

# SCRIPTA ISLANDICA

ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS

ÅRSBOK 67/2016

---

REDIGERAD AV

LASSE MÅRTENSSON OCH VETURLIÐI ÓSKARSSON

under medverkan av

Pernille Hermann (Århus)

Else Mundal (Bergen)

Guðrún Nordal (Reykjavík)

Heimir Pálsson (Uppsala)

Henrik Williams (Uppsala)

UPPSALA, SWEDEN

Publicerad med stöd från Vetenskapsrådet.

© Författarna och Scripta Islandica 2016

ISSN 0582-3234

Sättning: Ord och sats Marco Bianchi

urn:nbn:se:uu:diva-307788

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-307788>

## Innehåll

ADALHEIÐUR GUÐMUNDSDÓTTIR, Tales of Generations: A comparison between some Icelandic and Geatish narrative motifs . . . . .	5
ELDAR HEIDE, The term <i>leizla</i> in Old Norse vision literature – contrasting imported and indigenous genres? . . . . .	37
HEIMIR PÁLSSON, DG 3 in memoriam . . . . .	65
SVEINN YNGVI EGILSSON, Jónas Hallgrímssons inre och yttre natur . .	103
ÚLFAR BRAGASON, Jón Halldórsson of Stóruvellir and his reading circle: Readings in the farming community in Iceland around 1870 . . . . .	121

### Recensioner

JUDY QUINN, rev. of Eddukvæði, red. Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason . . . . .	135
DANIEL SÁVBORG, rec. av Riddarasögur: The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia, utg. Karl G. Johansson och Else Mundal . . . . .	141
HEIMIR PÁLSSON, rec. av Þórunn Sigurðardóttir. Heiður og huggun: Erfiljóð, harmljóð og huggunarkvæði á 17. öld . . . . .	151
VETURLIÐI ÓSKARSSON, anm. av Jón Ólafsson úr Grunnavík: <i>Ævi-sögur ypparlegra merkismanna</i> , utg. Guðrún Ása Grímsdóttir . . .	159

### Isländska sällskapet

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI, Berättelse om verksamheten under 2015 . . . . .	159
---	-----

Författarna i denna årgång . . . . .	161
--------------------------------------	-----



# Tales of Generations: A comparison between some Icelandic and Geatish narrative motifs

ADALHEIÐUR GUÐMUNDSDÓTTIR

Medieval Icelandic literature spans a richly diverse corpus, and besides its most famous literary genre, the *Íslendingasögur* [‘Sagas of Icelanders’ or ‘family sagas’], we find other categories as well. One of these is the *fornaldarsögur*, or legendary sagas (cf. *fornaldarsögur Norðurlanda*). The *fornaldarsögur* were mostly written in the thirteenth and fourteenth centuries, and were frequently based on earlier poetry and/or oral tradition, and as is evident from the name of the category, they deal with the Nordic past.<sup>1</sup> While the heroes may travel outside Scandinavia in search of fame and fortune, the narrative is usually set somewhere in the Nordic countries, and most frequently in Norway and Denmark. In this article, however, I will look specifically at a saga that is set in Eastern Scandinavia, in what is now Sweden, in order to shed light on its Swedish characteristics and the possible Swedish origin of some of its materials and motifs. While doing so, I will consider proper names (personal names and placenames), individual narrative motifs, the plot of the saga, and its connection with images on the famous Sparlösa Stone from Viste region, Västergötland.

---

<sup>1</sup> It is difficult to give the precise period of the writings, and some of the *fornaldarsögur* may well have been written a bit later than presumed above. On the origins of this category as literature, see Torfi H. Tulinius 2002: 44–69. For a general introduction to the *fornaldarsögur*, see Mitchell 1991: 8–90. There has been a considerable growth in modern scholarship on this genre, as seen, e.g., from the three volumes, published in the wake of three conferences on the *fornaldarsögur* (Ármann Jakobsson, Lassen and Ney 2003; Ney, Ármann Jakobsson and Lassen 2009; Lassen, Ney and Ármann Jakobsson 2012).

## Some Swedish characteristics in the *fornaldarsögur*

*Fornaldarsögur* were first published as a compendium in Sweden by Erik Julius Björner in 1737, then in Denmark by Peter Erasmus Müller in 1818, and shortly afterwards, the Danish scholar Carl Christian Rafn published 31 texts in 1829–30 under the title *Fornaldar sögur Nordrlanda*. This edition has up to the present day shaped people’s ideas, both about the category in question, and regarding which texts should be included in the corpus. Later scholars have either tried to reduce the number of the ‘actual’ *fornaldarsögur*, or add some other texts to the corpus.<sup>2</sup>

Not many of the *fornaldarsögur* take place in Sweden or focus on Swedish heroes, but those that do have a number of characteristics in common. One interesting feature of them, for example, is how frequently the personal names of saga heroes tally with names common in the Swedish language area, as attested by preserved runic inscriptions from the eleventh century and even earlier. For example, some runic inscriptions associated with the Swedish hero Yngvar/Ingvar *víðförli* [Yngvar the Far-Travelled] match the personal names found in his saga, *Yngvars saga víðförla* (see, e.g., Jansson 1976: 67 ff.), which is one of the sagas included in Rafn’s corpus. However, while it is debatable to use *Yngvars saga víðförla* as a typical example of a *fornaldarsaga*,<sup>3</sup> numerous other parallels can be found. As a further example, mention might be made of a runic inscription from Bjudby in the Oppunda region in Södermanland, near the church of Blacksta. This inscription, dated to the period from the ninth to the eleventh century, reads:

<sup>2</sup> Cf. Einar Ól. Sveinsson 1959: 500–1. Many scholars have studied these sagas in recent years, and not all of them agree on the definition of the ‘genre’, or how many texts should be considered as ‘actual’ *fornaldarsögur*, see, e.g., Quinn *et al.* 2006.

<sup>3</sup> Some scholars have rejected the status of *Yngvars saga víðförla* among the *fornaldarsögur*, as it has some fundamental elements that differ from most of them (see, e.g., the discussion in Phelpstead 2009). The saga is, as Lars Lönnroth claims, “a strange mixture of history and myth, Latin clerical learning and Old Norse folklore,” probably mostly from the eleventh and the twelfth century (2014: 101 and 111). *Yngvars saga víðförla* was, however, originally written in the late twelfth century, in Latin, while the preserved version is from the thirteenth or fourteenth century. It is partly based on the *fornaldarsögur* tradition, and should be examined in close connection with other *fornaldarsögur*. Much has been written on *Yngvars saga víðförla*; for the historical matter, see, e.g., Larsson 1986–89; on the Latin version, see Hofmann 1984.

Porstæinn ok Øystæinn ok Nattfari ræistu stæin at Finnvið ok Olæif, Þorkel, brøðr sina. Varu allir Vikings synir, landburnir mænn, letu retta stæin. Stæinkell ræist runar.

(Sö 54, according to Samnordisk runtextdatabas)

The inscription states that the brothers Thorsten, Østen and Náttfari raised the stone in the memory of their brothers Finvidh, Olaf and Thorkil, who were all sons of a certain Viking, and born as landowners, indicating that they were chieftains, or at least from the higher ranks of society.<sup>4</sup> *Porsteins saga Vikingssonar*, a *fornaldarsaga* from about 1300, tells of the Swedish earl Viking and his nine sons. The most renowned of these was Porsteinn, who later settled down in Sogn in Norway, and among his other sons are Eysteinn, Finn, Finnbogi, Úlfr and Þorkell. Apart from the name *Vikingr*, three names are identical, while there are close correspondences between the names *Finnr*, *Finnbogi* and *Finnviðr*, and *Úlfr* and *Ólafr* (*Fornaldar sögur Norðrlanda* 1829: II 405).

Even though it might be considered questionable to associate the inscriptions directly with legendary heroes (except, of course, in the case of Yngvar *viðförli* and his companions), it is nevertheless noteworthy how close the correspondences are between some of the *fornaldarsögur* that take place in Sweden and Swedish naming tradition in the Viking Age, as attested by the rune stones.<sup>5</sup> Naturally, some of these names are/were also common elsewhere in the Nordic world (Lind 1905–15; 1931), while others seem to have been specifically prominent in Eastern Scandinavia.<sup>6</sup> But even if a comparison between Nordic personal naming traditions can never be accurate, if only for the fact that rune stones are

<sup>4</sup> Old Swedish spelling is according to Peterson (2007). Four of these names, Thorsten, Østen, Olaf and Thorkil are among the most common male names on rune stones from Västergötland and Södermanland (Peterson 2002: 747).

<sup>5</sup> Names found in inscriptions from various Swedish areas that also occur in the *fornaldarsögur* include *Adhils*, *Aghmund*, *Algot*, *Ale*, *Asa*, *Asmund*, *Atle*, *Brune*, *Dagh*, *Esten*, *Eghil*, *Frodhe*, *Gøt*, *Grim*, *Gudhrun*, *Gunnar*, *Halfdan*, *Hidhin*, *Hialli*, *Hiælm*, *Hiorvarðr*, *Hælghe*, *Hærmoth*, *Hærrøðr*, *Høk*, *Illughi*, *Inge*, *Ingigærdhr*, *Ingjæld*, *Ivar*, *Kætil*, *Od*, *Olaf*, *Orm*, *Ormar*, *Ottar*, *Ragnar*, *Rahnild(a)*, *Ragnvald*, *Rane*, *Ring*, *Roar*, *Rolf*, *Romund*, *Ræv*, *Rørik*, *Siggæirr*, *Sighmund*, *Sighne*, *Sighrun*, *Sighurdh*, *Skule*, *Sote*, *Styr*, *Styrbiorn*, *Styrlaugr*, *Sven*, *Thora*, *Thorbiorn*, *Thore(r)*, *Thordh*, *Thorsten*, *Toke*, *Toste*, *Ubbe*, *Ulf*, *Ulfhidhin*, *Viborgh*, *Viking*, *Ølver*, *Ømund*, *Øricus*, *Ørn* and *Østen*.

<sup>6</sup> By looking specifically at the origins of the rune carvings, as listed in Peterson 2007, it is evident that all the names listed in n. 4, except for *Adhils*, *Algot*, *Ubbe*, *Sighurdh*, *Toke*, *Øricus* and *Ørn*, are more common in runic inscriptions from Sweden than from elsewhere. For East-Scandinavian personal names in medieval times, see Wessén 1927: 97–109.

far more common in Sweden than in the other Scandinavian countries, the available data may indicate the existence of some underlying Swedish narratives or even that the people who preserved the legends or wrote the stories down had some knowledge of Swedish circumstances.

Another noticeable thing about *fornaldarsögur* that take place in what is now Sweden is that quite a number of them are located in the land of the Gautar (Old English Geatas, modern English Geats). This is called Götland/Göteborg in Swedish, and Gautland in Old Norse and Icelandic. Although Gautland belongs to present-day Sweden, and has done for many centuries, it used to be independent, and it is commonly believed that Västergötland [West Gautland] and Östergötland [East Gautland] were also separate kingdoms, and sometimes rivals in war.<sup>7</sup> This is reflected, for example, in one of the *fornaldarsögur*, the legendary text *Sögubrot af fornkonungum* from the thirteenth century, even if it is not an historical source in the modern sense. Gautland is generally used in Icelandic medieval saga-writing to refer to Västergötland, while Östergötland is distinguished as ‘eystra’ Gautland, as in *Hervarar saga ok Heiðreks*. The sagas that are set mainly in Gautland are *Gautreks saga*, *Hrólfs saga Gautrekssonar*, *Bósa saga ok Herrauðs*, *Úlfhams saga* and *Ormars saga*, and mention may also be made of some Geatish characters

---

<sup>7</sup> Sweden (‘Svealand’/‘Svíaríki’) and Gautland are usually distinguished in sources all the way from the sixth century and far into medieval times (Larsson 2002: 62–64, 170). It has been suggested that they were united in the eleventh century, during the reign of Óláfr Eiríksson, but this has always been – and still is – a matter of debate. The Swedish historian Dick Harrison claims that there is almost nothing known for certain about the union of Sweden, except that the Latin title *rex Sweorum et Gothorum* indicates that one king ruled over the Swedes and the Geats in the 1260s (2002: 58, 70–74; Weibull 1993: 18; Henrikson 1963: 86–88 ff.). Some previous scholars had, however, claimed that the Geats were subdued by the Swedes already in the sixth century, others claimed that it would rather have been about c. 800, and yet others believed that this took place well after the year 1000, as the Geats “were gradually subsumed into the larger kingdom of Sweden, while maintaining their cultural identity in many respects” (Farrell 1970–73: 270). According to *Ynglinga saga*, most parts of Svealand and Gautland were already united under one king in the seventh century, when Ingjaldr *inn illráði*, King of Uppsala, burnt six regional kings to death and took over their kingdoms (Snorri Sturluson 1979: 66–67). This union was not, however, permanent, and some great battles were to be fought, e.g. where the inhabitants of Denmark and Östergötland fought against the inhabitants of Sweden and Västergötland, the battle of Fyrisvall, and the battle of Svolder (Harrison 2002: 73–74; Henrikson 1963: 48–49, 63–65, 72–76). In one of the *fornaldarsögur*, *Hervarar saga ok Heiðreks* we are, for example, told that Ívar hinn víðfaðmi defeted Ingjaldr and took over all of ‘Svíaveldi’, which his son, Haraldr *hilditönn* ruled after his days (*Fornaldar sögur Norðrlanda* 1829: I 509–10); the source is, however, not to be considered as historically reliable.

from other sagas, such as Álfr inn gamli and Angantýr from *Þorsteins saga Víkingssonar*, Bjarkmar jarl from *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, Ingigerðr, the heroine of *Hálfðanar saga Eysteinsonar*, Siggeir from *Völsunga saga*, and Þóra, Ragnarr loðbrók's queen, and her father, Herrauðr, earl of Västergötland, from *Ragnars saga loðbrókar*.<sup>8</sup>

## Gautland in Old Icelandic literature

Before considering possible relations between the Icelandic material and Geatish storytelling tradition, there might be a reason to ask why Icelanders wrote stories about the Geats? And are there any indications at all that Icelandic writers were familiar with Geatish oral tradition?

As Lars Lönnroth (2008) discussed in his article “En gräns mot det överkliga. Göta älv-området i fornländska texter”, Icelandic poets accompanied Norwegian kings to the areas around Gautelfr, or ‘Göta älv’ [‘The river of the Geats’], and Norwegians and Icelanders had dealings of various types with people in the locality during certain periods. Icelandic saga-writers could therefore easily describe several areas around Gautelfr, like Konungahella, Lödöse, Brännö and Öckerö, and even areas farther up the terrain. When it came to describing events that took place in the more remote parts of Västergötland, on the other hand, the accounts would generally become less clear and more mythical, and the Swedes and the Geats living farther up the river are generally described in rather a comic way, and are seen as primitive, pagan, aggressive and maybe even a bit simple at times. The reason for this difference in the quality of geographical knowledge is that in the Middle Ages, Gautelfr marked not only the borderline between Norway and Sweden, but for some people – and perhaps especially for Icelanders – also between the known and the unknown; the terrain east of the river was therefore characterized by mystery and myth. This geographical ignorance is reflected in the Sagas

<sup>8</sup> The sagas that are set, at least partly, in Sweden [‘Svealand’/‘Svíaríki’] are: *Af Upplendinga konungum*, *Ásmundar saga kappabana*, *Hervarar saga ok Heiðreks*, *Sörla saga sterka*, and *Yngvars saga víðförla*. It is difficult to assert whether or not some of this material has Swedish roots in oral tradition, but scholars have for a long time claimed that certain episodes, e.g. in *Hervarar saga ok Heiðreks*, are of Swedish origin (Schück 1911: 113 ff.; Nedoma 1996–1997: 493–94). Of the above mentioned sagas, *Úlfhams saga* (see below) and *Ormas saga* were not included in Rafn’s compendium.

of Icelanders, for example, where the area around Gautelfr is primarily represented as the setting of dramatic events and is in some respects a borderline region (Lönnroth 2008: 22–33). It has also been claimed that the Icelandic saga-writers were mostly interested in the history of Norway, and that they paid little attention to the Swedes and the Geats *per se* (Larsson 2002: 112). However, the above-mentioned *fornaldarsögur* might well be considered as evidence of their interest in the far and remote East Scandinavian peoples, even if it was of a different nature from that shown in their more historical works.

A number of Icelandic poets mention the zone around Gautelfr in their poetry, and a few Icelanders are known to have crossed the border on their travels to Västergötland, for examples Sighvatr Þórðarson and others in the year 1018 (Snorri Sturluson 1979: 92–94 and 134–46). A few decades later, around 1080, Gizurr Ísleifsson visited Västergötland (*Íslendingabók* 1986: 21–22) and it may well be that Snorri Sturluson visited the lawman Áskell (or Eskil) in Västergötland in 1219, as his nephew, Sturla Þórðarson, reports (*Sturlunga saga* 1988: I 256; cf. Larsson 2002: 121, 126 and 169). On the other hand, Sturla himself wrote a *drápa* for Earl Birgir in 1263, which shows that Icelanders and Swedes could easily communicate, even in the late thirteenth century (*Sturlunga saga* 1988: II 768).<sup>9</sup> The question is – did visits of this kind have any impact on Icelandic storytelling tradition? Did Icelanders merely improvise fabulous stories of the Geats east of Gautelfr, or did they perhaps pick up stories and motifs in the surrounding areas to bring back home? These questions are not easy to answer, but it is unlikely that authors like Snorri and Sturla would reject new kinds of narrative material, particularly Sturla, who is remembered for having entertained the Norwegian court with the story of the sorceress Huld (*Sturlunga saga* 1988: II 765); quite possibly, this may have been about the famous sorceress Huld who Snorri mentions couple of times in his *Ynglinga saga* and who is associated with Swedish royalty (Snorri Sturluson 1979: 29–31). Judging by the age and the subject matter of the saga, this may have been akin to a *fornaldarsaga*.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> It is believed that certain features of the dialect spoken in Västergötland in medieval times (the Götamål dialect) were comparable to Old Norwegian (Kjartan Ottosson 2002: 792). However, as Stephen Mitchell has pointed out, the recital of skaldic poetry may have had more to do with honoring a tradition than any actual communication. Therefore, it is hard to say how much of the poetry the earl actually comprehended (1997: 234). On general understanding and communication between people from different Nordic areas, see Jóhanna Barðdal et al. 1997: 36.

<sup>10</sup> The medieval saga about Huld – the one referred to in *Sturlunga saga* – is now lost, but

## Geatish storytelling tradition

As Geatish legendary tales from medieval times were not recorded, as in the Icelandic *fornaldarsögur* and/or the Danish material by Saxo Grammaticus in his *Gesta Danorum*, it is worth considering what we really know about Geatish oral tradition.

One of the main monuments to Geatish narrative culture in medieval times is the rune stone from Rök in Östergötland (ÖG 136), from the early ninth century. On this remarkable, tightly-written memorial stone, there may be references to heroic stories: a man seems to have made a list for his dead son of all the stories that the latter would either have grown up with or held in favour. These stories are now otherwise lost, but it is not unlikely that they refer to heroic legends of the type told in the Icelandic *fornaldarsögur* (Harris 2009: 470–71 and 494–95; cf. Jansson 1976: 33–40), even if it must be considered as a possibility that the Geats were familiar with stories that were circulating in more southerly areas of Europe, and akin to heroic poems that have not been preserved in the Nordic countries.<sup>11</sup> How widespread these otherwise unattested narratives were among the people of Östergötland, no one actually knows, but what is more important is the presumed testimony of the inscription on the Rök stone to the importance of the narrative tradition.

Another Geatish monument is the stone from Sparlösa in Viste region in Västergötland (Vg 119). In addition to its runic inscriptions, the stone is richly illustrated, and while it is natural to believe that the images may refer to a background story or stories, they have proved difficult to interpret, though various attempts have been made, as will be discussed in some detail below. The date proposed for this in recent studies ranges from the seventh century AD until about 900 AD, depending on the relationship between the runes and the images, and whether the runes were added later or not (Almgren 1940: 127; Norr 1998: 212–13 and 216; Kitzler Åhfeldt 2000: 99; Nordgren 2009: 158).

Finally, mention must be made of *Beowulf*, which was recorded in

---

two reconstructed versions, preserved in manuscripts from the eighteenth century and later, are known. As the medieval narrative, they both deal with Huld, the great sorceress of the North (Maurer 1894: 223–75; *Sagan af Huld drottningu hinnu ríku* 1909).

<sup>11</sup> In a recent study, Per Holmberg rejects the traditional interpretation of the runes, and does not believe that they refer to legends, but to actual events in people's lives, mediated through riddles (2015).

its current form in England in the eighth century, approximately.<sup>12</sup> The material of the poem, which is older and shows Scandinavian connections, relates to the kings of the Danes, the Swedes and a people called ‘*Gēatas*’, or Geats. Though scholars do not agree on the geographical location of this people and whether it was Gautland, the island Gotland or even Jutland,<sup>13</sup> it can be deduced that the author of the poem – or earlier storytellers – knew Geatish stories. It is at least obvious that he – or they – were familiar with stories about the legendary heroes Sigmund and Fitela, corresponding to Sigmundur and Sinfjötli, the protagonists of *Völsunga saga*, one of the Icelandic *fornaldarsögur* (*Beowulf* 2000: 59 [ll. 874–883]). According to *Völsunga saga*, Sigmundur and Sinfjötli dwell in Västergötland for the greatest part of Sinfjötli’s life (*Fornaldar sögur Norðrlanda* 1829: I 128–36), and this could indicate that the narrative unit that is now preserved within *Beowulf* is of Geatish origin. Broadly speaking though, the author(s) of *Beowulf* seem(s) to have had a good knowledge of legendary material and the history of certain North European peoples.

It is not the aim of this article to decide whether the general topic of *Beowulf* was of Geatish, Gotlandish or even Danish origin, as the distinction between these peoples in historical sources can be quite unclear. Besides, some previous scholars have stressed the common cultural characteristics of the area that corresponds to present-day southern Sweden. In the nineteenth century they referred simply to a ‘Geatish-Gotish’ culture, or alternatively a ‘Halvdane’ culture in the period c. 200–700 (Munch 1852: 344–46; Grundtvig 1867: 94).<sup>14</sup> Even though theories of this kind are disputed nowadays, and in fact far beyond the

---

<sup>12</sup> The Old English *Beowulf* is an epic poem, preserved in a single manuscript that is usually dated to the beginning of the eleventh century. Although the poem itself is now usually dated to the eighth century, scholars are by no means in agreement on its age, and dates proposed range from the seventh to the eleventh century. The author(s) of the poem is/are unknown, and most scholars believe that the material was constructed in its original form in the Nordic region, and that the core itself had lived in oral tradition among Nordic people for a long time (Bjork 2008: 389–91).

<sup>13</sup> Most scholars believe that the Geats were the people of Götland (Nedoma 1996–1997: 488).

<sup>14</sup> The theory can be traced to Peter Andreas Munch, who claimed that this particular culture, characteristic for Götland and Denmark, also extended southwards and to large areas in Norway at some point, and was even influential in Lejre and Uppsala. Svend Grundtvig believed that the basis of Munch’s theory was very probable, whether we chose to define the culture as ‘gotisk’, ‘gøtisk’ or ‘dansk’. The ideas are nevertheless coloured by the nationalistic enthusiasm that was so typical of nineteenth-century scholarship, but what

scope of this article, one cannot but ask whether Icelandic authors knew of traditions from this area. The name ‘Hálfðan Gautakonungr’ [‘Hálfðan, King of the Geats’] is frequently met with in Icelandic literature, though it evidently does not always refer to the same figure. It seems as if Icelandic authors and storytellers felt it appropriate to call Geatish kings Hálfðan, the implication being that they were half Danish.

Though various questions remain to be examined regarding how Icelanders picked up narratives in Scandinavia,<sup>15</sup> how they included them in their work at home and whether they made significant changes to this material, or even misunderstood some of its previous context, it is worth remembering that even the most renowned of authors, such as Snorri Sturluson himself, seems to have misunderstood old poetry in some cases, at least that of the poet Þjóðólfr úr Hvini (Bergsveinn Birgisson 2007: 385 ff.; Frank 1981).<sup>16</sup> Thus, other authors may have misunderstood some older material as well, or they may, naturally, have made some changes to it conciously. This leads us to one of the Icelandic *fornaldarsögur*, *Úlfhams saga*, that will be the focus of the following case study, in order to shed a light on possible Swedish origin of some of its narrative motifs.

### *Úlfhams saga*

*Úlfhams saga* is not preserved in its original form, i.e. as a medieval prose text: it is now extant in fourteenth century *rímur*<sup>17</sup> and in three later prose redactions, A, B and C. In view of its subject matter and other characteristics, I believe these manifestations can be regarded as evidence of a now lost *fornaldarsaga*.<sup>18</sup> But even if the saga is probably among the

---

matters in this context is the existence of influential cultural currents from the present-day southern Sweden.

<sup>15</sup> For a research on the connection between *Beowulf* and the Icelandic *Grettis saga*, see Magnús Fjalldal 1998.

<sup>16</sup> In most cases, probably, Snorri’s changes were made conciously. According to Bjarni Guðnason, he used to treat traditional material at will, attributing characteristics and descriptions from one character to another, and connecting unrelated material and motifs. Bjarni claims that it mattered little what kind of material Snorri was working with, whether it were Christian writings, poems or legends; the Christian writings could easily become a myth and the myth a heroic tale (Bjarni Guðnason 1963: 80).

<sup>17</sup> *Rímur* (sing. *ríma*): Icelandic ‘metrical romances’, the dominant literary genre from the fifteenth to the nineteenth century, first composed in the fourteenth century. This epical poetry was usually based on known sagas, mostly legendary heroic sagas and chivalric romances.

<sup>18</sup> None of the later versions was included in C. C. Rafn’s compendium. In the case of

most recent of the *fornaldarsögur*, dating from the fourteenth century, it also contains older narrative material. Some of it is obviously very old, and probably rooted in Old Norse/Scandinavian oral traditions, as in the case of other *fornaldarsögur* (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: cliv–clxi and ccxvi–ccxxvi). Overall, the narrative motifs adhere to Icelandic storytelling tradition, as in the case of the stepmother- and spell motif (*stjúpu- og álagaminnið*), shape-shifting and battles with berserks.<sup>19</sup> In some cases, however, the material seems to have exceptionally strong connections to East Scandinavia, or even Gautland. What follows is a short resumé of *Úlfhams rímur* (literally, ‘The *rímur* of Wolf-Coat’), the earliest preserved form of the saga material:<sup>20</sup>

King Hálfðan of the Geats used to turn into a wolf during the winter, and in this form he wandered the woods. At the beginning of each summer he returned home and reigned until the following winter. In Hálfðan’s service was a loyal earl, who had two sons, Skjöldr and Hermann. Hildir, Hálfðan’s queen, was dissatisfied with her husband’s situation and on one occasion when the king arrived back after his transformation, she gave him a sleeping potion and then murdered him. The following morning, she suggested to their son, Úlfhamr, that he take over the kingdom, as long as he would also accept her – his own mother’s – hand in marriage. He refused and fled with his men to the woods, where he built a fortress. Hildir made another attempt to win Úlfhamr over to her side, but this only led to a battle between their troops. After a valorous advance by Úlfhamr and his men, they felled four oak trees on Hildir, who managed to escape by means of magic.

After this, Úlfhamr lived with the earl and his sons, but soon Hildir made another move. She wrote a letter to Úlfhamr, inviting him and his company to a feast. Úlfhamr accepted his mother’s invitation and attended the feast with his sworn brothers, Skjöldr and Hermann, Ásmundur (the son of a Danish duke) and Dagbjört, his sister. Queen Hildir entertained her guests by telling the story

---

*Hrómundar saga Gripssonar*, however, Rafn published a late *rímur*-derived prose version of the saga, as the medieval prose version is now lost. The preservation of the saga material, i.e. lost medieval prose version > medieval *rímur* > *rímur*-derived and post-reformation prose version(s), is similar to that of *Úlfhams saga*. For an argument that the *rímur* (*Úlfhams rímur*) were based on a now lost medieval *fornaldarsaga*, see Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: cliv–clxi.

<sup>19</sup> For a thorough analysis of narrative motifs, see Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: clxvi–clxvii.

<sup>20</sup> In this article, *Úlfhams saga* is discussed as it is told in the earliest preserved form, the *rímur*. The plot of the late prose versions is basically the same, even if minor details were changed. The title *Úlfhams saga* thus covers the ‘story’ itself, which is preserved in different forms and texts, but an asterisk (\**Úlfhams saga*) is used for the lost medieval version in particular.

of Vörn, a shield-maiden, who had waged war against Hálfðan, the king of the Geats. After being defeated, she put the king and his men under a spell, which turned them into wolves during the winter. After this, Vörn was killed and buried in a mound, which was called *Varnarhaugr*, the mound of Vörn.

When the story was finished, Hildir became frantically angry and put a different kind of spell on those present. She sent Úlfhamr to dwell in *Varnarhaugr*, where he was to be in the power of Vörn, the mound-dweller, all his life, unless a certain woman adorned with gold came to save him by taking his place in the mound. Should this happen, however, he would completely forget about his rescuer. Hildir told Ásmundr that he would only have a short while to live, and as for the brothers, Skjöldr and Hermann, she sent them off to Valland, under a spell making them desire birds instead of women. At this point her daughter, Dagbjört, thought things had gone far enough and used the magic that her mother had taught her to curse Hildir; this led to Hildir's death.

The four sworn brothers now set off. Úlfhamr undressed and then disappeared into the mound. Skjöldr, Hermann and Ásmundr set sail but ran into a violent storm in which they drifted apart. Ásmundr landed on an island; the two brothers arrived in Valland, where they were enchanted by 'dancing' cranes, which they constantly tried to catch, but without success. Ásmundr walked to a farm where he met a woman named Ótta (daughter of Ammat/Áma and Ati/Áti), who knew all about the fates of the four sworn brothers. Determined to save Úlfhamr, even though she knew that he was bound to forget her, she took a boat and sailed until she came to the mound; then she undressed and disappeared into it. Ásmundr went forth to meet his fate, in accordance with the spell put on him by Hildir, and was defeated in battle by a mysterious knight on the island, after having himself killed the knight's animal companion.

Úlfhamr was now free, but could not remember how he had managed to escape from the mound. He set out to look for Skjöldr and Hermann, his sworn brothers, and found them in Valland, fighting against berserks. Úlfhamr joined in the battle and after their valiant victory, the cranes came flying towards them. The two brothers became restless and tried to catch the birds, which then flew away, but Úlfhamr and his new warrior, Assam/Atram – who turned out to be Ótta's brother – followed them and finally found an underground house in which two maidens lay asleep, with the crane's *hamir* (shapes) beside them. They burned the *hamir* and brought the maidens – Álfsól and Sólbjört – to the ships.

All these young people now started their journey home, i.e. to Gautland. Sólbjört helped Úlfhamr to recover his memory, and he decided to save Ótta from the mound. He sent some men to go and fetch his sister Dagbjört, who was supposed to meet them by the mound and bring along with her four slaves. Dagbjört did not hesitate; in fact, it was she who managed the rescue. They

lured Vörn, the mound-dweller, out and away from Ótta by impaling the four slaves on spears as bait. Atram killed the mound-dweller, and Úlfhamr entered the mound and brought Ótta, who was barely alive, out. Finally, they all sailed home together, where they had a fourfold wedding, Úlfhamr and Ótta being the new rulers.

While treating *Úlfhams saga* as the topic of my doctoral dissertation some years ago, I interpreted the story material, and stressed – among other things – its emphasis on the new generation that finally takes over, i.e. the inheritance of the kingdom. All the events, and all the deeds of the saga characters, lead towards the rather predictable end, where Úlfhamr becomes a king with the aid of his companions, who all settle in his kingdom, freed from worries, as is emphasized at the end of the *rímur* (*Úlfhams saga* 2001: 37, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: ccxxxvi–ccxxxvii):

Sezt at rikium sęmdar þiod.  
sorg nam burtv lida.

However, I did not have the opportunity to consider some important factors – that were thus not included in my work – i.e. the connection between the saga material and Gautland. In this article I intend to examine not only whether the saga might deal specifically with motifs from Geatish oral tradition, but also whether it could possibly be interpreted in the light of the pictures on the aforementioned stone from Sparlösa.

## Personal names and placenames

As seen from the resumé above, *Úlfhams rímur* (and presumably also \**Úlfhams saga*) tells of King Hálfðan of the Geats, his son Úlfhamr, and their adventures both in the familiar and the supernatural world. Like other *fornaldarsögur*, the saga is shaped by the conceptual world of old Scandinavian legend, and – like related literary works – derives its material from a rich medieval narrative tradition. The proper names in the saga (both personal names and placenames) are, as in other stories set in Sweden, remarkable in many ways, but in a rather different way from those described above. There are only three placenames, Gautland, Varnarhaugr and Valland. While Valland could be an unspecific name of some far away land, it could also have referred to Valand, which was the name of the area around Vallentuna in Uppland.

Some of the personal names correspond to traditional Geatish – and in a wider context Nordic – names, such as Ásmundr and Hálfðan (Strandberg 1994: 154; Peterson 2007: 32, 103–4 and 272–73; Lind 1905–15: 82–84 and 451–52; 1931 98–108 and 378–82). However, while the name of King Hálfðan’s son, Úlfhamr, is to be found in two medieval Icelandic texts, *Skjöldunga saga* and *Hervarar saga ok Heiðreks*, it is not commonly attested in the Swedish runic corpus, and only one inscription includes a name that is reminiscent of it, i.e. ‘Ulfhvatr (?)’ (G 216; Peterson 2007: 240).<sup>21</sup> But Úlfhamr is not the only character with an unusual personal name, and some of the names of the characters are more or less alien to Icelandic naming and saga tradition,<sup>22</sup> though they are reminiscent of Geatish proper names (placenames and personal names). In fact, some of them appear to have been so strange in Icelandic context, that the authors/scribes of the *rímur*-derived prose versions, felt obliged to change them (tab. 1).

Even if some of the placenames listed in tab. 1 are to be found in other Nordic areas as well, the majority is characteristic for Gautland. It is, however, not clear in every instance whether all of them existed in medieval times or, if they did, what they meant, but their prevalence is bound to indicate that they are traditional in the given area.<sup>23</sup> Also, the point here is not their etymology and meaning, but rather how the words

<sup>21</sup> While the name is admittedly unusual (lit. ‘Wolf-Coat’), it is worth remembering that Úlfhamr is not a shapeshifter himself, even if his father is, and therefore his name should be regarded as a personal name, rather than a symbolic one. On related names in Germanic languages (beginning with ‘Wulf-’), see Siebs 1970: 174–75.

<sup>22</sup> Some of the names are known from Old Norse sources, without having been known as personal names in Iceland. Áma is the name of a troll woman and Áti is the name of a Sea King, both mentioned in *Snorra-Edda*; Otta appears as a man’s name, specifically in Norway, and is believed to be imported from Germany (Lind 1905–15: 22, 93 and 826; 1931: 655). See further discussion in Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: ccxxvi–ccxxviii and ccxxxii–ccxxxvi.

<sup>23</sup> It is believed that most Scandinavian placenames ending with *-staðir* (*-sta(d)*) were created between ca. 400–ca. 1000 (Peterson 2002: 745); the ending *-sta(d)* is characteristic for the eastern parts of Mid-Sweden (Franzén 1982: 27), and is known from several runic inscriptions from Västergötland (Strandberg 1994: 153 et passim), cf. Otterstad/Otterstätt. Placenames ending with *-borg/-berg* developed before the Viking Age (Jóhanna Barðdal et al. 1997: 159–60), cf. Åmmeberg and Varberg. Placenames ending with *-þorp* (*-torp*, *-orp*, *-arp*) are of different age, but many of them were created after ca. 1100 (Peterson 2002: 746; Franzén 1982: 43); in Västergötland, they were at least known from the twelfth century, and possibly already from late Viking Age (Strandberg 1994: 148, 155), even if they were particularly common in the fourteenth century (Jóhanna Barðdal et al. 1997: 159), cf. Ammarp and Ottarp. The ending *-hem* is characteristic for Norway and the western part of Sweden. Like *-staður/-sta(d)*, it is believed to be earlier than *-þorp/-torp* (Franzén 1982: 27–28), cf. Varnhem.

Tab. 1. Geathish proper names in *Úlfhams saga* and their parallels.

Personal Names	Geathish placenames	Parallels <sup>a</sup>
Ammat (Áma) <sup>b</sup>	Ammarp, Åmmeberg, Åmmelågen, Ammenäs and Ammerån (a river)	OR: Ammarp (Älvsborgs län); Åmmeberg (Skaraborgs län). SO 379: Åmmeberg in Närke ( <i>Ååmeberg</i> 1544), drawn from Ama, which is a name of a nearby river, meaning ‘the misty, the steamy’. SOUS: Ammenäs (Göteborgs län). Cf. the personal name/nickname Amma in a runic inscription from Göstrings herad (Peterson 2007: 22).
Assam <sup>c</sup>	Assman (a river), Assmabro and Asserbo	Assman: a river in Västergötland. OR: Assman, Assmabro and Asserbo (Älvsborgs län). Cf. the personal name Assurr in runic inscriptions (Old Norse; Qszurr) (Peterson 2007: 22 and 32).
Ati (Áti) <sup>d</sup>	Atten and Attholmen	OR: Attholmen (Älvsborgs län). Cf. the personal name Aiti in a runic inscription from Södermanland (Peterson 2007: 297); Atte was also Swedish nickname (Janzén 1947: 254, cf. Lind 1931: 125).
Atram <sup>e</sup>	Ätran and Ätradalen	SO 386: the river Ätran: <i>Ethra</i> 1283, known 1177; The river Ätran runs southwards from Hornborgasjön (see e.g. Larsson 2002: 20). OR: Ätran (Skaraborgs län); Ätran and Ätradalen (Älvsborgs län). SOUS: Ätran and Ätrafors (Hallands län).
Otta	Otterbäcken, Otterstad, Otterstätt, Otterön, Ottravad, Öttum and Ottarp	OR: Otterbäcken (Göteborgs och Bohus län and Älvsborgs län); Otterbäcken, Otterstad, Otterön, Ottravad and Öttum (Skaraborgs län). <sup>f</sup> SO 246: Otterbäcken ( <i>Otter becken</i> 1634), from the West-Geathish dialect form ot(t)er, meaning otter. Otterstad ( <i>Otars stadum</i> 1283), from the personal name Ottar. Ottravad ( <i>Oterwadh sokn</i> 1397), from ot(t)er, otters’ ford; 396: Öttum ( <i>Öttem</i> 1540), uncertain meaning of the former item. SOUS: Otterbäcken (Skaraborgs län); Otterön (Göteborgs län); Ottravad (Skaraborgs län); Ottarp (Kalmar län).

Personal Names	Geathish placenames	Parallels
Vörn and Varnarhaugr <sup>g</sup>	Vara, Varberg, Vare, Varing, Varnhem, Varola and Varnum	OR: Vara (Älvsborgs län); Vara, Varnhem and Varnum (Skaraborgs län); Varnum (Älvsborgs län). SO 343: Vara ( <i>Wara</i> 1540), from ‘vara’ (highland forest area); 344: Varnhem ( <i>Warnem</i> 1234), from Varnhems kloster (established 1150), a protective wall, a fort. Varnum ( <i>Hwærnemh</i> 1288), from ‘hverna’ (cauldron). SOUS: Vara and Varola (Skaraborgs län); Varberg (Hallands län).

<sup>a</sup> OR: Ortnamnsregistret (with information about ‘län’ or counties from 1951); SO: Svenskt ortnamnslexikon 2003; SOUS: Svenska ortnamn – uttal och stavning 1991.

<sup>b</sup> First, when this female character is mentioned in the *rímur*, her name is Ammat, but then it changes into Áma. In the prose versions A (seventeenth century) and B (eighteenth century), the name is also Áma. In the nineteenth-century C-version, the name is Anna, which was and still is a common personal name in Iceland.

<sup>c</sup> First, when this character is mentioned in the *rímur*, his name is Assam, but then it changes into Atram.

<sup>d</sup> In the prose versions A, B and C, the name has been changed into Atli, which was and still is known as a personal name in Iceland.

<sup>e</sup> In the C-version, the name is Al(f)ram. Despite the attempt to make the name sound more like a traditional Icelandic name, it is still alien to Icelandic naming tradition.

<sup>f</sup> There is also a river in Norway with an analogous name: Otta in Ottadal. The name is usually believed to stand for the ‘frightening’ nature of the river, cf. the Old Norse ‘ótti’.

<sup>g</sup> In the C-version of *Úlfhams saga*, Varnarhaugr (the mound of Vörn) is called Varinshaugr (cf. the personal name Varinn in runic inscriptions from Gautland and Småland (Peterson 2007: 247)). Varinshaugr is reminiscent of Svarinshaugr (the burial mound of Svarinn), mentioned in *Helgakviða Hundingsbana* I and II. Svarinn was a Geatish chieftain (Grundtvig 1867: 83).

a) may have been written and taken up by a non-native Swedish speaker (as, e.g., Ätra, probably pronounced with an [e] that becomes Atram, pronounced with an [a]), or b) how they were pronounced and may have sounded to a foreigner who may have picked them up from oral tradition.<sup>24</sup> Originally – and for a long time – placenames were a type of lore that was passed on from one individual to another and could easily have merged

<sup>24</sup> The pronunciation of place names is given in SOUS: Svenska ortnamn – uttal och stavning 1991.

with other types of folklore material, for example narratives. It is also important to remember that many placenames include a personal name.

It is apparent that each of the above-listed names would not suffice to support the idea of Geatish naming tradition behind the personal names in *Úlfhams saga* on its own. However, judging by their collective impact, it is quite reasonable to ask if the author of *\*Úlfhams saga* either drew on an oral tale that included Geatish proper names (personal names or placenames), or if he himself – either through misunderstanding (by using placenames as personal names) or intentionally – used the Geatish proper names in order to give his Geatish characters more credibility; to make it sound like they were actually from Gautland? Alternatively, where did he get these ideas from? – because the names are unique among those found in medieval Icelandic literature. Apart from these interesting analogues with Geatish naming tradition, it would be helpful to see if there are some further indications that might support such a possibility. This takes us to the subject matter of *Úlfhams saga*, which deals particularly with shape-shifters, or characters who have been cursed and transformed into other creatures, wolves and cranes, neither of which are found in Iceland, even though wolves certainly play part in some Icelandic literary texts.

## Geatish motifs

Wolves are prominent in Old Icelandic literature, not least in the form of the werewolf motif, as is the case in *Úlfhams saga*. But even if the variant found in this saga adheres to, and should be seen in the context of, the indigenous Icelandic narrative tradition, it is in some ways unusual and differs from the more standardised versions. By comparing *Úlfhams saga* with other Old Norse material featuring the werewolf motif, it is evident that the author of the saga either used his imagination more freely than others when it came to using the motif, or that he knew, and drew on, narratives not attested elsewhere in Icelandic literature (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: clxxxi–ccxi; 2007: 296–98, 303). Even if Swedish stories about werewolves were not written down in medieval times, they are plentiful in folklore recorded in later centuries, indicating that the material was traditional (Odstedt 1943).<sup>25</sup> However, unlike wolves,

<sup>25</sup> For werewolves in later Scandinavian folk belief, see Aðalheiður Guðmundsdóttir 2007:

cranes are extremely rare in Old Icelandic literature, though various other birds play a role in shape-shifting stories;<sup>26</sup> in fact, cranes only have a narrative function in a couple of texts (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: ccviii–ccx).<sup>27</sup> In no other case apart from *Úlfhams saga* do they appear in the company of wolves and in no other instance do they play a significant role in saga literature.

From time immemorial, wolves have been common in the woods of Gautland, and even if they were admittedly once common throughout Scandinavia, they were associated particularly with the wild forests of Västergötland. This can be explained by the fact that on the western side of lake Vättern, there was nothing but woods, that were difficult and dangerous to cross, right down to the Middle Ages (Larsson 2002: 29). Besides, the pairing – wolves and cranes – is probably nowhere more closely connected than exactly in Västergötland, and the area has in fact long been a renowned resting place for migrating cranes. Admittedly there are no sources that can tell us how long cranes could have occupied a special position in Geatish folklore. A bit further north, however, at Rinkeby near Stockholm (earlier Rickeby, not far from Valand, i.e. Vallentuna, a possible location mentioned in *Úlfhams saga*), a skeleton of a crane was found in a burial mound from about the seventh century. The buried warrior had been laid to rest among his weapons, his horse and his dogs, and finally some domestic animals and the crane, with an uncertain function (Larsson 2002: 72–73). *Fagrskinna*, written in the twelfth century, also relates how Ólafr Eiríksson († 1022), king of the Geats, hunted cranes for his pleasure (*Fagrskinna* 1985: 179). This shows not only that cranes were territorial birds in Sweden, and probably in Västergötland, for ages, as they almost certainly were a long time prior to the burial, but also that they had a special meaning for the locals, whatever it was. The connection between cranes and wolves can be seen from the fact that both species are a regional emblem in the territory, i.e. Västergötland and the adjacent Värmland (cf. *Libes Lilla Sverige atlas* 2005: 108–9). It is therefore hardly surprising how many placenames are

---

277–78. For werewolves in Old Norse sources, see pp. 283 ff.

<sup>26</sup> E.g., eagles and swans (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: ccvi–ccxi).

<sup>27</sup> Apart from this and the incident from *Fagrskinna*, mentioned below, the nickname *trani* is known from *Þorsteins saga Víkingssonar* (Ingjaldr *trana*) and *Droplaugarsona saga* (Þorkell *trani*). Finally, Trönuvogar is a placename in *Örvar-Odds saga*; cranes may appear in some kennings in scaldic poetry.

to be found in this area that remind us of these animals, such as Ulvåker, Ulv(s)hult, Ulvåsa, Ulvanstorp, Vargtofta, Tranås and Tranemo.

Cranes arrive at Hornborgasjön, a lake in Västergötland, on about 10 April each year, and usually stay there throughout April, attracting tourists with their enchanting dancing (*Värt att se i Sverige* 1978: 265). Today, the lake is also known as ‘Tranornas sjö’ (Lake of the Cranes). Regardless of whether or not the lake existed in medieval times, and whether or not it attracted cranes, as it does today, this shows us that cranes are specifically noticed for their movements; the ‘dancing’. Regarding *Úlfhams saga*, it seems to be no coincidence that the two sisters – Álf sól and Sólbjört, the enchanted maidens of Gautland – are turned into cranes. That the author was familiar with these birds can be seen from the fact that the enchanted cranes of the saga are depicted as dancing, as the cranes of Västergötland still do every spring (*Úlfhams saga* 2001: 21):

Traunmunar koma j tialldit þa.  
og tryta [move around, dance] inn fyrer recka.

It is easy to find connections between other features of *Úlfhams saga* and Gautland, for example in the episode where Úlfhamr is cursed and forced to enter a certain burial mound where he is to stay with the mound-dweller, Vörn. As in the case of the werewolf motif, instances of *haugbrot* (the reopening of grave-mounds) are common in saga literature, and do not call for a search for particular models (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: ccxxi; cf. Sävborg 2011). However, compared to other variants, the *haugbrot* in *Úlfhams saga* seems far less influenced by Icelandic storytelling tradition than are most other variants, and is noticeably less standardised. The *haugr* is, for example, described more closely, and is characterised by four entrances, which open up every night.<sup>28</sup> The development of the narrative is also unique, especially regarding how the protagonists of the saga break into the mound and how they lure the

<sup>28</sup> This is reminiscent of Scandinavian forts that were built with four doors, one in each cardinal direction, and also of Snorri’s description of Loki, who “flees to a mountain and constructs a house with four doors, so that he may see in all directions” (Lindow 1994: 213). John Lindow, who has studied the four cardinal directions in relation to Old Norse literature, believes that they are charged with meaning (1994: 221), and it is possible that *Úlfhams saga* draws on some ancient traditions in this respect. Not only does the mound have four openings, but in order to lure the mound dweller out, four thralls are speared and thrust through each opening as bait; as a result the saga heroes are able to attack the mound dweller from different directions (*Úlfhams saga* 2001: 34; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001: ccxxi).

mound dweller – the *haugbúi* – out of it; this has no parallels in the saga literature. While this could be ascribed to the original use of traditional narrative motifs, as in the case of the werewolf motif, putting it in connection to other Geatish cultural characteristics might help to shed light on its relations to the other elements in the saga.

While burial mounds are common throughout Scandinavia, they are in fact very common in Gautland, for example at large burial sites such as the one at Tift, the largest site in Östergötland, with more than 600 graves, not to mention Ekornavallen south-east of Hornborgasjön, one of Västergötland's best-known burial sites. Some of the chamber graves have clearly been broken into at some point (*cf.*, e.g., Larsson 2002: 20, 84, 109 and 170–72). As it would have been quite normal for a community living in such an environment to create and tell legends about grave mounds, it should be considered as a possibility that the *haugbrot* of *Úlfhams saga* could be based on local legends about burial mounds.

From the discussion above it is obvious that *Úlfhams saga* includes certain features that are uncharacteristic for medieval Icelandic literature, i.e. its proper names and the treatment of certain narrative motifs. While some of these features may have been known in other areas of Scandinavia, it is particularly noteworthy how close they are to Geatish tradition, and especially that of Västergötland. In view of these similarities, it must be reasonable to ask: Was *Úlfhams saga* developed from a Geatish oral tale, or was it more or less made up from popular Geatish narrative motifs? If the locality of the saga and the proper names, along with wolves, cranes and the overall Geatish characteristics are not sufficient, additional hints from the Sparlösa Stone, located in Viste region, not far from Stora Levene and the aforementioned Hornborgasjön, will now be examined.

## The Sparlösa Stone

This famous stone, from Sparlösa in Västergötland, was removed from the wall of Sparlösa church (the present-day Salems kyrka) in 1937 (Jungner 1938: 193; *cf.* von Friesen 1940: 7 and 15–17). It is rectangular in section, carved with runes and richly illustrated, with a particular concentration of pictorial material on two sides (III and IV). The carvings have been studied thoroughly, for example by Hugo Jungner (1938), Otto von Friesen (1940), Svante Norr (1998), Laila Kitzler Åhfeldt (2000),

Bo Isakson (2004), Åke Hyenstrand (2007), Bengt Nordqvist (2007) and Ingemar Nordgren (2009), each of whom focus, in most cases, either on the runes or the images. It is clear that there are two inscriptions on the stone, an original one, usually dated to c. 800, and an additional inscription, made approximately 200 years later (Kitzler Åhfeldt 2000: 99). The focus is in most cases on the original inscription, together with the images.

Scholars have not come to an agreement on the age of the carvings, and while some of them would date both the runes and the images to the eighth or the ninth century (or c. 800), given that there is a relationship between the two, Ingemar Nordgren believes that the images are more original than the runes, and probably from the seventh century, while the runes were added later. He believes that the runic inscriptions bear no relation to the images (2009: 158 and 183–85). It is worth bearing in mind that the pictures on sides I–IV need not necessarily have been made simultaneously, or by the same carver.<sup>29</sup> Laila Kitzler Åhfeldt, who studied the carvings by using a laser scanner, agrees that some of the images are obviously earlier than the inscription, as for example the ornament on side III (see fig. 2), but believes that the images on sides I and IV may have been added at a later stage, at least theoretically. She concludes that the original inscription (with mixed rune-forms, both from the older and the younger futharks) was carved by two individuals, and that one of them also made most of the images.<sup>30</sup> The images on side IV, which is the main concern of the comparison made here, were made by only one carver (2000: 100, 105 and 114–17). The four sides of the stone include a considerable variety of images:

- (I) a figure or a supernatural being with coarse features, holding his right hand up and apparently holding something. The figure has variously been interpreted as a Christian priest (Nordgren 2009: 176), Christ himself or the Norse god Thor, or alternatively as a man with a spear (von Friesen 1940: 25–26).
- (II) a partially preserved image of a mask or a man with a helmet, variously interpreted as an owl or a gargoyle, which some have

<sup>29</sup> Jungner believed that there were three carvers altogether (1938: 225, *cf.* Kitzler Åhfeldt 2000: 105).

<sup>30</sup> Kitzler Åhfeldt analysed the Sparlösa stone "with surface structure analysis using a laser scanner and statistical data analysis". The procedure of the analysis "is that casts in plasticine of runes and ornament are measured with a 1 mm interval by a non-touch laser scanner" (Kitzler Åhfeldt 2000: 99 and 105–7).

argued represents the head of the Medusa (von Friesen 1940: 31–32; Nordgren 2009: 177–78).

- (III) an owl or some kind of a creature, with one or two large birds, and one or two serpents. The central bird has been identified as a crane (von Friesen 1940: 26), or alternatively as a long-necked sea-bird, such as a swan or a heron (Norr 1998: 194; cf. Kitzler Åhfeldt 2000: 103). It has also been suggested that the figure could represent a fabulous animal, comparable to the griffons that were common in medieval heraldry. The animal on side III, apparently a bird with a lion's head, could therefore have been a heraldic sign (Kitzler Åhfeldt 2000: 104).
- (IV) and finally, on this side, which is the most richly decorated one, and which will be considered here, there is a building (a hall or a temple) with a circular marking (a ring), two large birds, a ship with a sail and finally a leopard (or lion), a knight on horseback with drawn sword and two quadrupeds of some kind (Jansson 1976: 32–33).

The images have been interpreted in various ways, for example in relation to the surrounding text, which has been seen as a testimonial of the transfer of a) an estate (von Friesen 1940: 87–91), or b) a kingdom from one king, the Swede Øyuls, to another, Alrikr, who was also Swedish. According to the inscription, the new king, who has now seized the throne, has fulfilled the conditions for his legitimacy (Norr 1998: 190–91; cf. Kitzler Åhfeldt 2000: 102–3). In all, the inscription mentions three men by name, 'Æivisl' (Øyuls/Aiuls/Aðils), 'Æiriks sunr' (Eiríkr) and 'Alrik[r]' (Alrekr), together with 'Sigmarr' (or 'victory-renowned'), a nickname for Øyuls (Vg 119); at least two of these names – Eiríkr and Alrekr – are mentioned in the Old Norse poem *Ynglingatal*, and in Snorri Sturluson's *Ynglinga saga*, referring to Swedish kings (Snorri Sturluson 1979: 39–40; Jungner 1938: 209 and 212–13).<sup>31</sup> Based on the rune text alone, there is a possible link between the carvings and Old Icelandic historiography.

The picture on side IV has been interpreted as Øyuls on his way to

<sup>31</sup> As might be expected, the evidence of the Sparlösa Stone (as a testimonial of transfer) does not demonstrate that the inhabitants of Västergötland were ruled by the 'Svear' at this time in history, but rather that their kings, Øyuls and Alrikr, were descendants of Swedish kings (Norr 1998: 202). Besides, the stone was most probably carved in Götland, and since the artist would therefore most likely have been from that area, it is more natural to see the craftsmanship involved as belonging to a West-Geatish, rather than to a Swedish, tradition.



Fig. 1. Fig. 2. The stone from Sparlösa in Västergötland (Vg 119), I, II, III and IV (clockwise, starting from top left). Photo: Marco Bianchi, 2008 (CC BY)

the house of Freyr, the most popular god in Sweden, or as a narrative about Alrikr with his sword drawn, and presumably ready for a fight. The picture has also been seen as a hunting scene (*cf.* the animal above the knight), but as has been pointed out, men were not usually armed with a sword when hunting, as the knight is in the picture. Furthermore, some scholars have noted that the knight is either wearing a helmet or has long hair. Long hair could imply a reference to the dynasty of the Merovingians, whose kings distinguished themselves by wearing their hair long.<sup>32</sup> The building has variously been interpreted as the gate to Valhalla, the house of Freyr, or simply as a symbol of a kingdom (*riki*).<sup>33</sup> The ship is naturally thought to represent a journey, either in this world or from this world to another (Norr 1998: 191, 202 and 209–14; Jungner 1938: 227–28). Indeed, the whole scene has been interpreted as showing a dead man on his way to Valhalla, a journey for which he would need a ‘swan ship’ (Jäger 2010: 195).

Besides interpretations that are based on the rune text and Norse mythology, the images of the scene have been seen as referring to Theoderic the Great (d. 526) and interpreted in context with Christian imagery. A thorough study by Ingemar Nordgren, comparing the images to Christian symbols, Visigothic stone carvings and Theoderic’s mausoleum in Ravenna, concludes that “the stone was raised, at the latest, during the 7<sup>th</sup> Century CE or earlier and [...] the initiator of the depicted motif was an Arian Christian” (Nordgren 2009: 185, *cf.* 160 ff.). In Nordgren’s interpretation, the images are not seen as bearing any relation to the rune carvings. Without going further into this interpretation, it is worth mentioning that in some images of Theoderic the Great, he is pictured as an armed hunter (Kitzler Åhfeldt 2000: 104; Melin 2012: 172). Nordgren’s interpretation is neither to be dismissed nor to be considered improbable.

The Swedish archaeologist Svante Norr stresses the relationship between the runes and the images (1998: 211):

In a society where literacy was still exclusive [...] and where an important political statement was made (according to my interpretation of the text) it must be considered likely that the iconography was intended to transmit very much the same message as the text.

<sup>32</sup> See, e.g., Gregory of Tours 1974: 125 og 352 [II 9 og VI 24].

<sup>33</sup> The roundel on the door has been interpreted as a sun symbol, representing a ‘golden gate’ into a sacred place, which could be Valhalla or a Christian church (Paulsen 1966: 41–47). For the interpretation of the ring as a symbol of *riki*, and/or “as a symbol of bonds of loyalty”, see Norr 1998: 211.

In a similar vein, his colleague Anders Andrén has stressed that images on rune-stones “[...] should be regarded as part of the total composition” (2000: 19, *cf.* 27).<sup>34</sup> In what follows, I will propose a new and totally different perspective that makes it possible for us to interpret the images on side IV in relation to the runes. Since the *fornaldarsögur* are in many cases reminiscent of stories that had been circulating in Scandinavia for a long time, as attested for example by earlier poetry and the writings of Saxo Grammaticus (see, e.g., Mitchell 1991: 49–88), it might be worth considering whether they could shed light on the images. In short, no preserved *fornaldarsaga* can explain all the images, but regarding the context, *Úlfhams saga* comes to mind as a possible parallel. By comparing *Úlfhams saga* with the images on side IV, the following points of contact (2001: 1–61) may be revealed:

- *Úlfhams saga* is located in Gautland, which is also the location of the stone. Like many other narratives, the story begins and ends, after various adventures, in a palace (representing the centre of power in the kingdom); this corresponds to the ‘building’ – the hall with the ring in the stone carving, representing a kingdom (e.g. Norr 1998: 211).
- One of the protagonists of the saga, Hálfðan, King of the Geats, and all his men, are cursed and put under a spell turning them into wolves every winter. The two quadrupeds, one on either side of the knight and the leopard/lion, have previously been seen as dogs (or a lion cub, in the case of the one above the leopard/lion, *cf.* Nordgren 2009: 165–66). They are, however, rather stylized and could as well be interpreted as wolves, as there is no certain way to identify their species.
- Úlfhamr and his men undertake a journey by *ship(s)*. Ships are, naturally, very common, both in Old Norse literature and in medieval iconography, but the ship should nevertheless not be left out of the comparison, since it plays a part in the saga, and the overall imagery.
- The two brothers, Skjöldr and Hermann, sail to a land where they meet two sisters, both of whom have been cursed and turned into cranes; *cf.* the two large *birds*. The two birds have been seen as resembling cranes (von Friesen 1940: 30; *cf.* Kitzler Åhfeldt 2000: 103).
- Ásmundr lands on an island, where he meets an animal [‘dýr’],

<sup>34</sup> *Cf.* Kitzler Åhfeldt 2000: 117. Scholars have, however, criticised Andrén’s work for its lack of empirical evidence, e.g. in Källström 2007: 30–2 and 169–83; Bianchi 2010: 38–9 and 52–3.

which he kills and in consequence is attacked by an angry knight with his sword drawn, and killed. In Old Icelandic, the word *dýr* usually meant a wild animal or a beast, and in some cases, a lion.<sup>35</sup> As is evident from *Úlfhams saga*, the animal is the knight's companion, and the episode is reminiscent of the traditional 'lion-knight' motif, where a lion follows his master (*cf.* the *leopard/lion*).<sup>36</sup>

- After all kinds of adventures, the protagonists meet Úlfhamr, and together with him they board the ship and sail to the kingdom, followed by the two young women who have regained their form, having been cranes earlier in the story. Everybody is now free of the evil spells, and the young generation has finally displaced the old one. The new generation returns and takes over, with their new king (*cf.* the *helmet knight on horseback*).

A comparison between the images on the Sparlösa Stone and the subject matter of *Úlfhams saga* reveals some interesting parallels. It is important to note that the images by no means cover the entire saga as we now have it, but rather some of its narrative elements. Consequently, the link between the two does not lie in individual images or motifs, but rather in the joint imagery, which might be traced to a common storytelling tradition.

To sum up, it appears that the author of the Icelandic *\*Úlfhams saga* not only knew some traditional Geatish narrative motifs, but specifically motifs that are in some ways reminiscent of the pictures on the Sparlösa stone, side IV, and even on side III as well.<sup>37</sup> The central theme of the saga

<sup>35</sup> See, e.g. *Ordbog over det norrøne prosasprog*: [http://dataonp.ad.sc.ku.dk/wordlist\\_d\\_adv.html](http://dataonp.ad.sc.ku.dk/wordlist_d_adv.html)

<sup>36</sup> Lions and leopards appear quite early in Scandinavian art, despite how alien these animals must have been in the Nordic region. A lion and a leopard are depicted on the 'Cirkusbæger' from Himlingøje in Denmark, dated to the third or fourth century, and leonine quadrupeds were carved on some Gotlandic grave slabs (Stern 2013: 82). Other Icelandic sagas from medieval times, e.g. *Sigurðar saga þögla*, tell of knights who avenge their lions in a similar manner, and such heroes are reminiscent of the lion-knight motif, which was prominent in the literature of the twelfth and the thirteenth centuries (Harris 1970: 125–29).

<sup>37</sup> Side III is decorated with what have usually been interpreted as an owl (animal 1) and a bird (animal 2a) surrounded by serpents (animal(s) 3), or two intertwined birds (animals 2a and 2b) (Norr 1998: 194). The creatures have also been interpreted as a goose (animal 2a) and an owl (animal 1), fighting with a snake (animal 3) (Nordgren 2009: 159). However, the identification of the images is by no means unequivocal, and it is perhaps legitimate to ask whether the figures might not be seen as a wolf – or werewolf – (animal 1) and two cranes (animals 2a–b)? These could arguably be figures of the same nature as in *Úlfhams saga*, humans in animal form. In his thorough study of the stone, Otto von Friesen has already addressed the possibility that the central bird (animal 2a) might be a crane (1940:

is partially comparable with the text of the runes, where an elder king leaves and a new one takes over. Just as Svante Norr's interpretation of the runes (1998: 190–91) is not beyond question, so too the interpretation here may not be above criticism; nevertheless, it seeks to shed light on the equally ambiguous and obscure imagery of this fascinating, and much disputed rune and picture stone.

## Conclusion

*Úlfhams saga* is above all the offspring of Icelandic narrative and literary traditions, well in accordance with other late *fornaldarsögur*, and yet heavily dependent on Geatish narrative motifs and proper names. From the comparison between the saga and geographical and cultural aspects of Geatish history, on the one hand, and the illustrations on the Sparlösa Stone, on the other, it is hard not to see a connection between the two, notwithstanding the differences. Perhaps it would be most natural to assume that both are derived from Geatish oral tradition, and that the connection is indirect. As demonstrated above, it seems fair to argue that *Úlfhams saga* includes some traditional narrative motifs from Gautland, which might be partly similar to those that lie behind the pictures. But just as the Sparlösa Stone may contain a reflection of the subject matter of *Úlfhams saga* and strengthen the possibility of the Geatish origin of the saga material, or of individual narrative motifs, the abovementioned features of *Úlfhams saga* could also throw light on the imagery on the stone and indicate that it was based on traditional Geatish narrative motifs. Thus the comparison requires that the illustrations on the stone be examined in a new light. The possibility that the meaning behind them could lie in a popular oral narrative, which was based on traditional Geatish motifs and considered an appropriate accompaniment to the written material of the

---

26), and if we take a closer look at the image, we notice that there are in fact two identical bird-figures, with intertwined necks (animals 2a–b) (see Almgren 1940: 118, fig. 15), and finally a single snake (animal 3). Even if the larger animal (animal 1) is, admittedly, reminiscent of a lion or an owl with its big, round eyes, it does actually look more like a mythical creature of an uncertain nature. Why should it not be a shape-shifter? Although the wolves and the cranes do not appear simultaneously in the action of *Úlfhams saga*, they are nevertheless participants in the same plot, and are interwoven with the fates of the protagonists. The interpretation of this side of the stone is, however, much more uncertain than that of side IV.

stone, must be considered. In other words, *Úlfhams saga*, and the images on the Sparlösa Stone, may be based on a similar narrative pattern, a story that was thought appropriate to recite or refer to when a kingdom was, or had been, transferred from an older king to a younger one. Whether or not a story was recited on such occasions is another matter, and all that can be said is that the underlying tale, relating how a new generation takes over, fits both the images on side IV and the text of the runic inscription.

In the discussion above, three different features of *Úlfhams saga* were studied and compared to Eastern Scandinavian tradition, 1) its personal names and placenames, 2) some of its individual narrative motifs, and 3) its plot and its connection with images on the Sparlösa Stone. Despite the fact that some of the proper names and narrative motifs may certainly have been known elsewhere in Scandinavia, the comparison revealed close connections between the saga material and Eastern Scandinavia, or even Gautland specifically. But even if these features do not – each and individually – prove an underlying Geatish story-telling tradition that might have influenced the author of the saga, it is important to put them in a larger context, and focus on their overall testimony. Some Geatish influences might at least be considered as a possibility, and by comparing the plot of the saga to the images on the Sparlösa Stone as well, the circumstantial evidence for the given connection become even stronger.

One of the questions asked above in connection with Icelanders visiting Gautland was whether such visits might have had an impact on Icelandic storytelling tradition. While the comparison and the interpretation offered here is – and should only be seen as – a case study, it implies that they may well have had such an impact, and that there was a channel through which Geatish narrative material could influence Icelandic saga literature.<sup>38</sup> And even if *Úlfhams saga* seems to have exceptionally strong relations to Geatish story telling tradition, it might help to take a closer look at other *fornaldarsögur* that are set mainly in Gautland as well (i.e. *Gautreks saga*, *Hrólf's saga Gautrekssonar*, *Bósa saga ok Herraauðs* and *Ormars saga*), or even some Geatish characters from other sagas. Considering the recent growth in modern scholarship on the *fornaldarsögur*, and its general popularity, we may hope that such a study – or studies – will take place before long.

---

<sup>38</sup> The present article is based on a paper I gave at the Fifteenth International Saga Conference, held in Århus in August, 2012. I would like to thank Jeffrey Cosser for assistance with the final English version.

## Cited works

### Primary sources

- Beowulf*. A new verse translation. 2000. Transl. Seamus Heaney. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. 1985. Íslensk fornrit XXIX. Ed. Bjarni Einarsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Fornaldar sögur Norðrlanda eptir gömlum handritum* I–III. 1829–1830. Ed. C.C. Rafn. Kaupmannahöfn.
- Gregory of Tours. 1974. *The History of the Franks*. Transl. Lewis Thorpe. London: Penguin Books.
- Íslendingabók*. 1986. Íslensk fornrit I. Ed. Jakob Benediktsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Sagan af Huld drottningu hinni ríku*. 1909. Reykjavík: Skúli Thoroddsen.
- Snorri Sturluson. 1979. *Heimskringla* II. Íslensk fornrit XXVII. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Sturlunga saga* I–II. 1988. Ed. Örnólfur Thorsson. Reykjavík: Svart á hvítu.
- Úlfhams saga*. 2001. Ed. Aðalheiður Guðmundsdóttir. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi.

### Secondary sources

- Aðalheiður Guðmundsdóttir. 2001. Inngangur. *Úlfhams saga*, ed. Aðalheiður Guðmundsdóttir. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi.
- Aðalheiður Guðmundsdóttir. 2007. The Werewolf in Medieval Icelandic Literature. *JEGP* 106/3: 277–303.
- Almgren, Bertil. 1940. Den arkeologiska dateringen af Sparlösaasten. In Otto von Friesen. 1940. *Sparlösaasten: Runstenen vid Salems kyrka, Sparlösa socken, Västergötland*. Stockholm: Wahlström & Widstrand. Pp. 114–27.
- Andrén, Anders. 2000. Re-reading Embodied Texts: an Interpretation of Runestones. *Current Swedish Archaeology* 8: 7–32.
- Ármann Jakobsson, Annette Lassen and Agneta Ney, eds. 2003. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Bergsveinn Birgisson. 2007. *Inn í skaldens sinn: Kognitive, estetiske og historiske skatter i den norrøne skaldediktingen*. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Bianchi, Marco. 2010. Runor som resurs. Vikingatida skriftkultur i Uppland och Södermanland. Uppsala: Institutionen för nordiska språk.
- Bjarni Guðnason. 1963. *Um Skjöldungasögu*. Reykjavík: Bókaútgáfa Menningarssjóðs.
- Einar Ól. Sveinsson. 1959. Fornaldarsögur Norðrlanda. *KLNM* IV. Reykjavík: Bókaverzlun Ísafoldar. Pp. 499–507.

- Farrell, R.T. 1970–73. Beowulf, Swedes and Geats. *Saga-Book of the Viking Society* 18: 220–96.
- Frank, Roberta. 1981. Snorri and the Mead of Poetry. *Speculum Norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Eds. Ursula Dronke et al. Odense: Odense University Press. Pp. 155–70.
- Franzén, Gösta. 1982. *Ortnamn i Östergötland*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Friesen, Otto von. 1940. *Sparlösastenen: Runstenen vid Salems kyrka, Sparlösa socken, Västergötland*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- G + number: inscription published in *Gotlands runinskrifter*, by Sven B. F. Jansson, Elias Wessén, and Elisabeth Svärdström = Sveriges runinskrifter. Vols. 11–12. Stockholm, 1962–78.
- Grundtvig, Svend. 1867. *Om Nordens gamle literatur, en anmeldelse og en indsigelse*. København: Gyldendalske boghandel.
- Harris, Richard L. 1970. The Lion-Knight Legend in Iceland and the Valþjófsstaðir Door. *Viator* 1: 125–45.
- Harrison, Dick. 2002. *Sveriges historia: Medeltiden*. Stockholm: Liber.
- Henrikson, Alf. 1963. *Svensk historia* I. Stockholm: Bonniers.
- Hofmann, Dietrich. 1981. Die *Yngvars saga víðförla* und Oddr munkr inn fróði. *Speculum Norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Eds. Ursula Dronke et al. Odense: Odense University Press. Pp. 182–222.
- Holmberg, Per. 2015. Svaren på Rökstenens gåtor: En socialsemiotisk analys av meningsskapande och rumslighet. *Futhark: International Journal of Runic Studies* 6: 65–106.
- Hyenstrand, Åke. 2007. Makt och Kult – exempel Västergötlands äldre kyrkor. *Kult, Guld och Makt*. Ed. Ingemar Nordgren. Källby: Historieforum Västra Götaland.
- Isakson, Bo. 2004. Insular Manuscripts and the Sparlösa Stone – Similarities, Signs and Jokes. *North-Western European Language Evolution* 45: 75–81.
- Jansson, Sven B. F. 1976. *Runinskrifter i Sverige*. Uppsala: Almqvist & Wiksell. [2nd ed.]
- Janzén, Assar. 1947. De fornsvenska personnamnen. *Nordisk kultur* VII. Stockholm: Albert Bonniers. Pp. 235–68.
- Jäger, Gundula. 2010. *Die Bildsprache der Edda*. Stuttgart: Urachhaus.
- Jóhanna Barðdal et al. 1997. *Nordiska: Våra språk förr och nu*. Lund: Studentlitteratur.
- Jungner, Hugo. 1938. Sparlösastenen. Västergötlands Rök – ett hövdingadöme från folkvandringstid. *Fornvännen* 33: 193–229.
- Källström, Magnus. 2007. Mästare och minnesmärken: Studier kring vikingatida runristare och skriftmiljöer i Norden. Stockholm: Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Scandinavian Languages.
- Kitzler Åhfeldt, Laila. 2000. The Sparlösa Monument and its Three Carvers. A Study of Division of Labour by Surface Structure Analysis. *Lund Archaeological Review* 6: 99–121.

- Kjartan Ottosson. 2002. Old Nordic: A definition and delimitation of the period. *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages I*. Berlin, New York: de Gruyter. Pp. 787–93.
- Larsson, Mats G. 1986–89. Yngvarr's Expedition and the *Georgian Chronicle*. *Saga-Book* 22: 98–108.
- Larsson, Mats G. 2002. *Götarnas riken: Upptäcktsfärder till Sveriges enande*. Stockholm: Atlantis.
- Lassen, Annette, Agneta Ney and Ármann Jakobsson, eds. 2012. *The Legendary Sagas: Origins and Development*. Reykjavík: University of Iceland Press.
- Libes Lilla Sverige atlas*. 2005. Eds. Christina Björklund et al. Stockholm: Liber Kartor.
- Lindow, John. 1994. The Social Semantics of Cardinal Directions in Medieval Scandinavia. *The Mankind Quarterly* 34: 209–24.
- Lönnroth, Lars. 2008. En gräns mot det överkliga. Göta älv-området i fornisländska texter. "Vi ska alla vara välkomna!" *Nordiska studier tillägnade Kristinn Jóhannesson*. Eds. Auður G. Magnúsdóttir et al. Göteborg: Göteborgs universitet. Pp. 21–36.
- Lönnroth, Lars. 2014. From History to Myth: The Ingvar Stones and *Yngvars saga víðfjrla*. *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions*. Berkeley, Los Angeles: North Pinehurst Press. Pp. 100–14.
- Maurer, Konrad. 1894. Die Huldar Saga. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologischen Klasse* 20/2. München: Königlich-bayerische Akademie der Wissenschaften.
- Magnús Fjalldal. 1998. *The Long Arm of Coincidence: The Frustrated Connection between Beowulf and Grettis saga*. Toronto: University of Toronto Press.
- Melin, Pia Bengtsson. 2012. Bilden av Theoderik, Didrik och Dietrich: Från tidigkristen historia till senmedeltida hjältemyt. *Francia et Germania: Studies in Srengleikar and Piðreks saga af Bern*. Eds. Karl G. Johansson and Rune Flaten. Oslo: Novus forlag. Pp. 167–78.
- Mitchell, Stephen A. 1997. Courts, Consorts, and the Transformation of Medieval Scandinavian Literature. *Germanic Studies in Honor of Anatoly Liberman*. Nowele 31/32: 229–41.
- Mitchell, Stephen A. 1991. *Heroic Sagas and Ballads*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Munch, P. A. 1852. *Det norske Folks Historie I*. Christiania: Chr. Tønsbergs Forlag.
- Nedoma, R. 1996–1997. Gauten- und Schwedensagen. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 10. Eds. Heinrich Beck, Heiko Steuer and Dieter Timpe. Berlin, New York: Walter de Gruyter. Pp. 487–95.
- Ney, Agneta, Ármann Jakobsson and Annette Lassen, eds. 2009. *Fornaldar-sagaerne. Myter og virkelighed*. København: Museum Tusulanums Forlag – Københavns Universitet.
- Nordgren, Ingemar. 2009. A New Interpretation of the Depictions on the Sparlösa Rune Stone in Sweden. *Pyrenae* 40/2: 157–91.

- Nordqvist, Bengt. 2007. Nya rön om offerplatsen Finnestorp och exempel på några av dess vetenskaplig konsekvenser. *Kult, Guld och Makt*. Ed. Ingemar Nordgren. Källby: Historieforum Västra Götaland.
- Norr, Svante. 1998. *To Rede and to Rown: Expressions of Early Scandinavian Kingship in Written Sources*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Odstedt, Ella. [1943]. *Varulven i svensk folktradition*. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.
- OR: Ortnamnsregistret. Institutet för språk och folkminnen. <[http://www2.sofi.se/SOFIU/topo1951/\\_cdweb/index.htm](http://www2.sofi.se/SOFIU/topo1951/_cdweb/index.htm)> Viewed 2 November 2016.
- Paulsen, Peter. 1966. *Drachenkämpfer, Löwenritter und die Heinrichsage*. Köln: Höhlau Verlag.
- Peterson, Lena. 2002. Developments of personal names from Ancient Nordic to Old Nordic. *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages* I. Berlin, New York: de Gruyter. Pp. 745–53.
- Peterson, Lena. 2007. *Nordiskt runnamnslexikon*. Uppsala: Institutet för språk och folkminnen. [5th ed.]. <<http://www.sprakochfolkminnen.se/om-oss/arkiv-och-samlingar/nordiskt-runnamnslexikon.html>> Viewed 2 November 2016.
- Phelpstead, Carl. 2009. Adventure-Time in *Yngvars saga víðförla*. *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed*. Eds. Agneta Ney, Ármann Jakobsson and Annette Lassen. København: Museum Tusulanums Forlag – Københavns Universitet. Pp. 331–46.
- Quinn, Judy et al. 2006. Interrogating Genre in the *Fornaldarsögur*. Round-Table Discussion. *Viking and Medieval Scandinavia* 2: 287–89.
- Samnordisk runtextdatabas*, Department of Scandinavian Languages, Uppsala University. <<http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>> Viewed 2 November 2016.
- Sävborg, Daniel. 2011. Haugbrot, Haugbúar and Sagas. In *Viking Settlements and Viking Society*. Ed. Svavar Sigmundsson. Reykjavík: Hið íslenska fornleifafélag – University of Iceland Press. Pp. 437–47.
- Schück, Henrik. 1911. *Illustrerad Svensk Litteraturhistoria* 1. Stockholm: H. Geber.
- Siebs, Benno Eide. 1970. *Die Personennamen der Germanen*. Niederwallauf, Wiesbaden: M. Sändig.
- SO: *Svenskt ortnamnslexikon*. 2003. Ed. Mats Wahlberg. Uppsala: Uppsala universitet.
- Sö + number: inscription published in *Södermanlands runinskrifter*, by Erik Brate and Elias Wessén = *Sveriges runinskrifter*. Vol. 3. Stockholm, 1924–36.
- SOUS: *Svenska ortnamn – uttal och stavning*. 1991. Ed. Claes Carlén and Ann-Christin Mattison. Stockholm: Norstedts.
- Stern, Marjolein. 2013. *Runestone Images and Visual Communication in Viking Age Scandinavia*. Doctoral thesis, University of Nottingham.
- Strandberg, Svante. 1994. Om förhållandet mellan runantroponymer och ortnamnsförleder. En förberedande undersökning. *Vikingetidens sted- og personnavne*.

- Eds. Gillian Fellows-Jensen and Bente Holmberg. Uppsala: NORNA-förlaget. Pp. 141–64.
- Torfi H. Tulinius. 2002. *The Matter of the North. The rise of literary fiction in thirteenth-century Iceland*. Transl. Randi C. Eldevik. Odense: Odense University Press.
- Vårt att se i Sverige: En reseguide*. 1978. Ed. Olof Thaning. Stockholm: Bonniers.
- Vg + number: inscription published in *Västergötlands runinskrifter*, by Hugo Jungner and Elisabeth Svärdström = Sveriges runinskrifter. Vol. 5. Stockholm, 1940–70.
- Weibull, Jörgen. 1993. *Swedish History in Outline*. Stockholm: The Swedish Institute.
- Wessén, Elias. 1927. *Nordiska namnstudier*. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.

## Summary

The medieval Icelandic sagas known as *fornaldarsögur* usually take place in Norway and Denmark. Some of them, however, are set in Eastern Scandinavia, especially in Gautland. It is of interest, for its own sake, that Icelandic authors chose to write about the Gautar (Old English Geatas, modern English Geats), people whom they seem to have known little about. Accordingly, there is a reason to ask where they got the material for their stories from. Was it entirely made up, or did they perhaps know of some Geatish narrative tradition? This article seeks not to answer these questions in general terms, but rather to throw light on the topic by a case study, and deals with one of the *fornaldarsögur*, *Úlfhams saga*, which seems to have exceptionally strong connections to Eastern Scandinavia, or even Gautland specifically. Some aspects of the saga will be considered: its personal names and placenames, individual narrative motifs, its plot and its connection with images on the famous Sparlösa Stone from Viste region, Västergötland. The article reveals the possibility of an underlying Geatish story-telling tradition that might have influenced the author of the saga – and possibly also the person who carved the images on the stone.

**Keywords:** Fornaldarsögur, legendary sagas, the Sparlösa Runestone (Vg 119), Úlfhams saga, Old Norse-Icelandic literature

*Aðalheiður Guðmundsdóttir*

*University of Iceland*

*Faculty of Icelandic and Comparative Cultural Studies*

*Árnavarður, Suðurgata, 101 Reykjavík, Iceland*

*adalh@hi.is*

# The term *leizla* in Old Norse vision literature – contrasting imported and indigenous genres?

ELDAR HEIDE

## I. Introduction. The vision genres

Throughout Europe in the Middle Ages, visions were a popular genre. They were translated into many of the vernaculars, including Old Norse. In most languages, people either borrowed the Latin term *visio* as the genre designation, or they used indigenous words that translated *visio*'s meaning of 'vision, something seen'. In Old Norse, however, a completely different solution was chosen. *Leizla*, the term that in most cases translates *visio*, literally means 'leading, guiding'. This article aims at explaining why this term was chosen.

The Latin term *visio* covers a wide variety of heterogeneous texts. In an attempt at systematisation, Dinzelbacher (1981: 29) uses five criteria to establish a modern, analytic term 'vision'. This, he divides into two types. The first can be summed up as wanderings in the afterlife ('visions of heaven and hell', in Gardiner 1993: xviii ff.). They are morally instructive Christian tales about people who have travelled to the afterlife – Heaven, Hell and Purgatory – and what they have seen and experienced there. As eyewitnesses, they give an account of what the landscape is like in the afterlife, how progressively worse sinners are punished in ever more terrifying ways the deeper one penetrates into hell, and how eternal life becomes proportionally more pleasant the higher up in heaven one comes. The journey is taken involuntarily by the soul (*anima*, 'air, wind, breathing, life, soul' or *spiritus*, 'breath, breathing, life, spirit'; about the connection between breath and soul / spirit / mind, see Heide 2006b) of the person who is having the vision while his body is left behind, possibly lifeless, because the person is close to death, dreaming or in some kind of

ecstasy. The other main type in Dinzelbacher's typology is in particular experiences of a mystical union with the deity ('mystical visions', in Gardiner 1993: xviii ff.) – seeing and / or speaking to God or the saints, hearing voices, receiving prophecies, etc. Typically, those who have had such experiences are charismatic mystics such as Hildegard of Bingen, Elisabeth of Schönau or Birgitta of Vadstena (Bridget of Sweden). Dinzelbacher's type I had its heyday in the early and high Middle Ages (but some examples of it, e.g. *Visio Pauli*, remained popular into the late Middle Ages, see Jiroušková 2006), while type II 'only becomes prominent from the thirteenth century onwards' into the late Middle Ages (Volmering 2014: 8). The terminology also changes: *Visio*, 'vision', was by far the most common Latin term in the early and high Middle Ages, while in the late Middle Ages, *revelation*, 'revelation', became equally or more common.<sup>1</sup> Dinzelbacher's typology is, like any typology, a simplification, and has been criticised for that reason. Still, however, it (or similar systematisations) is widely seen as a useful tool corresponding to reality – especially the fundamental distinction between visions of heaven and hell (the otherworld), and mystical (ecstatic) visions, and their chronological relationship (e.g. Gardiner 1993, Easting 1997: 13–14, Wellendorf 2009: 39 ff., Volmering 2014: 7 ff., Carlsen 2015: 21–22).

Many variants of the visions circulated throughout Europe<sup>2</sup> in Latin and some were translated into the vernaculars, including in some cases Old Norse – by which I mean the language of Norway and lands settled from Norway, as opposed to the language(s) of Denmark and Sweden. We know of only one example of a type II vision translated into Old Norse (*Visio de resurrectione beate virginis Marie / Vision about the Resurrection of the Blessed Virgin Mary*, Wellendorf 2009: 41). According to Wellendorf, five type I visions were translated into Old Norse (based on a modification of Dinzelbacher's definition): *Páls leizla* (*Visio Pauli*), *Drythelms leizla* (*Visio Drythelmi*, or *Drycth-*), *Duggals leizla* (*Visio Tnugdali*), *Gundelinus leizla* (*Visio Gunthelmi*), *Furseus leizla* (*Vita Prima Fursei*), and one that originated in Iceland after the genre had

<sup>1</sup> Dinzelbacher (1981: 46): 'Besitzen Darstellungen von Visionen oder Erscheinungen überhaupt eine Überschrift, sei es als Kapitelbeginn in einem größeren Werk, sei es als Titel eines eigenen Manuscriptes, so heißt es im frühen und hohen Mittelalter so gut wie immer, im späten weniger häufig «Visio» [...] In der Häufigkeit an zweiter Stelle steht wohl «revelatio»; im Spätmittelalter kommt dieses Wort vielleicht sogar öfter vor als «visio».' In addition, other terms were used, less frequently: *elevatio* 'lifting up', *visus* 'appearance', *somnium* 'dream', and others.

<sup>2</sup> Including Dante's famous, highly literary *Divina commedia*, written in Tuscan / Italian.

gained a foothold there: *Rannveigar leizla* (Wellendorf 2009: 59, 282 ff.). The Norwegian folk ballad *Draumkvedet* also belongs to type I and, by all accounts, originated in Scandinavia (probably in the Middle Ages, even though it was not written down until the 1800s; see Liestøl 1946, Strömbäck 1946, Wellendorf 2008, and others). Moe 1927 (1911) offers an accessible overview of the Norse vision genre and the backdrop to it. The most comprehensive account of Norse vision literature is Wellendorf 2009. Carlsen 2015 focuses on literature composed in Old Norse possibly inspired by type 1 visions.

## II. Vernacular terms for *visio*. Why *leizla*?

In the Old Norse area, visions began to be translated into the vernacular before 1200 (Wellendorf 2009: 157, 199). These were of Dinzeltbacher's type I ('visions of heaven and hell'), and at this time, visions were in Latin usually referred to with the term *visio* (*uisio*) (footnote 1), which literally means 'sight, something seen, vision'. In Old Norse, however, the term chosen for this was *leizla* (pronounced <sup>2</sup>*leitsla*<sup>3</sup>), which literally means 'leading, conducting, guiding'. Why was this term chosen?

In German-speaking areas as well as in England and Ireland, people borrowed one of the Latin terms for this genre – Middle English *visyon*, Middle High German *visiōn*, Old and Middle Irish *fīs* (< *visio*); Middle English *reuelacioun* and Flemish *revelacie* (Dinzeltbacher 1981: 46, Wellendorf 2009: 45, Volmering 2014: 16, *Dictionary of the Irish language* 1983 II: 154). In Middle Irish, the term *aislinge* was also sometimes used, and in Middle Welsh *breuddwyd*. These terms are indigenous with an original meaning 'dream' (*Dictionary of the Irish language* 1983 I: 247, Volmering 2014: 82 ff.; Mittendorf 2006a) which was extended to cover Latin visions.

In Old Norse, the standard Latin term at the time *could* have been used – it would have been *\*vísjón* in Old Norse – or else the literal translation *sýn*, 'a vision, something seen', could have been chosen. There are cases where the Old Norse translators have chosen *sýn* f., *andarsýn* f., 'spirit vision', *vitran* f., 'revelation, something laid open' and *birting* f.,

<sup>3</sup> The superscript figure '2' before the word marks the toneme 2 which is found in Modern Norwegian and Swedish and which Old Icelandic probably had as well, although Modern Icelandic does not (Myrvoll and Skomedal 2010, Haukur Þorgeirsson 2013).

‘revelation, something illuminated’ (Wellendorf 2009: 42, 45–46, 56), so there is no doubt that literal translation was seen as an alternative. But the term that was usually chosen was, in fact, a word that meant something entirely different: *leizla*, ‘guiding’.

To my knowledge, nobody has discussed why this happened.<sup>4</sup> Wellendorf is the one who goes most deeply into the question of terminology, but he restricts himself to wondering whether *leizla* was an indigenous word that gained an extended meaning when the Latin visions were translated, or if it was newly coined in order to cover a concept that did not exist in the culture before. He is not sure, but believes ‘the safest thing would be to view the word [*leizla*] as a neologism, created to describe a group of stories with Christian content, and therefore a borrowing’ (ibid: 53).<sup>5</sup> Likewise, Wellendorf does not rule out the possibility that the word *leizla* predated the conversion. In that case, the likely meaning was ‘funeral procession’, he says, because that is a usual meaning of *leizla* in Old Norse, also ‘in a pre-Christian context’ (ibid: 56), and because the background for this term may appear to be Common Germanic and therefore old: ‘It is thought that *leizla* in the sense of ‘burial’ does not have much to do with the process of placing the dead person in the ground but that the term rather refers to a possible funeral procession connected with the burial, and that *leiði* ‘burial place’ is a later development of this’ (ibid: 56). This *leiði* has a parallel in Old High German, *leita* and *leitī* ‘funus, exsequiae’, and Middle High German, *bileiti* ‘Begräbnis’ (ibid). Therefore, *leizla* did not just mean ‘guiding’; it also had ‘strong associations with words that are linked to death and burial’, and this may be why *leizla* was chosen as the word for the translated Latin visions. ‘For it is often the case in the texts that the ecstatic who experiences the vision is described as dead,’ Wellendorf points out (ibid: 57).

Whether *leizla* was coined for the translation of the Latin visions or merely acquired a new usage is of little relevance to my point in this article. The issue I want to address is why an Old Norse word was chosen that meant something quite different from the Latin word that was being translated. Wellendorf indicates a couple of factors that could serve as a key to explanation. First, he notes that the Old Norse terminology is more specialised than the Latin. In Latin, *visio* is a broad term applied to a wide

<sup>4</sup> As far as I can see, it is not discussed in Moe 1927 (1911), Listøl 1946, Strömbäck 1946, 1976, Sverrir Tómasson 1993, Svanhildur Óskarsdóttir 2005 or Wellendorf 2009.

<sup>5</sup> Quotations from Wellendorf are my own translations from the original Danish.

variety of texts and genres (for a discussion of the terminology in Latin, see Dinzelbacher 1981: 45 ff., Volmering 2014), while in Old Norse, *visio* is divided into *sýn*, *vitran* / *birting* and *leizla*. *Sýn*, which corresponds literally to the Latin *visio*, was used in Old Norse for both types of visions defined by Dinzelbacher, in other words as broadly as *visio*. However, *vitran* / *birting* was generally used for type II (which came later, as we have seen), and *leizla* primarily for the type I visions, i.e. the journeys to the afterlife (Wellendorf 2009: 56, cf. 40). This specialised terminology suggests that the Old Norse translators perceived the differences between the sub-genres as important. Secondly, Wellendorf points out (ibid: 55) that *leizla* focuses on a different aspect of the matter than *visio*. The Latin term refers only to visions, revelations, whereas *leizla* ‘emphasises that the visionary [in the type I visions] is in actual fact being *guided* through the other world’ (Cleasby and Vigfusson 1874: 381, Strömbäck 1976: 171 and Vésteinn Ólason 1992: 506 also hint at this, and Carlsen 2015: 127 agrees). *Leizla*, which comes from *leið-sla*, is derived from the root of the verb *leiða*, ‘guide, lead’, and in the type I visions, the visionary is guided through Hell, Purgatory and Heaven by an angel or a saint.

Wellendorf does not pursue this line of thinking any further. But these factors suggest that when *leizla* was chosen, this was seen as important in order to express the fact that guiding is a distinctive feature of the genre. This also emerges from other factors. First, the Old Norse vision texts often used the word *leiða* to refer to the process of being guided by the angel, even in one case where the Latin text uses the more neutral *venire*, ‘to come’ (*Gundelinus leizla*, Wellendorf 209: 54). Secondly, another derivative from the root of *leiða*, namely *leiðing* f., is also used synonymously with *leizla*, twice in *Furseus leizla* (ibid: 53). This strengthens the impression that those who introduced the generic term *leizla* had the literal meaning of the word in mind, and thus that there was a desire to emphasise that this *guiding* through the afterlife was what distinguished the genre. Why the desire to emphasise this?

It is natural because guiding is a distinguishing feature of the genre. In type I visions, emphasis is typically placed on the fact that the visionary is guided by a psychopomp (angel or saint; see Zaleski 1987: 52 ff.), or encouraged by the escort to follow him (*fylgja*), and his dependency on the escort is stressed:

the visionary’s worst moment generally begins when the escort has vanished.  
[...] The disappearance of the guide is also a motif that often occurs in the

visions. [...The visionaries] are struck with terror and become calm again only when the escort returns and the journey through hell can continue (Wellendorf 2009: 54–55).

Indeed there are cases where the psychopomp pulls the visionary through the afterlife on a string (ibid: 54).

Given this background, it is quite unremarkable that there was a desire to express that guiding was a characteristic feature of the genre (i.e., ‘visions of heaven and hell’). What requires explanation is why this was more the case for Old Norse than for other languages. Might we not expect that the need to express this would be as great for those who wrote the visions in Latin or translated them from Latin into other languages? Or was there something special in the Old Norse area that created a desire or a need for an emphatic terminology – something in the Old Norse cultural background to which the Latin visions were to be transferred?

### III. A suggestion

My suggestion is that the Old Norse translators chose the term *leizla* because in the Old Norse area, there were inherited, indigenous stories that greatly resembled the visions but lacked the guiding element. Since guiding was a central aspect of the newly introduced genre, it was natural to call them *leizla*, ‘guiding’, to distinguish them from the stories people knew from before. I am thinking of the apparently indigenous Old Norse stories in which people with special abilities get in contact with or explore the realm of the dead or other far-off places, sometimes through a free-soul journey, in which the body is left behind at home. These adventures occur without a psychopomp, as we shall now see.

In *Baldrs draumar*<sup>6</sup> Óðinn rides on his horse Sleipnir to Hel (the realm of the dead) – implying long roads and the need to cross one or more barriers that cannot usually be crossed (cf. Hermóðr’s journey to Hel on the same horse, see below). There he wakes up a dead prophetess – a *völva* – from the grave, from whom he obtains knowledge about the future of Baldr. In *Völuspá* 28–35, the situation appears to be similar (see for example Sigurður Nordal 1927: 66–67; Gísli Sigurðsson 2001 takes

<sup>6</sup> When citing the Edda poems, I refer to *Eddukvæði I* 2014.

a different view). In *Hárbarðsljóð* 44–45 it is said that Óðinn has sought out the dead in burial mounds in order to gain knowledge. In *Hávamál* 157 Óðinn is said to be able to bring hanged men back to life and make them talk – Snorri also refers to this in *Ynglinga saga* (1941: 18). After Baldr has died, Hermóðr rides to Hel to try to release him.

The road there passes through a landscape that is like the one we see in the visions; among others, he must overcome obstacles such as dark, deep valleys and then the river *Gjöll* and the bridge that crosses it, the *Gjallarbrú*, which has an equivalent function in *Draumkvedet* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 66–67, Moe 1927 [1911]: 201–03; cf. for example *Duggals leizla* in *Heilagra manna sögur 1* 1877, chap. 4–7).<sup>7</sup> In *Vafþrúðnismál* 43 it is the giant *Vafþrúðnir* who has been to the realm of the dead and gained knowledge.

Even among these examples, though, *Baldrs draumar* and Hermóðr's journey to Hel are the only ones where there is explicitly a *journey* to the realm of the dead. However, such a journey may often be implied, because 'dying' is often referred to as *fara til Heljar*, 'travelling to Hel', or travelling on the *helveg*, 'the road to Hel' (Ellis Davidson 1943: 84–85), and the hanged men Óðinn causes to speak are hardly dangling in his courtyard in *Valhöll*. Perhaps he had a burial mound there in his courtyard, but typically in stories about journeys to the otherworld (see Schødt 1983 for a discussion of this concept) – whether the realm of the dead, the land of the giants, *Jötunheimar*, or others – one must cross several kinds of barriers (cf. Ellis Davidson 1943). Compare this to how Óðinn travels all the way to Hel in *Baldrs draumar* to find the grave in which the prophetess lies. We also find descriptions similar to those in Hermóðr's journey to Hel in journeys to other variants of the otherworld, especially the *Jötunheimar*. The clearest example of this is *Skírnismál*, in

<sup>7</sup> One might think that Snorri's descriptions of this were affected by the visions, causing him to make this journey more like those in the visions. But in that case, it will have been because he has seen that the genres are similar to one another, which is precisely my point. And Snorri did not introduce a guide for Hermóðr. The 'complete' story of Baldr is known only from Snorri, but many scholars (overview in Abram 2006) believe that his source value is high at this point, seeing that a number of alliterated sentences with three stave-rhymes in Snorri's text suggests that he has followed a subsequently lost eddic poem (e.g. *Vex viðarteinungr einn fyrir vestan Valhöll*; Lorenz 1984: 559–60 lists eight examples). Abram (2006) rejects this view, arguing that alliteration appears also in prose that we know is not based on poetry. The appearance of alliteration as such in the prose of Snorri is not the argument, however; what suggests that he here builds on a lost poem is that this part of *Gylfaginning* differs from other parts of *Gylfaginning* by showing a distinctly higher frequency of sentences with three or even four rhyme staves.

which Skírnir rides on a magical horse through darkness and fire, over wet mountains, and finally manages to make his way past fierce guard dogs and a fence around the farm of the giant he is trying to reach (stanzas 8–16).

In the above-mentioned examples, however, no information is given that suggests the bodies of Óðinn or the others are left behind while they are travelling to the otherworld. However, Snorri gives an account of this in *Ynglinga saga: Óðinn skipti hǫmum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum ørendum eða annarra manna.* (*Ynglinga saga* 1941: 18) ‘Óðinn changed shapes. Then his body lay as if asleep or dead, while he was a bird or a beast, a fish or a snake and travelled in an instant to faraway lands on his own errands or for other people’. Tolley (1996) believes this description is not actually an account from the Old Norse tradition, but is modelled on the description of a Sami shamanic seance in *Historia Norwegie* (2003: 60–62). I do not see that these descriptions are that similar and, as we shall see, (other) Old Norse sources have parallels to almost all the information given in the *Historia Norwegie* séance (Lindow 2003: 106; Heide 2006a, chapter 4.3). I therefore see no clear reason to assume that Snorri drew the details of his description from this source.

Nonetheless, it is clear that Snorri’s descriptions cited above do show considerable overlap with the descriptions of the shamans’ (noaidis’) trance journeys in the Sami tradition; they are precisely about the shaman going into a trance or a trance-like sleep so that his body is left behind, lifeless, while the disembodied soul travels to the realm of the dead or to faraway places to fetch objects or persons or carry out other errands there, in the shape of (or on the back of) an animal (especially birds, fish or a male reindeer, occasionally a snake or a whale)<sup>8</sup>. We find an Old Norse account of this in *Vatnsdæla saga* (1939: 34 ff.), in which two Samis shut themselves up in a house and make a spirit journey to Iceland to fetch an object. In other Old Norse texts – sagas of Icelanders, contemporary sagas and king’s sagas – there are many similar examples where people with special abilities can, in sleep, make their soul travel its way to faraway places and carry out tasks there while their bodies are left behind (Strömbäck 1935, Heide 2006a: 146 ff., Tolley 2009 I: 167–99,

<sup>8</sup> Among others Skanke 1945 [1728–1731]: 206–07, Kildal 1945 [1730 and later]: 138–39, Olsen 1910 [after 1715]: 9, Lundius 1905 [1670s]: 6 and Olsen 1910 [after 1715]: 47.

471). While there, they can, among other things, meet other souls (*hugir*, *fylgjur*, *gandar*) and battle with them in animal form, just like the Sami shamans (more about this in Heide 2016). In these accounts, the sleep appears to be a kind of trance, and it may have been used well into the Christian era because it was less problematic for the church; *Lokasenna* 24 suggests that in the pre-Christian Old Norse tradition, people could place themselves in a trance through drumming, as was the case among the Sami (Heide 2006a: 143 ff., with references). In *Hávamál* 138–141 it appears that Óðinn uses fasting and physical pain to enter into a kind of trance that places him in contact with knowledge from other worlds;<sup>9</sup> this is also a point of contact with Sami shamanic methods (Mebius 2003: 174). Furthermore, Hermóðr's journey to Hel is also similar to the Sami shamanic journeys in terms of its purpose. According to Sami beliefs, serious illnesses arose because the deceased in the realm of the dead<sup>10</sup> had captured the soul of the sick person<sup>11</sup> (cf. Forbus 1910 [1727]: 35, Kildal 1945 [1730 and later]: 139, Kildal 1807 [1730s?]: 456), and there are frequent accounts of how the shaman in a trance travels to the realm of the dead to try to bring back the soul of the gravely ill person.<sup>12</sup> That is Hermóðr's task – the difference being in his case that the person to be saved (namely Baldr) is already dead.

Since Strömbäck's ground-breaking study in the interwar period (Strömbäck 1935), it has become a widespread view that when the sources in Old Norse tradition speak about shamanic elements, this is because parts of the Old Norse religion (in the broad sense) had a great deal in common with Sami shamanism, probably owing to influence from it (see for example Dubois 1999). In this way, Snorri's description of Óðinn's abilities in *Ynglinga saga* can be influenced by the Sami tradition without Snorri having taken his description from a specific text (for example *Historia Norwegie*).

Although Snorri certainly says that Óðinn could carry out trance journeys, he does not say that Óðinn travelled to the kingdom of the dead in this

<sup>9</sup> It is conceivable that something similar occurs in the opening passage of *Grímnismál*, but the descriptions are too short to enable us to say anything further about it.

<sup>10</sup> Southern Sami *jaemiehaajmoe*, Lule Sami *jábbmeájmno*, Northern Sami *jábmiidáibmu*; Rydving 1995: 66.

<sup>11</sup> This seems to be less clear in the Northern Sami tradition, cf. Olsen (1910 [after 1715]: 88).

<sup>12</sup> For example in Skanke (1945 [1728–1731]: 195) and Kildal (1945 [1730 and later]: 140). Several examples in Hultkrantz's discussion of this (Bäckman and Hultkrantz 1978: 44–45, cf. 59–60, note 19).

way. None of the Old Norse texts that may possibly reflect pre-Christian tradition tell of gods or people with special abilities whose disembodied souls travel to the realm of the dead. Even so, the word *leizla* may have been chosen to distinguish the borrowed stories about journeys to the otherworld from indigenous stories. Firstly, we should assume that there used to be more stories about pre-Christian journeys to the otherworld than those recorded in surviving manuscripts. When we compare these to the several tens of metres of shelf-space occupied by the folk-traditions collected in the Nordic region since the Middle Ages, there is reason to believe that the surviving Old Norse texts account for only a small portion of the beliefs and folk poetry that existed. It is, therefore, not especially daring to think that there may have been stories which *combined* more of the elements mentioned above. Secondly, the visions have a great deal in common with stories like the one in *Baldrs draumar* and Hermóðr's journey to Hel, even if the body of the traveller to the realm of the dead remains at home (cf. for example Herrmann 1922: 103). The fact that the name *Gjallarbrú* of the bridge crossing the river separating this world and the otherworld was introduced into the Christian vision *Draumkvedet* indicates that this similarity was noticed by medieval Norwegians (Simek 2006: 138, Moe 1927 [1911]: 201–03, Carlsen 2015: 165–70). Thirdly, it appears that in many cases no important distinction was made between the realm of the dead and other variants of the otherworld. For example, Óðinn gains his secret knowledge just as much from the giants (*Hávamál* 138–41) and other undefined worlds (*Völuspá* 28) as from the prophetic Hel (*Baldrs draumar*).

All in all, the Old Norse texts have many descriptions that have much in common with the borrowed Christian visions. If we view these descriptions as a corpus, it contains all the principal traits that we find in the visions, with the exception of specifically Christian ideas about (how things were in) heaven and hell. It can, therefore, hardly be the case that the translators perceived the visions written in Latin as something entirely new. Rather, they perceived them as a new variant of something that was already familiar to them. The most important narrational element 'lacking' in the indigenous tradition appears to have been the forcible nature of the visionary journey and the guide one was dependent upon as a result of this. The Old Norse tradition is consistent in that the travellers to the otherworld make their journey voluntarily and alone.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> One reason for this difference may be that many of the visionaries are simple monks

I know of only one possible exception to this: at one point in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum* the hero, Had(d)ingus, is led by a woman down through the earth, through a landscape and across a bridge over a river to a place that resembles Valhøll, which is, after all, a realm of the dead (Fisher and Ellis Davidson 1979–1980, book 1, 8, 14, mentioned by Wellendorf 2009: 58). But the source value of this story is unclear. As often with Saxo, the tales are composed of elements that we know from several unrelated myths in Old Norse texts (cf. Ellis Davidson 1943: 81–87, Herrmann 1922, 90, 1023).

In addition, there are a couple of Old Norse cases where a person who is recently deceased or who is on the point of death is fetched by somebody who leads them to the realm of the dead – and where the dead person will remain, contrary to what we have looked at in this article so far. In the prose introduction to the Eddic poem *Frá dauða Sinfjötla*, the body of the hero Sinfjötli is ferried over a fjord (and out of the tale) by a mysterious ferryman. The journey's destination is probably Valhøll since that is where heroes went after death, and the skaldic lay *Eiríksmál* from the 900s names Sinfjötli as among Óðinn's men in Valhøll (Finnur Jónsson 1912–1915 BI: 165). In *Egils saga einhenda* (1954: 365) and *Sögubrot af fornkonungum* (1982: 53–55), it appears that Óðinn fetches two heroes to his residence (Heide 2011: 67). This accompaniment to the realm of the dead fits in nicely with the possible meaning of *leizla* as 'accompaniment to the grave' before the use of the word in the translation of Christian visions (see above, point II), not least because it appears that the grave could be perceived as a kind of offshoot from the collective realm of the dead 'beyond' – so that, in a way, the dead person exists in both places (Heide 2014: 130). Therefore, the humans' *leizla* or 'guiding' of the dead person to the grave is closely related to the angel's *leizla* or 'guiding' of the visionary from this world to the realm of the dead – and back. One important difference applies, though: that the actual dead person does not usually come back – although in *Helgakviða Hundingsbana II* this happens for one night (see McKinnell 2005: 218–31).

In any case, it may make sense if the term *leizla* was chosen as a translation of *visio* in order to distinguish the new, imported genre from the indigenous tales of journeys to the next world.

---

(like Furseus) or laymen who may be more in need of 'guiding' than the gods and ritual specialists of Old Norse tradition.

#### IV. *Sýn* too closely connected to pre-Christian traditions?

Another factor that may also have played a role is that the word *sýn* had probably been in use from earlier times in relation to something other than the kinds of Christian visions we are looking at here – namely prophetic revelations, particularly in a dream. The Old Norse corpus contains many cases of such *sýnir* in a Christian context, for example in *Mariu saga* (1871: 537), where a monk tells how, in a prophetic vision, he has seen a crown descending from heaven, as a premonition that he would go there (*sá ek í sýn svá sem kóróna stigi niðr af himnum*; numerous examples in the *Ordbog over det norrøne prosasprog*). However, there is no reason to believe that the idea of such *sýnir* did not exist in Old Norse culture before the arrival of the Christian literature; in any event, it is also found in non-Christian contexts. *Heimskringla*, for example, tells how King Sigurðr Jórsalafari (in the 1120s) had a *sýn* in a dream that warned him of the challenger to the throne, Haraldr Gilli from Ireland: Sigurðr believed he was standing at Jæren in South-Western Norway and looking out to sea, and some kind of mist approached the land, with a tree that represented Haraldr (*Heimskringla* 1941 III: 264–65). In *Qrvar-Odds saga* we hear how a giant has a *sýn* by supernatural means that tells him who has come to an island near his dwelling – it is Oddr and his companions (*Örvar-Odds saga* 1954: 223–24). There are a good many of these *sýnir* providing supernatural knowledge, particularly about the future, in what is considered the pre-Christian tradition in Old Norse literature; but in those cases – by chance? – different words or expressions are used for ‘vision’ or ‘seeing’. In *Fóstbræðra saga*, for example, the term *bera fyrir*, ‘come before ones eyes’, is used about such a dream vision (*Fóstbræðra saga* 1943: 243, cf. Heide 2006a: 24, 130).

Nevertheless there is no reason to believe that the pre-Christian use of *sýn* prevented the use of *sýn* for the Christian vision genre. The widespread use of *sýn* in Christian contexts shows that this word can hardly have had strong associations with pre-Christian magic and ocular delusions. Therefore, we should expect that *sýn* could well have been chosen as the normal translation for *visio*, although possibly it would have given connotations related to prophetic visions rather than journeys to the afterlife.

## V. Comparison with other areas in Europe

The explanation I am presenting does not presuppose that indigenous tales similar to visions but without guiding were *only* found in the Old Norse region. It presupposes the following:

- i. That there were indigenous tales similar to visions but without guiding in the Old Norse region.
- ii. That such tales were more important in the Old Norse area when the Latin visions were translated than at the equivalent time in other places in Europe, implying that the need for a term such as *leizla* was greater in the Old Norse than in other areas (where equivalent terms were not created).

I have argued point i. above. Point ii. may initially appear dubious, since there are reasons to believe that shamanic elements have occurred in many places throughout Europe (see for example Siikala 1986, on the Baltic-Finnish region). However, we should remember that it is just as much a question of time as of place. There would be no need for a term such as *leizla* in any particular place unless many time-dependent conditions applied:

- a. Christendom with its literature must have arrived.
- b. Written literature in the vernacular must have been well established.
- c. Type I visions must have been translated into the vernacular
- d. ... in sufficient numbers to constitute a literary genre in the vernacular.
- e. The type I visions must not have gone out of vogue.
- f. The time since the conversion must not have been so long that literary traditions with roots in pre-Christian religion were forgotten or had faded dramatically.
- g. The literary elite must have perceived literary traditions with roots in pre-Christian religion as relevant and legitimate at the time when the translations occurred – otherwise there would have been no need for terms that distinguished them from Christian genres.

Point ii. above can thus be amplified as follows: that such tales were more important in the Old Norse area when type I visions were translated to the vernacular than they were in other places in Europe *at the time* when people *possibly* translated such visions. In the Old Norse region, all the

conditions from a. to g.<sup>14</sup> were in place when people began to translate the type I visions – which probably happened before 1200 (Wellendorf 2009: 157, 199).

This appears to have been less the case in other regions. In the Baltics, Christianity came so late (reaching Lithuania at the end of 1300s, Rowell 1994) that the type I visions were no longer so popular. Furthermore, people did not begin to write in the vernacular to any significant extent until (long) after the type I visions had become less popular; the same was true in Finland and most of Eastern Europe: in the case of the Finno-Ugric and Baltic languages this did not happen until the 1500s, in Polish and Hungarian, the 1400s and in Czech not until the end of the 1300s (Laanest 1982, Fraenkel 1950, Sussex 2006, Balázs 2000). There are a handful of texts written in Czech from the 13<sup>th</sup> century (the Christianisation of Bohemia was probably completed in the early 900s; Sommer et al. 2007), but we do not know of a vision translated into Czech (condition c. and d.) until much later,<sup>15</sup> and the same seems to be the case with the other mentioned areas.

In Sweden and Denmark, people began writing in the vernacular earlier, but there, too, the scope of written literature in the vernacular was very limited until well into the 1300s.<sup>16</sup> We know of some visions from Sweden and Denmark that were translated into the vernacular, including Birgitta of Vadstena's *Revelationes coelestes*, 'Celestial Revelations' (re-translated from Latin). These translations are late – from the end of the 1300s and from the 1400s – and, with one exception (as far as I can see, based on the typology of Dinzelbacher, Wellendorf, and others; see above) all are of type II, which was the most popular variant at that time (Pipping 1943: 110, Dahlerup 1998a: 339 ff., 360 ff.). The exception is the early Christian, originally culturally Greek, and later greatly extended *Visio Pauli* (ibid), known in Old Norse as *Páls leizla* (see Wellendorf 2009: 122 ff., Jiroušková 2006, Carlsen 2015: 23 ff.). This was translated into Danish (Dahlerup 1998a: 363) – but late, as we have just seen.

In Germany, France and the British Isles, written literature in the vernacular came much earlier. In France, this happened in earnest from the end of the 11<sup>th</sup> century (Zink 1995; on vision literature, see Carozzi 1994,

<sup>14</sup> f. and g. also in Norway, as can be seen from among other things Eddic verses on rune sticks from Bryggen in Bergen, Meulengracht Sørensen 1991: 219–20.

<sup>15</sup> Personal communication Lenka Jiroušková, May 2015.

<sup>16</sup> Brix 1943, Kaspersen et al. 1990, Dahlerup 1998a and 1998b, Schück and Warburg 1926, Pipping 1943, Hägg 1996.

Owen 1981). But there, people would hardly have reflected on the possibility of using terminology other than that drawn from Latin, since French evolved from Latin and therefore acquired most of its vocabulary from it. The terminology in French and the other romance languages (Dinzelbacher 1981: 46) is accordingly of little interest to my discussion.

From Germany, we know of written literature in the vernacular from as early as the Viking Age, but the scope was fairly small before the second half of the 12th century (Erb 1964, Bräuer 1990). Within vision literature, *Visio Pauli* was translated in the first half of the 1100s (Erb 1964: 556). *Visio Tnugdali*, ‘The Vision of Tundale’, based on an event in 1148 and written in Latin by an Irish monk in Regensburg, Bavaria, in around 1149 (Edel 2001: 77), was translated into Frankish (South-western German) in the second half of the 12th century (Palmer 1982: 33, 363).

In England, written literature in the vernacular became well established early on; we know of some vernacular literature written (down) in Viking times (for example Treharne and Pulsiano 2001: 4–5), transmitted for the most part in manuscripts from the second half of the 10th century and later. The Venerable Bede included two visions in his *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, which was probably completed in 731 and translated into Old English between 875 and 930 (Lemke 2015: 89, cf. Rowley 2011). These two visions are the one included in *Vita Prima Fursei* (about the Irish missionary Furseus / Fursa, d. 449/450), which Bede summarised, and *Visio Drythelmi*, which Bede wrote (and which is supposed to have been experienced by the English monk Drythelm in the year 690). *Visio Pauli* was translated into Old English at some point before the 11th century, probably in the 900s (Morey 2013: 455, cf. Healey 1978: 15–20; Wright 1993: 108, Palmer 1999: 419). From the second half of the 12th century, more visions were translated in England (into both English and Norman French; Easting 1997: 16 ff.).

The Celtic region in Wales–West England had written literature in the vernacular early on, but no Christian visions are known from that corpus (Jarman and Hughes 1976) until the 14th century or later (*Breuddwyd Pawl* / *Visio Pauli*, *Purdan Padrig* / *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*; Mittendorf 2006a, 2006b).

In Ireland, written literature in the vernacular was well established at least as early as in England. The country had its own alphabet (*og[h]am*) before the arrival of the Latin alphabet, with a similar area of utilisation to runes – i.e. for short texts (Ó Cathasaigh 2006: 9–10, McManus 1991). Moreover, Christianity and its written culture came early: the Pope sent

the first bishop to Ireland in 431 (Edel 2001: 96, 112–20, Ó Cathasaigh 2006: 9). It appears that the Latin alphabet was adopted for writing Irish around 600 at latest (ibid: 10, cf. 140–41, Edel 2001: 113). However, no manuscripts containing long texts in Irish date back further than the 1100s, so it is difficult to determine what comes from older periods and how much the texts have changed to become the versions that we know (Ó Cathasaigh 2006: 24, Mhaonaigh 2006: 33 ff.). There are, nevertheless, some surviving secular texts that we are fairly certain date from the 700s and perhaps the 600s (Ó Cathasaigh 2006: 13, 24, Ní Bhrolcháin 2009: 21). From the 700–800s onwards, it appears to have become more common to write both secular and religious texts in Irish than in Latin (Ní Bhrolcháin 2009: 141, Mhaonaigh 2006: 40). The texts that probably date from the 700s include an *echtrae*, ‘otherworld journey’ (*Echtraei Chonnlaí*, ‘The Expedition of Connlae’, ibid: 26). Visions are both translated from Latin – among others, *Visio Pauli* – and newly written in Irish: *Vision of Laisrén*, *Vision of Lóchan* in *Immram Curaig Ua Corra* (‘the Voyage of the Ui Chorra / Hui Corra’), and the best known, *Fís Adomnáin* (‘Vision of Adomnán’, Volmering 2014: 20). *Vision of Laisrén* is thought to be from around 900 and *Fís Adomnáin* to be well over a century younger (Edel 2001: 71, 68/72, Mhaonaigh 2006: 40). The translation of *Visio Pauli* is probably from the same period, but may be older. Visionary literature from the Irish milieu (in both Latin and Irish) had an important influence on common European visionary literature (Edel 2001: 64–79).

This examination shows that we must take a closer look in particular at England and Ireland. As can be seen, we know that visions were translated into the vernacular in England between 875 and 930 (*Vita prima Fursei* and *Visio Drythelmi*, perhaps also *Visio Pauli*), i.e., just 200–250 years after the conversion of the Anglo-Saxons (which principally occurred between 597 and the last three decades of the 600s; Edel 2001: 121 ff., Chaney 1960). This is not so much later after the conversion than when people began to translate visions into Old Norse. So shouldn’t a term like *leizla* as explained in this article, have been just as likely to occur there, when most of the other conditions, a.–g., also applied? Both Christian literature and literature in the vernacular were well established, only the type I visions were common, and more than one vision had been translated. But this did not lead to any Old English generic term equivalent to *leizla*. In any event, there is a time difference; in the Old Norse region, the translation of the visions probably began less than 200 years after the conversion, and we can assume that traditions with roots in pre-Christian religion

faded more rapidly in England than in the Old Norse region (condition f.), because in England, a Christian population was already there when the Anglo-Saxons arrived only 100–200 years before they converted. As far as we know, there was also a vast difference in the elite's attitude to the indigenous literary tradition with roots in pre-Christian religion (condition g.). During the Old Norse renaissance at the end of the 1100s and into the 1200s – i.e., when the first comprehensive translation of the visions into Old Norse took place – Iceland experienced an interest in and acceptance of indigenous, pre-Christian heritage that was unparalleled in the Christian Middle Ages (with the possible exception of Ireland, which we will shortly examine more closely). The Englishmen apparently also saw reason to record pre-Christian heroic literature (such as *Widsith* and *Beowulf*; see for example Robinson 2001) before it was forgotten, but they have not left us a single truly mythological text – in other words, nothing along the lines of *Baldurs draumar*, Hermóðr's journey to Hel or *Skírnismál*, which we looked at above. It is impossible to know whether this was because this type of pagan literature was rapidly forgotten or was simply taboo until it was forgotten. In any case, the implication is that there was hardly any need for a defining term that would distinguish the Christian vision genre from pre-Christian tales.

It seems that much the same can be said about Germany – where, in addition, no translation of visions into the vernacular is known before the 12<sup>th</sup> century, when the people in the area (the Franks) had been Christians for 600–700 years. There is nothing to indicate that literary traditions rooted in pre-Christian religion were of importance to them at that time. In Denmark, too, such literary traditions must have been of little relevance when *Visio Pauli* – i.e. a type I vision – was translated into the vernacular. This probably did not happen until the 15<sup>th</sup> century (Dahlerup 1998a: 363), and when the Dane Saxo Grammaticus around 1200 wrote a Danish legendary history using substantial elements from Old Norse mythology, it is thought that his sources were largely Icelandic (see for example Herrmann 1922: 5 ff., Turville-Petre 1964: 30–31).

In Ireland, too, a long time passed – 350 to 400 years or more – between the conversion in the 400–500s and the time when the oldest visions we know of appeared in Irish. Nevertheless, it seems that people had a quite different attitude to the pre-Christian literary heritage there than in England: 'A distinguishing feature of Irish culture in the seventh and eighth centuries was the confidence and apparent ease with which external elements were combined with the inherited ones. This is true

of scholarship, literature and art.’ (Ó Cathasaigh 2006: 26, cf. 17, 20–21 and Williams and Ford 1992: 3, Ní Bhrolcháin 2009: 14). The indigenous culture ‘engaged in an intensive dialogue with the culture of the new faith, a dialogue which led eventually, through reciprocal influence, to integration’ (Edel 2001: 34, cf. 31, 112). In Ireland, therefore, the literary traditions with roots in pre-Christian religions were not rejected as inappropriate, but were blended with the borrowed material into something new, in which it is difficult to separate one from the other. This is most apparent in the *echtrae* and *immram* genres, both of which deal with expeditions to the otherworld (in many variants) – *immrama* as journeys by sea to mysterious islands (see for example Edel 2001: 64 ff., Dumville 1976, Moylan 2007). Many *echtrae* and *immrama* have much in common with both the visions and the kinds of journeys to the otherworld in the indigenous Old Norse tradition that we looked at above.

Thus, one may argue that all the above conditions, a.–g., were in place with the Irish, and, accordingly, that they just as much as the Norse should be expected to have formed a genre term equivalent to *leizla*. However, the Old Norse term *leizla* appears to underscore the *difference* between the borrowed genre and similar, indigenous tales about journeys to the realm of the dead and other variants of the otherworld. This would hardly be consistent with the Irish project of fusion. Neither is it certain that in pre-Christian Irish tradition people tended to travel alone to the otherworld. Typically in *echtrae*, the hero is ‘enticed by a beautiful woman or wonderful warrior’ who then leads him to a lovely fairyland (MacKillop 1998: 148). Although this could be influence from the visions, this trait is also found in the oldest *echtrae* known to us (Mhaonaigh 2006: 26).

I conclude that there appears to have been less need outside the Old Norse region for a generic term that would distinguish the type I visions from the indigenous, inherited tales about journeys to the otherworld. It therefore makes good sense that it is precisely in the Old Norse cultural sphere that we find the type I visions referred to with a word that draws attention to guiding as a characteristic feature of the genre.

## VI. Afterthoughts

If there is something to what I suggest in this article, it may have some relevance to our understanding of Old Norse literature in general and the

relationship between indigenous and imported literature, maybe even the cultural characteristics of the different regions in Medieval Europe.

As we know, Old Norse literature consists of two main components: the indigenous tradition inherited from the time before written literature became widespread, and imported literature translated from Latin, French, German and occasionally Old English in the High Middle Ages. (In addition, the criss-crossing of cultural contact means that fairy-tales and folk poetry have, to some extent, travelled in oral form throughout the ages, so that the indigenous tradition is not, after all, purely indigenous.) In the Old Norse literature known to us, these components are mixed, reworked and incorporated into one another to varying degrees. In some genres, there are few elements from the imported written literature (see for example Lassen 2011's review of Óðinn in the Eddic poems, page 308 ff.), in others, there are a great many. In the Christian vision literature, the entire genre is imported, but even so, we cannot bypass the indigenous background if we are to understand it. As Wellendorf points out (2009: 28 ff., 43 ff.), there is an interplay between the choice of words in the translations and the indigenous tradition, and, as we have seen, the genre term *leizla* itself may have been chosen as a contrast to that tradition. Accordingly, the vision literature can – somewhat paradoxically – remind us how important the indigenous component always is in Old Norse literature.

At the same time, the Old Norse vision literature can remind us of the opposite: namely that we should not be too quick to assume that this or that motif originated in the indigenous tradition. Because the Christian vision literature has so much in common with the indigenous tales of journeys to the otherworld, one might easily think that this Old Norse genre was the one that showed the greatest blend of indigenous and foreign components – with the journey to the otherworld itself coming from the indigenous tradition and the descriptions of heaven and hell from the Latin literature (cf. Ginzburg's theories [1991 among others] that the witches' Sabbath and other shamanistic concepts known from the Middle Ages and later are, to a great extent, a substratum from pre-Christian times across large areas of Europe). Or at least, that is what one might think if the vision literature in Latin had not been so well preserved. However, since it is, we can state that, on the contrary, the vision literature is a purely translated and imported genre. Accordingly, this example can illustrate how important it is to compare Old Norse literature with common European literature in Latin (and, to some extent, other languages).

As we have seen, there are often some very substantial differences between the countries when it comes to the reception of the vision literature, but relatively little research has been done into these differences and their causes. Perhaps more comparative studies can help us to see more clearly what distinguishes cultures in different countries, in different eras.

## Acknowledgements

Thanks to Else Mundal, Jonas Wellendorf, Eileen Gardiner, Lenka Jiroušková, and the participants at the University of Bergen's Medieval Philology Research Group seminar in May 2015 and the Old Norse Mythology Conference at the University of Stockholm in November 2015 for comments to drafts of this article. Thanks to Stephen Durnford for help with the English.

## References

- Abram, Christopher, 2006: "Snorri's Invention of Hermóðr's helreið." In John McKinnel et al. (ed.): *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006*. [Durham]: [University of Durham]. 22–31.
- Balázs, Géza 2000: *The Story of Hungarian: A Guide to the Language*. Translated by Thomas J. DeKornfeld. Budapest: Corvina.
- Brix, Hans 1943: "Oldtidens og middelalderens litteratur i Danmark." In Sigurður Nordal (ed.): *Litteraturhistorie. A. Danmark, Finland og Sverige*. Nordisk kultur 8:B. Oslo: H. Aschehoug & Co. 3–63.
- Bräuer, Rolf (ed.) 1990: *Geschichte der deutschen Literatur 2. Mitte des 12. bis Mitte des 13. Jahrhunderts*. Berlin: Volk und Wissen.
- Bäckman, Louise and Åke Hultkrantz 1978: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm Studies in Comparative Religion 16. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Carlsen, Christian, 2015: *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*. Bibliotheca nordica 8. Oslo: Novus.
- Carozzi, Claude 1994: *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome: École française de Rome.
- Chaney, William A. 1960: "Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England." *The Harvard Theological Review* 53. 197–217.

- Cleasby, Richard and Gudbrand Vigfusson 1874: *An Icelandic-English dictionary. Initiated by Richard Cleasby; subsequently revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson*. Oxford: Clarendon Press.
- Dahlerup, Pil 1998a: *Dansk litteratur. Middelalder. 1. Religiøs litteratur*. København: Gyldendal.
- . 1998b: *Dansk litteratur. Middelalder. 2. Verdslig litteratur*. København: Gyldendal.
- Dictionary of the Irish language. Based mainly on old and middle Irish materials 1983 (1913–1976)*. Dublin: Royal Irish Academy.
- Dinzelbacher, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- DuBois, Thomas A. 1999: *Nordic Religions in the Viking Age*. The Middle Ages series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dumville, David N. 1976: “*Echtrae and Immram: Some Problems of Definition.*” *Ériu* 27. 73–94.
- Easting, Robert 1997: *Visions of the Other World in Middle English*. Annotated Bibliographies of Old and Middle English Literature III. Cambridge: Boydell & Brewer.
- Edda Snorra Sturlusonar* 1931. Ed. Finnur Jónsson. København: Gyldendal.
- Eddukvæði I* 2014. Íslenzk fornrit 36. Jónas Kristjánsson og Vésteinn Ólasson gáfu út með inngangi og skýringum. Ritstjóri: Þórður Ingi Guðjónsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Edel, Doris 2001: *The Celtic West and Europe: Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church*. Dublin: Four Courts Press.
- Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* 1954. In *Fornaldar sögur Norðurlanda III*. Ed. Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 322–65.
- Ellis Davidson, H. R. 1943: *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. London: Cambridge University Press.
- Erb, Ewald 1964: *Geschichte der deutschen Literatur I. Von den Anfängen bis 1160* Berlin: Volk und Wissen.
- Finnur Jónsson 1912–1915: *Den Norsk-islandske skjaldedigtning*. 4 volumes. København: Gyldendal.
- Fisher, Peter and H. R. Ellis Davidson 1979–1980: *The History of the Danes*. 2 volumes. [Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum*]. Translated by Peter Fisher, edited by Hilda Ellis Davidson. Cambridge: Brewer.
- Forbus, Henric 1910 [1727]: “Prosten Henric Forbus’ skrifvelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom.” In Edgar Reuterskiöld (ed.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hægströms boktryckeri. 28–41.
- Fóstbræðra saga* 1943. In *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 6. Ed. Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag. 119–276.
- Fraenkel, Ernst 1950: *Die baltischen Sprachen. Ihre Beziehungen zu einander*

- und zu den indogermanischen Schwesteridomen als Einführung in die baltische Sprachwissenschaft. Indogermanische Bibliothek, Untersuchungen; Reihe 3. Heidelberg: Winter.
- Gardiner, Eileen 1993: *Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*. Garland medieval bibliographies 11. Garland reference library of the humanities 1256. New York: Garland.
- Ginzburg, Carlo 1991: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. Translated by Raymond Rosenthal. 1st American. Original: *Storia notturna*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1989. New York: Pantheon Books.
- Gíslí Sigurðsson 2001: ““Ein sat hún úti...” Søger Odin viden hos volven i Voluspá — eller fik hun sin viden hos Odin?” *Tradisjon. Tidsskrift for folkeminnevitenskap* 31. 3–13.
- Haukur Þorgeirsson 2013: *Hljóðkerfi og bragkerfi. Stoðhljóð, tónkvæði og önnur úrlausnarefni í íslenskri bragsögu ásamt útgáfu á Rímum af Ormari Fráðmarssyni*. Hugvísindastofnun. Doktorsritgerð við Háskóla Íslands.
- Healey, Antonette di Paolo 1978: *The Old English Vision of St. Paul*. Speculum Anniversary Monographs 2. Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America.
- Heide, Eldar 2006a: *Gand, seid og ándevind*. Dr. art. thesis, University of Bergen.
- . 2006b: “Spirits through respiratory passages.” In John McKinnel et al. (ed.): *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006*. [Durham]: [University of Durham]. 350–58.
- . 2011: “Holy Islands and the Otherworld: Places Beyond Water.” In Gerhard Jaritz and Torstein Jørgensen (ed.): *Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind*. CEU mediaevalia 14, The Muhu Proceedings 2. Budapest / Bergen: Central European University / Centre for Medieval Studies, University of Bergen. 57–80.
- . 2014: “Contradictory cosmology in Old Norse myth and religion – but still a system?” *Maal og Minne*. 102–43.
- . 2016: “Gammalnordiske sjelsførestellinger i samband med angrep.” In Håkan Rydving & Stefan Olsson (eds.): *Krig och fred i vendel- och vikingatida traditioner*. Stockholm Studies in Comparative Religion 36. Stockholm: Stockholm University Press.
- Heilagra manna sögur 1*. 1877. Ed. C. R. Unger. Christiania: Bentzen.
- Heimskringla* 1941. 3 volumes. Íslenzk fornrit 26–28. By Snorri Sturluson. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Herrmann, Paul 1922: *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus. Zweiter Teil. Kommentar*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Historia Norwegie* 2003. Ed. Lars Boje Mortensen. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

- Hägg, Göran 1996: *Den svenska litteraturhistorien*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Jarman, A.O.H. and Gwilym Rees Hughes 1976: *A Guide to Welsh Literature I*. Swansea: C. Davies.
- Jiroušková, Lenka 2006: *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*. Mittellateinische Studien und Texte 34. Leiden: Brill.
- Kaspersen, Søren et al. 1990: *Dansk litteraturhistorie I. Fra runer til ridderdigtning o. 800–1480*. København: Gyldendal.
- Kildal, Jens 1945 [1730 og seinare]: “Afguderiets Dempelse og den Sande Lærdoms Fremgang [...]” *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter*. Nordnorske samlinger 5, 2. Ed. Marie Krekling. Oslo: Brøgger. 97–152.
- Kildal, Sigvard 1807 [1730-t.?): “Nogle Observationer om Trommen eller Runebommen, med en kort Beskrivelse over de hedenske Afguder blandt Finner og Lapper, tilligemed Ligning og Overensstemmelse med deres og de gamle Hedningers og Romeres Afguder.” *Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter* 2/1807. Ed. Jan Werner Abrahamson. His title: *Efterretning om Fanners og Lappers hedenske Religion*. 449–75.
- Laanest, Arvo 1982: *Einführung in die ostseefinnischen Sprachen*. Autorisierte Übertragung aus dem Estnischen von Hans-Hermann Bartens. Hamburg: H. Buske.
- Lassen, Annette 2011: *Odin på kristent pergament. En teksthistorisk studie*. København: Museum Tusulanum.
- Lemke, Andreas 2015: *The Old English Translation of Bede’s Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum in its Historical and Cultural Context*. Göttinger Schriften zur Englischen Philologie 8. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Liestøl, Knut 1946: *Draumkvæde. A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages*. Studia Norvegica 3. Oslo: Aschehoug.
- Lindow, John 2003: “Cultures in Contact.” In Margaret Clunies Ross (ed.): *Old Norse Myths, Literature and Society*. The Viking Collection 14. [Odense]: University Press of Southern Denmark. 89–109.
- Lorenz, Gottfried, 1984: *Gylfaginning*. Texte zur Forschung. Snorri Sturluson. Texte, Übersetzung, Kommentar von Gottfried Lorenz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lundius, Nicolaus 1905 [1670-t.]: “Descriptio Lapponiæ.” *Bidrag til kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkmål* 17, 5. Ed. K. B. Wiklund. 1, 5–41.
- MacKillop, James 1998: *Dictionary of Celtic mythology*. Oxford: Oxford University Press.
- Mariu saga. Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn* 1871. Det norske Oldskriftselskabs Samlinger 11–16. Ed. C. R. Unger. Kristiania: Det norske Oldskriftselskabs.

- McKinnell, John, 2005: *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: D.S. Brewer.
- McManus, Damian 1991: *A Guide to Ogam*. Maynooth monographs 4. Maynooth: An Sagart.
- Mebius, Hans 2003: *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Meulengracht Sørensen, Preben 1991: "Om eddadigtenes alder." In Gro Steinsland et al. (ed.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense: Odense Universitetsforlag. 217–28.
- Mhaonaigh, Maire Ní 2006: "The Literature of Medieval Ireland, 800–1200: from the Vikings to the Normans." In Margaret Kelleher and Philip O'Leary (ed.): *The Cambridge History of Irish Literature*. Cambridge: Cambridge University Press. 32–73.
- Mittendorf, Ingo 2006a: "Breudwyt Pawl Ebostol." In John Thomas Koch (ed.): *Celtic culture: A Historical Encyclopedia 1*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO. 282.
- . 2006b: "Purdan Padrig." In John Thomas Koch (ed.): *Celtic culture: A Historical Encyclopedia 1*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO. 1471.
- Moe, Moltke 1927 (1911): "Draumkvædet." In Knut Liestøl (ed.): *Moltke Moes samlede skrifter III*. Originally pp. s. 421–48 in *Festskrift til H. F. Feilberg*, 1911. 197–345.
- Morey, James H. 2013: "Paul in Old and Middle English." In Steven Cartwright (ed.): *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*. Brill's companions to the Christian tradition 39. Leiden: Brill. 449–68.
- Moylan, Tom 2007: "Irish Voyages and Visions: Pre-figuring, Re-configuring Utopia." *Utopian Studies*. 299–323.
- Myrvoll, Klaus Johan and Trygve Skomedal 2010: "Tonelagsskilnad i islenskk i Tridje grammatiske avhandling." *Maal og Minne*. 68–97.
- Ní Bhrolcháin, Muireann 2009: *An Introduction to Early Irish Literature*. Dublin: Four Courts Press.
- Ó Cathasaigh, Tomás 2006: "The Literature of Medieval Ireland to c. 800: St Patrick to the Vikings." In Margaret Kelleher and Philip O'Leary (ed.): *The Cambridge History of Irish Literature*. Cambridge: Cambridge University Press. 9–31.
- Olsen, Isaac 1910 [etter 1715]: *Om lappernes vildfarelser og overtro. Kildeskrifter til den lappiske mytologi II*. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter. 1910. No 4. Ed. Just Qvigstad. Trondhjem.
- Ordbog over det norrøne prosasprog*. Web link: <http://onp.ku.dk/>.
- Owen, Douglas D. R. 1971: *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*. New York: Barnes & Noble.
- Palmer, Nigel F. 1982: "Visio Tnugdali". *The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages*. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 76. München: Artemis.
- . 1999: "Die Visio Pauli." In Kurt Ruh et al. (ed.): *Verfasserlexikon – Die deutsche Literatur des Mittelalters 10*. 418–23.

- Pipping, Rolf 1943: "Den fornsvenska litteraturen." In Sigurður Nordal (ed.): *Litteraturhistorie. A. Danmark, Finland og Sverige*. 8:B. Nordisk kultur. Oslo: H. Aschehoug & Co. 64–128.
- Robinson, Fred C. 2001: "Secular Poetry." In Phillip Pulsiano and Elaine Treharne (ed.): *A Companion to Anglo-Saxon Literature*. Blackwell companions to literature and culture 11. Oxford: Blackwell. 281–95.
- Rowell, S.C. 1994: *Lithuania Ascending: A Pagan Empire Within East-central Europe, 1295–1345*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series 25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowley, Sharon M. 2011: *The Old English version of Bede's Historia ecclesiastica*. Anglo-Saxon studies 16. Cambridge: Brewer.
- Rydving, Håkan 1995: *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4. Stockholm: Distribueras av Almqvist & Wiksell.
- Schjødt, Jens Peter 1983: "Livsdrik og vidensdrik. Et problemkompleks i nordisk mytologi." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2. 85–102.
- Schück, Henrik and Karl Warburg 1926: *Illustrerad svensk litteraturhistoria 1. Fortiden och medeltiden*. Tredje, fullständigt omarbetade upplagan. Stockholm: Raben & Sjögren.
- Sigurður Nordal 1927: *Völuspá. Vølvens spådom*. Völuspá udgivet og tolket af Sigurður Nordal. Fra islandsk ved Hans Albrechtsen. København: Aschehoug.
- Siikala, Anna-Leena 1986: "Shamanistic themes in Finnish epic poetry." In Ildikó Lehtinen (ed.): *Traces of the Central Asian Culture in the North. Finnish-Soviet joint scientific symposium held in Hanasaari, Espoo, 14–21 January 1985*. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia 194. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura. 223–33.
- Skanke, Hans 1945 [1728–1731]: "Epitomes Historiæ Missionis Laponicæ. Pars Prima Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter*. Nordnorske samlinger 5, 2. Ed. O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum. 179–224.
- Sommer, Petr et al. 2007: "Bohemia and Moravia." In Nora Berend (ed.): *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' C. 900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press. 214–62.
- Sögubrot af fornkonungum* 1982. In *Danakonunga sǫgur*. Ed. Bjarni Guðnason. Íslenzk fornrit 35. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. 46–71.
- Strömbäck, Dag 1935: *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*. Nordiska texter och undersökningar 5. Stockholm: Geber.
- . 1946: "Om Draumkvædet och dess källor." *Arv* 2. 35–70.
- . 1976: "Visionsdiktning." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*. 20. Oslo: Gyldendal. 171–86.
- Sussex, Roland 2006: *The Slavic Languages*. Cambridge Language Surveys. Cambridge: Cambridge University Press.
- Svanhildur Óskarsdóttir 2005: "Prose of Christian Instruction." In Rory McTurk (ed.): *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Blackwell

- Companions to Literature and Culture 31. Malden, Mass.: Blackwell Publishing. 338–53.
- Sverrir Tómasson 1993: “Leiðslur og aðrar ferðir.” In Vésteinn Ólason (ed.): *Íslensk bókmenntasaga*. II. Reykjavík: Mál og menning. 268–73.
- Tolley, Clive 1996: “Sources for Snorri’s depiction of Óðinn in *Ynglinga Saga*. Lappish shamanism and the *Historia Norvegiae*.” *Maal og Minne*. 67–79.
- . 2009: *Shamanism in Norse myth and magic*. 2 volumes. FF Communications CXLIV. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Treharne, Elaine and Phillip Pulsiano 2001: “An Introduction to the Corpus of Anglo-Saxon Vernacular Literature.” In Phillip Pulsiano and Elaine Treharne (ed.): *A Companion to Anglo-Saxon Literature*. Blackwell companions to literature and culture 11. Oxford: Blackwell. 3–10.
- Turville-Petre, Gabriel 1964: *Myth and religion of the North. The religion of ancient Scandinavia*. Nyprint av originalutgåva New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Vatnsdæla saga* 1939. Íslenzk fornrit 8. Ed. Einar Ólafur Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Vésteinn Ólason 1992: “Kristileg trúarkvæði til loka 13. aldar.” In Vésteinn Ólason (ed.): *Íslensk bókmenntasaga*. I. Reykjavík: Mál og menning. 481–515.
- Volmering, Nicole J.B. 2014: *Medieval Irish Vision Literature. A Genre Study*. Submitted for the degree of Doctor of Philosophy, National University of Ireland, Cork.
- Wellendorf, Jonas 2008: “Apocalypse Now? The Draumkvæde and Visionary Literature.” In Else Mundal and Jonas Wellendorf (ed.): *Oral art Forms and their Passage into Writing*. “... build on papers presented at a conference organised by the Centre for Medieval Studies at the University of Bergen in June 2004.” Copenhagen: Museum Tusulanum Press. 135–49.
- . 2009: *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*. Bibliotheca Nordica 2. Based upon doctoral thesis with same title, University of Bergen, 2007. Oslo: Novus forlag.
- Williams, J.E. Caerwyn and Patrick K. Ford 1992: *The Irish Literary Tradition* Revised English-language edition of *Traddodiad Llenyddol Iwerddon*, Cardiff 1958. Cardiff: University of Wales Press.
- Wright, Charles D. 1993: *The Irish Tradition in Old English Literature*. Cambridge studies in Anglo-Saxon England 6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ynglinga saga* 1941. In *Heimskringla* I by Snorri Sturluson. Íslenzk fornrit 26. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 1–83.
- Zaleski, Carol, 1987: *Otherworld journeys. Accounts of near-death experience in medieval and modern times*. New York: Oxford University Press.
- Zink, Michel 1995: *Medieval French Literature: An Introduction*. Medieval & Renaissance Texts & Studies 110. Translated by Jeff Rider. Binghamton: Pegasus.
- Örvar-Odds saga* 1954. In *Fornaldar sögur Norðurlanda* II. Ed. Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan. 199–363.

## Summary

This article attempts to explain why the Latin genre designation *visio*, which literally means ‘sight, something seen, vision’, is translated into Old Norse predominantly as *leizla*, which literally means ‘leading, guiding’ (*leið-sla*). At the time, *visio*, when used as a generic term, most often referred to Christian morally instructive narratives about people who journey to Heaven, Purgatory and Hell and about what they see and experience there. Such journeys are undertaken involuntarily by the soul (*anima*, *spiritus*) of the person who is experiencing the vision while the body remains behind, lying still and usually lifeless because the person is close to death, dreaming or in some sort of trance. The author suggests that the term *leizla* was chosen in order to provide a contrast to the pre-existing Norse tradition of similar journeys. This included narratives similar to such visions, namely narratives about journeys to the realm of the dead and back again and about journeys undertaken during a trance with only the soul going abroad while the body remains behind. Yet while the Christian *visio* narratives at the time of the earliest Old Norse translations usually feature a guide, often an angel or a saint, leading the visionary through the otherworld, there is no guide featured in the indigenous Norse narratives; in these, people always travel alone. This difference may be exactly what is indicated by the term *leið-sla*. The author evaluates this theory in relation to the translation of vision narratives from Latin into other Northern, Eastern and Western European languages during the Middle Ages and concludes that, within the (West) Norse area, visionary narratives of this kind were translated during a period of time when the need for a precise designation – *leizla*, ‘guiding’ – was greater there than in other geographical-linguistic areas.

**Keywords:** European vision literature, Old Norse vision literature, vernacular literature, *leizla*, Old Norse literature, Old Norse translated literature, Old Norse literary genres, Old Norse mythology, Eddic poetry, Heaven and Hell, Sami religion

*Eldar Heide*

*Høgskolen i Bergen*

*Møllendalsveien 6, 5009 Bergen*

*Eldar.Heide@hib.no*

*<http://eldar-heide.net/>*



# DG 3 in memoriam

HEIMIR PÁLSSON

I Uppsalabranden år 1702 förstördes en handskrift med signum DG 3 i biblioteket Carolina Rediviva som hade lånats ut till Olaus Rudbeck (1630–1702). Handskriften inköptes år 1652 i Sorø i Danmark ur rektor Stephan Stephanius (1599–1650) dödsbo för Magnus Gabriel De la Gardies (1622–1686) pengar och den senare hade 1669 skänkt den till universitetsbiblioteket tillsammans med andra handskrifter och böcker. Handskriften DG 3 innehöll nordiska kungasagor, delar av Heimskringla och hela Sverris saga och Skáldatal.<sup>1</sup> Eventuellt kom handskriften i Stephanius ägo som flera handskrifter från hans vän Brynjólfur Sveinsson (1605–1675), senare biskop i Skálholt.<sup>2</sup>

Tre huvudkällor har utpekats och använts för att skapa en bild av DG 3. Dessa är:

- 1 Norlandz Chronika, utgiven på Visingsö 1670 (härefter Krönika 1670).
- 2 En avskrift av en del av Olav den heliges saga, gjord av svensken Harald Wysingh, R 686 i Uppsala universitetsbibliotek.
- 3 Citat i filologiska arbeten i Uppsala under 1600-talets sista hälft.<sup>3</sup>

Den viktigaste av dessa tre källor är den första. Den kommer att diskuteras i denna uppsats. Min slutsats är att man i forskningen förbisett mycket

---

<sup>1</sup> Som visat nedan har Skáldatal inte stått i den handskrift Stephanius fick.

<sup>2</sup> Jakob Benediktsson skrev: Í bréfaskiptum Spehaniusar og Worms er hvergi minnzt á þetta handrit, svo að ekkert verður um það sagt hvaðan eða hvenær Stephanius hafi eignast það, nema það hefur verið í síðasta lagi 1644 (1948: 109). – I Stephanius och Worms korrespondens omtalas denna handskrift aldrig och därmed kan man inget säga om hur eller när den kom i Stephanius ägo, bortsett från att det har varit senast 1644.

<sup>3</sup> Se t.ex. Oscar A. Johnsen 1941: 1078.

viktiga kulturhistoriska argument angående utgåvan och dessutom dragit förhastade slutsatser om texten och dess ursprung.<sup>4</sup>

## Översättaren och hans samtid

De flesta av de forskare som har behandlat Krönikan 1670 är filologer med en bakgrund i handskriftsforskningen. De har mycket sällan haft stora förhoppningar om att hitta namnet på en skrivare, och nöjer sig som regel med att datera en handskrift till ett visst kvartssekel. Man brukar sålunda säga om exempelvis DG 11 4to att den förmodligen skrevs under 1300-talets första fjärdedel, kanske på västra Island.<sup>5</sup> Närmare kommer man inte. Men när det gäller Krönika 1670 ser det annorlunda ut. Vi vet att den trycktes 1670 (förtalet daterades den 10 februari 1670). Vi vet att den anonyme översättaren var Jonas Rugman, som förmodligen inte påbörjade sitt arbete förrän 1669.<sup>6</sup> Dessutom uppger Daniel Gyldenstolpe att översättningen gjordes efter ”een mächta gammal Chrönika på Pergament fammanfattat och Ikrefwen / på det Ißländska Tungomåhlet.” (Företal til den Gunftige och gode Läfaren). Om samma handskrift konstateras det i översättningen av Sverres saga att den ”heelt klart och på Parmar [Pärmar] väl skriffwit är” (Krönika 1670: 415). Vi får därmed en ovanligt tydlig upplysning om förlagan. Avsnitten om ynglingarna (Ynglinga saga) har kapitelnummer 1–28, men efter det kommer en ny numrering 1–596, från Harald hårfagres saga till slutet av Sverres saga. Eftersom man kan förmoda att kapitlen har numrerats i handskriften, kan vi sluta oss till att skrivaren såg de svenska kungarnas sagor som en helhet, de norska kungarnas sagor som en annan.

<sup>4</sup> Jag tackar tidskriftens två granskare för deras kommentarer. Efter förmåga har jag rättat mig efter deras förslag, men när det gäller helt skilda uppfattningar av ämnet har jag inte ändrat åsikter.

<sup>5</sup> Se t.ex. Heimir Pálsson 2012: xxx.

<sup>6</sup> I sin avhandling om tidiga utgåvor av fornaldarsagor (2002) räknar Kay Busch med att Jonas Rugman har jobbat litet längre med översättningen: ”Für seine Ausgabe der Heimskringla verließ er Uppsala von 1668 – 1670, um sich ganz der Überwachung des Druckes auf Visingsö widmen zu können.” (56). Tyvärr nämner Busch inga källor för dateringen och vi kan bara konstatera att det var år 1669 som Rugman blev dömd för lägersbrott i Uppsala och det var först samma år som Magnus Gabriel De la Gardie skänkte handskriften DG 3 till Universitetsbiblioteket. – En möjlighet som inte bör negligeras är att Jonas Rugman använde sig av en äldre översättning han hade gjort tillsammans med Verelius av Olav den heliges saga, men därom vet vi ingenting.

Jonas Rugman (1636–1679) kom från Island till Sverige år 1658 och hette då Jón Jónsson från gården Rúgsstaðir i Eyjafjörður. Han var på väg till Köpenhamn med en båt som blev kapad under det pågående dansk-svenska kriget. Han blev inskriven i Braheskolan på Visingsö som *Jonas Jonæ Islandus* och tog uppenbarligen där namnet Jonas Rugman. Som svensk använde han denna namnform (ibland Rugmann) och kallade sig ofta Islandus.<sup>7</sup> Jonas Rugman blev inskriven som student i Uppsala i september 1662. Han hade då vistats i Sverige och Danmark i fyra år. Efter 1662 hade han varit professor Olof Verelius handledare i isländska så att denne år 1663 kunde föreläsa om Gautreks saga och år 1664 om *Hervarar saga*.<sup>8</sup> Handskrifterna till dessa sagor hade Rugman haft med sig från Island 1658, och 1664 gav Verelius ut *Gothrici et Rolfi Vestrogothium Regum Historia*. Rugmans namn nämns endast i ett appendix (Notae, 104), där han avtackas för sin assistans, men K. Busch anser att hans del i utgåvan varit så stor att han förtjänat att kallas medutgivare.<sup>9</sup> När Verelius år 1665 gav ut fragment av Olav Tryggvasons saga, fick läsarna ingen svensk översättning, förmodligen därför att Rugman befann sig i Köpenhamn.

Flera utgåvor publicerades under de kommande åren. Året 1666 kom *Bósa saga ok Herrauðs* och 1667 publicerade Jonas Rugman på egen bekostnad i Uppsala ”GREINIR OR ÆIM GAUMLU LAUGUM, SAMAN-SKRIFAÐAR OR IMSUM BOKUM OG SAUGUM, AF JONA RUGMAN.”<sup>10</sup> Det var ett egendomligt hopplock men visar att författaren hade läst en del om lagar. Ett långt och egendomligt kapitel om *Króka-Refs saga* innehåller kritik av Ole Worms tolkning av ett viktigt avsnitt ur sagan i hans litteraturhistoria [*Runir*] *seu Danica literatura Antiquatissima vulgo Gothica dicta* (1636).<sup>11</sup>

Efter detta följde ett avbrott i publiceringen av gammal isländsk litteratur i Uppsala. *Hervarar saga* kom först 1672 och Rugmans del i utgåvan var inte alls stor, men det hade också hänt stora saker i Uppsala som spelar en betydande roll för *Krönikans historia*.

Verelius stod inte ensam som kommentator till *Gautreks saga* 1664. En

<sup>7</sup> Se t.ex. Vilhelm Gödel 1897, Henrik Schück 1932, Gun Nilsson 1954.

<sup>8</sup> Verelius föreläsningar är inte bevarade, men Schück (1932: 231) påpekar att mycket kan ha gått in i hans *Notæ* (förklaringar) till *Gautreks-sagan* 1664.

<sup>9</sup> ”Damit kann der isländer durchaus als Mitherausgeber genannt werden.” (2002: 36).

<sup>10</sup> Titeln kan översättas: *Avsnitt ur de gamla lagarna, samlade ur skilda böcker och berättelser*.

<sup>11</sup> I utgåvan 1636: 134 ff. Andra utgåvan registreras 1651 medan det står MDCL på titelsidan. – Det bör påpekas att Worm använder termen *Gothica* om medeltidens nordiska, precis som de lärda svenskarna gjorde.

annan lärdd, Johannes Schefferus (1621–1679), bidrog med *Notæ politicae*, historiska (politiska) förklaringar. Schefferus var en högt bildad tysk som kallades till Uppsala som skytteansk professor år 1647, under drottning Kristinas regering. Han ansågs vara en av de största bland Uppsalaprofessorerna. Det kom därför som en chock när han 1666 gav ut skriften *Upsala antiqua*, vari han starkt kritiserade bröderna Olaus och Johannes Magnus samt Verelius och Rudbecks argument angående det gamla Apollon-templet i Gamla Uppsala. Detta blev början till en hätsk kamp mellan Schefferus och Verelius, för om Schefferus hade rätt, rasade själva grunden för teorierna om *Atlantica* (Atlantis), eller *Manheim*.<sup>12</sup>

Detta kan vara en näraliggande kulturhistorisk förklaring till varför Per Brahe ansåg det angeläget att ge ut den nordiska kungahistorien på Visingsö. Göternas och langobardernas förhistoria var en nödvändig grund för den svenska stormakt som växte fram efter trettioåriga kriget, och när det nu stormade i Uppsala kunde det vara klokt med ett inlägg från Visingsö.

Episoder ur översättarens livshistoria kan också vara viktiga. Det hade diskuterats huruvida man kunde sända Rugman till Island för att samla in handskrifter. Han skickades iväg före jul 1664 men hans rika överordnade kunde inte skrapa ihop en nödvändig reskassa och Rugman kom tillbaka 1666, ruinerad efter en resa till Köpenhamn. Men 1669 såg åtminstone Rudbeck en möjlighet, fastän enligt Henrik Schück ganska naivt, när han på värdantenn skrev till kanslern Magnus Gabriel De la Gardie:

Eftersom vår Jslandare haffwer råkat för ett lägersmål med en piga, war igenom han efter lagh och rätt lærer falla til böter, så och en Relegation på en tidh, så hafwer Rentmestaren [Verelius] bidit migh, att iagh skulle fördraga E. H. Excellens i underdånighet, om E. H. Excellens nådigst behagade att emedan han hafwer wäl ordinerat wisorna på S. Oloffz saga till sine rum, men ännu ej hint göra en explication där på, om hans Relegation skulle uphållas något, til thesz han finge detta arbete gjort från sigh, eller och om han skulle den nåden få att niuta sit stipendium och på desz medel under Relegations tiden medh en annan af antiquitatis studiosis resa til jslandh och än flera Antiquitetz documenter både där så och i Norie eftersökia, och då moste han nu ytterst i Martio resa, om han skal komma på de skep wid sundett, som löpa på jslandett. Hwilketdera som E. H. Excellens nådigst behagar skola skeep begärer jag underdånigst med första förnimma, på dett iagh i consistorium, för än hans

<sup>12</sup> Som bekant var detta titlarna på Rudbecks fantastiska fantasiskrifter 1679–1702, men själva tesen hade man börjat diskutera tidigare.

dom pronuntieras, kan professoribus låta see E. H. Excellens nådiga behag i denne sak. (Schück 1932: 208–9).

De la Gardie tyckte förmodligen att det skulle vara litet för grovt att skicka delinkventen till Island, men visorna i Olavs saga vägde tungt.

Året 1668 hade Rugman som nämnts begått ett lägersbrott i Uppsala. Han dömdes till böter och hans stipendium gick åt för att betala dem. Men dessutom borde han temporärt relegeras, och nu visade det sig att hans mäktiga vänner kunde acceptera Rudbecks plan B. Den 26 maj 1669 protokollförde man i konsistoriet:

Rector proponerade om Jonas isländaren, som har belägrat Bringii piga, och Rector refererade honom skrifteligen hafwa dhett factum bekänt som hans bref utvijsar. *Sedan refererade Rector, att hans höghGrefl. Excell. Rijkz Cantzler hade skriffteligen för honom intercederat, att han skulle slippa relegation, och eljest plichta.* [Min kursivering.]

Brita Perssdotter, sal. Bringii enkias piga inkom, och berättade, att Jonas Islandus har belägrat henne, och att han intet har lofwat henne echtenskap. (Konsistorieprotokoll 1669: 236).

Därmed har vi en viktig del av bakgrunden: Man behöver historia för den stormakt som håller på att växa fram, man har handskrifter och böcker som kan hjälpa till att lägga grunden och man har en isländsk, tränad översättare som mycket fördelaktigt kan placeras utanför Uppsala.

## Krönikan 1670

Den bok som brukar kallas *Norlandz Chrönika* kom ut på boktryckeriet på Visingsborg bekostad av Riksdrotsen Per Brahe år 1670. Den har en pampig titel:

*Norlandz Chrönika och Befkriffning: Hwaruthinnan förmähles The äldfte Historier om Swea och Götha Rijken / fampt Norrie / och een-deels om Danmarck / Och om theres Wilkår och Tiltånd. Sammanfattad och ihopa dragen aff åthfkilliga trowärdiga Böcker / Skriffter och Handlingar.*

Bakom denna titel döljer sig, förutom historiska berättelser om nordiska kungar, ett historiskt verk av Hugo Grotius, Göthers, Wänders och Longobarders Historia som huvudsakligen verkar vara en översättning

av hans *Historia Gotthorvm, Vandalorvm, et Langobardorvm* som utgavs i Amsterdam 1655. Dessutom har man hämtat bitar från andra håll, men största delen av Krönika 1670 är en översättning av isländska kungasagor.

Det står ingenting i titeln om översättningar, men ytterligare information får man i ett opaginerat företal undertecknat av Daniel Gyldenstolpe,<sup>13</sup> där vi kan läsa på första sidan att Per Brahe har:

låtit med een anfenlig Bekostnad / genom een infödd Ißländfk Man / förfwenska een mächta gammal Chrönika på Pergament sammanfattat och Ikrefwen / på det Isländfka Tungomåhlet.

Samt mot slutet:

Then gunftige gode Läfaren täcktes nu detta Wäcket fig behaga låta / och wäl optaga / fom med floor Flijt och Möda sammandragit är / sampt benägit vrfächta the Fauter / vnder Tryckerijet kunna vara inkomna / och det Translatoren, fom een Ißländare vthi Swenska Språket har felat.

Den namnlöse översättaren kan inte vara någon annan än Jonas Rugman,<sup>14</sup> och Gyldenstolpe hävdar att den nordiska kungasagotexten kommer från en pergamenthandskrift som skrivits på isländska. Denna kan i sin tur vara DG 3, vilket bekräftas av följande ord i ett anonymt företal till själva översättningen:

Till thet ytterfta / will man hembära Hans Hög-Gref: Nåde Rijks Droßeten Grefwe PER BRAHE / etc. Loff och Tack / fom hafwer behagat låna thenna så mycket gamla / doch wäl på Pergament Ikreffna Booken / vthur hans HögGrefwel: Excell:tz Rijz Canßellerens / Grefwe Magnus Gabriel de la Gardi / etc. Bibliothec. (1670: 2).

Detta verkar vara klart, men så har inte forskningen tyckt. År 1941 skrev Oscar A. Johnsen i standardutgåvan av Olav den heliges saga:

Foran Olav den helliges saga står i Norl. Chr. (s. 3–8) et utdrag av Ynglinga saga. Forskjellige uttrykk og navneformer viser at det er foretatt efter Peder Claussøn. Det er ingen grunn til å tro at U har hatt Ynglinga saga i noen form. (1084).

<sup>13</sup> I krönikan stavat Gyldenstålpe. Förmodligen var han son till Mikael Olai Vexonius Gyldenstolpe (1609–1670), professor i Åbo. Daniel var född 1645 och åtminstone temporärt anställd hos Per Brahe.

<sup>14</sup> Det handlar här förmodligen endast om översättningen från isländskan, inte om de delar av boken som översattes från latinet ur andra källor än DG 3.

Här är det frågan om den norska prästen Peder Claussøn Friis översättning av delar ur Snorre Sturlassons *Heimskringla*, *Norlke Kongers CHRONICA*, publicerad i Köpenhamn av Ole Worm år 1633.<sup>15</sup> Johnsen dokumenterade tyvärr inte sina påståenden, som i forskningen verkar ha accepterats utan närmare kritik. Sålunda skrev den danska professorn Jonna Louis-Jensen år 1977 om DG 3, som hon betecknade som \*U:

På grundlag af disse kilder har man kunnet bestemme dels \*U's omfang, dels dets alder. Det synes at have været fra det 14. århundrede og har indeholdt OH<sup>16</sup> (den særskilte), HkrIII (fra Sveinn Alfifuson) og Sverris saga. Foran OH står i *Norlandz Chrönika* et uddrag af *Ynglinga saga*; dette stammer dog ikke fra \*U, men fra Peder Claussøns oversættelse. (34).

Här är det nödvändigt med en historisk tillbakablick.

## Äldre översättningar

År 1594 utkom i Köpenhamn i dansk översättning ett utdrag ur *Heimskringla*, följt av en rad andra kungasagor, gjort av den norska lagmannen i Bergen och Gulating, Mattis Størsson. Varken hans namn eller Snorre Sturlassons står på utgåvan, vilken den danska prästen Jens Mortensen ombesörjde. Man förmodar att Størsson utfört sitt arbete litet senare än den förste översättaren, Laurents Hanssøn. Hanssøn förmodas ha översatt *Heimskringla* till norska/danska kring 1550. Den trycktes först 1899 och då visade Gustav Storm och Finnur Jónsson att översättaren först haft *Fríssbok* (*Codex Frisianus*, AM 45 fol.) och sedan också *Kringla* (som, sånär som på ett blad, bara finns i avskrifter gjorda av Ásgeir Jónsson, AM 63 fol., och Jón Eggertsson, Sth. 18 fol.). Själv försvann *Kringla* i branden i Köpenhamn 1728.<sup>17</sup>

År 1633 gav den berömde läkaren och fornforskaren Ole Worm ut en översättning av en *Kungakrönika* på danska. Översättaren var en

<sup>15</sup> Härefter *Krönika* 1633.

<sup>16</sup> OH står här som förkortning för den Olav den heliges saga som Snorri antas ha skrivit först, och den förkortningen avänds i denna artikel. Louis-Jensen bygger här på Johnsens övertygande forskning om Olav den heliges sagas text i *Krönika* 1670.

<sup>17</sup> Om dessa översättningar se t.ex. Bjarni Aðalbjarnarsons inledningar till Íf. 26, 1941: v, och 28, 1951: xcix.

norsk präst, Peder Claussøn Friis. Peder Claussøn verkar inte ha känt till Laurents Hanssøns översättning och Bjarni Aðalbjarnarson skrev:

Man behöver endast jämföra översättningen av Hkr. på några ställen med handskrifterna, där dessa visar tydliga varianter, för att bli övertygad om att P. Cl. inte har följt någon av dem. Men hans förlaga verkar ha varit mycket bra.<sup>18</sup>

Bjarnis ord om handskrifterna gäller kanske först och främst om Ynglinga saga, för som visat nedan följer Claussøns text Kringla-versionen ganska väl för det mesta.

Som påpekas nedan innehåller Peder Claussøns krönika fler kungasagor än bara Heimskringla, däribland en förkortad Sverres saga med information om författaren Karl Jónsson, samt tio kungasagor täckande perioden 1200–1400. De flesta av dessa utspelade sig efter Snorre Sturlassons död. Detta är viktigt, för såvitt vi vet är Peder Claussøn Friis den första som förknippar kungasagorna (Hkr) med Snorre.<sup>19</sup> För isländska lärda var det en stor nyhet, när de läste i Ole Worms utgåva att det här gällde en norsk kungakrönika av Snorre Sturlasson. Varken den lärde Arngrímur Jónsson eller hans vän biskopen Brynjólfur Sveinsson hade tidigare den kunskapen. Det kan av dessa skäl tyckas en något förhastad och tveksam slutsats, när man hävdar att det måste ha stått i Peder Claussøns förlaga. Författarnamn brukade inte stå i isländska handskrifter under medeltiden och på Island var det en mycket väl bevarad hemlighet att det här gällde några av de böcker som Snorre enligt *Sturlunga* satte samman.

Det var i Norge som kungasagorna var viktigast under 1500-talet (det visar bl.a. översättningarna). Intresset på Island kanske har varit störst för Olav den heliges saga (OH) eftersom kungen var flera kyrkors skyddshelgon. Det är högst sannolikt att man i Norge (kring kungahovet) bevarat informationen om Snorre som initiativtagare (författare) till de stora kungakrönikorna och Peder Claussøn kan sålunda mycket väl ha byggt på muntlig norsk tradition, när han satte Snorres namn på den krönika han översatte. Det kan ha varit Laurits Hansson som först påpekade att Snorri hade skrivit prologen till Heimskringla (för diskussion se Bjarni Aðalbjarnarson 1941: vi–vii) och högst möjligt är att Worm just från honom och Peder Claussøn fått sina upplysningar.

<sup>18</sup> Ekki þarf annað en bera þýðingu P. Cl. saman við Hkr. á nokkrum stöðum þar sem handrit Hkr. greinir nokkuð að marki á, til þess að sannfæra um, að P. Cl. hefir ekki farið eftir neinu þeirra. En svo virðist sem handrit hans hafi verið mjög gott. (1941: vii).

<sup>19</sup> Att Laurentz Hanssøn har varit den första att identifiera Snorre som författare är endast en gissning, men prologen tillskrev han Snorre (jfr Bjarni Aðalbjarnarson 1941: vi–vii).

## Krönikornas innehåll

Både till struktur och ordval påminner de två översatta krönikorna till norska 1633 och svenska 1670 om varandra. Det kan därför inledningsvis vara värt att visa en innehållsförteckning för båda verken, samt påpeka hur de motsvarar Heimskringla.<sup>20</sup>

	Krönika 1633	DG 3, Krönika 1670
Hkr I	Norſke Kongers Chronica / ſammandragen ved Snore Sturleſøn paa Ifland / oc begyndis aff Suerigis Konger / huilcke hand udfører aff Scythien eller Tatterlanden (1–30)	Om Oden och hans Afföda / Uthſprung och Lefwerne (3–8)
Hkr I	Norske konger (30–39) Kong Halffdan hvidbein, K. Eiftein Haldan Huidbeins Søn, Halffdan den milde oc madilde, K. Gudrod den gamle, K. Olaff Gudrodføn kallet Gierftads Olaff, K. Halffdan Svarte	
Hkr I	Norſke Envolds Konger (39–180) Harald Haarfager, Kong Erick Blodøxe den anden Envolds Konge i Norrig, Kong Hagen Adelfteen / tredie Envolds Konge i Norrig, Kong Harald Graafeld met ſine Brødre, Hagen Jarl gode, Olaff Tryggeſøn	Harald then Härſagre (9–20) om K. Trygwafføn (21) Här följer översättaren et utdrag som finns i OH
Hkr II / OH	Kong Olaff Haraldføn den Hellige (181–314)  Om K. Suend Knudføn / huilcken en part kalde Suend Alffiveføn (315–19)	Oloff Haraldſføn (21–222) <sup>a</sup>  Om K. Swen Knutfzøn (222–9)
Hkr III	Kong Magnus Olaffføn / fom bleff kaldet K. Magnus den gode (320–43)	Om Konung Magnus Olofffzøn (229–60)
Hkr III	K. Harald Sigurdſøn / fom kaldis Harald Haardraade (344–81)	Om Konung Harald Sigurdz Son (260–93)
Hkr III	Kong Magnus Haraldføn / kallet den Kyrre / det er den Stille (382) <sup>b</sup>  [Olaf Haraldsson] (383–6)	Om Konung Magnus Haraldz Son och Konung Oloff HaraldzSon (293–8)
Hkr III	Kong Magnus Olaffføn / fom bleff kaldet Magnus Barfod (386–401)	Om Konung Magnus Olofffzøn (298–314)

<sup>20</sup> Här och i fortsättningen används *Hkr I* om kungasagorna före OH, *Hkr II* om OH och *Hkr III* om tiden efter OH fram till 1179.

Hkr III Øiften, Sigurd oc Olaff Magnus fønner (401–21)	Om konung Eyftein / Sigurd och Oloff (314–40) <sup>e</sup>
Hkr III Kong Magnus Sigurdsføn / fom bleff paa det sidfte kaldet Magnus blinde oc Harald Gille (422–38)	Konung Magnus Sigurdfzon och Harald Gille (340–55) <sup>d</sup>
Hkr III Kong Sigurd / K. Ingi och K. Øiften Haraldfønner (439–73)	Om konung Sigurd / K. Ingi och Eyftein Haraldz Söner (355–87)
Hkr III K. Hagen Sigurdføn / kaldet Hærdebred (473–80)	Om Konung Hákan Sigurdz Son (387–93)
Hkr III K. Magnus Erlingføn (480–500)	Om Konung Magnus Erlingfzon (393–411)
Kong Sverre Sigurdføn (500–528) <sup>e</sup> Tio kungar från 1202 till 1400. (528–854)	Om Konung Swerre (411–523)
Skaldatal (871–8)	Skaldatal (525–8) <sup>f</sup>

<sup>a</sup> Varken Olav Tryggvason eller Olav den helige får en speciell rubrik, utan endast sitt namn i sidhuvudet. På s. 222 avslutas Olav den heliges saga med orden ”Ende på Konung Oloffs Saga”.

<sup>b</sup> I Hkr III är det Olav Haraldsson, inte Magnus som får binamnet *kyrri*.

<sup>c</sup> En extra överskrift s. 326: *Om Konung Eyftein och K. Sigurd* och sid. 331 *Om Konung Sigurd*.

<sup>d</sup> Extra rubrik s. 346: *Om Konung Harald Gille*.

<sup>e</sup> Sverres saga är mycket förkortad.

<sup>f</sup> Som det påpekas nedan fanns Skaldatal förmodligen inte alls från början i DG 3 utan hade kopierats från Krönika 1633 i Sorø.

Det framgår klart av denna översikt att stora delar av Hkr I inte finns med i Krönika 1670. Ynglingasagan hade blivit mycket kortare i Peder Claussøns översättning än i Heimskringla, men den var ändå lång och utförlig jämfört med Jonas Rugmans text. Småkungarna försvinner och det samma gäller om monarkerna (envåldskungarna) före Olav den helige – med undantag av Harald hårfagre. Till och med själva missionärkungen Olav Tryggvason presenteras på en dryg halv sida i Krönika 1670.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> För att ge en idé om proportionerna kan nämnas att i den isländska tvåbandsutgåvan av Heimskringla 1991 (inga fotnoter!) är det i Hkr I 252 sidor, Hkr II 303 sidor och Hkr III 291 sidor.

## Textanalys

För att kartlägga sambandet mellan två uppenbarligen relaterade texter jämför man som regel ordförråd och stil. Men man måste också titta på helheten, inte minst när det handlar om stora skillnader. En central fråga är: Hur sannolikt är det att en skrivare eller redaktör av en handskrift (eller tryckt text) B har förkortat texten i handskrift (eller tryckt text) A? I detta tillfälle blir frågan: Kan man förklara varför Jonas Rugman (eller Daniel Gyldenstolpe?) har förkortat texten i Hkr I från Krönika 1633 så brutalt att Gun Nilssons (senare Widmarks) ord stämmer? Hon skriver: ”Rúgmans svenska rör sig inte sällan på och över gränsen till det obegripliga” (1954: 26). Och detta i den delen av verket som handlar om förhistoriska *svenska* kungar i en bok som enligt titelbladet skulle innehålla ”De äldsta historier om Svea och Göta riken”. Det är faktiskt föga sannolikt.

Johnsen nämnde inga exempel på det han kallade uttryck och namnformer som skulle visa att Krönika 1670 följde Krönika 1633. Det kan därför vara värt att titta på några exempel.

Om man försöker följa Johnsens tankar skulle man först kunna konstatera att Snorres prolog stryks helt och hållet i Krönika 1670. Den tar en och en halv sida i Krönika 1633 och har rubriken ”Norske Kongers Chronica / fammendragen ved Snore Sturlesøn paa Ifland / oc begyndis aff Suerigis Konger / huilcke hand udfører aff Scythien eller Tatterlanden”.

Den första individen som presenteras är Oden. I Krönika 1633 är berättelsen om honom kortare än i standardversionen av Hkr I, men den fyller i alla fall åtta sidor i översättningen. I Krönika 1670 låter det hela som följer:

j. Om Oden / och hans Afföda / Uthsprung och Lefwerne.

Oden war Konung i Swerige / hade fin Bolning i Sigtuna / diit han lät komma många Affguda-Präfter ifrån Aaßgård / som ligger i Afien / wid then Floden Tanais / eller på thet gamla Språåket Wanaquifl / (ty man fätter offta W för T i gamla tijder/) och nu kallas Aaßgård / Achas inthet långt från Affut. Han war een ftoor Strijdz-Hielte / Blot-Man och Segerwinnare / förandes många och ftoora Krijg wijda i Werlden. Hans Präfter offrade Folck och Fää / och lärde een ftoor Affgudadyrckan / öfwer alt. Han stiftade fört ftoora Högars och Steenars oprefande / till the framlednas Ihugkommelse; Förde in Runa-ikriffit och Rijtande. Öfwer Offret och Folckfens Styrelse förordnade han tolff Hednifka Präfter och Dommare / som kallades Drottnar eller Herrar. Thenna Oden hafwer fielff warit i Aaßgård / och detta alt som ofwan nämnes om Affgudadyrckan och Seder / fört medh figh hiit till Swerige / som Snorre Sturlesfon<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Det är knappast någon tvekan om att detta är en hänvisning till Eddan, inte Heimskringla.

och flere gamle Frånsagor förmähla. Men om han hafwer warit i Afien födder / eller ey / hafwer han lijkawift warit aff the dijt vtgångne Göthar / aldenftund the tå allaredo hade figh medh wäldigh Hand många Landz-orter Öfter- och Suder-landen inkrecktat / kunde altfå blifwa kallad både Europifk och Afiatifk. (1670: 3).

Denna text skulle med stor möda kunna plockas ut av Hkr I men ordförråd och stil har inga större likheter med Krönika 1633. Om tanken var att spara tid kan man inte tro att det lyckades, och att spara plats, rentav papper i utgåvan, verkar föga sannolikt; man drog sig ju inte för att trycka Grotius 100 sidor och inkluderar både Hkr II och Sverris saga i oförkortad form samt liksom även Hkr III, t.o.m. med avsnitt ur Morkinskinna-traditionen (se nedan).

Om fruktbarhetsguden Freyr berättas följande i Hkr I, och Krönikorna:

Hkr I, Íf. 26 1941:23–4	Krönika 1633: 9–10	Krönika 1670: 4
Freyr tók þá við ríki eptir Njörð. Var hann kallaðr dróttinn yfir Svíum ok tók skattgjafar af þeim. Hann var vinsæll ok ársæll sem faðir hans.	Frej tog Riget efter Niord / oc bleff kaldet Suedernes Drotte / oc tog Skat oc Skienck aff dennem. Hand var Vennefæl oc Aarfæl (det er / hand var yndelig oc hafde mange Venner / oc god Tid oc gode Aaringer i landet) udi fin tid lige fom hans Fader.	Frey togh Rijket effter Njord fin Fader / och bleff aff alla mycket älfkad.
Freyr reisti að Uppsölum hof mikít ok setti þar höfuðstað sinn, lagði þar til allar skyldir sínar, lönd ok lausan eyri. Þá hófst Uppsalaauðr ok hefir haldizk æ síðan.	Hand lod bygge it stort Afguds tempel vdi Upfal / oc lade der til ald fin Landgilde / met Land oc rørende Gods / oc da begyndte Vpsala Riigdom / fom altid siden hafuer været / oc fom de Suenfke Konger haffue skreffuit fig aff.	Han lät bygga thet BlotHofwet i Vpsala / fom fedan länge ftod / och lade ther till aff fitt eget / Vpsala Öde.
Á hans dögum hófsk Fróðafriðr. Þá var ok ár um öll lönd. Kenndu Svíar þat Frey. Var hann því meirr dýrkaðr en önnur goðin sem á hans dögum varð landsfólkit auðgara en fyrr af friðinum og ári.	Udi hans tid begyntis Frode Fred / fom tilforn var begynt i andre Lande: oc tilregnede Suederue [sic!] deris Gud oc Høffding dend lycksalighed: thi bleff hand meere dyrcket end de andre Guder / fordi at Landsfolcket haffde bedre fred oc Aarsgrøde i Landet / oc vaare rigere vdi hans tid / end tilforn:	

<p>Gerðr Gymsdóttir hét kona hans. Sonr þeira hét Fjölñir. Freyr hét Yngvi oðru nafni. Yngva nafn var lengi síðan haft í hans ætt fyrir tignarnafn, ok Ynglingar váru síðan kallaðir hans ættmenn.</p>	<p>Gerdir Gymesdotter hed hans Huftru / deris Søn var Fiolner Frey / kallede met fit tilnaffn Ynger: huilcket naffn hans Affkomme lenge beholte for en Æris lkyld / oc kallede Ynglinger.</p>	<p>Freys Huftru heet Gerde Gydmasdotter. Theras Son war Fiolnar-Frey / medh thet Tillnampnet Ynge: Aff honom äro Ynglingar komna; (få kallades hans Effterkommande/) then Släkten war länge i Swerige / och förmeenas wift alla the Förnembfita och älfsta Ätter aff then hafwa fin Uprinnelfe.</p>
<p>Freyr tók sótt, en er at honum leið sóttin, leituðu menn sér ráðs ok létu fá menn til hans koma en bjuggu haug mikinn ok létu dyrr á ok þrjá glugga. En er Freyr var dauðr, báru þeir hann leyniliga í hauginn og sögðu Svíum, at hann lifði, ok varðveittu hann þar þrjá vetr. En skatt ollum helltu þeir í hauginn, í einn glugg gullinu, en í annan silfrinu, í hinn þriðja eirpenningum.</p>	<p>Der Frej bleff krank / oc fornarn at hand skulde dø / betenckte hand it Raad / oc lod nogen faa fine Venner komme til fig: De lode giøre oc berede en ftor Højg oc en Dør der paa / oc tre Vinduer / oc der Frej var død / baare de hannem lønlige i Højen / oc lagde for Suederne / at hand lefuede. Oc de toge vare paa hannem udi tre Aar i Højen / oc ald Skatten aff Landet flogde de ind i Højen til hannem / Guldet igiennem det første Vindue / oc Sølfuet i det andet / oc Kobberpendinge i det tredie:</p>	<p>Effter hans Dödh bleff han infatt i een Högh / hwareft till honom bleff införd try Åhrs-Ränta / Gull / Sölff och Koppa.</p>
<p>Þá helzk ár ok friðr.</p>	<p>oc var den ftund god Tid og Fred udi Landet.</p>	<p>God Fred war i hans tijdh i Landet.</p>

Namnen Gerdir Gymesdotter : Gerde Gydmasdotter, Fiolner Frey : Fiolnar-Frey och Ynger : Ynge, kanske tyder på ett visst släktskap mellan Krönikorna, men inte mera, och Uppsalaödet kan Rugman inte ha fått från Peder Claussøn, och det är mycket anmärkningsvärt att han inte har observerat orden om Frodes fred, vare sig han följde Hkr:s urtext eller Claussøns översättning.<sup>23</sup>

När man undersöker de olika möjligheterna bör det inte förbigås att det, som nämnt ovan, fanns en annan norsk översättning av Ynglingasagan. Den gjordes av Mattis Størsson och trycktes 1594.<sup>24</sup> Teoretiskt kunde den

<sup>23</sup> Jag tackar min granskare för det sista påpekandet.

<sup>24</sup> I en e-postdiskussion har prof. Jon Gunnar Jørgensen i Oslo riktat min uppmärksamhet

därmed legat till grund för Jonas Rugman. Här citeras endast ett exempel, som i sin tur visar att Mattis Størssøn har haft en förlaga som starkt påminner om Peder Claussøns text. Nu handlar det om kungen Agni:

Hkr I, f. 26 1941: 37–8	Krönika (1594) 1962: 8–9	Krönika 1633: 14–15	Krönika 1670: 4
Agni hét sonr Dags, er konungr var eptir hann, ríkr maðr ok ágætr, hermaðr mikill, atgørvimaðr mikill um alla hluti. Þat var eitt sumar, er Agni konungr fór með her sinn á Finnland, gekk þar upp ok herjaði. Finnar drógu saman lið mikit ok fóru til orrostu. Frosti er nefndr hǫfðingi þeira. Varð þar orrosta mikil, ok fekk Agni konungr sigr. Þar fell Frosti ok mikit lið með honum.	<i>Agni</i> , Dagers søn, bleff konning effter sin fader, oc var hand en mechtig krigsmand. Hand foir ind ij Finlandt	AGni hed Dags Søn / fom ftyrde Riget efter hannem. Hand bleff en rig / mechtig och Nafnkynedig Herre / oc en duelig Stridsman. Hand drog til Findland / oc ftridde mod Frofte Findernis Konge / oc flog hannem met megit aff fit Folck /	KONung Dagz Son heet Agni / han tog Rijket eftr Dagr in Fader. Hölt Krijgh med Fröfta / Konungen i Finland / flog honom i hiäl /
Agni konungr fór herskildi um Finnland ok lagði undir sik ok fekk stórmikit herfang. Hann tók ok hafði með sér Skjálff, dóttur Frosta, ok Loga, bróður hennar. En er hann kom austan, lagði hann til Stokksunda. Hann setti tjöld sín suðr á fitina. Þar var þá skógr. Agni konungr átti þá gullmenit, þat er Vísburr hafði átt.	oc togh dett vnder sigh, oc greb hand til fange Schialff Froste dotter och hendis broder. Dennom haffde hand mett sig, oc	oc røfuede vide udi Finland / oc fick ftort Bytte. Hand tog med fig Skialff Frostif Daatter / oc Loga hendis Broder / oc der hand kom til Stockefund / flo hand fin Tielting der i Skofuen / fom der den Tid var: oc hafde hand it Guldmycke paa fin Hals hengendis / fom Kong Wißbur hafde aat.	och togh hans Dotter Skielff medh hennes Broder Loga till Rooff:

mot Størssøn, som här citeras efter Mikjel Sørlies utgåva från 1962.

<p>Agni konungr gekk at eiga Skjálff. Hon bað konung at gera erfi eptir föður sinn. Hann bauð þá til sín mörgum ríkismönnum ok gerði veizlu mikla. Hann var allfrægr orðinn af fyr þessi. Þá váru þar drykkjur miklar.</p>	<p>der effther tog hand Schialff til sin drottning, oc gjorde it stortt gestebudt.</p>	<p>Hand tog fig til Huftru Skialff Frostis Daatter. Hun bad Kongen giøre Arfueøl efter hendis Fader: Thi bød hand til fig mange ypperlige Mend / oc gjorde it ftort Gieftebud / oc</p>	
<p>En er Agni konungr gerðisk drukkinn, þá bað Skjálff hann gæta mensins, er hann hafði á hálsi. Hann tók til ok batt ramliga menit á háls sér, áðr hann gengi at sofa. En landtjaldit stóð við skóginn ok hátt tré yfir tjaldinu, þat er skýla skyldi við sólarhita. En er Agni konungr var sofnaðr, þá tók Skjálff digrt snæri ok festi undir menit. Menn hennar slógu þá tjaldstongunum, en kóstuðu lykkju snærisins upp í limar tréssins, drógu þá síðan, svá at konungr hekk næst uppi við limar, ok var þat hans bani.</p>	<p>Der konningen var drucken, tha sagde drottning Schialff til konningen: Foruarer thet gulspann i haffver paa halssen. Hand tog gulspannit oc bantt dett fast om halssen. Men landtieldit stod ij skogen vnder it stortt tre for skygge skuld. Der koningen souff, da togh drotning Schialff itt stortt snøre och bantt dett fast om gulspannitt, oc fich saa snørit op ij grenenne paa træitt, og drog saa hartt att Angni koning bleff hengendis deer.</p>	<p>der Kongen bleff drucken om afftenen / bad Skialff hannem forvare vel fit Guldfmycke / fom hand hafde om fin hals. Hand bant det hart til halfen der hand gick til feng. Landtieldingen ftod i Skofuen vnder it høyt træ / fom fkulde fkiule for Solens heede. Der Kongen foff / tog hun it fterckt fnøre / oc fefte det vnder Guldfmycket: oc hendis Mend refue Tieldingen aff / oc kaftade fnørit op ofuer en gren i træet / oc hengde hannem der op.</p>	
<p>Skjálff ok hennar menn hljópu á skip ok røru í brot. Agni konungr var þar brenndr, ok er þar síðan kōlluð Agnafir á austanverðum Taurinum vestr frá Stokkssundi.</p>	<p>Men Schialff drotning rømde met sit folck til sitt federne igen. Agni koning bleff brenth ther paa vaallen oc heder thet Agnafir siden.</p>	<p>Siden løbe hun oc hendis Mend til fkiubs oc roede bort. Kong Agni bleff brenndt der fom Agnefidt er kalledt / Vefsten for Stockfundt.</p>	<p>Men Skielff bleff änteligen hans Dödh på Agnafir i Stocksundh / det är: Som nu kallas Jern-Torget i Stockholm.</p>

---

Uppenbarligen innehåller Størssøns text den lilla information som Rugmans text förmedlar, bortsett från att Rugman inte hade kunnat få namnet *Logi* därifrån. Förmodligen är det Rugman som reagerar på informationen om Agnafir og placerar detta på Järntorget!

Som vid de allra flesta tillfällen i Heimskringlas berättelser om Ynglingakungarna slutar texten om Agni med en strof av Þjóðólfr, ur Ynglingatal. Endast en gång citeras en av dessa strofer i Krönika 1633, ööversatt: ”Saa quad Trojolff Skaald: Ward Jorunder hin er end um do Lijfs offlatr i Limafirði: daa er Haler Joftr Hurfa fleipnir bana Gudlaugs ofbæra skildi / oc Hagbardi Herfa valde / Hodno leif aa Halfe gick“ (1633: 18). I normaliserad form kan det gälla följande text (jfr Íf. 26: 46–7):

Varð Jorundr,  
hinns endr of dó,  
lífs of latr  
í Limafirði,  
þás hábrjóstr  
hǫrva sleipnir  
bana Guðlaugs  
of bera skyldi,  
ok Hagbarðs  
hersa valdi  
hǫðnu leif  
at halsi gekk.

Texten är svår och man kan förstå att Peder Claussøn inte försökte ööversätta den. På detta ställe skriver man i Krönika 1670: ”Som Tjodolfr säger” (s. 6) och har inte 1633 års felskrivna diktarnamn och ingen strof. Men det att diktaren i båda krönikorna nämns vid namn tyder förstås på samband eller åtminstone släktskap mellan versionerna. Det styrks av en annan formulering där ingen av Krönikorna citerar texten och Peder Claussøn skriver: ”fom Tiodolffer figer i sin Vife” (1633: 11) och Jonas Rugman ”fom Tiodolff then Hwinwerfke<sup>25</sup> fäger i sin Wijfa” (1670: 4). Även om det inte är ordagrant samma text kan man lätt konstatera att det finns samband. Den enklaste förklaringen kan vara den bästa: Det stod så i båda förlagorna.

De citat som här hämtats ur krönikorna visar att de ändringar som Jonas Rugman måste ha gjort om han haft Krönika 1633 som förlaga vore kulturhistoriskt närmast oförståeliga. Varför skall vi räkna med att han

<sup>25</sup> Binamnet *hvinverski* verkar inte förekomma i Krönika 1633.

skurit ner och ibland närmast totalt ödelagt berättelserna om de svenska kungarna när det sedan visar sig att han i Olav den heliges saga och Hkr III förkortar mycket litet, även om han hoppar över alla skaldestrofer; i Sverres saga, som Peder Claussøn har förkortat mycket, är Jonas Rugmans förkortningar nästan obefintliga.<sup>26</sup> Det kan anföras ytterligare argument.

## Författarna till kungasagorna

I Gyldenstolpes opaginerade första förord kan vi läsa:

Hwad thenne Historias Authorem wid kommer / få kan man then icke fullkommeligen weta / doch förmeenar hon wara componerat aff Eynar och Erick Oddes Söner / och tyckes aff några Omständigheter / wara wid paß 500. Åhr gammal / sampt then här med låtit på Trycket vplägga / här vppå Wijfingsborg / aff fin egen Booktryckare: Jämpte Hugonis Grotij Företal på Götharnas Historia: Och ett fantfärdigt Vthtåg aff thet Förnämsta vthaff Snorre Sturleffon / som wardt fordom Lagman på Island.

Innehållsmässigt det samma står i det korta tilltalet till ”Gunftige Läfare” på s. 1–2 i den nya pagineringen före Kungasagorna:

Hwilcken thenna Bookens rätte *Author* är / weet man inthet till wilfa: Men henne wara samman fattad vthaff Eynar Oddfon<sup>27</sup> och Erick Oddfon i Konung Magni then Blindas tijd / hwilcken leffde wid Paß Anno 1139, bewijfes vthaff det 399. 401. och 402. Capit: i thenna Boock / fåfom och få aff Förtalet vppå Konungs Swerres Saga / hwareft betygat at henne hafwer Karl Jonffon Abbot fört skrifwet.

Gyldenstolpe nämner visserligen Snorre Sturlassons namn, men inte som författare bredvid Eiríkr Oddson, Hryggjarstykkis författare, och Karl Jónsson, Sverres sagas huvudförfattare. Det ”uttåg” (dvs. utdrag) man har gjort av det ”förnämsta” av Snorre kan faktiskt mycket väl syfta på DG 11 4to, där man kanske hade nytta av det som berättades om Oden.

<sup>26</sup> Här om är Porleifur Hauksson (Íf. 30: xlvii) och James E. Knirk (2009: 529–30) inte helt eniga, och den sistnämnde anser förkortningarna inte vara större än att man kunde ha nytta av Krönika 1670 för en vetenskaplig utgåva av Sverres saga.

<sup>27</sup> Tyvärr får vi inte här en ny och hittills okänd kungasagaförfattare utan det handlar om ett förhållandevis tydligt misstag: I krönikans 399:e kapitel berättas det om Einar Pálsson och detta namn har föranlett skrivaren att skapa en ny författare bredvid Eiríkr Oddson.

Nu är det frestande att använda stora ord: Han eller de som skriver förordet eller tilltalet till läsaren i Krönika 1670 har aldrig sett en boks titelsida med orden: ”Snorre Sturlefføns Norfke Kongers Chronika. Udsat paa Danske / aff H. Peder Claussøn”. Inte har han eller de heller sett den sida i samma bok där rubriken låter: ”Snorre Sturlefføns Fortale paa fin Chrønicke” eller den sidan som tidigare nämndes och börjar med orden om ”Norfke Kongers Chronica / fammendragen ved Snore Sturlefføn paa Ifland”.

Detta är på sätt och vis egendomligt. Man vet att Lars Bureus besökte Ole Worm under en studieresa på 1650-talet (jfr Gödel 1897: 230) och han har säkerligen sett Krönika 1633 då, men jag hittar inga spår efter denna utgåva i samtidens Uppsala och kan inte se att Jonas Rugman nämner den heller, även om han besökte Villum Worm, Ole Worms son, under sin Köpenhamnsresa 1664–66 och fick skriva av hans handskrift av Olav den heliges saga.<sup>28</sup>

Det är i det närmaste otänkbart att Jonas Rugman förbisett Snorre Sturlassons namn, eftersom han noga kände handskriften DG 11 4to, där det uttryckligen konstateras att Snorre har sammansatt (”sett saman”) Edda.<sup>29</sup>

Oscar A. Johnsens tidigare citerade ord handlade bara om Ynglingasagan. Om vi betecknar Peder Claussøns förlaga y (Matthis Størssøns förlaga tas inte med i denna diskussion) kan man konstatera att när det gäller kungarna i Ynglinga saga har y och DG 3 varit mycket lika, men inte helt överensstämmande. Vi kan betrakta dem som systerhandskrifter, dvs. handskrifter som kunde tänkas ha sitt ursprung i en och en samma arketyp. Men när det kommer till senare kungar blir bilden mera komplicerad.

I det följande kommer jag att diskutera bitar ur återstoden av Hkr I och likheter och olikheter mellan Krönikorna 1633 och 1670.

## Norska envåldskungar

Avseende de norska kungarna går Krönikorna mycket olika vägar. De korta utdragen om de förhistoriska svenska kungarna i Krönika 1670 slutar

<sup>28</sup> Avskriften finns i universitetsbiblioteket i Lund (Schück 1932: 211–212).

<sup>29</sup> Jonas Rugmans kopia av handskriften DG 11 4to finns i Uppsala universitetsbibliotek med signum R 683, senast behandlad av Christian Romano 2013.

med att man nämner ”Halfdan Hwijtbeen / hwilcken sedan bleff Konung öfwer Vpland / Wijken i Norrige / och Wermland”. Därmed byggs det en bro mellan de svenska kungarna, Ynglingarna, och de norska. Slutorden är:

Theffe woro Norriges Konungar / fom komne äro vthaff Halffdan Whitbeen / och regerade Man effter Man / Son effter Fader / på åthkillige ftällen och Filkin i Norrige / alt till Harald then Hårfagra / Eystein / Halffdan / Mildi / Gudrodr / Gamble / Geirftada / Alffr och Halfdan Swarti / hwars Huftru war Ragnhildr / Konung Harald Guldfkägz Dotter aff Sockn: Theras Son war Harald Hårfager. (1670: 8).

I denna namnramsa, där man ibland placerar / (skiljetecknet komma) mellan namn och binamn, nämner man alla de kungar som i Krönika 1633 fick korta biografier så att de i alla fall fyllde åtta sidor, tills turen kom till kung Harald hårfager. Om den yngre krönikan bygger på den äldre har man alltså utelämnat dessa kortsagor helt och hållet, och berättelsen om Harald börjar utan vidare på nästa sida (s. 9) med orden ”Harald den hårfagre / war Konung öfwer alt Norrige een lång tijd”. Hela inledningskapitlet är intressant och nu följer översättningen inte en Hkr-text av traditionell typ (Kringla, Fríssbók el. Jöfraskinna) utan OH:

---

OH, Íf. 27 1945: 423–4

Krönika 1670: 9

---

Haraldr inn hárfagri var konungr yfir öllum Nóregi langa ævi, en áðr váru þar margir konungar. Sumir höfðu eitt fylki til forráða, en sumir nokkuru meirr. En alla þá tók Haraldr konungr af ríki. Sumir fellu, sumir flýðu land, en sumir létu af konungdómi, ok náði engi maðr þá þar í landi at bera konungsnafn nema hann einn. Jarl setti hann í hverju fylki til landsstjórnar ok lög at dæma.

Haraldr konungr átti margar konur ok mörg börn. Hann átti tuttugu sonu eða meirr, þá er rosknir váru, ok váru allir görvilgír. Gofug móðeri áttu þeir, ok foeddusk þeir margir upp með móðurfrændum sínum. Þessir váru elztir: Guthormr ok Hálfðanar tveir, Eiríkr blóðøx. Hans móðir hét Ragnhildr, dóttir Eiríks konungs ór Danmörku. Hann var upp foeddur í Fjörðum með Þóri hersi Hróaldssyni. Þeir váru sammæðra:

Harald then Hårfagre / war Konung öfwer alt Norrige een lång tijd ; Men förr woro ther många Konungar / fombliga hade ett Fylki (thet är / ett ftycke Land/) till at råða öfwer / och fombliga något mehra. Alla theffe skilde K. Harald Hårfager wid fina Rijken. Sombliga blefwo flagna ; Sombliga flydde aff Landet ; Och fombliga förläto fina Kongadömmu / at ingen ther i Landet fick bära Konungz-Nampn / vthan han allena. Han fatte een Jarl öfwer hwart Fylecki / till at ftyra Landet / och fkeppa Rätt och Lagh. K. Harald hade många Huftrur / och många Barn. Han hade tiugo Söner / eller flere / the fom till fina Åhr komne woro. Alla woro the förnämliga Män / och hade högbördiga Mödrar. Många aff them vpfoftrades hoos fina Mödrars Fränder. Aff them woro theffe the äldste: Guttormr / och twenne Halfdaner. Erick Blodyxas Moder heet Ragnhildr / Konung

Guthormr, Hrærekr, Gunnrøðr, er sumir nefna Guðrøð. Þeira móðir hét Gyða, dóttir Eríks konungs af Hǫrðalandi. Þeir vǫru þar upp fœddir í barnæsku. Hálfðan svartir ok Hálfðan hvítir vǫru tvíburar, synir Ásu, dóttur Hákonar Hlaðajarls Grjótgardssonar. Sigrøðr hét inn þriðji. Þeir fœddusk allir upp í Prándheimi. Hálfðan svartir var fyrri þeim bræðrum. Óláfr, Björn, Sigtryggr, er sumir kalla Tryggva, Fróði, Þorgils; móðir þeira var Hildir eða Svanhildir, dóttir Eysteins jarls af Heiðmörk. Haraldr konungr setti Eystein jarl yfir Vestfold ok seldi honum til fósturs sonu sína þá fimm. Sigurðr hrísi, Hálfðan hálegg, Guðrøðr ljómi, Rognvaldr réttilbeini, þeir vǫru synir Snæfríðar finnsku. Dagr, Hringr, Ragnarr rykill; þeira móðir hét Álfhildir, dóttir Hrings Dagssonar af Hringaríki. Þeir fœddusk á Upplöndum. Ingigerðr ok Álof árbót vǫru ok þeira døtr. Ingibjörg hét dóttir Haralds ins hárfagra, er átti Hálfðan jarl; þeira dóttir Gunnhildir, er átti Finnir inn skjálgi; þeira börn Eyvindr skáldspillir ok Njáll, Sigurðr, Þóra. Dóttir Njáls var Ástríðr, móðir Steinkels Svíakonungs. Enn vǫru fleiri døtr Haralds ins hárfagra. Álofu, dóttur Haralds konungs, átti Þórir jarl þegjandi; þeira dóttir Bergljót, móðir Hákonar ins ríka. Haraldr konungr gípti døtr sínar innan lands jörlum sínum.

Ericks Dotter aff Danmarck / och var vpfödd i Fiordom hoos Thore Herfe / (the är / FrijHerre/) Roalffon. Theffe hade een Moder ; Gutturoner / Hrörekr och Gudrodr. Theras Moder heet Gyda Ericks Dotter / Konungens aff Haurdaland / hwareft the vthi fin Ungdom opföddes / Halfdan Hwite och Halfdan Swarte woro Twillingar ; Theras Moder war Afa Håkan Hlade Jarls Dotter / hwilcken war Griotgardz Son: Sigrodr heet then tredie. Theffe alla föddes vpp i Trondheem. Halffdan Swarte war then Förnämblte ibland fina Bröder. Olaffr / Biörn / Trygwi / Frode och Torgils; The hade alla een Moder / fom heet Swanhildir Eyften Jarls Dotter aff Gedemarck. K. Harald fatte Eysten Jarl öfwer Wäitfold / och låt honom ther opfoftra fina Söner. Föutan theffe woro Sigurdr Herfi / Halfdan Halegr / (thet är / Högbeent/) Gudrodr Liomi (thet är Glans/) Raugnvaldr Rettilbeni / (thet är / then fom förer rackt Been/) Theffe alla woro Snäfrid then Finfkas Söner. Dagr / Hringr / Ragnar och Ryck[i]ll [(]woro Sambröder/) theras Moder heet Alffhilder / K. Hringz Dagffons Dotter aff Hringarijke ; The opfoftrades på Uppland. Ingegerdr och Aloff Arbot (thet är / then fom botar eller gör godt Åhr [i]) woro och theras Döttrar / Ingebjörg heet Harald Hårfagers Dotter / hånne ägde Halfdan Jarl : Theras Dotter war Gunhildir Fins then Skialgas Huftru: Theras Barn woro Eywindr Skaldafpillder / (thet är / then fom alla andra Wijfors Dichtare medh fine Wijfors fammanfättiande widt öfwergåår och lijka fom vthskämmer eller förfpiller /) Nial och Sigurdr. Thora Nialz Dotter war Aftritz Moder / hwilken war K. Stenkils Moder i Swerige. Ännu hade K. Harald Hårfager flere Döttrar / nembligen Aloff / henne ägde Torer Jarl then Þegjandi (thet är then tyfte.) Theras Dotter war Bergliot / Håkan Jarl then Rijkes Moder. K. Harald gifte alla fina Döttrar innom fina Landzandar åt fina Jarlar.

Början av sagan om Harald Hårfager i Krönika 1633 följer däremot Haralds saga i Hkr I:

Hkr I Íf. 26 1941:94	Krönika 1633:39
Haraldr tók konungdóm eptir föður sinn. Þá var hann tíu vetra gamall. Hann var allra manna mestr ok sterkastr ok fríðastr sýnum, vitr maðr ok skörungr mikill. Guthormr, móðurrodír hans, gerðisk forstjóri fyrir hirðinni ok fyrir öllum landráðum. Hann var hertogi fyrir liðinu.	Harald tog Riget efter sin Fader der hand var ti aar gammel : oc var hand da flørre oc fterckere end nogen anden hans jevnligge : hand var oc vittig oc fkickelig / deilig oc fedelig. Hand klickede ftrax Gutorm / Sigurd Hiortis Søn / sin Moderbroder / ofuer Hoffinderne / oc at raade oc regiere Riget / oc at være Øfuerfte ofuer Krigsfolcket : oc bleff hand der af kalled Hertug Gutorm : (huilcken Titel dog fiden icke hafuer været brugelig i Norrig / men de hafue brugit Jarls navn i den fted.)

Det är värt att notera att översättaren här påpekar att *hertig* inte användes som titel i Norge, även om den senare av misstag används om Guthorm i detta kapitel (jfr också Bjarni Aðalbjarnarsons kommentar i Íf. 26, loc. cit.). *Hertogi* betyder helt enkelt 'härförare'. Den första, och enda, norrman som fick denna titel var Snorre Sturlassons vän jarl Skule Bårdsson, som blev sin svärsons, kung Håkan Håkanssons, hertig år 1237. Guthorm hade omtalats tidigare i texten, när Ragnhild, hans syster och kung Haralds moder presenterades. Därför vet översättaren att han är Sigurd hjorts son.

I längre avsnitt möter man i Harald hårfagers saga närmast samma text i Hkr I och Den stora sagan och givetvis följs krönikorna då åt. Som exempel kan man ta berättelsen om diktaren Guttormr sindri, och nu kan vi nöja oss med Den stora sagan och Krönika 1670:

OH, Íf. 27: 426–7 (närmast samma text i Hkr I, Íf. 26, 1941: 141–2)	Krönika 1670: 11–12
Eptir um vetrinn fór Eiríkr norðr í Þrándheim <sup>a</sup> ok tók veizlu í Sölvu. <sup>b</sup> En er þat spurði Hálfðan svartí, þá fór hann til með her ok tók hús á þeim. Eiríkr svaf í útiskemmu og komsk út til skógar með fimmta mann en þeir Hálfðan brenndu upp þoeinn og allt lið, þat er inni var. Kom Eiríkr á fund Haralds konungs með þessum tíðendum. Konungr varð þessu stórliga reiður og samnaði her saman og fór norðr á hendr Þrændum. En er þat spyrr Hálfðan	Näft effterfølgande Winter foor Erick Nord till Trondheem och tog Foring på Saulfwa. När nu Halfdan Swarte fick det at weeta / drogh han dijt och kringrände Hwfen / ther the woro inne. Erick foff i en Uthbood / och kom åt Skogen medh fåm Män <sup>c</sup> / Men Halffdan brände Byn / och alt det Folck / fom ther inne war. Med theffe Tijdender drog Erick til K. Harald sin Fader. Här igenom bleff Konungen mycket wredh och fammanfamblade een Häär och drog Nord

svarti þá býðr hann út liði ok skipum ok varð allfjölmeðr ok lagði út til Staðs fyrir innan Þórsbjörg. Haraldr konungr lá liði sínu út við Reinsléttu. Fóru þá menn milli þeira. Guthormr sindri hét gofugr maðr ok ættstórr. Hann var þá í liði með Hálfðani svarta, en fyrr hafði hann verit með Haraldri konungi ok var ástvinr beggja þeira. Guthormr var skáld mikít. Hann hafði ort sitt kvæði um hvárn þeira feðganna. Þeir höfðu boðit honum laun, en hann neitti ok beiddisk, at þeir skyldu veita honum eina bæn, ok höfðu þeir því heitit. Hann fór þá ok bar sættarorð milli þeira ok bað þá hvárn tveggja þeira bœnar ok þess, at þeir skyldu settask, en konungar gerðu svá mikinn metnað hans, at af hans bæn sættusk þeir. Margir aðrir gofgir menn fluttu þetta mál með honum. Varð það at sætt, at Hálfðan skyldi halda ríki öllu því er áðr hafði hann haft, skyldi hann ok láta óhætt við Eirík, bróður sinn. Eptir þessi sögu orti Jórunn skáldmæx nçkkur ørendi í Sendibít:

Harald frákr, Halfðan, spyrja  
herðibrogð, en loððis  
sýnisk svartleitr reyni  
sjá bragr, enn hárfagra.

til Trodnhem [sic!]. När Halffdan Swarte fick det at weeta / biuder han vth Leding eller Krigs Tåg och Skep / och får mycket Folck / lægger sedan vth till Stade / innan för Torsbiorg. Konung Harald lægger sin Häär vid Reinflatto / och foro tå FörlijckningsMän them emillan. Een förnäm Man och Högboren / wid Nampn Guttorm Sindri / (thet är Dwärg<sup>d</sup>) hwilken tå war i färd med Halffdan Swarta / och förr hade warit medh Konung Harald / och war bäge theas fynerlige gode Wän / förty han war een god Skald / och hade giordt een Dicht om hwarthera / hwarföre hade the budet honom Betallning / till then han näckte / men begärade at the Ikulle effterlåta honom een Bön / (när han then begärte/) hwar till de hade bejakat: Thenne föckte göra Fred emillan them / och begärte tå at få atniuta sin förra Böön / sålunda / at the skulle blifwa Wänner. Konungarna Ikattade honom så högt / at effter hans Böön kommo the öfwer eens / alldenftund många förnämme Män woro honom vthi fitt Taal behielpelige / doch medh det Willkohr / at Halffdan skulle behålla alt fitt Rijke / fom han forr hade haft / Thefljikeft och hålla Fredh medh Erick sin Broder. Effter thenna Saga hafwer Jorund Skaldmæx / (det är Jomfru Skald) dichtet några Wijfor.

<sup>a</sup> Hkr I: norðr á Mæri, Krönika 1633: nord til Sundmør.

<sup>b</sup> Hkr I: fyrir innan Agðanes, Krönika 1633: inden for Agdenæs.

<sup>c</sup> *fielff femte* Krönika 1633: 60; texten i Krönika 1670 tyder mera på felläsning ”með fám monnum”.

<sup>d</sup> Krönika 1633: *den Sindige*.

Texten i Krönika 1633 är närmast den samma (s. 60–61). Jórunn skjaldmærs dikt får inget namn, men man uppilyser om att ”Jorund Skaalmøø dictede nogit derom” och citerar oöversatt samma halvstrof som i Hkr.

En rätt annorlunda bild får vi när man berättar om Hákon Haraldssons (Aðalsteinsfóstris) födelse. Nu kan det vara värt att titta på alla versioner:

Hkr I, Íf. 26, 1941: 143

Krönika 1633: 61–2

Þá er Haraldr konungr var nær sjauræðum, gat hann son við konu þeiri er Þóra er

Der K. Harald var heden ved 70 Aar gammel / afflede hand en Søn met en

nefnd Morstrstong. Hon var æzkuð ór Morstr. Hon átti góða frændr, hon var í frændsemistölu við Hørða-Kára. Hon var kvinna vænst ok in fríðasta. Hon var kǫlluð konungs ambátt. Váru þá margir þeir konungi lýðskyldir er vel váru ættbornir, bæði karlar og konur. Sá var siðr um gǫfugra manna börn at vanda menn mjök til at ausa vatni eða gefa nafn. En er at þeir stefnu kom er Þóru var ván, at hon myndi barn ala, þá vildi hon fara á fund Haralds konungs. Hann var þá norðr á Sæheimi en hon var í Morstr. Hon fór þá norðr á skipi Sigurðar jarls. Þau lágu um nóttina við land. Þar ól Þóra barn uppi á hellunni við bryggjusporð. Þat var sveinbarn. Sigurðr jarl jós sveininn vatni ok kallaði Hákon eptir feðr sínum, Hákon Hlaðajarli. Sá sveinn var snimma fríður ok mikill vexti ok mjök líkr feðr sínum. Haraldr konungr lét sveininn fylgja móður sinni og váru þau at konungsbúum, meðan sveinninn var ungur.

Quinde / ved Nafn Tora / hun var fød paa Mofter aff got Folck / oc var i Slect med Haarda Kaare / oc var en deilig Quinde / oc bleff dog kallet Kongens Bolfkab / oc til Vedernafn Tora Moftraftang. Den tid vaare mange udi Norrige / Kongens tieniftactige oc undergifuen / endog de vaare aff ypperlig Slect / oc var da Sed i Norrige met ypperlige Mends Børn / at en synderlig Mand skulde øse Wand paa dennem / oc gifue dennem Nafn.

Der Tora fornám at hendis tid var nær / vilde hun drage fra Mofter oc Nord til Siohiem / til Kongen / oc drog hun Nord paa Skib met Sigurd Jarl / oc lagde de til Landet om Natten / oc Tora fødte en Søn paa Klippen / oc Sigurd Jarl øfte Vand paa hannem / oc kallade hannem Hagen / efter sin Fader Hagen Lade Jarl. Barnet var megit deiligt / oc voxte snart / oc var sin Fader faare ligt / oc Kongen lod hannem blifue hos Modern / oc de vaare tilfammen udi Kongens Gaard / oc Kongen hafde Barnet megit kiert / men hans Brødre foractede hannem / oc kallede hannem Moftraftongs Søn.

Det enda som förbryllar är krönikans information om brödernas mobbning av lilla Hákon. Det står inte i Hkr I utan i OH! I texten som Peder Claussøn översatte måste denna uppgift ha funnits. I OH behöver man uppenbarligen inte all den information som en självständig Hákonar saga krävde:

OH, Íf. 27 1941: 427

Haraldr inn hárfagri gat son í elli sinni, er Hákon hét. Móðir hans er nefnd Þóra Morstong. Hon var ætzkuð ór Morstr á Sunn-Hørðalandi. Hon var kvinna vænst ok in fríðasta. Hon var vel ættborin ok var í frændsemistölu við Hørða-Kára, en þó var hon kǫlluð konungs ambátt. Váru þá margir þeir konungi lýðskyldir, er vel váru ættbornir, bæði karlar ok konur. Hæðiligt þótti sonum Haralds um Hákon ok kǫlluðu hann Morstangarson. Haraldr konungr sendi Hákon, son sinn, til föstrs Aðalsteini Englakonungi, ok fæddisk Hákon þar upp.

Krönika 1670: 12

Harald Hárfager bleff född en Son i sin Ålderdom / Håkan wid Nampn / hwilckens Moder war Thora Morftang: Hon war aff ftoor Slächt / och hennes Härkomft war vhr Morft på Södra Haurdaland: Hon war deyeligare än andra Qwinfolck / och war i Frändfemio medh Haurda Kaara / doch lijkawäl bleff han [sic!] kallad Konungens Ambat eller Trälinna. I then Tijden tiänte många Konungen / fom woro aff hög Stämna / både Manfolck och Qwinfolck. Håkans Bröder giorde Spott aff honom / och kallade honom Morftangar Son. K.

Hann var líkastr Haraldi, feðr sínum, allra sona hans ok framast um alla atgørvi.	Harald sände fin Son till Konung Adelsteen på Engeland at opfoftras ; Hwerefth han opföddes. Han war lijkare fin Fader Harald än någon aff the andre hans Söner / war och mycket mehr än alla the i fit Företagande.
---	--

Det är en mycket intressant födelsehistoria som här fattas, men eftersom Hákonar saga inte kommer med i handskriften, och därmed inte berättelsen om hans död på samma hälleberg som han blev född på (Hákonarhella, Íf. 26, 1941: 192), behövs den inte.

Olav Trygvasons saga i Krönika 1670 sträcker sig endast över en dryg sida i utgåvan. Men icke desto mindre finns det utrymme för en känd vits ur Olav den heliges uppväxt. I Hkr berättas den i Olav den heliges saga (Hkr II), och likaså i Krönika 1633, men däremot i det korta avsnittet om Olav Tryggvason i Krönika 1670, som i övrigt följer OH, inte Hkr II. Det är belysande att jämföra texterna här.

Hkr II, Íf. 27 1945: 3–4 (samma text i OH)	Krönika 1633: 182	Krönika 1670: 21
Pat var eitt sinn, at Sigurðr konungr vildi ríða af bæ, þá var engi maðr heima á bænum. Kann kvaddi Ólaf, stjúpson sinn, at sǫðla sér hest. Óláfr gekk til <i>geitahúss</i> , tók þar bukk þann, er mestr var, ok leiddi heim ok lagði á sǫðul konungs, gekk þá ok segir honum, at <i>þá hafði hann búit honum reiðskjóta</i> . Þá gekk Sigurðr konungr til ok sá hvat Óláfr hafði gort. Hann mælti: „Auðsætt er, at þú munt vilja af höndum ráða kvaðningar mínar. Mun móður þinni þat þykkja sœmiligt, at ek hafa engar kvaðningar við þik. Þær er þér sé móti skapi. Er þat auðsætt, at vit munum ekki vera skaplíkir. Muntu vera miklu skapstærri en ek em.“ Óláfr svarar fá ok hló við ok gekk brot.	En Dag vilde Kongen ride ud / da var alt hans Folck fra hannem / huer paa fin Befilling / oc Olaff Haraldføn var allene hos hannem / da bad Kongen hannem / fadle hannem fin Heft / Olaff gick ud oc lagde Kongens Sadel paa den størfte Buck i Hiorden var / oc gick ind oc lagde Kongen at Heften var fadlet / der Kongen kom ud / oc faa huad Olaff hafde giort / lagde hand til hannem: Jeg feer vel Olaff at du vilt raade mere end jeg / thi vil det icke due eller lømme mig / at tale dig andet til end det fom dig behager / mand kand vel fee at vi to hafue icke eens Sinde / <u>thi tenckte Kongen huorledis hand kunde fkilie hannem vel fra fig met det førfte.</u>	Thet hände figh een gång / at Konung Sigurd wille rijda ifrån fin Gård / och effter ingen annan war ledig till at fadla Konungens Häft / tå fade han till Oloff fin Styfffon / at han skulle fadla Häften. Oloff gick i <i>Getehuufet</i> / togh then ftørfte Bäck han fick / och ledde honom fram / lade Sadelen vppå / gick fedan och <i>fade till Konungen att han hade tillredt honom Redfiota (thet är / Siuðhäft)</i> Tå gick Konungen / och fågh hwad Oloff hade giort / och fade: Godt är thet at fee / at tu wilt medh ett Omak giöra thigh aff medh alla mina Befallningar: Jagh troor och at tin Moder fcall tycka thet wara tienligit / at iagh intet befaller tigh / thet fom tigh är emoot: Thet är

och godt at fee / at wij intet  
 länge komma öfwereens  
 / förty iagh feer / at tu har  
 ftörre Mood än iagh. *Oloff*  
*log / och gick fedan bort.*

Textutdragen visar tydligt sambandet. De kursiverade orden i Hkr-texten och Krönika 1670 är övertygande och de understrukna orden i Krönika 1633 kommer från ett annat håll. Detta kunde med andra ord vara ett bra exempel på Bjarni Aðalbjarnarsons analys: Peder Claussøns text bygger på sina håll tydligen på andra handskrifter än Fríssbók eller Kringla.

Nedan ges en översikt över DG 3 enligt det vi nu har diskuterat:

Kungasagor	Sidor i Krönika 1670	DG 3
1. Ynglinga saga	Sid. 1–8	Ynglingasagan enligt Hkr I mycket förkortad (texten kring 11% av den ursprungliga).
2. OH	Sid. 9–21	Norska eneväldskungar från Harald den Hårfagre till och med Olav Tryggvason.
3. OH	Sid. 21–222	Olav den heliges saga. Den självständiga (in sérstaka).
4. Hkr III	Sid. 222–411	Norska kungar 1036–1179. Börjar med kung Sven Knutsson och slutar med Magnus Erlingsson. Nära besläktad med Eirspennill-redaktionen.
5. Sverris saga	411–523	Kung Sverres saga. En redaktion som står nära Skálholtsbók.
6. Skáldatal	525–528	Diktarlängden Skáldatal som säkert inte har varit med från början i DG 3. <sup>a</sup>

<sup>a</sup> Det är här varken tid eller rum att behandla Skáldatal. Diktarlängden finns bara i DG 11 4to och i avskrifter av Kringla. Det är anmärkningsvärt att Rugman inte använde sig av DG 11 4to, vilken han kände mycket väl och som blev till förlaga i Peringskiölds Heimskringloutgåva i Stockholm år 1700. Men det är en annan historia.

Här kan man sammanfattande säga både om kung Harald hårfagers saga och om andra kungar före Olav den helige: Det finns inga argument för en tes om Krönika 1633 som förlaga för Krönika 1670, utan tvärtom. Allt tyder på att man på Visingsö har översatt en förkortning som närmast är att beskriva som ett referat av Hkr I fram till Harald den hårfagres saga. Då kunde OH (Snorres första version av Olav den heliges saga) ta över och den kunde man följa till Olav den heliges död. Där tog Hkr II över och efter det Sverres saga. Att det skulle vara Jonas Rugman eller

hans medhjälpare (om sådana fanns) som har demolerat Ynglingasagan, berättelsen om de forna svenska kungarna och om de hedniska norska kungarna före Harald hårfager, är mycket osannolikt.

## Dikter och strofer

De båda krönikorna har det gemensamt att de förbigår de flesta stroforna, skaldestrofer som andra. I Krönika 1633 citeras några få utan försök till översättning medan Krönika 1670 bjuder på översättningar vid få tillfällen. Två mycket berömda fall kan stå som exempel.

En ofta diskuterad situation uppstod natten före det ödesdigra slaget i Stiklarstaðr, där kung Olav den helige stupade. Diktaren Þormóðr Kolbrúnarskáld reciterade en gammal dikt, Bjarkamál in fornu, som nu fick namnet Húskarlavhvat:

---

Krönika 1633: 299–300

[...] Hannem [kungen] fiuntis være for tilige at væcke Folcket / thi spurde hand huor Tormod Skaald var. Tormod fagde/ Jeg er her / huad ville i Herre. Kongen fagde / Quæd os en Vife. Thormod fætte fig op / oc quad Biarkamaal den gamle / faa høyt at ald Hæren hørde det / oc begynder det faa:

1.  
Dagur er uppkomen dynia hana fiadrar

Mål er wilmogum ad vinna er fide  
Wake æ oc wake wima höffud  
Alle ener øftu adils um hinar.

2.  
Har hinn hardgreipe hrólfur fkiótande  
Ættum góder menn dheir ed eke flya  
Wecka eg ydur ad Wijne ne ad Wiíf runum  
Helldur wek eg ydur ad hörðum Hilldar  
leike.

Oc ald Hæren vognede der ved: Oc der Wiifen var ude / tackede de hannem derfore / oc det behagede dennem vel / oc fagde den være dennem ret bequem

---

Krönika 1670: 204–5

Tå tycktes honom wara förbittijda at väcka Häären / fporde förthenfkul hwar Thormodr war? Han war ther när / och frågade hwad konungen wille.? Konungen fade: Siung oß een Wijfa. Thormodr fatte fig op / qwad myckit högt / få at det hördes öfwer heela Häären: Han qwad then gamla Biarkamaal: Och begynte fålunda:

1.  
Dagen är opkommen / Dona Toppens  
Fiadrar /

Tijd är Odens Söner. Arbete gjöra.  
Wake och å Wake Wåra Huffwudzmän /  
Alla the Förnämfte Modiga Adilsbuðar.

2.  
Haar Then Hardgreipi Hrolff then fkiutande /  
Män aff goda ätter Minft fom fly kunna /  
Wäck iag eder intet Til Wijñ och Wijfrunor /  
Helder wäck iag eder Til hårda Krigzlångar  
/ etc.

Tå wacknade Häären / och fom Wijfan war ändat / tackade honom / och höllo mycket ther aff / och tyckte honom hafwa råkat rätt oppå / och kallade then Sängen

<p>oc tæckelig paa den tid / oc kallede den Huskarlahuot (det er Hoffmænds huadshed / thi den tileggede oc fkyndede dem til huadhed / det er / fmarhed oc frimodighed) Kongen gaff hannem en Guldring for Vifen / oc hand bad Kongen der om / at de icke skulde skilies fra hin anden / hvercken leffuendis eller døde / oc hand sagde / at Sigvald Skaald var nu langt borte med Guldhialtin / det var det forgylte Suerd fom Kongen hafde gifuet hannem. Kongen sagde / at hand icke vilde fly fra fine Mænd / faa længe hand hafde en igien.</p>	<p>Hufkarlahwaut / (det är en vpäggelfes Wijfa för Huuðfolcket). Konungen tackade honom för sin Skiämtan. Konungen tog een Gullring / fom vägde een half Marck / och gaff then åth Thormod. Han tackade för thenna Skiänken / och sade: En god Konung hafwa wij / men fwårt är det / at fee förvth / huru långt Lijff honom är ödt. Thenna är min Bön / Konung / at tu låter oß intet skilias hwarcken lefwandes eller döda. Konungen fode: Alla skola wij fölias åt / få länge iag råder / om i intet wilia skilias ifrån mig. Tå fode Thormod; Jag meenar / Konung / ehurudan thenna Reefan blifwer / antingen ond eller god / at iag skal wara när hos eder ståndandes / få länge mit Wilkor få tilfäyer; Hwad wij fedan höra aff Sighwatr med Gullhiältan / (det är Swerdet fom Konungen gaff åt Sighwatr / med förgylt Fäste / och förr är omtlat / förty Hialt betyder Swärdzfäfte.) Sedan qwad Thormodr een Wijfa.</p>
---	---

---

Med god vilja kunde man kanske tänka sig att inledningen och stroferna ur Bjarkamál i Krönika 1670 byggde på texten 1633, om nu översättaren förstått den förvrängda isländska strofen, men slutet med kungens och Þormóðrs repliker kan inte bygga på Krönika 1633. Däremot följer Krönika 1670 Hkr II (och OH) mycket noga:

Síðan tók konungr gullhring er stóð hálfu mörk, ok gaf Þormóði. Þormóðr þakkaði konungi gjöf sína ok mælti: „Góðan eigum vér konung, en vant er nú at sjá hversu langlífr konungr verðr. Sú er bæn mín, konungr, at þú látir okkr hvártki skiljask lífs né dauða.“ Konungr svarar: „Allir munu vér saman fara, meðan ek ræð fyrir, ef þér vilið eigi við mik skiljask.“ Þá mælti Þormóðr: „Þess vætti ek, konungr, hvárt sem friðr er betri eða verri, at ek sjá nær yðr staddr, meðan ek á þess kost, hvat sem vér spyrjum til, hvar Sigvatr ferr með gullinhjaltann.“ Síðan kvað Þormóðr: (Íf. 27 1945: 362).

Strofen följer i Hkr II och har förmodligen också gjort så i DG 3.

I Magnús Ólafssons, Magnus den godes, saga får vi i Hkr III höra om Sigvatrs frispråkiga vers, Bersöglisvisor. Förlagorna kan ha varit lika, men de två översättarna går olika vägar:

Krönika 1633: 325

Thi dichtede Sigvald en lang Vife / udi  
 huilcken hand indførde oc gaff tilkiende  
 / at Bønderne klagede faft ofuer Kongens  
 haardhed oc strengthed / oc de truede at  
 ville fætte sig i mod hans uloug. Der til  
 opregnede hand mange Konger oc Herrer  
 / fom i Norrig hafde været oc regierit vel  
 / oc derfor hafft en tro / villig oc lydig  
 Almue / oc Underfotte. Oc mange hafde  
 ilde regierit / oc det var gaaet dennem  
 ilde aff / med mere faadant fom hand der  
 udi havde / efter gammel Dichteris konft  
 / artligen indført oc sammensæt / oc hand  
 quad famme Vife for Kongen / oc de andre  
 vidnede oc stadfæfte det med hannem / faa  
 at være.

Krönika 1670: 236

Sighwatr yrekte een Flock fom han kallade  
 Häär Saulis Wijfor / Hwilcken Flock  
 förft begynner ther vthaff / at honom  
 tycktes Konungen alt förlänge dröya ther  
 med / at förekomma Bönderna theras  
 Vpror / när the ärnade fättia fig vp emoot  
 honom. (Thenna Flocken bestod i Original  
 Exemplaret aff nije Wijfor hwarvthinnan  
 Sighwatr föredrager Konungen / huru det  
 tillftod med Bönderna / fom wille fättia  
 fig vp emoot honom.) Efter detta Tiltal  
 bleff Konungen bette / alldenstud detta  
 Taalet bleff aff mangom underftödt hoos  
 Konungen.

Ingen av de två översättarna klarar det unika namnet på dikten. Jonas Rugman försöker med *Här-saulis*, som knappast ens kan tolkas som meningsbärande,<sup>30</sup> medan Peder Claussøn smyger sig förbi problemet. Båda två gör sig omaket att återge innehållet, och Jonas Rugman kommer mycket nära Heimskringlas formulering: ”ok hefr hann fyrst um þat, at þeim þótti konungr of mjök velkja ráðin at setja bændr aptr, þá er heitúðusk at reisa ófrið í móti honum” (Íf. 28, 1941: 26). Dessutom bygger Rugman uppenbarligen på Hkr III när han upplyser att det gällde nio strofer, och därmed informerar han också om att DG 3 har haft alla stroforna med, för det ”original exemplar” han talar om kan endast hänvisa till detta manuskript.

Det kan tyckas rätt egendomligt att Jonas Rugman förbigår de allra flesta skaldestroforna i Heimskringla. Han såg det tydligen som ganska viktigt, åtminstone ibland, att demonstrera sin kunskap på ett område där svenskarna hade stora problem. Men det kan vara lärorikt att titta på hans och Verelius förklaringar i Notæ till Gautreks saga (1664: 57). De hade satt ribban högt, såsom vi kan se av en strof av Sigvatr som citeras:

<sup>30</sup> Tänkte han kanske på *\*hersalr* ’slott’?

1	6	9	4	5
Gakk	attu	inn	quad	ekkia
2	3	7	8	
Armr	drengr	enn	leingra	
14	13	15	16	
Hræðumz	ek	vid	Óþins,	
11	12	10	17	
erum	heiðin	ver	reiði.	
19	27	31	28	
Rygr	quadft	inni	eiga	
18	23	24	25	26
Vþeck	fu	er	mer	hnekti
29	30	20	21	
Alfa	blot	fem	ulfi	
22	32	33	34	
Ottium	í	bæ	sínum.	

Numreringen skulle ge oss följande prosifiering med vanlig normalisering:

Gakk, armr drengr, kvað ekkja, áttu enn lengra inn: Vér erum heiðin. Ek hræðumz við Óðins reiði. Úþeck rýgr, sem úlfi ottium, sú er mér hnekti, kvaðst eiga álfa blot inni í bæ sínum.

I Verelius latinska översättning lyder detta:

Abito mifelle juvenis, inquit fæmina, Ad huc longius iter tibi carpendum: Ethnici fumus, & ideo Odini metuo iram. Turpis foemina & horrenda lupis, Quæ me foribus repulit, Larium facra domi fuæ Peragere fe dicens.<sup>31</sup>

Även om man bortser från vissa sannolika feltolkningar kan man bara konstatera att det skulle vara ett fullständigt sisyfosarbete att förklara alla stroforna efter detta mönster. Själv skrev Jonas Rugman i ett memorandum till Rudbeck år 1672 att han hade

I:o corrigeret copien aff S. Olafz sago a Capite ad Calcem effter sahl. L. Bures hand. II vtdraget alla de skald-wijsor, som der finnas, redigerat dem i ordning, som de wara bör, och verterat dem på swenska, de äro 204. (Schück 1932: 210).

<sup>31</sup> En prosaisk försvenskning kan bli: Försvinn, pojstackare, sa kvinnan. Du ska åka längre. Vi är hedningar, jag fruktar Odens vrede. Den grymma och varg-aggressiva kvinnan som stötte mig bort, sade sig ha alvblot i sitt hus.

Detta skrev Rugman två år efter Visingsövistelsen och även om han då säger att han har ”verterat” alla 204 stroforna ur Olav den heliges saga, innehöll sagorna i Hkr III ett ännu större antal; att översätta och förklara alla skulle varit en enorm uppgift. Dessutom bör man ha klart för sig att för vanliga svenska läsare skulle skaldestroforna förmodligen ha varit en mindre attraktiv läsning. Så är det faktiskt den dag som i dag är.

## Bladet som kom bort

På ett ställe i Sverres saga får vi veta att det fattades ett blad i DG 3. Formuleringarna i Krönika 1670 är intressanta och här kan man jämföra den danska och den svenska texten:

Krönika 1633: 501–3	Krönika 1670: 415–16
... oc hand gaff fig iblant Erling Jarls Krigsfolck / oc war offte til Ords met Jarlen /	Ofta talade han wid Jarlen fielff /fördölgde fig lijkawift för Jarlen / at ingen wifte hwad han hade i Sinnet: Han war och offta med Jarlens och Konungens Hirdmän.
oc fick ftor forfaring om megen handel / fom hannem fordelig kunde wære. Derefter drog Suerre Synder til Tonsberg / oc der fra til Løse / oc fra Løse op til Byrgj Jarl Brofe / fom aatte Suerris Faderfyfter / ved Naffn Birgitte. Der Byrgj Jarl forftod at Suerre var kommen / och wilde hafue hielp aff hannem til Norrige / da veigrede hand hannem det / oc lagde: Jag hafuer nu hjulpet din Faderbroder Søn til Norrig / jeg vil icke videre giøre nogen hielp didi Landet / thi jeg kunde fielff der ofuer blifue forderfuit.	(Här fattas ett Blad i thetta M.S.S. fom doch ellieft annorstedes heelt klart och på Parmar wäl fkiwit är: Och förthenkull / effter man feer at Meninge kan tagas vthaff then Danfka Per Claußons Verfion / fätter man then och få här / at icke någon Meening fkal fattas i Hiftorien/)
...	och fick ftoor Förfarenheet / om åthkillig Handel / fom honom kunde lända til nytta. Ther ifrån drog Swerer til Byrger Jarl Brofu / fom ägde Brigida / Swerris Fader Sylter: När Jarlen förtod hans Ankomft / och at han wille hafwa Undsättning aff honom til at bekomma Norrige; fwarade han: Jag har nu hulpit tijn Farder-Broders Son / och nu wil iag icke wijdare giöra någon Hiälپ emoot thet Landet / at til äfwentyrs iag fielff fculle blifwa ther igenom fördärfwat.
[Birkebeinarna vill få Sverre till sin ledare, han vägrar men de talar så:]	...

... Du skalt vide Svere / at vi hafue tient  
 din Fader oc Forfædre / oc derofuer mift  
 vore Frender oc Brødre / oc dertil met ere  
 vi felff Fredløse / oc skilde ved Arff oc Eje  
 / for dine Forældris fkyld / nu biude vi os  
 til at tiene dig / huilcket du necer / Thi  
 skalt du vide / at vi ville dræba dig / och  
 demed komme os i Fred met K. Magnus.  
 Der Suere hørde / at hannem fettis faa  
 haarde Vilkor fore / da maatte hand gjøre  
 efter deris Begiering / ellers hafde Konge  
 Slecten paa Suerofiden blefuit ødelagt  
 udi Norrige. Den ande Søndag i Fafte /  
 bleff Suere tagen til Høfuitzmand ofuer  
 Birckebenerne / oc ftrax om Mandagen  
 kom det 70 Mend fom fuore hannem  
 Huldskab oc Mandskab / oc gjorde hand  
 dem til Befalningsmend / efter fom huer  
 var bequem til.

... Tu skalt weeta / Swerre/ at wij hava  
 tiänt tijn Fader och Föräldrar / och ther  
 igenom mift våra Fränder och Släckt; äro  
 och fiälwe ther igenom Fredlöse blefne /  
 skilde från vårt Arff och Egendom: Nu  
 biude wij öf til at tiäna tig / och tu wilt  
 intet / hwarfore / få weet at wij wilia  
 dräpa tig / och ther med komma öf i Fred  
 med Konung Magnus. När Swerre thenne  
 obillige Willkoren förnam / twingades  
 han giöra effter theras Willia: ellers hade  
 det Konungzliga Släcktet på Swerres  
 fida blefwet vthött i Norrige. Altå bleff  
 Swerre tagen til Hufwudzman öfwer  
 Birckibeenarna / then andra Söndagen i  
 Faltan / och ftraxt om Måndagen fworö  
 70. Män honom Huld och Troofkap / och  
 han gjorde them til Befallningz Män / effter  
 fom hwarthera war tiänlig til

Avgörande är självklart hur man tolkar Krönika 1670 när det skrivs: ”Här fattas ett Blad i **thetta M.S.S.** fom doch ellieft annorstedes heelt klart och på Parmar wäl skriwit är: Och förthenfkull / effter man feer at **Meningen kan tagas vthaff then Danfka Per Claußons Verfion** / fätter man then och få här / at icke någon Meening skal fattas i Hiftorien/.” Det sannolika är att Jonas Rugman här översätter det som står på ett blad som placerats där det fattas ett blad i originalet. Denna reparation gjordes alltså i Sorø, där man självklart hade tillgång till Krönika 1633. Reparitören visste att det handlade om innehållet, inte stilen. Peder Claussøn hade förkortat texten (eller hade en förkortad text?) och det var man förmodligen klar öfver i Sorø. Detta var en nyckelespisod för att förklara varför Sverre blev Birkebeinarnas ledare, och även om man inte kunde rekonstruera texten, kunde man ta vara på huvudhändelserna. Detta är den uppenbara förklaringen till att man inte skriver en notis när krönikecitatet slutar.<sup>32</sup> Det var onödigt eftersom det som följde var på isländska. Den närmaste fortsättningen binder händelserna till en av Sverres drömmar, som tidigare refererats, men just denna brygga mellan berättelserna eliminerades i Krönika 1633.

Men den okände skrivaren som skrev kopian ur Krönika 1633 var litet för optimistisk eller förhastad, när han konstaterade att manuskriptet annars var alldeles helt ”och på Parmar wäl skriwit”, för på sidan 521–22 i Krönika 1670 kan vi läsa:

<sup>32</sup> Se Knirk 2009: 530.

Här fattas / Gunftige Läfare / två Blad wid ändan på detta Manuscriptum, och faft man egentligen intet hwar Punct eller Prick kan effterfölja / fåsom then Metodus fodrar / fom i heele Booken framman til är; altså at icke uthi sielfwa Hiftorien nogon Meening skulle fattas / tager man aff then Danfka Peer Claufføns Version, hwad Konung Swerres ändelyckt angår. (Pagin: 526.) (Krönika 1670: 521–22).

Som i Gyldenstolpes förord tilltalas här ”gunstige läsaren” vilket kan föra tanken till redaktörerna i Visingsö.<sup>33</sup> Men det är knappast någon tvekan om att det är Stephanius skrivare som har kopierat Peder Claussøns text, den som Rugman sedan översätter för att avsluta Sverris saga (Krönika 1670: 522–23). De sista meningarna är:

Krönika 1633	Krönika 1670
K. Suerre var vel tagen af alle / Hand var en law Mand paa vext tyck oc fterc. / Hand hade et deyligt Anfict oc bret-ragt Skieg oc rødaktig / en veltalendis Mand / faa at alle de hannem hørde / de berømmede hans Tale : Aldrig drack hand faa / at nogen kunde kiende det paa hannem / enten udi ord eller adfærd / Hand taledede intet ofuer Maaltid / En herlig Mand udi hans fæde / oc fiuntis da høj oc ftatlig naar hand fad / Thi hand havde et langt Liff oc fstackede Been: En god Stridsmand / baade duelig oc dierff / fom vel kand formerckis aff hans Historie. (527–8).	Konung Swerre war allom angenäm och behagelig. Han war een låg Man til wäxten / tiock och starck / hade ett deyliget och bredt Anfickte / raakt och rødactig Skiäg; Han war ock een wältalig Man / at alle fom honom hørde / berömbde hans Taal. Aldrig drack han få / at thet kunde förftås / antingen aff hans Ord eller Gerningar. Han talade intet gierna öfwer Måltijdh : war en wacker Man vthi litt Säte / och fyntes få wara hög / när han fatt / ty han hade långt Lijff och fstackota Been. Han war een god Strijdzman / dierff oc manlig / fom wäl kan förmerckas aff thenna hans Hiftoria. (522–3).

Utan att det omtalas tyder allt på att man i samma veva har gjort ännu ett lån från Krönika 1633, nämligen kopierat den diktarlängd (Skåldatal) som Ole Worm hade lagt till mot slutet. Skåldatal fanns säkert varken i Peder Claussøns förlaga eller i den ursprungliga DG 3. Den text som Rugman översatte och redigerade 1670 stod närmare Skåldatal i Krönika 1633 än i Worms egen litteraturhistoria 1636 (och 1651).

<sup>33</sup> Jakob Benediktsson (1948: 109) visade att Stephanius har använt DG 3 i sina noter till Saxo. (Jag tackar min granskare för att påpeka detta för mig).

## Sammanfattning

Rakt motsatt det Oscar A. Johnsen skrev år 1941 att ”det er ingen grunn till å tro at U [DG 3] har hatt Yngligasaga i noen form” (se ovan) och att denna del bara var en översättning av Krönika 1633, kan man med goda argument hävda att översättaren 1670, Jonas Rugman, inte verkar ha känt till Krönika 1633 annat än indirekt genom citatet i Sverres saga, där en dansk skrivare hade nämnt den norske översättarens namn, och lika indirekt genom kopian av Skáldatal.

Både Peder Claussøn Friis i Krönika 1633 och Jonas Rugman i Krönika 1670 byggde sina översättningar på självständiga omarbetningar av Hkr I, där Ynglingasaga i DG 3 uppenbarligen har förkortats ännu mera än i förlagan för Krönika 1633. Att det var två självständiga omarbetningar kan man till exempel se av Harald hårfagers saga som i den ena har byggts på Hkr I, den andra på OH.

Det är viktigt att observera att när forskarna hävdar att såväl Laurits Hanassøn som Mattis Størssøn har byggt sina översättningar/förkortningar på Kringla eller Friisbok kan det självklart lika gärna ha varit så att deras förlaga/förlagor byggde på en Kringla- eller Friisbokversion.

Om Krönikas översättare 1670 hade känt till Krönika 1633 hade han också vetat att texten kunde tillskrivas Snorre Sturlasson, en för honom väl känd författare från Eddahandskriften DG 11 4to.

För att studera Jonas Rugmans arbetssätt både i översättningar och i forskning finns det gott om material. Han satte sina spår i översättningarna som tillskrivs Verelius (*Gautreks och Rolfs saga, Bósa saga*), han var en levande och aktiv medhjälpare till förklaringarna i Notæ, och han hade skrivit av handskriften för trycket 1664. Han gjorde som brukligt var på Island när han lämnade landet: Han moderniserade rättskrivningen, han ”rättade” där han inte förstod orden, men han förkortade inte, höll sig som Verelius till ord-för-ord-översättningar samt arkaiserade (och förklarade inom parenteser om det behövdes). I forskningen brukar man tala om ”islandismer”: ”Oversettelsen er full av islandismer” skrev Johnsen om Krönika 1670 (1941: 1078) och Lars Wollin påpekade att ”Rugman has certainly been criticized by posterity for tainting his Swedish with Icelandisms” (2012: 112), men det är mycket viktigt att komma ihåg att Verelius hade format en språkpolitik som underströk att den tidens svenska i görligaste mån borde närma sig den gamla götska man tyckte sig se i de isländska handskrifterna som med Verelius ord visade upp

wårt tungomål / hwilket våra förfäder faft märkeligare och tydeligare haft hafwa än wij / och är nu få aflagt och forandrat / att man icke uthan använd möda och åhuga kan lära förftå hwad för fex eller åtta hundrade åhr sedan almänt talades. (Inledning 1664 bl. 2v–3r).

Det kan vara mycket svårt att skilja mellan medveten arkaism och klumpig islandism.

Om handskriften DG 3 före Sorøvistelsen under 1600-talet kan man tyvärr inte veta mycket. Vi har sett att det är tänkbart att en nära besläktad handskrift har kommit till Norge och blivit lagd till grund för Peder Claussøn Friis översättning. Om det sedan är denna handskrift som burit på informationen om Snorre Sturlasson eller om Peder Claussøn har fått den från ett annat håll kan man inte veta. Som Jonna Louis-Jensen (1977: 49) och andra har påpekat var det en stor nyhet för islänningarna när de kunde läsa författarnamnet i Ole Worms utgåva 1633; inte ens den lärde Arngrímur Jónsson hade kommit på idén. Hur än detta må ha varit, stod det ingenting om Snorres författarskap i DG 3.

Det är därmed dags att ställa två frågor:

1. Vem fann det angeläget att skapa denna kungasagaversion?
2. Vilken var den tänkta målgruppen?

Den första frågan kan man försöka nalkas utifrån det historiska innehållet i texten. Man har skurit bort stora delar av det hedniska materialet i Hkr I. Totalt lämnades bara kring 11 % av den versionen vi känner från Kringla, Jöfraskinna eller andra Heimskringla-handskrifter. Vi ser inga spår av den hedniska dödsdikten Ynglingatal, fast dess diktare nämns två gånger. De hedniska kungarna försvinner för det mesta och man koncentrerar sig på framväxten av monarkin i Norge. När Olav Tryggvasons saga inte får utrymme skulle det kunna bero på att man i redaktionslokalerna ansåg den legendariska sagan vara bättre än Snorres version. Släktskapen mellan Hkr II och Eirspennill<sup>34</sup> samt mellan Sverres saga och Skálholtsbók<sup>35</sup> jämte det att sannolikheten talar för att det var Brynjólfur Sveinsson som tog DG 3 till Danmark, kunde peka på att denna sagaredaktion uppstod på Sydlandet, kanske i närheten av biskopssätet i Skálholt. Målgruppen skulle då kunna vara religiösa norrmän eller islänningar, med intresse för den kristna historien i Norge mer än det hedniska förflutna i Sverige. Det

<sup>34</sup> Se Jonna Louis-Jensen 1977.

<sup>35</sup> Jfr Knirk 2009.

kan knappast ha ansetts vara en uppgift för kristna munkar på Island att lyfta fram den delen av historien med alla sina blodiga intriger, barbari och blodskam från Njords barn till drottning Yrsa.

## Källor

- Busch, Key. 2002. *Grossmachtstatus & Sagainterpretation*. Die schwedischen Vorzeitsagaeditionen des 17. und 18. Jahrhunderts. Vol. 1. Pirna. <http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn:nbn:de:bvb:29-opus-511>
- Gothrici & Rolfi Westrogothiae regum historia* lingua antiqua Gothica conscripta; quam e M.s. vetustissimo edidit, & versione notisque / illustravit Olavs Verelivs ; accedunt Joannis Schefferi Argentoratensis notae politicae. 1664. Henricus Curio. Upsaliae.
- Edda Snorra Sturlusonar* se Snorri Sturluson.
- Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. 1985. *Íslenzk fornrit* 29. Bjarni Einarsson gaf út. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík.
- Gyldenstolpe, Daniel. 1670. Företal i *Krönika 1670*.
- Gödel, Wilhelm. 1897. *Fornnorsk-isländsk litteratur i Sverige*. Stockholm. Ivar Hæggströms Boktryckeri.
- Heimir Pálsson. 2012. Introduction. I Snorri Sturluson *The Uppsala Edda* DG 11 4to. Viking Society for Northern Research. University College London. xi–cxxxiv.
- Heimskringla I–III*. 1941–1951. *Íslenzk fornrit* 26–28. Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík.
- Herrauds och Bosa saga* med en ny vtolkning iämpne gamla götskan : hoc est Herravdi et Bosae Historia cum nova interpretatione iuxta antiquum textum Gothicum / e veteri m.s. edita & notis illvstrata ab Olao Verelio. 1666. Henrick Curio. Upfala.
- Hervarar saga*. 1772. På Gammal Göthfka. Med Olai Vereli uttolkning och Notis. Henricus Curio. Upsalæ.
- Jakob Benediktsson. 1948. Íslenzkar heimildir í Saxo-skýringum Stephaniusar. *Árbók Landsbókasafns Íslands* 1946–1947. 104–114. Prentsmiðjan Hólar. Reykjavík.
- Johnsen, Oscar A. 1941. *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige*. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga biblioteket i Stockholm nr. 2 4TO med varianter fra andre håndskrifter. Utgitt av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. Annet bind. I kommisjon hos Jacob Dynvad. Oslo.
- Knirk, James E. 2009. *Sverris saga* in Uppsala De la Gardie 3. I Agneta Ney, Henrik Williams and Fredrik Charpentier Ljungquist ed. *Á austrvega*. Saga And East Scandinavia. Vol. I. 529–535. University of Gävle. Gävle.
- Konsistorieprotokoll*. Se *Uppsala universitet*.

- Krönika. 1594.* Se Størssøn, Mattis.
- Krönika 1633.* Se Snorre Sturlefføn. 1633.
- Krönika 1670.* Se [Snorre Sturlesön]. 1670.
- Louis-Jensen, Jonna. 1977. *Kongesagastudier*. Kompilationen Hulda-Hrokkinskinna. *Bibl. Arnamagn. Vol. 32*. C.A. Retzels Boghandel A/S. København.
- Nilsson (Widmark), Gun. 1954. Den isländska litteraturen i stormaktstidens Sverige. *Scripta Islandica*. 5/1954 19–41.
- Romano, Christian. 2013. Ég meina það sé úr Eddu. Jón Rúgmans avskrift av Uppsala-Eddans Gylfaginning ur handskriften R 683. Masteruppsats i Nordiska språk. Uppsala Universitet. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-207479>
- Rugman, Jonas. 1667. Greinir or þeim gaumlu laugum saman-skrifaðar or imsum bokum og saugum. Henricus Curio. Upsalæ.
- Schück, Henrik. 1932. *Kgl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akadmien Dess Förhistoria och Historia*. I. Antikvitetsstudiets början. Stockholm.
- Snorre Sturlefføn. 1633. *Norske Kongers Chronica*. Udfat paa Danfke / aff H. Peder Claufføn fordom Sognepreft i Undal. Förord: Ole Worm. Paa Joachim Woltken Bogførers Bekoftning. Kiøbenhafn.
- [Snorre Sturlesön] 1670. *Norlandz Chrönika* och Bekriffning : Hwaruthinnan förmähles The äldfte Historier om Swea och Götha Rijken, sampt Norrie, och een-deels om Danmarck / och om Theres Wilkår och Tilftånd. Sammanfattad och ihopa dragen af åthfkilliga trowärdiga Bööcker, Skriffter och Handlingar. Booktryckare Johann Kankel. Wijfingzborg.
- Snorri Sturluson I–III. 1848–1887. *Edda Snorra Sturlusona*. Sumptibus Legati Arnamagnæani. Typis Quisth er Sociorum. Hafniæ.
- Størssøn, Mattis. 1962. *Den norske krønike*. Utgitt av Mikjel Sørлие. Universitetsforlaget. Oslo.
- Uppsala universitet*. Akademiska konsistoriets protokoll, utg. av Hans Sallander. 1968–. Uppsala.
- Wollin, Lars. 2012. *Kringla heimsins – Jordennes krets – Orbis terrarum*. The Translation of Snorri Sturluson's work in Caroline Sweden. *Scripta Islandica* 63, 93–126.
- Worm, Ole. 1636. [Runir] seu Danica litteratura Antiquatissima vulgo Gothica dicta. Hafniae. Typhis Melchioris Martzan. Hafniæ. (Andra utgåvan 1651).
- Porleifur Hauksson. 2007. Formáli. *Sverris saga. Íslenzk fornrit* 30. v–xc. Reykjavík. Hið íslenzka fornritafélag.

## Summary

The manuscript DG 3 in Uppsala was destroyed in the town-fire 1702. In the present study, the author tries to find out what the manuscript contained, as far as it can be concluded on basis of Jonas Rugman's translation in *Norlands Chrönika* 1677. The present author opposes the common belief that Rugman used the Norwegian (Danish) translation made by Peder Claussøn and published by Ole Worm 1633. On the contrary, the author argues that Rugman did not know of the existence of this translation. If he indeed knew about it, he chose not to use it. The short pieces of *Sverris saga* and the *Skáldatal* obviously following Claussøn's text, did so because the owner in Denmark, Stephan Stephanius, had copies of those pieces made from the printed version of 1633.

**Keywords:** DG 3, *Heimskringla*, 1600-tals norska, danska och svenska översättningar, *Krönika* 1670

*Heimir Pálsson*

*Institutionen för nordiska språk*

*Uppsala universitet*

*Box 527, SE-751 20 Uppsala*

*heimir.palsson@nordiska.uu.se*



# Jónas Hallgrímssons inre och yttre natur

SVEINN YNGVI EGILSSON<sup>1</sup>

## Inledning

I studier av romantiken beskrivs poetiska skildringar av naturen ofta med benämningar som pastorala, sublimes och till och med vetenskapliga, beroende på de övergripande åsikterna eller egenskaperna hos individuella dikter, poeter eller litterära traditioner. Sådana benämningar kan ifrågasättas på filosofiska eller ekokritiska grunder, speciellt om de används för att dela in poesi i separata kategorier eller områden. Om man däremot ser på kategorierna som samexisterande och sammanlänkande diskurser eller litterära anpassningar istället för som bestämda kategorier, kan de vara användbara då man definierar den nyanserade och ofta motsägelsefulla framställningen av naturen i litteraturen (Garrard 2004: 7 ff.; Sveinn Yngvi Egilsson 2014: 13–30). En sådan förståelse för det pastorala, det högstämnda och det vetenskapliga kommer att placeras under lupp i denna uppsats genom en granskning av Jónas Hallgrímssons poesi. Jónas växte upp på en bondgård på Island och blev senare en utbildad och praktiserande geolog. Hans diktning passar inte så enkelt in i en unik kategori, vilket också är fallet med flertalet nordiska poeter som kunde åtnjuta formell utbildning men hade lantliga rötter. Istället kan vi uppfatta diktningen så att den skiftar konstant mellan det som vi kan kalla det pastorala, det sublimes, och det vetenskapliga, och därmed återspeglar en komplicerad och kreativ vision av naturen i all sin mångfald. Den bär vittne om en pågående konversation mellan poeten och naturen, och avslöjar det konstanta samspelet mellan en inre och en yttre natur, mellan subjektet och den materiella verkligheten.

---

<sup>1</sup> Översättning: Mikael Lind

## Rötter på landet och utbildning i staden

Jónas Hallgrímsson föddes för drygt två hundra år sedan, den 16 november 1807, på gården Hraun i Öxnadalur, en dal på norra Island omringad av höga berg. Han förlorade sin far vid ung ålder och uppfostrades av sin mor och släktingar i norr. Trots dessa svårigheter fick Jónas möjligheten att studera på trivialskola i Bessastaðir, nära Reykjavík i den södra delen av Island. Han reste sedan till Köpenhamn, och där studerade han först juridik på universitetet, innan han bytte till naturvetenskap. Jónas utbildade sig inom naturvetenskap och började arbeta som geolog, men han är idag bättre ihågkommen för det han gjorde på fritiden – nämligen att skriva poesi. Han är den mest inflytelserika poeten i den moderna isländska litteraturen. ”His work transformed the literary sensibility of his countrymen, reshaped the language of their poetry and prose, opened their eyes to the beauty of their land and its natural features, and accelerated their determination to achieve political independence”, för att citera Dick Ringler (2002: 3). Tillsammans med andra medlemmar ur gruppen som förknippas med tidskriften *Fjölnir* fastställde Jónas den isländska nationalromantikens utseende för flera årtionden. Efter hans tidiga död i Köpenhamn 1845 – vid 37 års ålder – blev han en poetisk ikon för isländsk nationalism. När Island fick fullkomlig självständighet från Danmark året 1918 och blev en republik året 1944 förlorade Jónas poesi gradvis en del av sin politiska och ikoniska status. Men detta gjorde det också möjligt att omvärdera hans bidrag till den isländska litteraturen och kulturen på mindre nationalistiska grunder än tidigare. Under de senaste årtiondena har hans poesi fått ökad uppmärksamhet, både från allmänhet och akademi. Särskild uppmärksamhet har den sista fasen i Jónas skrifter fått, när han rörde sig bort från nationalistiska och medeltida motiv mot en mer personlig form av poesi. Dessa dikter är slående moderna i sin ton och går en elegant balansgång mellan mörka funderingar och romantisk ironi, vilket visar det växande inflytande som den tyska poeten Heinrich Heine har haft. Denna svängning i Jónas världsbild har uppfattats som ett vanligt uttryck i skandinavisk och isländsk litteratur och medvetenhet; nationalromantik och poetisk realism överges till förmån för pessimistisk och nihilistisk *romantisme* (Þórir Óskarsson 2006: 271–73).

Som barn växte Jónas Hallgrímsson upp på landet där naturen alltid var nära till hands, och även om han lämnade dalen Öxnadalur där han föddes, och senare sitt hemland för att bedriva studier, så var den isländska naturen aldrig långt från hans sinne. Han återbesökte Island och reste runt

landet på olika vetenskapliga utflykter som naturforskare medan han arbetade på en geologisk beskrivning av landet. Men enligt författaren Halldór Laxness (1929: 94–98) var det inte naturen utan staden som gjorde Jónas till en stor poet. Att lämna sitt hemland för att klara sig på egen hand i Köpenhamn, i en ny värld full av liv och influenser, visade sig vara en avgörande faktor i hans utveckling som poet. Han gjorde sig ett namn med mästerligt utarbetade panoramadikter, i vilka den ärofyllda isländska Guldåldern kunde upplevas på nytt, och ställde den mot den nuvarande slöheten i den isländska nationen. Detta var dikter som "Ísland" ("Island", 1835) och "Gunnarshólmi" ("Gunnars holme", 1837), varav den senare innehåller en storslagen och imponerande beskrivning av bergen och landsbygden bekanta från *Njals saga*. Han skulle skriva många dikter som inrymmer minnesvärda bilder av Island, till exempel "Ég bið að heilsa!" ("Hälsa från mig!", 1844) och "Dalvísa" ("Dalvisa", 1844), båda skrivna i den danska byn Sorø på Själland. En annan av hans dikter omsluten i den isländska naturen är "Ferðalok" ("Resans slut", 1844–45), en kärleksdikt som också anspelar på slutet på Jónas livsresa, då han tycks ha varit plågad av misstankar om att döden följde honom i hasorna.

Naturen är utan tvekan ett framstående motiv i Jónas poesi, i synnerhet naturens tilltalande egenskaper, men även dess sublimes och överväldigande inslag, som i hans beskrivning av ett vulkanutbrott i dikten "Fjallið Skjaldbreiður" ("Berget Bredsköld", 1841–45), som vi skall se. "Hulduljóð" ("Huldans dikt", 1841–45) är en ambitiös men oavslutad naturdikt i den pastorala elegins tradition (Sveinn Yngvi Egilsson 1999: 101–109). Naturen, som tidigare var en välvillig kraft och en sympatisk närvaro för poeten och naturvetaren, blir fientlig i Jónas senare dikter, skrivna med ett Heine-liknande särdrag av den traditionella loco-deskriptiva genren. Detta är särdeles tydligt i den poetiska cyklen "Annes og eyjar" ("Näs och öar", 1844–45). Det är som om jorden sjunker under hans fötter. Och detta leder mig till frågan: I vilken utsträckning har naturen påverkat Jónas som poet? Och vilken natur är det fråga om?

## Hur definierar man en naturpoet?

Försök gjordes tidigt att definiera Jónas först och främst som en *naturpoet*. Hannes Hafstein, som senare blev minister på Island, var året 1883 student i Köpenhamn, och han skrev en inledning till andra utgåvan av Jónas dikter:

Som poet er Jónas í grund og botten en naturpoet (en *naturalist*). Den yttre naturen, landet med dess berg och dalar, floder och blommor, är det han skriver mest om, och de är grundvalen till hans jämförelser och ramen för hans tanke-sätt. Han älskade alla sköna former – vackra och naturliga språk och välljudande allitterationer, som även vackra sluttningar och det vackra ljudet av floder. Det är därför som hans språk flyter så fritt och enkelt, för precis som i hans tankar låter språket honom vara långt ifrån överdrivenhet och osanna och onaturliga bilder. Han får sitt språk från folkets hjärtan, sin poesi från den naturliga skönheten i sitt hemland. I sin naturpoesi är han förmodligen inte påverkad av yttre influenser, emedan han visste lite eller ingenting om de poeter som var närmast honom i detta avseende, den så kallade Sjöskolan i England. Poesin var ett resultat av en kombination av hans lyriska geni med en annan av hans gåvor: den att kunna förstå naturvetenskapens själ och älska den och allt den hade fört honom och låtit honom komma i kontakt med (Hannes Hafstein 1883: XL).<sup>2</sup>

Det är anmärkningsvärt hur brett Hannes definierar naturen eller det naturliga. Å ena sidan pratar han om den *yttre naturen*, landet med dess berg och dalar, floder och blommor, och å andra sidan pratar han om naturligt språk, vilket han antyder att Jónas har fått från folkets hjärtan. Enligt denna framställning är det inte enbart ämnet i poesin som gör Jónas till en naturpoet, utan även hans uttryckssätt. Naturen är inte enbart det som finns utanför människan, det som man kan hitta i naturliga fenomen, landskapet och andra liknande yttre saker – men även det som finns inom varje människa, det som är människans essens och karaktär. Naturen är inte bara ett objekt, utan även ett subjekt. På det hela taget är detta en rätt avancerad definition av det naturliga i Jónas poesi, en definition som inte bara gör Jónas till ett slags poetisk landslagsmålare, men också till en konstnär som fångar människans inre natur.

Hannes jämför Jónas med den engelska Sjöskolan, även om han tvivlar på att det finns några direkta influenser att tala om, eftersom Jónas inte

<sup>2</sup> ”Sem skáld er Jónas í sínu innsta eðli náttúruskáld (*naturalisti*). Hin ytri náttúra, landið með dölum sínum og fjöllum, ám og blómum, er tíðast yrkisefni hans, efnið í samlíkingum hans, og umgjörð hugsana hans. Hann elskaði allt fagurt form, – fagurt og náttúrlegt mál og fallandi stuðla, eins og fagrar hlíðar og fagran hljóm í ám, og þessvegna er mál hans svo lipurt og ljett, að hann er í því jafnfjarri öfgum og ósönnum og ónáttúrlegum myndum, eins og í hugsunum sínum. Mál sitt sækir hann í hjörtu þjóðarinnar, skáldskapinn tekur hann úr náttúrefugurð landsins. Þennan náttúruskáldskap hefur hann að öllum líkindum ekki af ytri áhrifum, því að hann þekkti ekki eða mjög lítið þau skáld, sem honum mest svipar til í þessu, sem eru hin svokölluðu „Vatnaskáld“ (*lake School*) á Englandi, og hann var þannig fram kominn hjá Jónasi, að skáldskapargáfa hans sameinaðist annari gáfu hjá honum, þeirri, að skilja anda náttúruvísindanna, og unna þeim og því öllu, sem þau kynntu honum og komu honum í samband við.”

visste speciellt mycket om deras verksamhet. Hannes Hafstein hade läst Georg Brandes, som behandlade Sjöskolan ("Søskolen") i sin *Hovedstrømninger i det 19. Aarhundredes Literatur*. Följande är ett citat från hans kapitel om naturalismen i England (1875), vari Brandes skriver om William Wordsworth (1770–1850), den mest berömda poeten i Sjöskolan:

Poesi har efter Wordsworth's Begrebsbestemmelse sin Oprindelse i Sindsbevægelse, erindret i Ro. Den gaar ud paa Efterligning af Naturens Sprog med det ene Forbehold, at, da det er Digterens Hverv at meddele Fornøjelse, ikke Sandhed ligefrem, saa benytter han Verseformen, som bereder Læseren en Rækkefølge af smaa behagelige Overraskelser ved Rytme og Rim (Brandes 1906 [1875]: 332).

Funderingar av detta slag kan måhända vara det Hannes Hafstein syftar på då han jämför Jónas med Sjöskolan och säger att han får språket från folkets hjärtan, och poesin från landets naturliga skönhet. Wordsworth sade sig också ha fått sitt språk från "folkets hjärtan" som Hannes visste och Brandes beskriver i sin *Hovedstrømninger*. Wordsworth ville använda enklare språk och stil i sina dikter, i likhet med språket som talades av vanliga människor ute på landsbygden. Han ansåg att de stod närmare naturen och naturens språk än de sofistikerade invånarna bland de högre klasserna som bodde i moderna städer (Brandes 1906 [1875]: 330). Det är som om Hannes Hafstein ser någonting liknande i Jónas, även om han tvivlar på om Jónas var direkt influerad av den natur- och språkfilosofi som Sjöskolan utvecklade.

Låt oss nu för ett ögonblick vända oss bort från definitionen av en naturpoet till vad som menas med termen *naturdikt*. Detta är egentligen en ganska vittomfattande term, men litteraturforskare har under de senaste årtiondena haft en tendens att fokusera på hur dessa dikter koncentrerar sig på *platser* snarare än den svårgripbara naturen i allmänhet (Bate 1991; Rigby 2004). De så kallade naturdikterna från 1800-talet namnges ofta utifrån en speciell plats och hänvisar på samma gång till en resa som ägde rum vid en viss tidpunkt. Jónas kallar en av sina dikter "Fjallið Skjaldbreiður (Ferðavísur frá sumrinu 1841)" eller "Berget Bredsköld (Färdevisor från sommaren 1841)". För att nämna ett annat exempel, så kallade William Wordsworth en av sina dikter "Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye during a Tour, July 13, 1798". Sådana titlar antyder ofta tillvägagångssättet i diktandet: de är begrundanden över platser och fenomen, och poeten-berättaren är i rörelse och cirkulerar runt ämnet. De är också språng i riktning mot ämnet och funderingarna liknar till viss del en resa mot en speciell plats som besöks gång på gång. Tids-

faktorn är också viktig och det är som om berättaren säger direkt eller indirekt: ”Jag var där, då, och jag begrundade det som hände under tiden.” På samma gång blir vi vittne till ett slags dialektik: sinnet återspeglar sig självt i ett naturligt fenomen, något som finns där ute (Pite 2003). Men fantasin kan enkelt förändra den yttre verkligheten till andra bilder, som återigen kan reflektera ett sinnestillstånd. Det är detta som händer i den imponerande beskrivningen av vulkanutbrottet i ”Fjallið Skjaldbreiður”, som vi ska se. Där blir vi vittne till ett landskap som förändras. Vi kommer att använda denna dikt som ett exempel på den natur eller de naturområden som Jónas beskriver i sin poesi i helhet. Jag påstår inte att det är typiskt för hans poesi, men att det säkerligen speglar olika angelägenheter som fortsatte att följa honom genom resten av hans poetiska karriär.

## Lavaformationer och konversationsnivåer

”Fjallið Skjaldbreiður” är en ovanlig dikt, emedan den fokuserar på ett vulkanutbrott och en storskalig omformning av ett helt landskap. Som undertiteln anger är detta en resedikt med ursprung året 1841, när Jónas besökte Þingvellir (Tingvalla) och närliggande områden på sydvästra Island. Han reste omfattande runt Island under åren 1839–42, trots dålig hälsa, för att arbeta på en vetenskaplig beskrivning av Islands geografi och naturhistoria. Han fortsatte att arbeta på detta projekt i Köpenhamn 1842–43, på Sorø i Sjælland 1843–44, och åter i Köpenhamn 1844–45, men levde inte länge nog till att avsluta det. Sommaren 1841 var han fortfarande optimistisk över sitt projekt och reste till Tingvalla med sin assistent för att undersöka platsens geologi.

Området runt Tingvalla kännetecknas av mäktiga lavaformationer och djupa sprickor, omringade av berg. In sin resedagbok, och även i själva dikten, lägger Jónas fram en teori eller en geologisk modell som förklarar hur det nuvarande tillståndet kom till. Han hade otur då han gissade att Skjaldbreiður var den vulkan som gav upphov till Tingvallas utbredda lavafält, emedan nutida geologer har dragit en annan slutsats och pekat ut en annan vulkan i närheten från vilken all denna lava förmodligen rann i förhistoriska tider (Kristján Sæmundsson 1992). Men även om Jónas hade en aning fel är det fortfarande intressant att se hur han gestaltar naturkrafternas skådespel i dikten. Dick Ringler beskriver den geologiska delen i dikten på passande sätt. Han skriver:

[A]fter a brief introduction and a description of the lonely, majestic scenery through which he is riding at dawn, Jónas peers far into Iceland's prehuman past. He uses his knowledge as a professional geologist and his enormous powers of imagination to recreate the events that occurred during what he understood to be the second eruption of Skjaldbreiður. In Jónas's view, this eruption had formed the Þingvallahraun (Þingvellir Lava Field), the huge plain of lava stretching south from Skjaldbreiður to the north edge of Þingvallavatn (Lake Þingvellir). Later, when the lava cooled, the local rivers, after flowing through a hollow vault beneath it, emerged from it to form Þingvallavatn. Later still a portion of the lava field collapsed into this underground vault, thus producing the rift valley delimited by Almannagjá (All Men's Gorge) to the west and Hrafnagjá (Raven Gorge) to the east and creating an appropriately impressive setting for the Alþing, or national assembly (Ringler 2002: 197).

Jag skulle vilja föreslå att vi närmar oss denna komplicerade dikt likt en konversation som förs på flera nivåer samtidigt. Detta är då den första konversationsnivån, en som vi kan kalla *vetenskaplig*: vi kan förstå dikten huvudsakligen som en kort geologisk tes skriven i versform. Men vi ska också komma ihåg att Þingvalla är en historisk plats och att Jónas aldrig ger oss möjligheten att glömma detta i sin dikt. Det är här som islänningarna på gamla samväldestiden samlades varje år och höll sin församling. Detta hörde naturligtvis till det förflutna på Jónas tid, eftersom islänningarna nu hade varit under den danska kronan i århundraden och de hade varken lagstiftande organ eller en självständig regering. Jónas och hans kollegor i *Fjölnir*-cirkeln hade i flera år försökt övertyga islänningarna och de danska myndigheterna att Island behövde moderniseras och att Alltinget eller parlamentet på Þingvalla borde återupplivas. Den danska kungen, Kristian den åttonde, visade sig stödja detta ärende och förordade året 1840 att återuppväcka den isländska församlingen. Jónas och hans kollegor firade kungens dekret till att börja med, men senare lades saken i händerna på en isländsk kommitté av tjänstemän och olika företrädare som beslutade huruvida församlingen borde hållas på Þingvalla eller i staden Reykjavik. Kommittén drog slutsatsen att det vore mer praktiskt och förnuftigt att återuppliva församlingen i en kuststad som Reykjavik snarare än på Þingvalla, som var beläget på landsbygden inne i landet. Jónas hörde talas om kommitténs beslut precis innan han lämnade Reykjavik för Þingvalla sommaren 1841, och hans bittra vrede över detta beslut var säkerligen en av huvudorsakerna bakom hans dikt om Skjaldbreiður. Jónas och *Fjölnir*-sällskapet hade menat att den isländska folksjälen – *þjóðarandi* eller Herdersk *Volksgeist* – ursprungligen hade valt Þingvalla som den logiska

platsen för församlingen, och att den därför borde återupprättas där och ingen annanstans om nationen skulle hålla fast vid de riktlinjer man hade dragit upp i början (Sveinn Yngvi Egilsson 1999: 35 ff.).

Detta vore då den andra konversationsnivån i dikten, vilken vi kan definiera som *historisk eller politisk*. Vi kan se hur Jónas tolkar formationerna av de stenvägggar och klippor som omringar den forntida församlingsplatsen som förutbestämd eller formad av Gud och eld till att förse nationen med en naturlig struktur runt sin demokratiska frihet. Följande är strofer 8–10, först ur originalet, och därefter i engelsk översättning av Dick Ringler:

Svo er treyst með ógn og afli  
alþjóð minni helgað bjarg;  
Breiður þakinn bláum skafli  
bundinn treður foldarvarg.  
Grasið þróast grænt í næði  
glóðir þar sem runnu fyrr;  
styður völlinn bjarta bæði  
berg og djúp – hann stendur kyrr.

Hver vann hér svo að með orku?  
Aldrei neinn svo vígi hlóð!  
Búinn er úr bálastorku  
bergkastali frjálsri þjóð.  
Drottins hönd þeim vörnum veldur;  
vittu, barn! sú hönd er sterk;  
gat ei nema guð og eldur  
gjört svo dýrðlegt furðuverk.

Hamragirðing há við austur  
Hrafna rís úr breiðri gjá;  
varnameiri veggur traustur  
vestrið slítur bergi frá.  
Glögggt ég skil hví Geitskór vildi  
geyma svo hið dýra þing.  
Enn þá stendur góð í gildi  
gjáin kennd við almenning.

(Jónas Hallgrímsson 1989a: 131–32)

Thus did fierce resistless forces  
fashion Iceland's sacred shrine.  
Bound, now, at their burning sources,  
Broadshield's restless firewolves pine.  
Streams of grass flow down the gracious  
glens where lava used to spill;  
sited soundly, Iceland's spacious  
citadel is standing still.

Who unleashed such lethal power?  
Listen! No mere mortal hand  
built the battlements that tower  
boldly over freedom's land!  
God, the prince of force and passion,  
planned these bulwarks in his mind:  
who but God – and fire – could fashion  
fortress walls of such a kind?

Eastward, stony steeps are leaping  
stalwartly from Raven Gorge;  
westward, walls of rock are keeping  
watch above our nation's forge.  
Grímur Goatshoe, sage and clever,  
grasped the promise of this place:  
Almanna Gorge, on guard forever,  
girds the councils of my race.

(Ringler 2002: 193–94)

Alltinget etablerade sig på Tingvalla på rekommendation av Grimur getsko, som hade blivit utvald att noggrant leta igenom landet efter en passande plats, enligt medeltida källor. Vi kan därmed se att Jónas binder ihop historiska argument med geologiska argument, med syfte att övertyga sin publik att Tingvalla är den enda rätta platsen för Alltinget. Man kan också säga att han undergräver kommitténs argument vad

gäller Reykjavík som en ideal plats för folkförsamlingen. Jónas nämner aldrig Reykjavík i dikten, men staden dominerar i bakgrunden som den där *andra platsen* som han undviker att nämna rätt ut – ett slags negativ närvaro som får sin röst indirekt genom den positiva bilden av Tingvalla, hans alternativ i folkförsamlingsfrågan. I dikten lyckas han beskriva Tingvalla som en kulturell och naturlig mittpunkt, medan Reykjavík blir en utsäglig och marginell plats.

Nu vänder vi oss till den tredje konversationsnivån i dikten. Jag har redan nämnt att många av Jónas dikter fokuserar på de njutbara aspekterna av naturen. De visar en generell tendens mot det pastorala snarare än det sublimala, även om det pastorala aldrig är enkelspårigt i Jónas dikter utan ofta mångtydigt och till och med elegiskt, vilket kanske inte kommer som en överraskning, då flera kritiker har anmärkt att ett slags elegi eller melankoli ofta verkar vara inskriven i den pastorala litteraturen (Gifford 1999: 49 ff.; Garrard 2004: 37 ff.). ”Fjallið Skjaldbreiður” og några av Jónas senare dikter är ännu mer komplicerade i detta avseende. Högstämnda inslag börjar göra sig hörda, och naturen visar sig inte vara den vänliga kraften och närvaron som den är i de tidigare dikterna. ”Fjallið Skjaldbreiður” är kanske den sublimaste av Jónas alla dikter, emedan den beskriver de fruktansvärda och livsfarliga krafter som utlöses i vulkaniska utbrott, jordbävningar och andra naturkatastrofer. Pastorala emblem i form av blommor, buskar och bäckar bränns och skingras av de sublimala krafterna i den brinnande lavan i stroferna 5 och 6:

Belja rauðar blossa móður,  
blágrár reykur yfir sveif,  
undir hverfur runni, rjóður,  
reynistöð í hárrí kleif.  
Blómin ei þá blöskrun þöldu,  
blikna hvert í sínum reit,  
höfði drepa hrygg við moldu –  
himnadrottinn einn það leit.

Vötnin öll, er áður féllu  
undan hárrí fjallaþröng,  
skelfast, dimmri hulin hellu,  
hrekjast fram um undirgöng;  
öll þau hverfa að einu lóni,  
elda þar sem flóði sleit.  
Djúpið mæta, mest á Fróni,  
myndast á í breiðri sveit.

(Jónas Hallgrímsson 1989a: 130–31)

Fiery surges snarl and thunder,  
smoke is roiling, bluish grey;  
birch and rowan both go under,  
bush and shrub are seared away;  
valley flowers, scorched to vapor,  
vanish with a fragrant hiss;  
grasses glow like burning paper –  
God alone beheld all this.

Playful brooks that once went plashing  
past the hillsides all around  
flee in dismal panic, dashing  
down a channel underground.  
When their waters reassemble  
where the lava ends, they break  
forth in freedom, dance and tremble,  
forming Iceland's greatest lake.

(Ringler 2002: 192–93)

Dikten kan läsas som en del av den *diskurs över det sublima* som växte sig stark på sjuttonhundratalet och blev ett etablerat sätt att betrakta landskap under artonhundratalet (de Bolla 1989; Nicolson 1997 [1959]). Låt oss inte glömma att Island var – och är fortfarande – en av de platser som de resenärer som letar efter en annorlunda skönhet i naturen föredrar, en skönhet som kan definieras som sublim. Många isländska poeter skulle följa i Jónas fotspår och skriva poesi om den skräckinjagande skönheten hos naturliga fenomen som gigantiska vattenfall, skrämmande klyftor, iskalla glaciärer, vidsträckta hav, oändliga öknar och andra sublima bilder, och på så vis förse resenären med estetiska rysningar. I romantisk poesi reflekterar och återspeglar naturen ofta särskilda farhågor hos och även självporträtt av poeten. Ett sätt att se på saken är att betrakta Jónas sublima beskrivningar av vulkanutbrottet och naturkrafternas skådespel som ett sätt att återspegla sin egen kreativa urladdning och lekfullheten hos sin egen sublima fantasi. I det här sammanhanget återger han sin egen självbild och hans sinnes krafter och känslor i bilder av naturen eller landskapet.

Vi har sett hur mångsidig naturen är i en enskild dikt av Jónas Hallgrímsson och på hur många olika nivåer den framförs som en poetisk konversation. ”Fjallið Skjaldbreiður” kan läsas som en vetenskaplig analys av hur ett visst område på Island formades, den kan läsas som ett begrundande av historia och politik, och natur- och landskapsbilderna kan också sägas återspegla de färor som det mänskliga sinnet kan föreställa sig – färor som inte bara är framkallade av en yttre naturkraft, utan också färor som är subjektiva och självreflekterande. Vi bevittnar fantasins skrämmande krafter.

Detta leder mig till den fjärde och sista konversationsnivån som jag skulle vilja föreslå, och som vi kan kalla *existentiell och miljöbetingad*. Den sista strofen lyder som följer:

Heiðabúar! glöðum gesti  
greiðið för um eyðifjöll.  
Einn ég treð með hundi og hesti  
hraun – og týnd er lestin öll.  
Mjög þarf nú að mörgu hyggja,  
mikið er um dýrðir hér!  
Enda skal ég úti liggja,  
engin vættur grandar mér.

(Jónas Hallgrímsson 1989a: 132)

Highland powers, approve my lonely  
passage through your vast domain!  
Horse and hound are now my only  
helpers, parted from my train.  
Curious sights in countless numbers  
crowd upon my hungry eye!  
Ghosts will not assault my slumbers,  
sleeping out beneath the sky!

(Ringler 2002: 194)

Det blir tydligt då man läser Jónas resedagbok (ursprungligen skriven

på danska men senare publicerad i en isländsk översättning i Jónas Hallgrímsson 1989b; se särskilt 409–11), att han gick vilse i det utsträckta lavafältet då han undersökte det. Vilse i den bemärkelsen att hans medresenärer – dvs. hans assistent tillsammans med en annan ung man från området som beslöt sig för att slå följe – skildes från Jónas tillfälligt. Jónas var då ensam med sin häst och sin hund (man kan utläsa i den tredje strofen att hästen hette Baldur), och utan proviant, ytterkläder och campingutrustning. Detta skedde som sagt på Islands inland, nära högländerna, där man kan förvänta sig alla tänkbara väder, även under sommaren. Jónas letade förgäves efter sitt följe och senare samma dag beslöt han sig för att sova i det gröna över natten. Nästa dag hittade han sitt följe som av misstag hade tagit en annan färdväg än den planerade.

Det är ganska uppenbart att denna upplevelse lämnade ett starkt intryck på Jónas och påminde honom om hans sårbarhet gentemot omgivningen ute i den öppna landsbygden. I sista strofen hänvisar han till krafterna som uppehåller sig i naturen. I isländsk folkstro sägs det att ett antal spöken och andra övernaturliga krafter håller till på platser som Tingvalla och närliggande områden (Ringler 2002: 198 citerar ett intressant exempel på detta i nedskrivna isländsk folkstro). Även om Jónas inte tror på vidskepelse i form av spöken och lokala andar, eller snarare tror att de är enbart vidskepelse, så skänker han ändå en tanke till dem i dikten och känner sig övertygad om att de inte kommer att skada honom. Men det är ännu mer anmärkningsvärt att en geolog, medveten om de verkliga farorna som lurar i naturkrafterna, som precis har beskrivit den odeläggelse som ett vulkanutbrott för med sig, skulle välja att avsluta sin dikt på detta sätt. En bokstavlig översättning av de sista två raderna skulle vara ”därför måste jag ligga utomhus, / inga övernaturliga varelser kommer att förgöra mig”. Detta kan sägas vara ett slags credo eller trosbekräftelse. Trots att han har sovit utan skydd under bar himmel, långt bort från människans boningar, är diktens talare självsäker.

Man kan säga att Jónas bildar en pakt med naturen och alla dess möjliga krafter, såväl synliga som osynliga. Som poet och romantiker har han uppenbarligen identifierat sig med naturen och ser blommor och djur som sina jämlingar, vilket är tydligt i många andra av hans dikter. I t.ex. ”Hulduljóð” låter han talaren vända sig till individuella blommor på ett intimt sätt, inte genom formella eller retoriska apostrofer, utan som någon som informellt skulle tilltala en hjärtevän. Detsamma gäller för vattenfallet i ”Dalvísa”, vilket är personifierat och sympatiskt tilltalat som en gammal vän av diktens berättare. Denna närhet till naturen och

intima samtal med de omedelbara omgivningarna härstammar förmodligen från Jónas lantliga rötter, och påminner mer en poet i stil med John Clare (1793–1864), snarare än William Wordsworth, även om Jónas och Wordsworth kan ha delat vissa egenskaper och tillvägagångssätt i sin poesi, som Hannes Hafstein föreslog genom att peka ut parallellerna till Sjöskolan. Clare växte precis som Jónas upp på en bondgård och förblev nära naturen för resten av sitt liv, vilket visar sig tydligt i den naturliga kunnskapen och sympatin som genomsyrar hans dikter om alla ting, stora som små. Detta har motiverat ekokritiker som Greg Garrard att deklarerat att Clare i jämförelse med Wordsworth ”has a much better claim to be the true poet of nature” (Garrard 2004: 44; se också Bate 2000: 153–75). Ett liknande påstående kan göras om Jónas i jämförelse med nästan vilken isländsk poet som helst.

Å andra sidan är Jónas som geolog och vetenskapsman väl medveten om naturkrafternas destruktiva energi. Trots detta låter han berättaren i slutsatsen av ”Fjallið Skjaldbreiður” lita på krafterna som uppehåller sig i naturen. Vi kan citera den tyska filosofen Martin Heidegger och säga att diktens slutsats är att människan borde fortsätta vara öppen mot naturen och världen, och respektera de krafter som ligger bortom vår kontroll (Heidegger 1971; se även Bate 2000: 243–83). Det innebär ett högre medvetandetilstånd, ett miljöbetingat varande om man vill uttrycka det så. Under hela dikten visar Jónas en tillgivenhet för landskapet och platsen, och det är uppenbart i hans insiktsfulla beskrivning av miljön och också i de många ortnamn som han använder för att orientera sig (Skjaldbreiður, Lambahlíðar, Hlöðufell, Hrafnagjá, Almannagjá). Och mot slutet hittar han sig själv i en tillfällig viloplats i en fascinerande omgivning: ”Mjög þarf nú að mörgu hyggja, / mikið er um dýrðir hér!” (“Curious sights in countless numbers / crowd upon my hungry eye!”) Han välkomnar sin plötsliga övergivenhet, eftersom han inte känner sig ensam trots allt. Han bejakar det där *andra* som vi kallar naturen eller landskapet, och njuter av dess sällskap.

## Inre och yttre natur i Jónas senare poesi

Det vore trevligt att låta denna uppsats få ett lyckligt slut. Men för att kunna förstå hur Jónas syn på naturen, och på samma gång hans syn på sig

själv, utvecklades måste vi undersöka några andra dikter som han skrev under de kommande åren. Och de råkar vara ganska dystra.

Den poetiska cykeln ”Annes og eyjar” utspelas på Island och beskriver landets olika delar, riktiga och imaginära. Dessa dikter skrevs i Köpenhamn under Jónas sista år. Det är som om han äntligen har insett att han kanske är mer poet än han är naturforskare. Hans arbete på en vetenskaplig beskrivning av Island visade sig vara mycket svårare än han hade trott, och kanske var han inte rätta personen för detta svåra jobb. Trots alla hans talanger som vetenskapsman saknade han måhända uthålligheten som behövdes för att genomföra ett projekt av denna storlek, även om han hade levt längre. Istället för en vetenskaplig beskrivning av Island genomförde han dock någonting annat – han skrev en poetisk beskrivning av Island. Och det måste tilläggas att det bara var en tidsfråga innan en annan naturforskare skulle träda in och beskriva landet i vetenskapliga termer. Men som en poet var det inte möjligt att ersätta Jónas, vars få men lysande poetiska beskrivningar av landet är en enorm prestation i sin egen rätt.

Runt den tiden då han arbetade på ”Annes og eyjar” skrev Jónas ett par andra dikter som också är väldigt viktiga i detta avseende. En av dem är en sonett och den lyder så här:

Svo rís um aldir árið hvurt um sig	On New Year's Day (1845)
Svo rís um aldir árið hvurt um sig, eilíffðar lítið blóm í skini hreinu. Mér er það svo sem ekki neitt í neinu, því tíminn vill ei tengja sig við mig.	Thus the years open, each of them in turn, endlessly blooming flowers of transiency. Their ceaseless passing is of no concern, for time no longer means a thing to me.
Eitt á eg samt, og annast vil eg þig, hugur mín sjálfs í hjarta þoli vörðu, er himin sér, og unír lágri jörðu, og þykir ekki þokan voðalig.	I have a treasure of eternal worth: a guardian heart that, girded against harm, gazes on heaven but is content with earth and views the threatening fog without alarm.
Ég man þeir segja: hart á móti hörðu, en heldur vil eg kenna til og lifa, og þótt að nokkurt andstreymi ég bíði, en liggja eins og leggur upp í vörðu, sem lestastrákar taka þar og skrifa	“Always be tough!” they tell me. “Hold your own!” But I would rather live and feel and see – even when this earns me men's antipathy – than be a hollow half-decayed sheep bone, hidden by pack train boys in stacks of stone,
og fylla, svo hann finnur ei – af níði.	stuffed full of slander and obscenity.
(Jónas Hallgrímsson 1989a: 225–26)	(Ringler 2002: 300)

Man behöver knappast påpeka att tonen här är synnerligen annorlunda från den vi hörde i ”Fjallið Skjaldbreiður”. Även om denna dikt sannerligen innehåller gripande bilder av naturen och landskapet är den väldigt subjektiv. Olikt ”Fjallið Skjaldbreiður” nämns aldrig en speciell plats eller ort med namn. Det är som om poeten-berättaren skriver in sig själv i landskapet eller naturfenomenen, och omvandlar sig själv till bilder av staplar av sten eller stenrösen som liknar dem Jónas kände igen hemifrån på Island. Berättaren har på något sätt förlorat kontakten med tidens gång; ”tíminn vill ei tengja sig við mig”, säger han, men det finns något som han fortfarande äger, och det är hans eget sinne i ett hjärta som ledsagas av uthållighet. Även om han inte kan identifiera sig med tiden, och även om åren på något sätt rusar förbi honom, älskar han fortfarande den jord på vilken han står och tittar upp mot himlen. Och trots allt är han redo att leva till fullo och inte ligga passiv och låta sig själv fyllas av obsceniteter som ett tomt ben. *Beinakerling* är en gammal isländsk sed där förbipasserande lämnade pornografiska och erotiska rim i ett fårben i ett stenrös som nästa resande kunde läsa eller till och med fortsätta på (Ringler 2002: 303). Men ett annat sätt att förstå denna groteska bild i dikten är att se den som ett slags föraning av döden, för det är också en välkänd sed att begrava lik under en stenhög. Ytterligare ett sätt att tolka den på är som ett dödsfall-i-livet, ett passivt sätt att leva, vilket uppenbarligen undviks av poeten-berättaren. Han vill leva ett liv till fullo och ta risker, även om det betyder att han måste lida på samma gång.

Den sista dikten som jag vill diskutera i detta sammanhang är den som heter ”Einbúinn” (”Enstöringen”, 1845). Den går så här:

Einbúinn	The Solitary
Yfir dal, yfir sund, yfir gil, yfir grund hef eg gengið á vindléttum fótum; eg hef leitað mér að hvar eg ætti mér stað, út um öldur og fjöll og í gjótum.	Over scarp, over fen, over gully and glen I have gone on the feet of the breeze, always meaning to find an abode for my mind in the mountains and valleys and seas.
En eg fann ekki neinn, eg er orðinn of seinn, þar er alsett af lifandi' og dauðum. Ég er einbúi nú, og á mér nú bú í eldinum logandi rauðum.	But I found not a one, all the places were gone, they were packed with the living and dead. Now I dwell all alone in a home of my own where the howling inferno is red.
(Jónas Hallgrímsson 1989a: 245)	(Ringler 2002: 350)

Detta är ytterligare ett exempel på det som Hannes Hafstein skulle ha kallat fusionen av inre och yttre natur. Poeten är i Köpenhamn men Island är i hans tankar. Han nämner alltså inte speciella platser eller ortnamn, men använder bilder och naturfenomen på ett mer generellt sätt. Ett annat sätt att se på denna dikt är att se den som en återspeglning av Jónas vetenskapliga beskrivning av Island. Han har rest runt landet i sina tankar, och skrivit om särskilda platser i geologiska termer, men nu känner han att han på något sätt har letat efter sin egen plats. Poeten-berättaren är som en ande, ett slags Ariel som rör sig ”på vindens fötter”, men precis som i sonetten som vi nyss granskade har han på något sätt gett upp och kan inte anknyta till platsen. I sonetten var bristen på anknytning tidsrelaterad, men i detta fall är den rumslig. Det är som om jorden är överfull ”with the living and dead” och den sista bilden är en av röd eld. Denna speciella bild kan förstås på olika sätt. Somliga har tolkat den som ett slags helvete, den eviga elden som syndare har behandlats med, eller helt enkelt som ett slags utbrändhet i livet (Ringler 2002: 350–51).

Jag skulle dock vilja betona att elden är en imaginär bostad, lik den som den franska fenomenologen Gaston Bachelard har beskrivit i sin bok *La Psychanalyse du Feu* eller *Eldens psykoanalys*, där han analyserar de glödande bilderna i litteraturen, vilka han anser vara ett vanligt uttryck för vad han kallar ”materiens fantasi” och som är både andlig och materiell (Bachelard (1987 [1938]: 111). I ”Fjallið Skjaldbreiður” har Jónas föreställt sig utbrottet och lagt fram alla brännande detaljer. Men han bäddade sin säng ute i det öppna, på fältet där den smälta lavan brukade flöda i förhistoriska tider, men som nu är igengrodd av växtlighet. I ”Enstöringen” bäddar han sin säng i elden – en eld som kan rätt och slätt kan avse hans egen fantasi. Det kan vara enbart ett annat sätt att säga: ”Jag har letat, men jag har inte lyckats hitta min plats i världen. Den enda platsen som nu är tillgänglig för mig är min egens fantasys eldstad. Mitt varande kommer härnäst att vara imaginärt – jag kommer att leva i min fantasys smältugn.” Detta kan i sin tur vara ett sätt att säga: ”Hejdå världen – resten är poesi.” Hur vi än vill tolka denna brännande bild så är den i vilket fall en glödande påminnelse om de poetiska krafter som höll till i Jónas Hallgrímsson ända till slutet.

## Källor

- Bachelard, Gaston, 1987 [1938]: *The Psychoanalysis of Fire*. [*La Psychanalyse du Feu*.] Översatt av Alan C.M. Ross. London & New York.
- Bate, Jonathan, 1991: *Romantic Ecology. Wordsworth and the Environmental Tradition*. London & New York.
- Bate, Jonathan, 2000: *The Song of the Earth*. Cambridge, Massachusetts.
- de Bolla, Peter, 1989: *The Discourse of the Sublime. Readings in History, Aesthetics and the Subject*. Oxford & New York.
- Brandes, Georg, 1906 [1875]: *Naturalismen i England (1875). Hovedstrømninger i det 19. Aarhundredes Literatur*. Köpenhamn & Christiania. Band II. S. 269–586. Originalutgåva 1872–75.
- Garrard, Greg, 2004: *Ecocriticism*. The New Critical Idiom. London & New York.
- Gifford, Terry, 1999: *Pastoral*. The New Critical Idiom. London & New York.
- Halldór Laxness, 1929: Um Jónas Hallgrímsson. *Alþýðubókin*. Reykjavík. S. 75–98.
- Hannes Hafstein, 1883: Um Jónas Hallgrímsson. *Ljóðmæli og önnur rit, eptir Jónas Hallgrímsson*. Köpenhamn. S. VII–XLVI.
- Heidegger, Martin, 1971 [1946]: What Are Poets For? [Wozu Dichter?] *Poetry, Language, Thought*. Översatt av Albert Hofstadter. New York. S. 91–142.
- Jónas Hallgrímsson, 1989a: *Ljóð og lausamál. Ritverk Jónasar Hallgrímssonar*. Band I. Red. Haukur Hannesson, Páll Valsson & Sveinn Yngvi Egilsson. Reykjavík.
- Jónas Hallgrímsson, 1989b: *Bréf og dagbækur. Ritverk Jónasar Hallgrímssonar*. Band II. Red. Haukur Hannesson, Páll Valsson & Sveinn Yngvi Egilsson. Reykjavík.
- Kristján Sæmundsson, 1992: *Geology of the Thingvallavatn Area. Ecology of Oligotrophic, Subarctic Thingvallavatn*. Red. Pétur M. Jónasson. Speciell utgåva av tidskriften *Oikos* 64:1–2 (1992). S. 40–68.
- Nicolson, Marjorie Hope, 1997: *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite*. Seattle & London. Originalutgåva 1959.
- Pite, Ralph, 2003: Wordsworth and the natural world. *The Cambridge Companion to Wordsworth*. Red. Stephen Gill. Cambridge. S. 180–95.
- Rigby, Kate, 2004: *Topographies of the Sacred. The Poetics of Place in European Romanticism*. Charlottesville & London.
- Ringler, Dick, 2002: *Bard of Iceland. Jónas Hallgrímsson, Poet and Scientist*. Madison, Wisconsin.
- Sveinn Yngvi Egilsson, 1999: *Arfur og umbylting. Rannsókn á íslenskri rómantík*. Reykjavík.
- Sveinn Yngvi Egilsson, 2014: *Náttúra ljóðsins. Umhverfi íslenskra skálda*. Reykjavík.

Þórir Óskarsson, 2006: From Romanticism to Realism. *A History of Icelandic Literature*. Red. Daisy Neijmann. *Histories of Scandinavian Literatures*, Vol. 5. Lincoln & London. S. 251–307.

## Summary

In Romantic Studies, poetical responses to nature have often been placed under such rubrics as pastoral, sublime and even scientific, depending on the general views or characteristics of individual poems, poets or literary traditions. Such rubrics can be questioned on philosophical or ecocritical grounds, especially if they are used to divide poetry into separate categories or fields. However, if taken as co-existing and interconnected discourses or literary modulations, instead of being seen as representing fixed categories, they can be useful in defining the nuanced and often contradictory representation of nature in literature. This understanding of the pastoral, sublime and scientific is put to the test in this article by looking at the poetry of Jónas Hallgrímsson (1807–45), who grew up on a country farm in Iceland and later became a geologist by education and profession. As is the case with many a Nordic poet who enjoyed formal education but had rural roots, Jónas's poetry does not fit easily into any single category, but can be seen to modulate constantly between what we can call pastoral, sublime and scientific, and thus reflects a complicated and creative vision of nature in all its diversity. It bears witness to an ongoing conversation between the poet and nature, and it reveals the constant interplay between an inner and an outer nature, between the subject and material reality.

**Keywords:** Jónas Hallgrímsson, ecocriticism; poet of nature, interconnected discourses of the pastoral, the sublime and the scientific

*Sveinn Yngvi Egilsson*

*University of Iceland*

*Faculty of Icelandic and Comparative Cultural Studies*

*Árnagarður, Suðurgata, 101 Reykjavík, Iceland*

*sye@hi.is*

*<http://uni.hi.is/sye>*



# **Jón Halldórsson of Stóruvellir and his reading circle Readings in the farming community in Iceland around 1870**

ÚLFAR BRAGASON<sup>1</sup>

For many years now I have been studying the writings of Jón Halldórsson, along with documents about him and his family. Halldórsson was born in 1838 at Neslönd by Lake Mývatn in North Iceland. He worked as a farmhand at Grenjaðarstaður and Stóruvellir but emigrated to the United States in 1872. He was a farmer in Nebraska from 1875 until 1907, and died in Chicago in 1919. The fruit of my research includes a collection of Halldórsson's letters and articles, which I published in 2005 under the title *Atriði ævi minnar* (Aspects of My Life). Sources of this nature, such as diaries, memoirs, letters or notebooks, were termed "egodocuments" by Dutch historian Jacques Presser (Miller 1992:12). The story of Jón Halldórsson is one of many tales of Icelandic emigrants to America. Each life story is unique, but similar elements are to be found in all of them (see Wong 1991). Collectively, these biographies comprise the "Saga of the Icelandic Emigration" (cp. Bougue 1994:275). Halldórsson's case is more remarkable than most, as he was one of the first Icelanders to emigrate, rejecting the advice of leading Icelandic immigrants in the New World, and striking out on his own. My project, however, has proved time-consuming, as I have over time discovered far more writings by Halldórsson than I ever expected. As I have long since realised that Halldórsson was always writing, I have undertaken further searches for his writings, both in Iceland and in America. I have traced the descendants of Jón Halldórsson, who have taken a keen interest in my research and provided me with a wealth of documents on his life and their own. Among other

---

<sup>1</sup> Translated by Anna H. Yates

things I received from America a copy of a diary kept by Halldórsson over a five-year period from 1872 to 1877, and a text which I believe is the beginning of an autobiographical essay he intended to write and publish, but which he apparently never completed – unless the remainder might be lost.

In Iceland, far fewer letters from emigrants to the New World have been published than is the case in the other Nordic countries. Nonetheless, reading letters from America is “the most direct means we shall ever have of hearing immigrants no longer living describe what they experienced in life and how it affected them” (Barton 1993:144). These are among the best sources available from the grassroots, with all their advantages and faults. Research on America letters can thus be justified with reference to grassroots history, if that is necessary. In fact, similar ideas to those on which microhistorical research is grounded may be said to be the background to the words of Solveig Zempel in her foreword to a collection of Norwegian America letters. She writes:

Because the history of this period is so often told in terms of statistics and generalities, we must seek out other sources to help us find those individual personalities concealed within the mass and understand how individual immigrants perceived and experienced the process of migration, assimilation and acculturation. Reading the personal letters of immigrants of the period helps us to do this. (Zempel 1991:xi–xii)

In addition, interest in all forms of biographical material has been growing in recent decades in the field of literary studies. Thus many scholars, principally in France and the USA, have sought to explore the characteristics of accounts of one’s own life (see e.g. Olney 1980; Anderson 2001; Smith & Watson 2010).

A case study of the life of Jón Halldórsson thus takes account of both microhistory and literary studies of (auto)biographies. It is directed at, on the one hand, egodocuments about the life of Jón Halldórsson, a common man, focussing on his agency. On the other hand, the microhistorical investigation was never an end in itself, but represented an attempt to answer greater historical questions about the Icelandic emigration to America (cp. Szijártó 2013: 53). This article is thus a part of much bigger investigation, and is concerned with Jón Halldórsson’s reading circle before he left for America and readings in the farming community in Iceland around 1870.

## Informal Education

Until well into the 19<sup>th</sup> century, there were no schools in Iceland for the common people of Iceland. Davíð Ólafsson has, however, maintained that, in the study of literacy in Iceland, insufficient attention has been paid to “the juxtaposition of weak formal literacy institutions and half-heartedly implemented policies on the one hand and strong grassroots literacy practices on the other. Iceland was a country with weak institutional literacies and strong vernacular literacies” (Davíð Ólafsson 2012:66). Jón Halldórsson never went to school. The only formal education open to him was that prescribed by a royal edict of 1790 on instruction in reading and Christianity: pastors were required to monitor the instruction of children and youngsters, and young people were not accepted for confirmation in the church (normally at the age of about 14) unless they had mastered the *Shorter Catechism*. This was all the learning required of the peasantry, but males, at least, were keen to add the skills of writing and arithmetic. Teaching of these subjects was mandated by the 1880 “Act on the Instruction of Children in Writing and Arithmetic” (Loftur Guttormsson 1989:128–141; see also Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson 2002:187–90). In all probability Halldórsson acquired writing skills on his own initiative at an early age: when he was growing up in the region of Lake Mývatn there was on every farm “someone who knew how to write – either a man or a woman – and in some cases two, three or more,” according to the local pastor (Björn Hróarsson 1994:126). He also learned to do arithmetic, as witness his diary and letters. But Jón Halldórsson was well aware that his education was wanting. In a letter to his friend Benedikt Jónsson of Auðnir (dated on June 5 1887) he refers to himself as a “neglected child” of Iceland, mentioning that he had not even succeeded in completing his training as a saddler, when he went to America at the age of 34. In the traditional agrarian society of the early 19<sup>th</sup> century, children and youngsters learned farming skills and animal husbandry by working alongside their elders, and to many people that was satisfactory education (Edelstein 1987:373–77).

Verse, oral narratives, manuscripts and books were the principal sources of additional learning and entertainment. Jón Halldórsson’s grandfather, Gamalíel Halldórsson of Haganes, was renowned for his versifying skills, and his father in turn is reported to have had a way with words (Erlingur Friðjónsson 1959:137–39; Jón Halldórsson 2005:167–70). Few books

were published, and they were beyond the means of most people. In the early 19<sup>th</sup> century the majority of books to be found in most homes were devotional in nature. A study of books owned by people in East Húnavatns-sýsla, north Iceland, in 1800–1830 – based on probate records – revealed that fewer than one in ten of the books were on secular subjects (Sólrún Jensdóttir 1974–77). But with the Enlightenment in the latter half of the 18<sup>th</sup> century, the church gradually lost its dominant position in printing in Iceland, and more diverse reading material became available. The major innovation was the advent of periodicals and newspapers, as these addressed secular and political issues (Loftur Guttormsson 1989:143). When Jón Halldórsson's maternal grandmother, Guðrún Jónsdóttir, died in 1834, there were a little over twenty books at the farm of Kálfaströnd by Lake Mývatn, according to probate records (*Skiptabók dánarbúa í Þingeyjarsýslu* XI. C. 7:156–170). Most of them were religious in nature. But there is no reference to any manuscripts. Guðrún Jónsdóttir's son is quoted as saying that his father, Tómas Jónsson, had not been a great reader, but had read the periodical *Skírnir*, as well as saga literature – and remembered what he read (Finnur Sigmundsson 1961:419). This account suggests that Halldórsson's maternal family had such reading material as was accessible to the common people of Iceland (Loftur Guttormsson 2002:406–408). Reading of manuscripts and books did not, however, provide only entertainment and learning. Sigurður Gylfi Magnússon has argued that:

in their search for relief both from daily pressures and from moral authority, Icelandic children turned to education. Education provided them with an opportunity to distance themselves from the everyday drudgery of their working lives. Furthermore, children found comfort in and identified with themes found in literature, an integral part of the 19<sup>th</sup> century Icelandic educational process and popular culture. This empathy with literature developed because of the unique structure of Icelandic production and work methods. In other words, the interaction between work and education was crucial for children's overall growth and maturity. (Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson 2002:181)

Verse and narrative thus provided some kind of emotional relief, in the harsh conditions in which young Icelanders grew up.

Jón Halldórsson appears to have been unusually conscious of his lack of learning and educational opportunities, because he associated with other young men who had a better chance to pursue an education (see Sigfús Magnússon 1983:208–209). Employment on a farm – especially

a large and prosperous one – was at that time a route to learning and growth (Guðmundur Hálfðanarson 1993:43). Halldórsson found his first opportunity when employed on the estate of the Grenjaðarstaður vicarage. The parish was served at that time by Rev. Jón Jónsson and his son Rev. Magnús Jónsson, both renowned for their learning. There were many books in various languages at the vicarage, many of them on theological subjects; earlier in his career Rev. Jón Jónsson had been a teacher at the cathedral school at Hólar. His son Magnús Jónsson had an interest in healing and medicine (homeopathy), and owned a number of books on such subjects. Their library also included most of the recent Icelandic publications (Sigfús Magnússon, Lbs). Rev. Magnús Jónsson readily lent books to those who were eager to learn, and Halldórsson benefited from his generosity. From Grenjaðarstaður Halldórsson went to work on the large estate of Stóruvellir for farmer Jón Benediktsson, who had trained as a saddler in Copenhagen. He too was a bibliophile, who bought everything that was published in Icelandic (Jón Halldórsson 2005:153; Jón Sigurðsson [1953]:56). Jón intended to train as a saddler under his master's tutelage, but his responsibilities on the farm made this impossible, as his letters reveal.

In their book *Local Literacies: Reading and Writing in One Community*, David Barton and Mary Hamilton identify areas of everyday life where reading and writing are of central importance. These areas are 1) organising life, 2) personal communication, 3) private leisure, 4) documenting life, 5) sense making, and 6) social participation (Barton and Hamilton 1998:247–251; see also Davíð Ólafsson 2012). Available sources show that Jón Halldórsson applied his literacy skills in all these areas: he wrote notes and letters, read for both enjoyment and information, composed verse, kept a diary, wrote down information about the Icelandic settlement in Nebraska, recorded memories of his youth, and was a member of a reading society and a book club.

## Reading Societies

During the 19<sup>th</sup> century, some interest arose in Iceland in establishing reading societies to subscribe to newspapers and periodicals, and to exchange books, both in Icelandic and other languages – mostly Scandinavian languages, as these were most likely to be mastered by the com-

mon people (Jón Jónsson 2003; see also Jóhannes Sigfinnsson 1958; Áskell Sigurjónsson 1971). Jón Halldórsson was a member of the reading society of the Helgastaðir parish from its inception in 1861. At the outset the society was presented with the library of the pastor of Helgastaðir, a total of about 120 volumes, including the major periodicals published in Icelandic, as well as collections of sagas. Two other founding members contributed books to the society's library. The society subscribed to the books published by *Hið íslenska bókmenntafélag* (the Icelandic Literary Society), and to the political periodical *Ný félagsrit*. It also purchased newspapers, which were passed around among the membership (Áskell Sigurjónsson 1971).

The intelligentsia had great faith in the educational and informative value of reading books, and in the formation of groups and organisations as being conducive to the social and political development of the rural population (Loftur Guttormsson 1990:181–182). Jón Halldórsson, shared this view. In his letters he often refers to reading books and newspapers. While his children's schooling was of great importance to him, he was obviously of the opinion that self-education and practical work experience could provide a good start in life. At any rate Halldórsson was sceptical of the theoretical teaching of agriculture, unless it was grounded in the latest practical knowledge (Jón Halldórsson 2005:133–134).

In an essay Farmer Benedikt Jónsson of Auðnir wrote, as an example of the educational value of reading, that he, Jón Halldórsson, Sigfús Magnússon of Grenjaðarstaður and Magnús Þórarinnsson of Halldórsstaðir in Laxárdalur had joined forces in 1862 to acquire foreign books, with the assistance and guidance of Rev. Magnús Jónsson of Grenjaðarstaður who himself purchased books direct from abroad, such as the first books of Bjørnstjerne Bjørnson and Henrik Ibsen. They bought, for instance, Alexander von Humboldt's *Kosmos*, Benedikt Jónsson reported. In addition to the men named above, Sigurður Jónsson, son of the parliamentarian Jón Sigurðsson of Gautlönd, contributed to the process of gaining access to books: they did not only buy books, but they also borrowed volumes from owners of extensive libraries. The books were not only in Scandinavian languages, but also in German and English (see Sveinn Skorri Höskuldsson 1970:40–47). Many of the works were fiction and light reading – and no doubt this was the source of Halldórsson's observation many years later in a letter, that his uncle felt that his time was not well spent in reading Danish novels (Jón Halldórsson 2005:154). Among the books read by Jón Halldórsson (probably in Danish translation)

was *Tom Jones* by the British writer Henry Fielding. In addition to reading, the friends took an interest in music, as witness Halldórsson's letters to Benedikt Jónsson in the years before he emigrated to America. Further, the letters mention leisure pursuits, social events, dancing and drama, as well as expressing the way Halldórsson missed the company and conversation of his friends in the north. This shows that among them was some form of reading community.

In Icelandic rural homes in the 19<sup>th</sup> century, someone would read aloud in the evenings from Scripture, periodicals or saga literature. The choice of reading was generally determined by the master of the household – and it was he who doled out oil for a light to read by (Gísli Ágúst Gunnlaugsson 1997:55–61). Jón Halldórsson and his circle escaped this household authority by joining forces to acquire and read books. Their solitary reading must have served to sharpen and mould their self-image, and the same may be said of their correspondence. Because they were able to write, they could communicate when separated, in different communities, regions and countries; put their own thoughts into writing, get to know themselves and write about themselves (Loftur Guttormsson 2002:410–413).

## Social Movements

According to historian Gunnar Karlsson book-learning preceded social movements in the Þingeyjarsýsla district (Gunnar Karlsson 1977: 366–376). Emigration to the New World in the latter half of the 19<sup>th</sup> century was disproportionately high from this region and – despite what opponents of emigration maintained – it must be deemed likely that the emigrants had acquired information about the New World, and done their best to prepare (Úlfar Bragason 2009). Sigfús Magnússon reported in his memoirs that parliamentarian Einar Ásmundsson of Nes had acquired various publications with information about America and geographical works in both Danish and German, which were passed from hand to hand round about (Sigfús Magnússon 1983:209–210). Jón Halldórsson and his reading circle passed German dictionaries from one to another (Sveinn Skorri Höskuldsson 1970:42), and Sigurður Jónsson attended an English course. It is highly likely that Jón Halldórsson did so too.

In 1827 the periodical *Klausturpósturinn* reported on America and in

1821–27 the Icelandic Literary Society had published a book of geography which included information about North America, accompanied by maps. These publications were a part of the library of the Helgastaðir reading society (Áskell Sigurjónsson 1971). In addition, travel books about America, and stories by American writer James Fenimore Cooper, were well known. And some homes had a lexicon (encyclopaedia) of information on a variety of subjects, no doubt including America (Sveinn Skorri Höskuldsson 1970:40–47). Halldórsson and his fellow-readers who were contemplating emigration must have read such literature. Hence they had access to information about the location of the United States, the principal employment sectors, the people and the government. And they must also have been aware that resourceful individuals could do well for themselves in the New World.

In the mid-nineteenth century, the periodical *Skírnir* started including America in its annual news review. From 1855, it reported on the rise and prosperity of the New World. After 1863 there was even more coverage of the USA: the Civil War, party politics, and conflict between Congress and the president. In 1867 the periodical reported:

Our publication has often reported on the extraordinary rise and growth of the United States, how settlements have been established in this huge territory, new populous states – no smaller in size than the largest states of our own continent – being added, large cities with the biggest buildings and all the modern amenities, constructed in the briefest time where before there was wilderness, or a scattering of pioneers' cabins, and so on. And such reports from here will go on for a long time yet. The population of the United States now exceeds 35½ million people; and, despite all the loss of life in the [civil] war, it has risen by 4½ million since 1860. Three years from now, in 1870, the population is expected to reach 40 million, and that is predicted to double by the turn of the century, to approach 100 million. That is not unlikely to be proved true, for the flow of people to America from all continents is constantly increasing. [...] But it is neither the wide open spaces, nor the population, that gives America its advantage over other countries – but that here lives the freest, most diligent and wealthiest nation on earth. (Eiríkur Jónsson 1867:169–170)

The writer goes on to discuss public schooling, reading, education and the press, buildings, mechanisation both civil and military, and railroads spanning the entire continent. Finally he discusses the outstanding qualities of the Americans, and expresses the view that it will probably come to pass that America “would become a centre of the fine arts, scholarship, agriculture and good governance, and from it would shine new rays of faith,

science and arts, to light up the whole world” (Eiríkur Jónsson 1867:171). Thus ideas are expressed here about freedom, education and progress in the United States of America, which many Icelandic emigrants took to heart (see Rögnvaldur Pétursson 1933:78).

## A Self-made man

While it would be a mistake to read Jón Halldórsson’s letters from America as evidence of the shared experience of Icelandic emigrants, they may be read as one case of the experience and ideas of an emigrant. His ideas about the possibilities offered in America may have taken shape even before he left north Iceland, and they may have been derived from one or more books. When he was a student in Copenhagen, parliamentarian Jón Sigurðsson – who would go on to lead the Icelanders’ campaign for self-determination – made the first Icelandic translation of *Bogtrykkeren Benjamin Franklins Liv og Levnet* by the Danish clergyman J. W. Marckmann. The book was based on Franklin’s autobiography. Jón Sigurðsson’s translation was published in 1839. In his foreword he writes that the life of Franklin sets a good example to be followed:

Of the printer Franklin, one of the most remarkable men of whom stories are told: he had neither rank nor wealth to sustain him at the outset, but he won both by his own efforts, and became a leader of his nation both in knowledge and diligence; the nation owes its freedom largely to him – along with all the good things which have arisen from that. And in addition all mankind owes him a great debt of gratitude, and his name will be honoured as long as the world shall survive. (Jón Sigurðsson 1839: iv–v)

The book was republished in 1910. Editor Tryggvi Gunnarsson, who was three years older than Jón Halldórsson and, like him, from Þingeyjarsýsla district, had been among those who lent books to Halldórsson and his reading circle. He wrote: “When I was young I read the biography, and it has been dear to my heart ever since; I felt it was one of the best stories I had the opportunity to read. It is educational reading for all, especially young men, who wish to take Franklin as their model” (Tryggvi Gunnarsson 1910:3). Halldórsson and his reading circle were an intellectual fellowship who wanted to improve itself through reading, such as Benjamin Franklin described in his autobiography. They do not,

admittedly, mention Franklin by name in their letters: but his name was so closely identified with American freedoms that it is more than likely that they knew about him and had read his life story. It has been pointed out that Franklin's autobiography was intended to set an example for others: that Franklin had shaped himself into the image of the self-made man (Sayre 1980:156–58). The *Life of Benjamin Franklin* may thus be the example on which Jón Halldórsson based his new life, when he set out to make his way in the New World. That will be the subject of the book I am writing about Halldórsson's settlement in the United States.

## Works cited

### Unpublished

Benedikt Jónsson. *Bréfasafn*. Letters from Jóhannes Halldórsson (John H. Frost), Jón Halldórsson, Sigfús Magnússon, Sigurður Jónsson of Gautlönd. Lbs. 4415–4419, 4to.

Sigfús Magnússon. *Ferðalög og flakk*. Lbs. 5314 4to.

*Skiptabók dánarbúa í Þingeyjarsýslu* XI. C. 7 (1833–1838). Þjsk.

### Published

Anderson, Linda 2001. *Autobiography*. London: Routledge.

Áskell Sigurjónsson 1971. Lestrarfélag Helgastaðahrepps. In: *Árbók Þingeyinga* 14. Pp. 133–150.

Barton, H. Arnold 1993. As They Tell It Themselves: The Testimony of Immigrant Letters. In: Odd S. Lovoll (ed.), *Nordics in America: The Future of Their Past*. Northfield: The Norwegian-American Historical Association. Pp. 138–145.

Barton, David, and Mary Hamilton 1998. *Local Literacies: Reading and Writing in One Community*. London: Routledge.

Björn Hróarsson, Heimir Pálsson, and Sigurveig Erlingsdóttir (eds.) 1994. *Þingeyjarsýslur: Sýslu- og sóknarlýsingar Hins íslenska bókmenntafélags 1839–1844*. Reykjavík: Gott mál.

Bogue, Allan G. 1994. An Agricultural Empire. In: Clyde A. Milner II, Carol A. O'Connor, and Martha A. Sandweiss (eds.), *Oxford History of the American West*. Oxford: Oxford University Press. Paperback 1996. Pp. 275–313.

Davíð Ólafsson 2012. Vernacular Literacy Practices in Nineteenth-Century Icelandic Scribal Culture. In: Ann-Catrine Edlund (ed.), *Att läsa och att skriva: Två vägor av vardagligt skriftbruk i Norden 1800–2000*. Umeå: University of Umeå Press. Pp. 65–85.

- Edelstein, Wolfgang 1987. Tvenns konar bernska: Getgátur um samfélagslega móttun vitsmunanna og áhrif hennar á nám og þroska. In: Puriður J. Kristjánssdóttir (ed.), *Gefið og þegið: Afmælisrit til heiðurs Brodda Jóhannessyni sjötugum*, Reykjavík: Iðunn. Pp. 366–386.
- Eiríkur Jónsson 1867. Frjettir frá vordögum 1866 til vordaga 1867. In: *Sktrnir, tíðindi Hins íslenska bókmenntafélags* 41. Pp. 1–186.
- Erlingur Friðjónsson 1959. *Fyrir aldamót: Endurminningar*, Reykjavík: Menn-ingar- og fræðslusamband alþýðu.
- Finnur Sigmundsson, Steindór Steindórsson, and Árni Bjarnarson (eds.) 1961. *Amma: Þjóðleg fræði og skemmtun*. [Reykjavík]: Þjóðsaga.
- Gísli Ágúst Gunnlaugsson 1997. *Saga og samfélag: Þættir úr félagssögu 19. og 20. aldar*. Eds. Guðmundur Hálfðanarson, Loftur Guttormsson, and Ólöf Garðarsdóttir, Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands.
- Guðmundur Hálfðanarson 1993. Íslensk þjóðfélagsþróun á 19. öld. In: Guðmundur Hálfðanarson and Svanur Kristjánsson (eds.), *Íslensk þjóðfélagsþróun 1880–1990: Ritgerðir*. Reykjavík: Félagsvísindastofnun og Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands. Pp. 9–58.
- Gunnar Karlsson 1977. *Frelsisbarátta Suður-Pingeyinga og Jón á Gaultöndum*, Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Jóhannes Sigfinnsson 1958. Lestrarfélag Mývetninga 100 ára. In: *Árbók Pingeyinga* 1. Pp. 80–91.
- Jón Halldórsson 2005. *Atriði ævi minnar: Bréf og greinar*. Ed. Úlfar Bragason. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Jón Jónsson 2003. Lestrarfélög fyrir almenning. In: Ingi Sigurðsson and Loftur Guttormsson (eds.), *Alþýðumenning á Íslandi 1830–1930: Ritað mál, menntun og félagshreyfingar*. Reykjavík: Háskólaútgáfan. Pp. 171–193.
- Jón Sigurðsson (trans. and introd.) 1839. *Tvær æfisögur útlendra merkismanna*, Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Jón Sigurðsson [1953]. *Bóndinn á Stóruvöllum: Ævisögupættir Páls H. Jónssonar 1860–1952*. [Akureyri]: Norðri.
- Loftur Guttormsson 1989. Læsi. In: Frosti F. Jóhannesson (ed.), *Íslensk þjóðmenning*. Vol. 6. Reykjavík: Þjóðsaga. Pp. 117–144.
- Loftur Guttormsson 1990. Fræðslumál. In: Ingi Sigurðsson (ed.), *Upplýsingin á Íslandi: Tíu ritgerðir*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag. Pp. 149–182.
- Loftur Guttormsson 2002. Ritmenning og samfélag 1830–1930. In: Erla Hulda Halldórsdóttir (ed.), *2. íslenska sögubíngið, Ráðstefnurit*. Vol. 1. Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands. Pp. 396–413.
- Miller, Nancy K. 1992. Facts, Pacts, Acts. In: *Profession* 92. Pp. 10–14.
- Olney, James 1980. Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Biographical Introduction. In: James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 3–27.
- Rögvaldur Pétursson 1933. Upphaf vesturferða og þjóðminningarhátíð í Mil-

- waukee 1874. In: *Tímarit Þjóðræknisfélags Íslendinga í Vesturheimi* 15. Pp. 66–78.
- Sayre, Robert F. 1980. *Autobiography and the Making of America*. In: James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 146–168.
- Sigfús Magnússon 1983. Sigfús Magnússon. In: *Almanak 1914*. Winnipeg: Ólafur S. Thorgeirsson, 1913. Republished in Árni Bjarnarson (ed.), *Að vestan*. Vol. 5. Akureyri: Skjaldborg. Pp. 208–213.
- Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson 2002. “Barefoot Historians”: Education in Iceland in the Modern Period. In: Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt and Bjørn Poulsen (ed.), *Writing Peasants: Studies on Peasant Literacy in Early Modern Northern Europe*. Aarhus: Landbohøistorselskab. Pp. 175–209.
- Smith, Sidonie, and Julia Watson 2010. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Second ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sólrún Jensdóttir 1974–1977. Books Owned by Ordinary People in Iceland 1750–1830. In: *Saga-Book* 19. Pp. 264–292.
- Sveinn Skorri Höskuldsson 1970. Ófeigur í Skörðum og félagar: Drög að athugun á bókafélagi. *Skírnir* 144. Pp. 34–110.
- Szijártó, István M. and Sigurður Gylfi Magnússon 2013. *What Is Microhistory?: Theory and Practice*. London: Routledge.
- Tryggvi Gunnarsson (ed. and introd.) 1910: *Æfissaga Benjamíns Franklíns*. Trans. Jón Sigurðsson. Reykjavík: Hið íslenska þjóðvinafélag.
- Úlfar Bragason 2009. Images of North America in Writings by Three Icelandic Authors: Matthías Jochumsson, Jón Ólafsson, and Einar H. Kvaran. In: Gunilla Florby, Mark Shackleton, and Katri Suhonen (eds.), *Canada: Images of a Post/National Society* (Canadian Studies 19). Brussel: Peter Lang. Pp. 235–244.
- Wong, Sau-Ling Cynthia 1991. Immigrant Autobiography: Some Questions of Definition and Approach. In: Paul John Eakin (ed.), *American Autobiography: Retrospect and Prospect*. Madison: University of Wisconsin Press. Pp. 142–170.
- Zempel, Solveig (ed. and trans.) 1991. *In their Own Words: Letters from Norwegian Immigrants*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. ix–x.

## Summary

Jón Halldórsson (1838–1919) was born at Neslönd by Lake Mývatn, North Iceland. He was a farm hand at Grenjaðarstaður and Stóruvellir, North Iceland, before he emigrated to Milwaukee, Wisconsin, in 1872. He settled in Nebraska in 1875 as a farmer. Jón Halldórsson died in Chicago in 1919. Jón Halldórsson had

no formal education but he was an ardent reader. As a farm hand at the Grenjaðarstaður vicarage he had access to the pastor's library. He also became a member of the local reading society. Furthermore he and his closest male friends formed a reading circle, borrowed books from bookish men in the neighbourhood, and ordered books from Copenhagen. The article deals with Halldórsson's informal education, his and his reading circle, the subject of their readings and reading experience, based on information derived from their personal correspondence.

**Keywords:** informal education, readings, private libraries, reading society

*Úlfar Bragason*  
*Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*  
*Stofu Sigurðar Nordals*  
*Þingholtsstræti 29*  
*101 Reykjavík*



## Recensioner

*Eddukvæði*, red. Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason. 2 vols. (Íslenzk fornrit.) Reykjavík 2014: Hið íslenska fornritafélag. 460 p. + 466 p.

For most of the last hundred years, the standard edition of eddic poetry for scholars and students world wide has been that of Gustav Neckel and Hans Kuhn, first published in Heidelberg in 1914 by Neckel with the fifth edition (revised by Kuhn) issued in 1983. The need for a new scholarly edition of the corpus of eddic poems has been apparent for some time. While Ursula Dronke's three-volume edition (1969–2011) provided imaginative readings and a stimulating commentary to a selection of poems, her editorial methodology was grounded in an earlier era of textual criticism, resulting in texts of the poems sometimes marred by controversial emendation. During the last few decades, moreover, two significant shifts have occurred that have had a profound impact on the editing of Old Norse texts, particularly those preserving traditional works. Cross-cultural research on texts derived from oral tradition has raised awareness of the kinds of variation that were likely to have occurred during the process of recollection and recitation over time, causing a re-evaluation of the differences between texts of the same work, a re-evaluation which moved away from the framework of detecting errors and identifying interpolations with the aim of conjuring up a lost original (an editorial framework itself developed for the reconstitution of a text that stemmed from a single authorial original). A reappraisal of philological conventions has also been underway, leading to a more nuanced understanding of medieval manuscript culture – where, for a variety of reasons, verbatim copying was often not the goal of scribes – bringing with it a new focus on the manuscript as artifact. As a result, the integrity of each manuscript text has come to be regarded as having independent value as unique testimony to the textual tradition of a particular time and place.

The influence of the first of these shifts is evident in the decision of the

editors of the Íslenzk fornrit edition of eddic poems to present separate editions of the two manuscript versions of the poem *Vǫluspá*, one the opening work in the collection of eddic poems in the Codex Regius (GkS 2365 4o, dated to *ca* 1270) and the other preserved within the fourteenth-century compilation manuscript, Hauksbók (Am 544 4o). That portions of one text are imported into the edition of the other – for example two lines from the Hauksbók text into the Regius text of stanza 58 – suggests that the influence of the second of these shifts has been resisted. As a consequence, the particularity of the Hauksbók text is muted to some degree by the decision to emend its readings on the basis of the Regius text; so *Vafǫðrs* ('of ?Woe-Father') is emended to *Valfǫðrs* ('of the Father of the Slain') in stanza 1 of the Hauksbók text to bring it into line with the Regius text, for example, and in a partially illegible section of the manuscript towards the end of the poem, the Hauksbók reading *ormi* ('snake') – which can be read – is replaced by the conjectural *eitri* ('poison') in stanza 47 to accord with the sense, if not the exact wording, of the Regius text. This phase of the Regius text is itself also emended – the *úlf* ('wolf') of stanza 53 replaced by *orm* ('snake') – presumably guided in part by the prosaic account of *ragnarǫk* set out in *Gylfaginning*.<sup>1</sup>

A certain ambivalence towards the value of variant versions of medieval texts is also apparent in the presentation of a third text of *Vǫluspá*, the stanzas preserved in *Snorra Edda* (where they are quoted singly or in clusters of different lengths within the prose of *Gylfaginning*). The Íslenzk fornrit edition presents the stanzas not in the order in which they are quoted in the manuscripts of *Snorra Edda* but rearranged according to the order of the Regius text of the poem, as a rather artificial twenty-seven stanza précis of the poem. Even though there is interesting variation between the texts of the stanzas in the different manuscripts of *Snorra Edda* – some of it possibly arising from different recollections of remembered stanzas by scribes during the process of transmission – the editors have opted for a fairly minimal apparatus with considerably less detail than that of the Neckel Kuhn edition. Somewhat surprisingly, the statement (in the notes to the edition, I, 317) 'Hér er textinn að mestu eftir

<sup>1</sup> For a fuller account of the variant texts of eddic poems and what is at stake in the editorial emendation of them, see my recent chapter, 'The editing of eddic poetry', in *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*, ed. Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp. 58–71, and an earlier article, 'Editing the Edda: the case of *Vǫluspá*', *Scripta Islandica* 51 (2001): 69–92.

SnW. Birtur er valinn orðamunur úr öðrum handritum en sleppt því sem virðist vera misritun' is not supplemented by an explanation of the choice of Codex Wormianus (AM 242 fol.) as the base text in the section of the *Formáli* on manuscripts.

Indeed there is some dissonance between the execution of the edition itself (undertaken by Jónas Kristjánsson) and the editorial approach described in the *Formáli* (written by Vésteinn Ólason). Vésteinn's position is explained early on in his introduction: 'Öruggast er þó að halda sig við hina fornu texta óbreytta nema þar sem augljóst virðist að þeir hafi aflagast' (I, 18). Yet this does not always square with Jónas's practice, where occasionally the received editorial wisdom of a century ago (when it was the fashion to make conjectural emendations to the manuscript text) is reproduced with only a cursory note. Vésteinn's description of the collaborative process, as a prolonged but trouble free one, ends with the hope that any differences in opinion between the editors should nonetheless leave the matter of interpretation open to the reader ('... var það einfaldlega leyst með því að gefa lesendum kost á að velja milli skýringa ...' II, 203–204). But how well does the edition furnish the reader with the information required to do this? The audience the edition seeks to engage is not apparently one that would expect a full critical apparatus, but in that case it seems redundant to include mention in the notes of what other editors have proposed – with observations prefaced by vague formulations such as 'Ýmsir útgefendur og ritskýrendur telja að ...' or 'sumir telja að ...' – without sufficient detail provided to allow the reader to follow up the point.

Serious students of eddic poetry will therefore need to use this edition in tandem with the multi-volume *Kommentar zu den Liedern der Edda*, a point perhaps anticipated in an early footnote to the *Formáli* (I, 18). One of the drawbacks of the Neckel Kuhn edition, especially in its fifth iteration, was its orthography and in this respect the Íslenzk fornrit edition undoubtedly presents a more approachable text, particularly for students. The norm to which the text conforms is not the orthography of the Codex Regius text, however, but a necessarily contrived one, designed to recreate the spelling of the period at the beginning of the thirteenth century when it is postulated eddic poetry might first have been written down. All the same, the Neckel Kuhn edition (and other older editions) will continue to be of value to readers wishing to get a sense of the Codex Regius as a compilation, since the text of the manuscript is edited as an integral whole there, with other poems in a similar style which have been preserved

in different manuscript contexts edited separately in an appendix. The Íslenzk fornrit edition, on the other hand, inserts poems and stanzas into the Codex Regius sequence: *Baldrsdraumar*, *Rígsþula*, and *Hyndluljóð* are edited after the ‘mythological’ section of the compilation (*Völuspá*, *Hávamál*, *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárbarðsljóð*, *Hymiskviða*, *Lokasenna*, *Prymskviða*, *Völundarkviða* and *Alvíssmál*). Quotations from *Völsunga saga* are imported into the sequence of heroic poems to occupy the void left by a lacuna in the manuscript that interrupts *Sigrdrífumál* (the resulting sequence is *Helgakviða Hundingsbana I*, *Helgakviða Hjörvarðssonar*, *Helgakviða Hundingsbana II*, *Frá dauða Sinfjötla*, *Grípisspá*, *Reginismál*, *Fáfnismál*, *Sigrdrífumál*, *Vísur úr Völsunga sögu*, *Brot af Sigurðarkviðu*, *Guðrúnarkviða I*, *Sigurðarkviða in skamma*, *Helreið Brynhildar*, *Guðrúnarkviða II*, *Guðrúnarkviða III*, *Oddrúnargrátr*, *Atlakviða*, *Atlamál in grœnlensku*, *Guðrúnarhvöt* and *Hamðismál*). Four additional poems, drawn from a variety of manuscripts of different ages, round off the edition (*Hlqðskviða*, *Grottasöngur*, *Grógaldur* and *Fjölsvinnsmál*). The latter two poems are only preserved in post-medieval manuscripts but have some features in common with the poems of the Codex Regius.

Editors of the corpus have long been challenged by where to draw the line around the penumbra of poems that have gravitated to the Codex Regius cluster through similarities in style. (Neckel, for instance, included *Grógaldur* and *Fjölsvinnsmál* – treated as one work called *Svipdagsmál* – in his first edition but they were later shunted out in revised editions in favour of *Hildibrands sterbelied*). Beyond the handful of entire poems that have been preserved singly in disparate compilations, there is a significant body of verse in eddic style preserved as quotations within *fornaldarsögur*. *Hildibrands sterbelied* is one such editorial construction, drawn from the text of *Ásmundar saga kappabana*. While the Íslenzk fornrit edition does not include it, it does include another series of stanzas drawn from *fornaldarsaga* prosimetrum, the so-called *Hlqðskviða* from *Hervarar saga ok Heiðreks*, which is presented as prosimetrum in two manuscript versions. All of the poetry quoted within the corpus of *fornaldarsögur* (over eight hundred stanzas in all) will shortly be available in a new critical edition as part of the multi-volume *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, a resource that will form an important complement to editions of the poems of the Codex Regius compilation and its satellites from other manuscripts.

Rather than providing a full critical apparatus, the aim of the textual

notes to the Íslenzk fornrit edition seems to be to explain the unfamiliar or oblique to a general readership: Old Norse words and expressions are glossed in modern Icelandic, mythological and legendary figures identified, and what is not explicit in the text (such as the identity of the speaker in some phases of dialogue and sometimes even their motivation) unhesitatingly asserted. While such elucidation is the established convention for the style of notes to Íslenzk fornrit editions of saga texts, it is rather out of step with the conventions for a critical edition of a poetic corpus nowadays. In this respect, the aims of the edition may be seen to straddle the traditional role of the series and its new direction, set out by Jóhannes Nordal on behalf of Hið íslenska fornritafélag in a preface to these volumes. The new formal collaboration between the society and the Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum may possibly see the style of editions move in time further towards the academic end of the publishing spectrum, while seeking to maintain a broad readership among the Icelandic public as well.

Like other volumes in the Íslenzk fornrit series, *Eddukvæði* is handsomely produced, with a generous *mise-en-page* design that results in the edition itself taking up over 380 pages across two volumes. Eight colour plates are included: three from the Codex Regius (showing the beginning of *Völuspá*, the start of the heroic cycle of poems and the end of the last poem, *Hamðismál*, which finishes mid-page); the leaf of Codex Wormianus on which the poem *Rígsþula* begins; a leaf of Flateyjarbók with the start of the poem *Hyndluljóð* on it; a leaf of the R manuscript of *Hervarar saga ok Heiðreks* on which the first two verses of *Hlǫðskviða* are recorded; the leaf of the Regius manuscript of *Snorra Edda* on which the text of *Grottasǫngr* begins; and the transition between *Grógaldr* and *Fjǫlsvinnsmál* from a paper manuscript. In addition, there are two very useful indices: of scholars, medieval authors and works, people and manuscripts mentioned in the *Formáli* (II, 235–244); and of the names mentioned in the poems (II, 251–265). The division of the edition according to subject matter (*Goðakvæði* and *Heitjukvæði*) has the advantage of providing a neat split between the two volumes but it possibly encourages too formal a division between the sequences of poems within the Codex Regius since the interpenetration of the mythological and the heroic is evident in many of the poems. Human kings play a central role in *Grímnismál*, *Völundarkviða*, *Rígsþula*, *Hyndluljóð* and *Grottasǫngr*, for instance, while mythological figures participate in the dialogues of many of the heroic poems as well, most prominently in the *Helgi* poems,

but also in *Helreið Brynhildar* and *Grottasǫngr* (which is classed among the *Hetjukvæði* by the editors).

Each volume is prefaced by a lengthy introduction (weighing in at over five hundred pages across the two volumes), supported by a helpful bibliography (II, 205–233). The *Formáli* begins with a general introduction to the corpus, canvassing different perspectives on the age of the poems and their performance, the oral transmission of the poetry and the manner in which the poems were recorded as manuscript texts, as well as formal aspects of their composition, including their metre, style, imagery and the narrative techniques used in them. The bulk of the *Formáli* is then devoted to the interpretation of each poem in turn, the detail varying between them (forty-seven pages for *Vǫluspá* but just eight for *Hárbarðsljóð*, for instance). The arrangement varies slightly in the second volume, where the *Codex Regius* poems are grouped into sequences based on subject matter. There will be much of interest to literary scholars, philologists and historians of medieval culture in the wide-ranging series of discussions that constitutes the *Formáli* and much to entice a general Icelandic readership in the presentation of the texts of the eddic poems. Whether the edition becomes the new standard will depend in part on the availability of the open-access web-based resource presenting manuscript images and transcriptions of the poems in the *Codex Regius* collection, a resource that has been under development in Iceland for some time. Together with the Íslenzk fornrit edition, it could provide an unparalleled resource for those conducting research on this branch of eddic poetry.

*Judy Quinn*  
*Newnham College*  
*Cambridge CB3 9DF*  
*jeq20@cam.ac.uk*

*Riddarasögur: The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*, utg. Karl G. Johansson och Else Mundal. Bibliotheca Nordica 7. Oslo 2014: Novus forlag. 354 s.

*Riddarasögur*, och översättningslitteraturen överlag, var länge en negligerad del av den norröna litteraturen. I äldre litteraturhistoriska verk, som Finnur Jónssons *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*, spelar sådana verk en mycket undanskymd roll. Ett skäl var att det inte rörde sig om originalverk, och att det därmed snarare kunde sägas handla om litteratur hemmahörande i utländsk litteraturhistoria, ett annat att de litterära ideal som återfanns i dessa verk så starkt skilde sig från dem man uppskattade som genuint sagamässiga i den isländska originallitteraturens kanon. Men på 1960-talet följde en motreaktion, och hela det stora materialet av översättningslitteratur kom att ses som en nödvändig kontext för att förstå den norröna litteraturen överlag, inte minst de så högt skattade inhemska sagorna. Och under de senaste decennierna har just *riddarasögur* ryckt fram och hör numera till de sagor som undersöks mest. En frukt av det ökade intresset är volymen *Riddarasögur: The Translation of European Court Literature in Medieval Scandinavia*, utgiven av Karl G. Johansson och Else Mundal. Här samlas tolv artiklar som alla belyser *riddarasögur* eller deras kontext. Inriktningen är allt annat än enhetlig, men detta får sägas vara en fördel. Just mångfalden i infallsvinklar visar på hur mångfasetterat ämnet *riddarasögur* är och hur mycket intressant forskning som bedrivs inom området.

Keith Busby svarar för volymens första artikel, "'Or volsko', 'Na den walschen boucken', 'Out of Frensshe': Towards a Model of Adaption". Innehållet är osedvanligt spretigt, och Busby medger själv i öppningsorden att det snarast handlar om "a series of reflections and questions" (s. 17). Han nämner vissa aspekter kring den allmänna medeltida frankofonin, han spekulerar i om nordbornas särskilda faiblesse för just anglo-normanniska verk kan vara kopplad till medvetenhet om normandernas nordiska härkomst (s. 27) etc. Det hela avslutas med en "model" för adaption i nio punkter som kan nyttjas för analys av *riddarasögur*, t.ex. "Base text", "Translation versus adaption", "Form and function", "Codex and context" etc. (s. 28–31). Allt är ytterst basalt och sådant som riddarasagoforskningen redan regelmässigt undersöker, vilket gör att modellen framstår som tämligen trivial. Den är inte helt olik de uppsättningar instu-

deringsfrågor som förr brukade återfinnas i slutet av klassikerutgåvor för grundskolebruk.

Martin Aurells ”Chivalric culture in the twelfth and thirteenth centuries” är också inriktad mindre på den norröna översättningslitteraturen än på dess internationella kontext, vilket väl förklarar dess placering som nummer 2 i volymen. Här står inte ett ord om *riddarasögur*, men artikeln är en substantiell diskussion kring ett antal olika aspekter av den riddarkultur som uppstår under 1100-talet och som är en central bakgrund för berättelserna i de höviska romaner som utgör riddarasagornas förlagor. Han fokuserar på det nya i denna kultur och på vad innovationerna innebär. Beskrivningen är konkret och detaljrik. Här saknas inte ens redogörelser för de ekonomiska förutsättningarna för riddarkulturen (t.ex. uppgiften att priset för en stridshäst i 1100-talets Frankrike motsvarade elva arbetshästar, en kraftig ökning från att under 700-talet ha legat på ett pris motsvarande fyra arbetshästar; s. 36). Men här diskuteras också framväxten av nya ideal som respekten för fiendens person – vi får här bl.a. veta att av 900 stridande riddare i slaget vid Bremule år 1119 dog enbart tre (s. 39) – och de markanta religiösa och etiska sidorna av riddarskapet. Ett särskilt intresse visar Aurell frågan om riddarnas bildningsnivå och dess relation till deras krigarroll (s. 45–51). En kännedom om dessa förhållanden ter sig önskvärd för den som studerar *riddarasögur* och deras skildring av riddaren, men också för den som vill förstå receptionen av denna kultur i medeltidens Norden överlag.

En artikel där Peter Damian-Grint diskuterar ”Translation topoi in Old French narrative literature” följer härnäst. Ett exempel på en sådan topos är ”translation for the unlettered” (s. 68), där översättaren inskräper behovet av denna översättning då lekmän – även högt uppsatta personer – inte behärskar latin. Men merparten av de topoi som diskuteras är inte egentligen knutna till översättning i strikt bemärkelse. Det handlar snarast om hänvisningar till skrivna källor, ibland bara till ”böcker” i största allmänhet, ibland till specifika verk eller auktoriteter; ibland uppger sig texten vara en översättning av en latinsk förlaga utan att existensen av en sådan kan beläggas. Detta slags hänvisningar för att öka textens auktoritet är av stort intresse även för norrönforskningen, då liknande referenser finns i åtskilliga norröna verk, även om Damian-Grint inte gör denna koppling. Han håller sig till franska verk och översättningar (verkliga eller föregivna) från latin. Men åter får vi glimtar av en kontext som ter sig oundgänglig för de forskare som på allvar vill förstå *riddarasögur*.

I den följande artikeln är vi framme vid volymens huvudämne, *rid-*

*darasögur*. Sofia Lodén diskuterar i ”Rewriting *Le Chevalier au Lion*: Different stages of literary transmission” hur den fornsvenska *Herr Ivan* förhåller sig till Chrétien de Troyes roman om Yvain och till den norröna *Ívens saga*. Fokus ligger på en avgränsad episod, Calogrenants berättelse, som får tjänstgöra som case study. Den stora frågan är om den svenska dikten bygger på den norröna sagan, på Chrétiens franska text eller på båda. Lodéns slutsats blir det sistnämnda, vilket också är standarduppfattningen inom forskningen sedan länge. Lodéns belägg är dock värdefulla och ibland starkare än de som tidigare framförts. Mot slutet diskuterar hon även skillnaden mellan de två nordiska adaptationerna och påpekar att den svenska versionens betydligt större självständighet gentemot Chrétiens franska text, men detta intressanta resonemang blir dessvärre mest en antydan.

Jonatan Petterssons artikel ”Riddarasögur in the North Atlantic literacy polysystem of the thirteenth century: The value of a theory” har ett dubbelt syfte. Dels vill den undersöka hur ett specifikt litterärt fenomen, en markerad berättarröst – ofta explicita yttranden i första person – som talar i texten, återges i de norröna översättningarna. Dels vill den, med det aktuella problemet som exempel, diskutera värdet av modern teori-bildning, och i detta fall polysystemteorin, för undersökning av medeltida litteratur. Utgångspunkten för det första syftet är att en berättare som talar i första person eller kommer med utrop och kommentarer är ett vanligt fenomen i kontinental medeltidslitteratur men något som strider mot sagastilens opersonlighet/objektivitet, som har uppfattats som ett norrönt berättarideal. Frågan är då vilka strategier en norrön översättare väljer för att återge passager där vi möter en sådan markerad berättarröst. Pettersson kan belägga två påfallande olika lösningar. I den norska *Strengleikar* återges berättarröstens första person i förlagan i första person även i den norröna översättningen. I den isländska *Alexanders saga*, som bygger på Gauthier de Châtillons *Alexandreis*, möter däremot ofta en säregen omskrivning: originalets direkta berättarröst ersätts med en hänvisning till vad ”mäster Galterus [alltså författaren av originalet] säger”, och allt tal av berättaren i första person undviks. Pettersson återfinner samma lösning enbart i den likaledes isländska *Rómverja saga*. Redan tidigare forskare som Eyvind Fjeld Halvorsen har hävdats att norska översättningar ligger närmare källtexten, medan isländska är friare, och även för Pettersson är det klart att skillnaden i lösning på problemet med berättarrösten på något sätt ligger i en skillnad i hur man översatte i Norge respektive på Island (s. 121). Men Pettersson menar, i polemik mot Halvorsen, att om vi skall

kunna tolka – jag skulle tro att han menar ungefär 'förklara', även om jag anar att det ordet inkluderar alltför mycket kausalitetstänkande för Pettersson – denna skillnad måste vi använda oss av modern översättningsteori, och då närmast av polysystemteorin. Närmare bestämt handlar det om denna teorins distinktion mellan "öppna system", där man gärna tar in nya modeller, genrer, ord och litterära drag och där översättningar utgör en omfattande del av litteraturen, och "slutna system", där man håller sig till det som är acceptabelt utifrån traditionella normer och där översättningar utgör en mindre del av litteraturen (s. 113). I sin "poly-systemic interpretation" tillskriver Pettersson Norge ett "öppet system", vilket förklarar varför berättarrösten så enkelt kopieras i de norska översättningarna, och Island ett "slutet system", vilket förklarar den märkliga omskrivningen där sagastilens princip om en opersonlig berättare inte bryts (s. 123–125). Pettersson avslutar artikeln med orden: "Yes, theories can be useful; yes, they can be applicable; yes, they are worthwhile!" (s. 127). Och det kan man gärna instämma i, ty Petterssons förklaring ("interpretation" som han själv skulle skriva) till skillnaden i lösning hos norska och isländska översättare förefaller i huvudsak övertygande. Alldeles uppenbart har polysystemteorin gjort Petterssons analytiska tänkande stringent och hjälpt honom att nå en lösning som alltså synes hållbar. Däremot är jag inte lika övertygad när han som ett slags huvudresultat ställer "explicit theories" mot "free speculations" och menar att de förra är "to be preferred" (s. 127); tydligen menar han att hans undersökning har visat detta. Men det är knappast "free speculation" som hos äldre forskning har utgjort huvudalternativet till "explicit theories". Det går i själva verket alldeles utmärkt att ge en vetenskaplig förklaring till de norska och isländska översättarnas olika lösning på problemet med den markerade berättarrösten, och därtill nå ungefär samma resultat som Pettersson, utan att tillgripa vare sig polysystemteori eller fri spekulat. Vi kan först fråga i vilket sammanhang och i vilket syfte översättningarna har tillkommit. Översättningen av hövisk litteratur i Håkon Håkonsons Norge var en del av kungens generella europeisering av sitt rike. En del av denna europeisering bestod i att ersätta traditionella inhemska fenomen med explicit utländska, som t.ex. när de inhemska titlarna *jarl* och *lendr maðr* ersattes med de öppet främmande *hertogi* och *barón*. Att översättningslitteraturen också inkluderade markant främmande drag från förlagorna var alltså knappast val i enstaka fall, utan just inkludering av det främmande var en del av själva programmet. För en isländsk översättare fanns inget sådant program; det gällde enbart

att översätta ett värdefullt utländskt verk till en inhemsk publik. Sedan kan vi ställa frågan vilken inhemsk litteratur som existerade för översättarna. I Norge var den berättande litteraturen i början av 1200-talet ett både begränsat och heterogent fenomen, där t.ex. konungasagor och religiösa texter uppvisade olika tendenser vad gällde berättarrösten och där något klart litterärt mönster inte fanns; på Island fanns däremot vid tiden för *Alexanders sagas* tillkomst på 1260-talet en mycket omfattande berättande litteratur i form av *Íslendingasögur* och (klassiska) *konungasögur*, som naturligt nog erbjöd ett mönster för hur berättande litteratur kunde se ut. Utifrån dessa faktorer framstår det som naturligt att de norska översättarna valde att återge berättarrösten som de mötte den i förlagan, medan de isländska valde en omskrivning. En sådan förklaring tror jag att Pettersson skulle instämma i – den ligger ju mycket nära hans egen. Men förklaringen är grundad i alldeles traditionell kontextualisering – varken i polysystemteori eller i fri spekulatión. Teori kan förvisso strukturera tänkandet och generera goda resultat. Men teori besitter ingen magisk kraft som i sig genererar riktiga slutsatser, utan til syvende og sidst är det en forskares kunskap om materialet och kontexten och hens förmåga till kritiskt tänkande och originella idéer som är det avgörande för att en undersökning skall nå hållbara och relevanta vetenskapliga resultat.

I ”A wave of reading women: The purpose and function of the translated French courtly literature in thirteenth-century Norway” diskuterar Ingvil Brügger Budal olika aspekter av frågan om syftet och funktionen hos översättningarna av fransk litteratur i 1200-talets Norge. I synnerhet prövar hon några ofta framförda påståenden kring detta. Tanken att *Tristrams saga* – som den första riddarasagan – skulle ha översatts för att utgöra en kärleksgåva från kung Håkon Håkonsson till hustrun Margrét i samband med deras bröllop lustmördas av Budal. Hon påpekar att 1200-talskällorna beskriver det som ett arrangerat äktenskap med uttalat strategiskt syfte och att kungen var ytterst tveksam till detta giftermål; härtill borde berättelsen om den utomäktenskapliga kärleken som bryter ett arrangerat kungligt äktenskap passa osedvanligt illa som gåva vid högtidlighållandet av just ett sådant äktenskap. Budal menar att forskare här har överfört en modern kärleksuppfattning på kung Håkons äktenskap (s. 136). Lika anakronistiskt menar hon att de forskare har resonerat som gissat att det franska originalet till *Tristrams saga* skänkts som bröllopsgåva till brudparet från England; under medeltiden – visar Budal med åtskilliga belägg – var det dock brudparet som gav gästerna gåvor, inte tvärtom (s. 139–141). Tanken att syftet bakom översättningarna av de

franska verken var didaktiskt har drivits av Geraldine Barnes och sedan tagits upp av åtskilliga forskare. Budal påpekar i artikelns längsta avsnitt att vi i så fall får svårt att förklara varför inga av de översatta verken tillhör den didaktiska litteraturen, trots att merparten av den bevarade anglo-normanniska litteraturen tillhör just denna kategori. Hon påpekar också att en av dikterna som översatts i *Strengleikar* enligt dikten själv bör heta "Sången om fittan" och har ett skabröst innehåll som väl svarar mot denna titel; här är det nog svårt att argumentera för ett didaktiskt syfte. Budals slutsats är att de norska översättningarna syftade till att underhålla (s. 151). Härtill argumenterar hon för att översättningsverken också kan ha haft en politisk funktion: kung Håkon kan ha använt *riddarasögur* som ett slags gåvor i form av underhållning för att knyta omgivningen starkare till sig (s. 151). På den sista punkten förefaller mig Budals tanke och argumentation något oklar, men det råder inget tvivel om att hennes argumentation för översättningsverkens karaktär av underhållning till stor del är övertygande.

Traditionellt har *Tristrams saga*, som enligt sin prolog översattes 1226, gällt för den första översatta riddarasagan. Suzanne Marti söker i "Svá var siðr at gera riddara: The chronology of the *riddarasögur* re-examined" ifrågasätta detta och den gängse relativa kronologin överlag. Hela argumentationen grundas på terminologin kring dubningen av riddare i *riddarasögur*. Tanken är att användandet av lånordet *dubba* (av franska *adouber*) förutsätter att publiken redan var väl bekant med fenomenet; om översättaren i stället omskriver originalets *adouber* med en beskrivning av typen *gera riddara* bör detta tyda på att man antog att publiken inte förstod det franska ordet (s. 165). På denna grund drar hon slutsatsen att en saga som *Parcevals saga* föregår *Tristrams saga* i tiden (s. 174). Argumentationen är inte ointressant, men det förefaller problematiskt att lägga så stor vikt vid ett enda ord och inte väga in andra faktorer vid åldersbestämningen. Möjligheten att den norska aristokratin redan före tillkomsten av *riddarasögur* har haft kännedom om fenomenet i den höviska kulturen och även terminologin kring denna övervägs inte heller.

Stefka Georgieva Eriksen behandlar i "Arthurian ethics in thirteenth-century Old Norse literature and society" den etiska diskussion som hon utläser ur de olika verken i handskriften DG 4–7 fol. Hon anser att verken presenterar etiska dilemman av typen socialt kontra personligt, ett dilemma hon menar framkommer i den i dessa texter vanliga konflikten mellan kärlek och sociala normer (s. 187). Hon argumenterar sedan för att dessa dilemman var relevanta för de norska 1200-aristokraterna i deras

egen verklighet (s. 197), inte minst konflikten kärlek-sociala normer, som aktualiserades genom de nya kraven på kvinnligt samtycke för äktenskap, krav som kunde komma i konflikt med den traditionella äktenskapsmodellen (s. 195–196). Det är en givande koppling, även om Eriksen möjligen framställer denna möjlighet för läsare att finna det lästa verket relevant som mer överraskande än den är.

Jürg Glausers bidrag heter ”The colour of a sail and blood in a glove: Medial constellations in the *riddarasögur*”. Artikeln fokuserar på sagornas bedömningar av olika typer av meddelanden och kommunikation. Flera klara, och från modernt perspektiv kanske överraskande, tendenser friläggs. Visuella medier föredras som mer trovärdiga och entydiga än icke-visuella (s. 208). Färgen på seglen i *Tristrams saga* är ett av hans exempel, den vita skölden som signalerar fredlighet i *Eiríks saga rauða* ett annat. I kontrast till detta framstår verbala meddelanden – talade eller skrivna – som betydligt mer opålitliga; sådana budskap kan lätt förvanskas med tragiska resultat (s. 210–212). Forskning kring medialitet har blivit en trend under de senaste åren och det är tydligt att denna inriktning erbjuder ett perspektiv som kan ge nya insikter om även de mest välbekanta texterna.

”A dragon fight in order to free a lion” är namnet på Karoline Kjesruds bidrag. Här behandlas ett och samma motiv i sex norröna norröna sagor – *Ívens saga*, *Piðreks saga*, *Ectors saga*, *Konráðs saga keisarasonar*, *Vilhjálms saga sjóðs* och *Sigurðar saga þögla* – och en bildframställning, kyrkporten i Valþjófsstaðir: hur en riddare kämpar mot en drake för att hjälpa ett lejon (av någon anledning tar Kjesrud inte med *Grega saga* i undersökningen, trots att samma motiv förekommer där). Hon betonar de tre gemensamma elementen i alla dessa sju framställningar – en drake, ett lejon och en riddare – och ägnar sedan resten av artikeln åt att diskutera hur andra element växlar mellan de olika versionerna. Hon redogör för hur draken i kristen, ytterst biblisk, tradition är en representant för ondskan. Lejonet har däremot i den religiösa traditionen positiva konnotationer, inte minst som Kristussymbol, men kunde också representera krigardygd och styrka. I sin intressanta analys av hur de olika verken gestaltar det gemensamma motivet påvisar hon åtskilliga intressanta skillnader, trots de genomgående stora likheterna. Medan *Sigurðar saga þögla* gör mycket av lejonets koppling till kristen symbolik saknas denna aspekt helt i *Ectors saga*; här är lejonets funktion enbart att styrka riddarens rykte.

I handskriften DG 4–7 fol. från ca 1270, den äldsta av alla handskrifter

som innehåller *riddarasögur*, finns en svårläst anteckning som förmodligen skall utläsas ”herra Snara Aslaksson a mik”. Bjørn Bandlien utgår från denna anteckning i sin artikel ”’Sir Snara Ásláksson owns me’: The historical context of Uppsala De la Gardie 4–7”. Hans syfte är att undersöka riddarasagornas publik under generationerna efter kung Håkon Håkonssons död. Snara Ásláksson är en person vars karriär som kunglig representant kan följas i samtida diplom från decennierna kring år 1300. Bandlien ser Snara som en representant för den miljö som estimerade *riddarasögur* i början av 1300-talet; det var inte längre en kunglig miljö, utan en regional aristokrati med kulturella ambitioner (s. 246, 269).

Marianne Kalinke är sedan flera decennier den ledande experten på *riddarasögur*. I åtskilliga arbeten har hon också argumenterat för en närhet mellan översatta *riddarasögur*, *fornaldarsögur* och inhemska (icke-översatta) *riddarasögur*. I sin artikel ”*Clári saga*, *Hrólfs saga Gautrekssonar*, and the evolution of Icelandic romance” fortsätter hon denna tråd. Utgångspunkten är en inhemsk *fornaldarsaga*, *Hrólfs saga Gautrekssonar*, och en riddarasaga med utländsk bakgrund, *Clári saga*. Båda är *meykongr*-sagor, där en friare blir förödmjukande avvisad av en kvinnlig härskare men sedan får hämnd, upprättelse och kvinnan till brud. Dessa två sagor ger, i kombination, upphov till ett stort antal sagor som Kalinke kallar ”maiden-king romances”. Trots likheten i motiv finns, påpekar Kalinke, markanta skillnader mellan de två sagorna vad gäller orsaken till avvisandet och själva upplösningen. I *Hrólfs saga* avvisas Hrólfr som socialt ovärdig; kvinnan är krigare, och Hrólfrs sätt att vinna upprättelse är att besegra henne på slagfältet – därefter kan de gifta sig och med detta slutar det hela lyckligt. I *Clári saga* avvisas Clárus på grund av sitt dåliga bordsskick, och han vinner senare kvinnan genom att utnyttja hennes begär efter vackra dyrbara ting; berättelsen fortsätter dock efter deras bröllop och skildrar hur Clárus låter förnedra hustrun, och hennes förmåga att uthärda detta beskrivs av sagan uttryckligen som ett föredöme för en hustrus uppträdande. Kalinke analyserar i artikeln övertygande hur de olika elementen i de två berättelserna återanvänds och transformeras i en mängd olika versioner, och hur de påverkar omgestaltningen av både en fransk versroman (när *Partanopeus de Blois* blir *Partalopa saga*) och en traditionell inhemsk berättelse (när den gamla berättelsen om Hrólfr krakis incestuösa börd, känd från bl.a. Saxo och Snorri, transformeras till *Helga þáttr* i *Hrólfs saga kraka*). Kalinkes artikel är en rakt igenom övertygande analys av transformationen av olika motiv i norrön litteratur och av hur inhemskt och utländskt samspelar i dessa transformationer.

Den aktuella volymen ger ett urval av den forskning som pågår kring *riddarasögur*. Den visar att tillståndet är gott och att man har skäl att se ljus på framtiden för denna del av norrönforskningen.

*Daniel Sävborg*  
*University of Tartu*  
*Department of Scandinavian Studies*  
*Lossi 3*  
*51003 Tartu*  
*Estonia*  
*daniel.savborg@ut.ee*



Þórunn Sigurðardóttir. *Heiður og huggun: Erfiljóð, harmljóð og huggunar-kvæði á 17. öld*. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. Rit 93. Reykjavík 2015. 471 s.

Den tidigmoderna perioden (eng. *early modern period*; isl. *árnýöld*), det vill säga tiden mellan reformationen och industrialiseringen, har inom den isländska litteraturhistorien rönt liten uppmärksamhet. Ett undantag utgör barockmästaren Hallgrímur Pétursson (1614–1674). Hans ställning i litteraturhistorien är unik och hans verk finns utgivna, medan de flesta andras litterära alster fortfarande bara finns i de stora bibliotekens handskriftssamlingar. På senare tid har dock forskare som Anthony Faulkes, Einar G. Pétursson, Matthew Driscoll, Margrét Eggertsdóttir bidragit med viktiga utgåvor och diskussionsinlägg. De har belyst olika litteraturgenrer och därmed lyft fram rätter från det litteraturkök som under denna period producerade lektyr för islänningarna. I dag saknar man mest information om 1500-talet.

År 2015 kom ett viktigt tillskott, nämligen Þórunn Sigurðardóttirs *Heiður og huggun* (Heder och tröst). Boken är en utökad och reviderad version av Þórunn Sigurðardóttirs doktorsavhandling från 2013 vid Háskóli Íslands och behandlar den typ av tillfällighetsdiktning från 1600-talet som kan kallas minnesdikter och sorgesånger. Þórunn Sigurðardóttir har även tidigare publicerat flera viktiga artiklar i ämnet.

Från 1600- och 1700-talen har det, både i handskrifter och i tryck, bevarats ett stort antal minnes- och sorgedikter, en viktig del av tidens tillfällesskrifter för att använda Lucidors term. Man kan lätt instämma i Þórunn Sigurðardóttirs påpekande att denna poesi inte riktigt har uppmärksammats i den etablerade litteraturhistorien. Till en del förklaras detta av att en stor andel av dikterna bara finns i outgivna handskrifter i bibliotekens arkiv, och man kan knappast förvänta sig att författare som skriver om litteratur för den läsande allmänheten eller läroböcker för gymnasieelever skulle kunna ägna flera år åt arkivstudier. På detta område har det saknats grundforskning av den typ Þórunn Sigurðardóttir företräder. Den läroboksförfattare som skriver detta kan bara beklaga att han inte är ung igen och kan dra nytta av den nya tidens grundforskning. Men samtidigt inser han att trots Þórunns kloka belysning av diktgenrerna kvarstår den pedagogiska utmaningen att väcka skolungdomarnas intresse för själva poesin. För man kan inte förbigå det faktum att de estetiska krav

som romantiska diktare under 1800-talet och nyromantiska och modernistiska diktare under 1900-talet format egen diktning utifrån totalt ändrat läsarnas smak och läsvanor. Det är en av förklaringarna till att moderna läsare har ytterst svårt att ta till sig litteratur från tidigmodern tid på det sätt som vi kan förmoda att samtiden gjorde. Och detta gäller inte bara isländsk litteratur. Ett av den svenska stormaktstidens mest framstående verk, Stiernhielms *Hercules*, som först trycktes 1658, låter milt sagt gammaldags i moderna svenska öron. Till och med *Frithiofs saga* av Tegnér, den diktsamling under 1800-talets första hälft omvandlade nordisk medeltidslitteratur till världslitteratur, klingar som urtidssång för unga svenskar.

Pórunn Sigurðardóttirs huvuduppgift i *Heiður og huggun* är tvådelad. Dels argumenterar hon på ett övertygande sätt för uppdelning av minnesdiktningen i två genrer, den epitafiska och den tröstande (*erfiljóð* respektive *harmljóð*; på svenska skulle kanske minnesdikter och sorgedikter vara lämpliga termer), dels lyfter hon klart fram diktarnas sociala uppgift, eftersom ”dom över död man” var mycket viktig för arvingarna. Tidigt i boken skriver Pórunn att hon vill ”visa hur dikter som skapades med anledning av en persons död hade en klar social funktion” men också att det är naturligt att tolka somliga dikter som skrevs till minne av en avliden, mer från psykologiska än från sociala synvinklar (*Heiður og huggun*, 28). Båda tolkningsalternativen framträder tydligt i boken. Men redan i en artikel från 2002 har Pórunn belyst den sociala funktionen mycket bra. Hon diskuterar där ”om och i så fall på vilket sätt (den isländska) överklassen under 1600-talet, använde litteraturen för att definiera sin identitet och samtidigt att skapa sig en starkare ställning i samhället” (Vestfirskur ”aðall”, 202).

I isländsk litteraturhistoria har man vanligtvis använt termerna *erfiljóð* (begravningsdikt) och *eftirmæli* (dödsruna) närmast som synonymer om minnesdiktningen som helhet, men Pórunn anser att de två huvudgrupperna *erfiljóð* (minnesdikt) och *harmljóð* (sorgedikt) i grunden skiljer sig åt och bör definieras som två olika genrer. I avhandlingens slutkapitel, där tonvikten inte minst ligger på diktarjaget beskrivs de båda genrerna på detta sätt.

Först om *erfiljóð*:

Minnesdikt formuleras som regel som en opersonlig berättelse (tredje person talar), där diktarjaget informerar den allmänna läsaren eller en bestämd läsargrupp om den döde. Man behandlar släkt och ursprung, utbildning, yrke, äktenskap och barn, den avlidnes dygder, inte minst de sociala, och fromhet, hens<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jag tillåter mig denna nybildning. Pórunn använder *han* både om diktarjaget (*ljóðmælandi*)

beteende i dödsögonblicket, samt tålmodigheten på sjukdomsbädden (ibland förekommer alla dessa detaljer i samma dikt, men ibland omtalas bara vissa). Årtal förkommer ofta och då helst födelseår, äktenskapsår och dödsår, varav man kan se vilka etapper i livet som ansågs viktigast. Dikterna förknippas sålunda alltid till en bestämd person som namnges i dikttexten. De är därmed fastknutna till en bestämd händelse och alluderar knappast till något annat [...] (338–339).

#### Senare om *harmljóð*:

Sorgediktens jag talar alltid i första person och skiljer sig därmed från dödsrunornas berättarperson. Här talar diktens jag med den allsmäktige, sin egen själ eller den avlidne och orerar om sin stora förlust, sorg och saknad. Hen tittar på den döde och förlusten av den nära utifrån sina egna känslor, sin egen synvinkel. Därmed blir sorgedikterna både teatraliska och egocentriska och de beskriver sinnestillstånd och känslor. Det handlar sällan om biografiska detaljer och den avlidnes dygder beskrivs endast såvida de berör diktjaget och dess liv. Den dödes namn förekommer ytterst sällan i själva dikten (ibland dolt i anfangar eller ordlekar, och ofta framgår det i rubriken). Av dessa skäl blir sorgedikterna inte så fast knutna till anledningen och en speciell individ som dödsrunorna. Därför och för att sorgedikternas jag talar i första person och diktjaget blir lika med den sörjande, kan vilken läsare som helst sätta sig i jagets spår och identifiera sig med den talande. Sålunda kan sorgedikterna anknäta till flera och bli allmän egendom [...] (339).<sup>2</sup>

Även om dessa definitioner är ganska klara och tydliga, finns det enskilda verk för vilka indelningen blir problematisk. Þórunn påpekar (sid. 90–91) att hon och Margrét Eggertsdóttir inte är alldeles eniga om huruvida Hallgrímur Péturssons ena dikt om sin dotter skall definieras som minnesdikt (M.E.) eller sorgedikt (P.S.). Men trots att man kan diskutera enstaka dikter verkar Þórunns genredelning mycket nyttig.

Det bör understrykas att Þórunn inte alls låter som om hon har upptäckt hjulet i *Heiður og huggun*. Hon argumenterar mycket bra för sina metoder med stöd i internationell forskning, inte minst tysk, engelsk och nordisk.

För vidare forskning är Þórunns katalog över sorgedikter och minnesdikter från 1600-talet (Viðauki I, sid. 345–407) ovärderlig. Där listas knappt 140 dikter, varav 40 sorgedikter, med information om såväl hand-

och den döde (*hinn látni*) såsom de grammatiska reglerna gör det naturligt på isländska.

<sup>2</sup> Ett mycket intressant exempel får vi i en sorgedikt som Guðmundur Erlendsson skrev för Halldóra, dotter till biskopen Guðbrandur Þorláksson. Det är Halldóra som talar, men när man strök hennes namn ur diktens första strof och ändrade den en aning blev dikten till en allmängiltig klagosång (jfr sid. 329–331).

skrifter som tryck. För varje dikt får läsaren handskriftens eller tryckets rubriker samt diktens första rad och andra nyttiga upplysningar, som förvaringsplats. Denna katalog blir för den nyfikna en viktig källa som dessutom öppnar vägen till vidare forskning.

Ibland kan man efterlysa ytterligare diskussion, vilket kan ses som ett gott omen. Jag skulle till exempel önska mig mera om udda dikter, där den döde själv talar, inte minst vad avser själva tolkningen. Man kan också efterlysa en diskussion om varför tidigare litteraturhistoriker varit så övertygade om att Hallgrímur Péturssons dikter om Steinunn var enastående, eftersom det möjligen inte bara är en fråga om ren okunnighet. Om Jonas Rugman och Jakob Istmanius och deras klagosång över Magnus Gabriel De la Gardie junior, finns det nog mer att säga. Här är Þórunn Sigurðardóttirs forskningsresultat en viktig grund att bygga vidare på.

På Island har Þórunn Sigurðardóttir fått både lovord och priser för *Heiður og huggun*. Det är välförtjänt. Med sin forskning har hon lyft fram ett viktigt material till fortsatt granskning av de mörka tiderna i isländsk litteraturhistoria, 1500-, 1600- och 1700-talen. Det bör man vara henne tacksam för.<sup>3</sup>

*Heimir Pálsson*

*Institutionen för nordiska språk*

*Uppsala universitet*

*Box 527, SE-751 20 Uppsala*

*heimir.palsson@nordiska.uu.se*

---

<sup>3</sup> Förutom *Heiður og huggun* citeras Þórunn Sigurðardóttirs artikel Vestfirskur "aðall" i *Ársrit Sögufélags Ísfröðinga* 43 (2002), 201–213.

Jón Ólafsson úr Grunnavík: *Ævisögur ypparlegra merkismanna*, utg. av Guðrún Ása Grímsdóttir. Reykjavík 2013: Góðvinir Grunnavíkur-Jóns. xlviii + 330 s.

1700-talets Island har varit föremål för livaktig forskning det senaste kvartsseklet och både isländska och utländska forskare har ägnat sig åt århundradets historia, litteratur och det isländska språkets utveckling. Sällskapet *Góðvinir Grunnavíkur-Jóns* upprättades av en grupp isländska forskare i början av 1990-talet för att levandegöra den isländska filologen och lärdomsmannen Jón Ólafssons (1705–1779) livsverk, slå vakt om hans renommé som vetenskapsman samt publicera hans viktigaste verk. Sällskapet har arrangerat symposier om Jón Ólafsson och hans arbeten och i egen regi gett ut några av hans verk. Flera av sällskapets ledamöter har skrivit om Jón Ólafsson i isländska och utländska tidskrifter, samt redigerat brev och andra verk som har getts ut i textkritiska utgåvor. Boken som presenteras i denna anmälan är det senaste arbetet som sällskapet har gett ut, Jón Ólafssons *Ævisögur ypparlegra merkismanna*, 'Ypperliga hedersmäns biografier', redigerad av historikern och handskriftsforskaren Guðrún Ása Grímsdóttir, professor vid Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum i Reykjavík.

Lärdomsmannen och prästsonen Jón Ólafsson föddes i Grunnavík på västra Island. 1726 flyttade han till Köpenhamn, där han tillbringade största delen av sitt liv. Där arbetade han som skrivare och bibliotekarie för handskriftssamlaren Árni Magnússon, professor i dansk fornkunskap, och efter dennes död 1730 för det mesta som stipendiat vid den stora handskriftssamling som professorn lämnade efter sig. Samlingen finns idag bevarad i Stofnun Árna Magnússonar i Reykjavík och i systerinstitutet vid Köpenhamns universitet.

Den aktuella utgåvan innehåller ett antal personhistoriska uppsatser om framstående lärda män på Island som Jón Ólafsson kände till personligen från sin uppväxt och genom kontakter och korrespondens med dessa efter flytten till Köpenhamn. Utgåvan innehåller även diverse självbiografiska texter av Jón Ólafssons hand.

Texterna återges här med normaliserad ortografi, vilket underlättar läsningen, och med rikliga textkritiska och historiska förklaringar i fotnoterna. Utgåvan inleds med en utförlig inledning som beskriver texterna

och de personer som de handlar om och den är försedd med ett för läsaren mycket nyttigt register.

Bokens första texter är Jón Ólafssons biografi över sin läromästare professor Árni Magnússons (1663–1730). Den föreligger i två olika och textmässigt obesläktade versioner, den äldre från 1738 och den yngre från 1758–1759, vilka sammantaget utgör 84 sidor. Den äldsta är skriven på danska och den yngre på isländska. Utgivaren lägger till en egen isländsk översättning av Jón Ólafssons danska text, vilket underlättar mycket för den läsare som föredrar modern isländska framför Ólafssons något svåra och krävande 1700-talstext på danska. Efter dessa två biografier följer en kort uppsats om professorns bror, häradshövding (sýslumaður) Jón Magnússon (1662–1738), även den på isländska.

De tre texter som därefter följer handlar om lärda män i den så kallade Vídalín-släkten på västra delen av norra Island under 1600- och 1700-talen. Den första är en översikt över släkten, ”Um þá lærðu Vídalína” (’Om lärda män i Vídalínsläkten’) som efterföljs av en längre uppsats om professor Árni Magnússons nära vän och kollega, lagman Páll Vídalín (1667–1727), som Jón Ólafsson växte upp hos från ung ålder till dess att han begav sig till Köpenhamn, samt texten från ett utkast till samma uppsats. Alla dessa är skrivna på isländska.

Utgåvans sjunde text är en biografi över en av Islands mäktigaste män i början av 1700-talet, lagman Oddur Sigurðsson (1681–1741), först Oddurs egen levnadsteckning på danska i Jón Ólafsson avskrift, som är den enda text i denna utgåva som inte är författad av Jón Ólafsson själv, och sedan Jóns fortsättning på biografien, skriven på isländska.

Efter dessa sju längre biografiska uppsatser följer Jón Ólafssons utkast till en planerad biografi på isländska av hans vän, landshövding Skúli Magnússon (1711–1794). I en direkt anslutning trycks en kort men vass satir om danska handelsmän, ”Ævintýrið um skrímslið Mannætu” (’Äventyret om monstret Kannibal’). Denna text, som författaren dedicerar till landshövdingen, är visserligen inte en biografi, men såväl dedikationen till Skúli Magnússon som det faktum att texten har skrivits samtidigt som ett av kapitlen i Árni Magnússons yngre biografi, gör den väl ägnad att tas med i denna utgåva. Denna text är på isländska.

Den sista långa texten i Guðrún Ása Grímsdóttirs utgåva är Jón Ólafssons egen självbiografi, skriven på danska och här tryckt tillsammans med utgivarens översättning på isländska. I anslutning finns en förteckning över Jón Ólafssons samlade verk, skriven av honom själv, till övervägande del på latin med inslag av danska, i allt nästan etthundra sidor.

Sist i boken återfinns strödda anteckningar, återfunna bland Jón Ólafssons efterlämnade papper, som berör honom själv och hans dotter Ragnheiður, som föddes medan han vistades på Island i 1740-talet.

De flesta av de längre texterna har getts ut under 1800-talet och förra hälften av 1900-talet, men utgåvorna är idag både föråldrade och i många fall för hårt redigerade. Det är angeläget för alla som intresserar sig för Islands historia under 1600- och 1700-talen att i och med denna väl genomförda utgåva få dessa texter samlade på ett ställe, med introduktion och förklaringar. Utgåvan är av stort värde för 1700-talsforskare, både idéhistoriker, litteraturhistoriker och språkvetare och texterna ger både inblick i Jón Ólafssons arbete och en bild av ett antal personligheter vid denna tid som var viktiga för landets historia under 1700-talet.

*Veturlíði Óskarsson*

*Institutionen för nordiska språk*

*Uppsala universitet*

*veturlidi.oskarsson@nordiska.uu.se*



# Berättelse om verksamheten under 2015

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI

Isländska sällskapet styrelse hade under 2015 följande sammansättning:

ordförande: Agneta Ney

vice ordförande: Veturlíði Óskarsson (redaktör för *Scripta Islandica*)

sekreterare: Marco Bianchi

skattmästare: Jan Axelson

vice sekreterare: Anna Bredin

ledamöter: Simon Karlin Björk, Rasmus Lund, Lasse Mårtensson (redaktör för *Scripta Islandica*), Alexandra Petrulevich, Ingela Vretblad

Vid årets utgång var 44 personer ständiga medlemmar eller hedersmedlemmar i sällskapet. Antalet medlemmar/prenumeranter på sällskapets e-postlista uppgick till 114 personer. *Scripta Islandica* prenumererades av 48 personer och institutioner.

Den sextiosjätte årgången av *Scripta Islandica* utkom som fulltextpublikation i Digitala vetenskapliga arkivet (DiVA) i slutet av 2015. Årgången innehåller följande referentgranskade uppsatser: "Sigurd Fafnersbane sagnet som fortalt på Ramsundsristningen" av Lise Gjedssø Bertelsen, "Kvinnorepresentationen på de senvikingatida runstenarna med utgångspunkt i Sigurdsristningarna" av Anne-Sofie Gräslund, "Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions" av Terry Gunnell, "'Den som rider på Freyfaxi ska dö'. Freyfaxis död och rituell nedstörtning av hästar för stup" av Tommy Kuusela, "Sigurður Nordals brev till Nanna" av Lars Lönnroth, "The Skilled Narrator. Myth and Scholarship in the Prose Edda" av Jan Alexander van Nahl, "Generational Models for the Friendship of Egill and Arinbjörn (*Egils saga Skallagrímssonar*)" av William Sayers och "The Pre-Christian Cult of Dead Royalty in Old Norse Sources: Medieval Speculations or Ancient Traditions?" av Olof Sundqvist. Årgången

innehåller även recensioner av ”*Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*” red. av Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir, anmäld av Lars Lönnroth, ”Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter” av Mikael Males, anmäld av Olof Sundqvist, ”The Power of the Book. Medial Approaches to Medieval Nordic Legal Manuscripts” red. av Lena Rohrbach, anmäld av Per-Axel Wiktorsson, ”Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda” av Lasse Mårtensson, anmäld av Kirsten Wolf. I årgången publicerades också berättelsen om Isländska sällskapets verksamhet under 2014 av Agneta Ney och Marco Bianchi.

Vid årsmötet den 23 april fick Isländska sällskapet besök av Lars Lönnroth, professor emeritus i litteraturvetenskap vid Göteborgs universitet, som höll ett föredrag med titeln Edda-översättarens vedermödor. Den 6 september gjorde sällskapet en utflykt till Sigurdsristningarna i Södermanland, med ett stopp vid Härkeberga kyrka och Anundshög, under guidning av Herman Bengtsson, Pia Bengtsson Melin, Lise Gjedssø Bertelsen, Marco Bianchi, Anne-Sofie Gräslund och Agneta Ney. Den 12 oktober arrangerade vi Isländska studentsymposiet i samarbete med Nordiska studierådet. Föredragshållare var Simon Karlin Björk, Phil Beier, Johan Bollaert, Rasmus Lund, Nina Ericson och Fredrik Valdeson. I anslutning till studentsymposiet ägde släppet av Scripta Islandica 65 rum. Dagen avslutades med buffé i personalrummet vid Institutionen för nordiska språk. Årets sista sammankomst var höstmötet den 12 november med Tommy Danielsson, docent i litteraturvetenskap och tidigare lektor vid Högskolan Dalarna, som föredragshållare. Han talade över ämnet Funderingar kring några tidiga sagor – och en sen.

Uppsala den 12 maj 2016

*Agneta Ney och Marco Bianchi*

## Författarna i denna årgång

Aðalheiður Guðmundsdóttir, professor, Íslands universitet

Lars-Erik Edlund, professor, Umeå universitet

Eldar Heide, fyrsteamanuensis i norsk, Høgskolen i Bergen

Heimir Pálsson, docent, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet

Lasse Mårtensson, docent, Högskolan i Gävle

Judy Quinn, Senior Lecturer, Department of Anglo-Saxon, Norse & Celtic, Cambridge University

Sveinn Yngvi Egilsson, professor, Íslands universitet

Daniel Sävborg, professor, Department of Scandinavian Languages and Literatures, University of Tartu

Úlfar Bragason, professor, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Íslands universitet

Veturliði Óskarsson, professor, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet



# Scripta Islandica ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS ÅRSBOK

ÅRGÅNG 1 · 1950: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.

ÅRGÅNG 2 · 1951: *Chr. Matras*, Det færøske skriftsprog af 1846.—*Gösta Franzén*, Isländska studier i Förenta staterna.

ÅRGÅNG 3 · 1952: *Jón Aðalsteinn Jónsson*, Biskop Jón Arason.—*Stefan Einarsson*, Halldór Kiljan Laxness.

ÅRGÅNG 4 · 1953: *Alexander Jóhannesson*, Om det isländske sprog.—*Anna Z. Osterman*, En studie över landskapet i Völuspá.—*Sven B. F. Jansson*, Snorre.

ÅRGÅNG 5 · 1954: *Sigurður Nordal*, Tid och kalvskinn.—*Gun Nilsson*, Den isländska litteraturen i stormaktstidens Sverige.

ÅRGÅNG 6 · 1955: *Davíð Stefánsson*, Prologus till »Den gyllene porten».—*Jakob Benediktsson*, Det islandske ordbogsarbejde ved Islands universitet.—*Rolf Nordenstreng*, Völundarkviða v. 2.—*Ivar Modéer*, Över hed och sand till Bæjarstaðarskogur.

ÅRGÅNG 7 · 1956: *Einar Ól. Sveinsson*, Läs- och skrivkunnighet på Island under fristatstiden.—*Fr. le Sage de Fontenay*, Jonas Hallgrímssons lyrik.

ÅRGÅNG 8 · 1917: *Porgils Gjallandi (Jón Stefánsson)*, Hemlängtan.—*Gösta Holm*, I fågelberg och valfjära. Glimtar från Färöarna.—*Ivar Modéer*, Ur det isländska allmogespråkets skattkammare.

ÅRGÅNG 9 · 1958: *K.-H. Dahlstedt*, Isländsk dialektgeografi. Några synpunkter.—*Peter Hallberg*, Kormáks saga.

ÅRGÅNG 10 · 1959: *Ivar Modéer*, Isländska sällskapet 1949–1959.—*Sigurður Nordal*, The Historical Element in the Icelandic Family Sagas.—*Ivar Modéer*, Johannes S. 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.*, Föroyksdonsk orðabók. Færøsk-dansk ordbog.

ÅRGÅNG 14 · 1963: *Peter Hallberg*, Laxness som dramatiker.—*Roland Otterbjörk*, Moderna isländska förnamn.—*Einar Ól. Sveinsson*, Från Mýrdalur.

ÅRGÅNG 15 · 1964: *Lars Lönnroth*, Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar.—*Valter Jansson*, Bortgångna hedersledamöter.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 *þátrr*: Early Usage and Semantic History.—*Finn Hansen*, Naturbeskrivende indslag i Gísla saga Súrssonar.—Karl Axel Holmberg, Uppsala-Eddan i utgåva.

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 35 · 1984: *Lennart Elmevik*, Einar Ólafur Sveinsson. Minnesord.—*Alfred Jakobsen*, Noen merknader til Gísls þátrr 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 Hagström*, En färöisk-svensk ordbok. Rec. av Ebba Lindberg & Birgitta Hylin, Färöord. Liten färöisk-svensk ordbok med kortfattad grammatik jämte upplysningar om språkets historiska bakgrund.—*Claes Áneman*, Rec. av Bjarne Fidjestøl, Det norrøne fyrstediktet.

ÅRGÅNG 37 · 1986: *Alfred Jakobsen*, Om forfatteren av Sturlu saga.—*Michael P. Barnes*, Subject, Nominative and Oblique Case in Faroese.—*Marianne E. Kalinke*, The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance.—*Carl-Otto*

von Sydow, Jon Helgasons dikt I Árnasafni. Den isländska texten med svensk översättning och kort kommentar.

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

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

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

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 46 · 1995: *Ingegerd Fries*, Biskop Gissur Einarsson och reformationen.—*François-Xavier Dillmann*, Runorna i den fornisländska litteraturen.

En översikt.—*William Sayers*, Poetry and Social Agency in Egils saga Skalla-Grímssonar.

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

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 53 · 2002: *Veturlíði Óskarsson*, Studiosus 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.—*Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda.—*Agneta Ney*, Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet.—*Martin Ringmar*, Vägen via svenska. Om G. G. Hagalíns översättning av en finsk ödemarksroman.—*Svante Norr*, A New Look at King Hákon's Old Helmet, the *árhjálmr*.—*Lasse Mårtensson*, Två utgåvor av Jóns saga helga. En recension samt några reflexioner om utgivningen av nordiska medeltidstexter.

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

ÅRGÅNG 57 · 2006: *Theodore M. Andersson*, *Víga-Glúms saga* and the Birth of Saga Writing.—*Staffan Fridell*, Fvñ. *hrynja* och fsv. *rynja*. 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 Háleygjjar 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. Postreformation ecclesiastical folklore in Iceland.—*Tommy Danielsson*, Social eller existentiell oro? Fostbrödradråp i två isländska sagor.—*Mathias Strandberg*, On the etymology of compounded Old Icelandic Óðinn names with the second component *-föðr*.—*Susanne Haugen*, Bautasteinn—fallos? Kring en tolkning av ett fornvästnordiskt ord.—*Lasse Mårtensson och Heimir Pálsson*, Anmärkningsvärda suspensioner i DG 11 4to (Codex Upsaliensis av Snorra Edda)—spåren av en skriven förlaga?—*Stefan Olsson*, Harald hos jätten Dovre. Forntida initiationssymbolik i en medeltida tåt.—*Bo-A. Wendt*, Eddan och texttermerna. Kort terminologiskt genmäle till Henrik Williams.—*Michael Schulte*, Literacy in the looking glass. Vedic and skaldic verse and the two modes of oral transmission.—*Svanhildur Óskarsdóttir*, rec. av Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, volume VII: Poetry on Christian Subjects 1–2, ed. Margaret Clunies Ross.—*Else Mundal*, rec. av Reflections on Old Norse Myths, red. Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt och Rasmus Trandum Kristensen.—*Pernille Hermann*, rec. av Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross, ed. Judy Quinn, Kate Heslop och Tarrin Wills.

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

ÅRGÅNG 61 · 2010: *Helga Kress*, Eine bewusste Antiregel. Die Stimme der Frau in Halldór Laxness Gedichten.—*Margrét Eggertsdóttir*, Hallgrímur Pétursson and Tormod Torfæus. Their scholarly friendship.—*Jan Ragnar Hagland*, Hefi ek mark á máli mart. Litt om vokabular for særdrag ved folks språk og uttale i gammal-isländsk.—*Olof Sundqvist*, Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i Hávamál 138–145. *Stefanie Gropper*, rec. av Jonatan Pettersson, Fri översättning i det medeltida Västnorden.—*Jonatan Pettersson*, rec. av Alexanders saga, Manuscripta Nordica 2, utg. Andrea de Leeuw van Weenen.—*Lennart Elmevik*, In memoriam. Oskar Bandle, Peter Foote, Björn Hagström.

ÅRGÅNG 62 · 2011: *Ingvil Brügger Budal*, Who is “I”? Translation of riddarasögur as a collective performance.—*Finnur Friðriksson*, Modern Icelandic: Stable or in a state of flux?—*Svante Janson*, The Icelandic calendar. *Susanne Haugen*, anm. av Kormaks saga. Historik och översättning av Ingegerd Fries.—*Heimir Pálsson*, rec. av Úlfar Bragason, Ætt og saga: Um frásagnarfræði Sturlungu eða Íslendinga sögu hinnar miklu.—*Helgi Skúli Kjartansson*, rec. av Rikke Malmros, Vikingernes syn på militær og samfund: Belyst gennem skjaldenes fyrstedigtning.—*Lasse Mårtensson*, rec. av Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka. Bibliotheca Nordica 3, red. Odd Einar Haugen och Åslaug Ommundsen.—*Rune Palm*, rec. av. Poetry from the Kings’ Sagas 2. From c. 1035–1300 (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages II), ed. Kari Ellen Gade.—*Úlfar Bragason*, rec. av Margaret Clunies Ross, The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga.

ÅRGÅNG 63 · 2012: *Silvia Hufnagel*, Icelandic society and subscribers to Rafn’s *Fornaldar sögur norðrlanda*—*Guðrún Kvaran*, *Nucleus latinitatis* og biskop Jón Árnason orddannelse—*Heimir Pálsson*, Om källor och källbehandling i Snorris *Edda*. Tankar kring berättelser om skapelsen—*Triin Laidoner*, The Flying *Noaidi* of the North: Sámi Tradition Reflected in the Figure Loki Laufeyjason in Old Norse Mythology—*Lars Wollin*, *Kringla heimsins*—*Jordennes krets*—*Orbis terrarum*. The translation of Snorri Sturluson’s work in Caroline Sweden—*Þorleifur Hauksson*, Implicit ideology and the king’s image in *Sverris saga*—*Olof Sundqvist*, rec. av Annette Lassen, Odin på kristent pergament. En tekst-historisk studie—*Kirsten Wolf*, rec. av Rómverja saga, ed. Þorbjörg Helgadóttir

ÅRGÅNG 64 · 2013: *Lennart Elmevik*, Sigurd Fries. Minnesord—*Daniel Sävborg*, Rune Palm. Minnesord—*Ulla Börestam*, Gun Widmark. Minnesord—*Agneta Ney*, Bland ormar och drakar. En jämförande studie av Ramsundsristningen och Gökstenen—*Judy Quinn*, Death and the king: *Grottasöngur* in its eddic context—*Brittany Schorn*, Divine Semantics. Terminology for the Human and the Divine in Old Norse Poetry—*Kirsten Wolf*, Body Language in Medieval Iceland. A Study of Gesticulation in the Sagas and Tales of Icelanders—*Terry Gunnell*, rec. av Merrill Kaplan, Thou Fearful Guest. Addressing the Past in Four Tales in Flateyjarbók—*Bernt Ø. Thorvaldsen*, rec. av Lars Lönnroth, The Academy of Odin. Selected Papers on Old Norse Literature—*Vésteinn Ólason*, rec. av The Poetic Edda. Vol. III. Mythological Poems II, ed. Ursula Dronke—*Lars Wollin*, rec. av Sif Rikhardsdóttir, Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia—*Margaret Clunies Ross*, rec. av Snorri Sturluson The Uppsala Edda DG 11 4to, ed. Heimir Pálsson

ÅRGÅNG 65 · 2014: *Þórdís Edda Jóhannesdóttir & Veturliði Óskarsson*, The Manuscripts of *Jómsvíkinga Saga*: A Survey—*Sirpa Aalto*, *Jómsvíkinga Saga* as a Part of Old Norse Historiography—*Leszek P. Šupecki*, Comments on Sirpa Aalto’s Paper—*Alison Finlay*, *Jómsvíkinga Saga* and Genre—*Judith Jesch*, *Jómsvíkinga Sögur* and *Jómsvíkinga Drápur*: Texts, Contexts and Intertexts—*Daniel Sävborg*, Búi the Dragon: Some Intertexts of *Jómsvíkinga Saga*—*Alison*

*Finlay*, Comments on Daniel Sävborg's Paper—*Jakub Morawiec*, Danish Kings and the Foundation of Jónsborg—*Władysław Duczko*, Viking-Age Wolin (Wollin) in the Norse Context of the Southern Coast of the Baltic Sea—*Michael Lerche Nielsen*, Runic Inscriptions Reflecting Linguistic Contacts between West-Slav Lands and Southern Scandinavia—*Henrik Williams*, Comments on Michael Lerche Nielsen's Paper—*Jürgen Udolph*, On the Etymology of Jónsborg—*Alexandra Petrulevich*, Comments on Jürgen Udolph's Paper—*Marie Novotná & Jiří Starý*, Rendering Old Norse Nouns and Names in Translation into West-Slavic Languages

ÅRGÅNG 66 · 2015: *Lise Gjedssø Bertelsen*, Sigurd Fafnersbane sagnet som fortalt på Ramsundsristningen—*Anne-Sofie Gräslund*, Kvinnorepresentationen på de senvikingatida runstenarna med utgångspunkt i Sigurdsristningarna—*Terry Gunnell*, Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions—*Tommy Kuusela*, "Den som rider på Freyfaxi ska dö". Freyfaxis död och rituell nedstörtning av hästar för stup—*Lars Lönnroth*, Sigurður Nordals brev till Nanna—*Jan Alexander van Nahl*, The Skilled Narrator. Myth and Scholarship in the Prose Edda—*William Sayers*, Generational Models for the Friendship of Egill and Arinbjörn (Egils saga Skallagrímssonar)—*Olof Sundqvist*, The Pre-Christian Cult of Dead Royalty in Old Norse Sources: Medieval Speculations or Ancient Traditions?—*Lars Lönnroth*, rec. av *Minni* and *Muninn*: Memory in Medieval Nordic Culture, red. Pernille Herrmann, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir—*Olof Sundqvist*, rec. av Mikael Males: Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter—*Per-Axel Wiktorsson*, rec. av The Power of the Book. Medial Approaches to Medieval Nordic Legal Manuscripts, red. Lena Rohrbach—*Kirsten Wolf*, rev. of Lasse Mårtensson. Skrivaren och förlagan: Norm och normbrott i Codex Upsaliensis av Snorra Edda

ÅRGÅNG 67 · 2016: *Adalheiður Guðmundsdóttir*, Tales of Generations: A comparison between some Icelandic and Geatish narrative motifs—*Eldar Heide*, The term *leizla* in Old Norse vision literature – contrasting imported and indigenous genres?—*Heimir Pálsson*, DG 3 in memoriam—*Sveinn Yngvi Egilsson*, Jónas Hallgrímssons inre och yttre natur—*Úlfar Bragason*, Jón Halldórsson of Stóruvellir and his reading circle: Readings in the farming community in Iceland around 1870—*Judy Quinn*, rev. of Eddukvæði, red. Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason—*Daniel Sävborg*, rec. av Riddarasögur: The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia, utg. Karl G. Johansson och Else Mundal—*Heimir Pálsson*, rec. av Þórunn Sigurðardóttir. Heiður og huggun: Erfiljód, harmljód og huggunarkvæði á 17. öld—*Veturlíði Óskarsson*, anm. av Jón Ólafsson úr Grunnavík: *Ævisögur ypparlega merkismaða*, utg. Guðrún Ása Grímsdóttir

