Holmberg*, Rec. av Else Nordahl, Reykjavík from the Archaeological Point of View.

ÅRGÅNG 42 · 1991: *Stefan Brink*, Den norröna bosättningen på Grönland. En kortfattad forskningsöversikt jämte några nya forskningsbidrag. – *Carl-Otto von Sydow*, Två dikter av Jón Helgason i original och svensk dräkt med kommentar. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 2. – *Nils Österholm*, Torleiftåten i handskriften Add 4867 fol. – *Lennart Elmevik*, Rec. av Esbjörn Rosenblad, Island i saga och nutid.

ÅRGÅNG 43 · 1992: *Anne Lidén*, St Olav in the Beatus Initial of the Carrow Psalter. – *Michael P. Barnes*, Faroese Syntax—Achievements, Goals and Problems. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 3.

ÅRGÅNG 44 · 1993: *Karl Axel Holmberg*, Isländsk språkvård nu och förr. Med en sidoblick på svenskan. – *Páll Valsson*, Islands älsklingsson sedd i ett nytt ljus. Några problem omkring den nya textkritiska utgåvan av Jónas Hallgrímssons samlade verk: Ritverk Jónasar Hallgrímssonar I–IV, 1989. – *William Sayers*, Spiritual Navigation in the Western Sea: Sturlunga saga and Adomnán's Hinba. – *Carl-Otto von Sydow*, Nyisländsk skönlitteratur i svensk översättning. En förteckning. Del 4.

ÅRGÅNG 45 · 1994: *Kristín Bragadóttir*, Skalden och redaktören Jón Þorkelsson. – *Ingegerd Fries*, När skrevs sagan? Om datering av isländska sagor, särskilt Heiðarvígasagan. – *Sigurður A. Magnússon*, Sigurbjörn Einarsson som student i Uppsala på 1930-talet. Översättning, noter och efterskrift av Carl-Otto von Sydow.

ÅRGÅNG 46 · 1995: *Ingegerd Fries*, Biskop Gissur Einarsson och reformationen. – *François-Xavier Dillmann*, Runorna i den fornisländska litteraturen. En översikt. – *William Sayers*, Poetry and Social Agency in Egils saga Skalla-Grímssonar.

ÅRGÅNG 47 · 1996: *Lennart Elmevik*, Valter Jansson. Minnesord. – *Jón Hnefill Aðalsteinnsson*, Blot i forna skrifter. – *Gísli Pálsson*, Språk, text och identitet i det isländska samhället.

ÅRGÅNG 48 · 1997: *Lennart Elmevik*, Anna Larsson. Minnesord. – *Lennart Moberg*, ”Stöð und árhjalmi”. Kring Hákonarmál 3:8. – *Henric Bagerius*, Vita vikingar och svarta sköldmör. Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor. – *Páll Valsson*, En runologs uppgång och fall. – *Björn Hagström*, Något om färöisk lyrik – mest om Christian Matras.

ÅRGÅNG 49 · 1998: *Veturlíði Óskarsson*, Om låneord og fremmed påvirkning på ældre isländsk sprog. – *Jóhanna Barðdal*, Argument Structure, Syntactic Structure and Morphological Case of the Impersonal Construction in the History of Scandinavian. – *Jan Ragnar Hagland*, Note on Two Runic Inscriptions relating to the Christianization of Norway and Sweden. – *William Sayers*, The ship *heiti* in Snorri’s *Skáldskaparmál*. – *Henrik Williams*, Rec. av Snorres Edda. Översättning från isländskan och inledning av Karl G. Johansson och Mats Malm.

ÅRGÅNG 50 · 1999: *Lennart Elmevik*, Isländska sällskapet 50 år. – *Bjarni Guðnason*, Guðrún Ósvífursdóttir och Laxdæla Saga. – *Veturlíði Óskarsson*, Verbet isländskt ské. – *Henrik Williams*, Nordisk paleografisk debatt i svenskt perspektiv. En kort överblick. – *Carl-Otto von Sydow*, Jón Helgasons dikt Kom milda nótt i svensk tolkning. – *Veturlíði Óskarsson*, Är isländsk språkvård på rätt väg? – *Gun Widmark*, Isländsk-svenska kontakter i äldre tid.

ÅRGÅNG 51 · 2000: *Lennart Elmevik*, Vidar Reinhammar. Minnesord. – *Peter Springborg*, De islandske håndskrifter og ”håndskriftsagen”. – *Gun Widmark*, Om muntlighet och skriftlighet i den isländska sagan. – *Judy Quinn*, Editing the Edda—the case of *Völuspá*. – *Kirsten Wolf*, Laughter in Old Norse-Icelandic Literature. – *Fjodor Uspenskij*, Towards Further Interpretation of the Primordial Cow Auðhumla. – *Tom Markey*, Icelandic *sími* and Soul Contracting. – *Björn Hagström*, Den färöiska ”Modersmålsordboken”.

ÅRGÅNG 52 · 2001: *Lennart Elmevik*, Claes Åneman. Minnesord. – *Lars Lönnroth*, Laxness och isländsk sagatradition. – *François-Xavier Dillmann*, Om hundar och hedningar. Kring den fornvästnordiska sammansättningen *hundheiðinn*. – *Mindy MacLeod*, *Bandrúnir* in Icelandic Sagas. – *Thorgunn Snædal*, Snorre Sturlasson – hövding och historiker. – *Guðrún Kvaran*, Omkring en doktorafhandling om middelnedertyske låneord i isländsk diplomprog frem til år 1500.

ÅRGÅNG 53 · 2002: *Veturlíði Óskarsson*, Studiosus antiqvitatum. Om Jón Ólafsson från Grunnavík, förebilden till Halldór Laxness sagoperson Jón Guðmundsson från Grindavík. – *Pórgunnur Snædal*, From Rök to Skagafjörður: Icelandic runes and their connection with the Scandinavian runes of the Viking period. – *Patrik Larsson*, Det fornvästnordiska personbinamnet *Kíkr*. – *Veturlíði Óskarsson*, Ur en eddadikts forskningshistoria.

ÅRGÅNG 54 · 2003: *Henrik Williams*, Än lever de gamla gudarna. Vikten av att forska om fornisländska. – *Anna Helga Hannesdóttir*, Islänningars attityder till språkliga normer. – *Kristinn Jóhannesson*, Halldór Laxness – samtidens spegel. – *Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Arngrímur Jónsson och hans verk. – *Adolfo Zavaroni*, Communitarian Regime and Individual Power: *Othinus* versus *Ollerus* and *Mithothyn*.

ÅRGÅNG 55 · 2004: *Heimir Pálsson*, Några kapitel ur en oskriven bok. – *Stafan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda. – *Agneta Ney*, Mö-

traditionen i fornnordisk myt och verklighet. – *Martin Ringmar*, Vägen via svenska. Om G. G. Hagalíns översättning av en finsk ödemarksroman. – *Svante Norr*, A New Look at King Hákon's Old Helmet, the *árhjálmr*. – *Lasse Mårtensson*, Två utgåvor av Jóns saga helga. En recension samt några reflexioner om utgivningen av nordiska medeltidstexter.

ÅRGÅNG 56 · 2005: *Lennart Elmevik*, Lennart Moberg. Minnesord. – *Fredrik Charpentier Ljungqvist*, The Significance of Remote Resource Regions for Norse Greenland. – *Andreas Nordberg*, Handlar Grimmesmål 42 om en sakral måltid? – *Daniel Sävborg*, Kormáks saga – en norrön kärlekssaga på vers och prosa. – *Ingvar Svanberg* och *Sigurður Ægisson*, The Black Guillemot (*Cepphus grylle*) in Northern European Folk Ornithology. – *Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda. 2. – *Else Mundal*, Literacy – kva talar vi egentleg om? – *Leidulf Melve*, Literacy – eit omgrep til bry eller eit brysamnt omgrep?

ÅRGÅNG 57 · 2006: *Theodore M. Andersson*, *Víga-Glúms saga* and the Birth of Saga Writing. – *Staffan Fridell*, Fvn. hrynja och fsv. rynia. Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen. – *Kirsten Wolf*, The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature. – *Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Kristen kungaideologi i *Sverris saga*. – *Lars Lönnroth*, *Sverrir's Dreams*. – *Arnved Nedkvitne*, Skriftkultur i skandinavisk middelalder – metoder og resultater. – *Lars Lönnroth*, The Growth of the Sagas. Rec. av Theodore M. Andersson, The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280). – *Anders Hultgård*, Rec. av François-Xavier Dillmann, Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises. – *Heimir Pálsson*, Den stora isländska litteraturhistorian. Rec. av Íslensk bókmenntasaga I–V. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guðmundsson & Guðmundur Andri Thorsson. *Sigurd Fries*, Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyisländskan i Sverige.

ÅRGÅNG 58 · 2007: *Heinrich Beck*, Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit. – *Gunnhild Røthe*, Þorgerðr Hölgabrúðr – the *fylgja* of the Háleygjar family. – *Michael Schulte*, Memory culture in the Viking Ages. The runic evidence of formulaic patterns. – *Lennart Elmevik*, Yggdrasil. En etymologisk studie. – *Henrik Williams*, Projektet Originalversionen av Snorre Sturlassons Edda? Studier i Codex Upsaliensis. Ett forskningsprogram. – *Sverre Bagge*, "Gang leader" eller "The Lord's anointed" i *Sverris saga*? Svar til Fredrik Ljungqvist og Lars Lönnroth. – *Heimir Pálsson*, Tungviktare i litteraturhistorien. En krönika.

ÅRGÅNG 59 · 2008: *Marianne Kalinke*, Clári saga. A case of Low German infiltration. – *Ármann Jakobsson*, En plats i en ny värld. Bilden av riddarsamhället i Morkinskinna. – *Margaret Cormack*, Catholic saints in Lutheran legend. Post-reformation ecclesiastical folklore in Iceland. – *Tommy Danielsson*, Social eller existentiell oro? Fostbrödradráp i två isländska sagor. – *Mathias Strandberg*, On the etymology of compounded Old Icelandic Óðinn names with the second component *-föðr*. – *Susanne Haugen*, Bautasteinn – fallos? Kring en tolkning av ett fornvästnordiskt ord. – *Lasse Mårtensson* och *Heimir Pálsson*, Anmärkningsvärda suspensioner i DG 11 4to (Codex Upsaliensis av Snorra Edda) – spåren av

en skriven förlaga? – *Stefan Olsson*, Harald hos jätten Dovre. Forntida initiations-symbolik i en medeltida tåt. – *Bo-A. Wendt*, Eddan och texttermerna. Kort terminologiskt genmäle till Henrik Williams. – *Michael Schulte*, Literacy in the looking glass. Vedic and skaldic verse and the two modes of oral transmission. – *Svanhildur Óskarsdóttir*, rec. av Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, Volume VII: Poetry on Christian Subjects, ed. Margaret Clunies Ross. – *Else Mundal*, rec. av Reflections on Old Norse Myths, red. Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt och Rasmus Trandum Kristensen. – *Pernille Hermann*, rec. av Learning and Understanding in the Old Norse World, Essays in Honour of Margaret Clunies Ross, ed. Judy Quinn, Kate Heslop och Tarrin Wills.

ÅRGÅNG 60 · 2009: *Daniel Sävborg*, Scripta Islandica 60. – *Svanhildur Óskarsdóttir*, To the letter. Philology as a core component of Old Norse studies. – *John McKinnell*, Ynglingatal – A minimalist interpretation. – *Lars Lönnroth*, Old Norse text as performance. – *Elena Gurevich*, From accusation to narration. The transformation of senna in Íslendinga þættir. – *Theodore M. Andersson*, The formation of the Kings' sagas. – *Helgi Skúli Kjartansson*, Law recital according to Old Icelandic law. Written evidence of oral transmission? – *Terry Gunnell*, Ansgar's conversion of Iceland. – *Helen F. Leslie*, Border crossings. Landscape and the Other World in the Fornaldarsögur. – *Tsukusu Itó*, The Gosforth fishing-stone and Hymiskviða. An example of inter-communicability between the Old English and Old Norse speakers.

ÅRGÅNG 61 · 2010: *Helga Kress*, Eine bewusste Antiregel. Die Stimme der Frau in Halldór Laxness Gedichten. – *Margrét Eggertsdóttir*, Hallgrímur Pétursson and Tormod Torfæus. Their scholarly friendship. – *Jan Ragnar Hagland*, Hefi ek mark á máli mart. Litt om vokabular for særdrag ved folks språk og uttale i gammalíslandsk. – *Olof Sundqvist*, Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i *Hávamál* 138–145. – *Stefanie Gropper*, rec. av Jonatan Pettersson, Fri översättning i det medeltida Västnorden. – *Jonatan Pettersson*, rec. Av Alexanders saga, utg. Andrea de Leeuw van Weenen. – *Lennart Elmévik*, In memoriam. Oskar Bandle, Peter Foote, Björn Hagström.