Samlaren

Tidskrift för
svensk litteraturvetenskaplig forskning
Årgång 93 1972

Svenska Litteratursällskapet

Detta verk har digitaliserats. Bilderna av den tryckta texten har tolkats maskinellt (OCR-tolkats) för att skapa en sökbar text som ligger osynlig bakom bilden. Den maskinellt tolkade texten kan innehålla fel.

REDAKTIONSKOMMITTÉ

Göteborg: Lennart Breitholtz

Lund: Staffan Björck, Carl Fehrman

Stockholm: E. N. Tigerstedt, Örjan Lindberger

Umeå: Magnus von Platen

Uppsala: Gunnar Brandell, Thure Stenström

Redaktör: Docent Ulf Wittrock, Litteraturvetenskapliga institutionen, Villavägen 7, 752 36 Uppsala

Printed in Sweden by

Almqvist & Wiksell Informationsindustri AB, Uppsala 1973

Nyare studier i isländsk sagalitteratur

Av PETER HALLBERG

Det är knappast för mycket sagt, att utforskningen av de isländska sagorna för närvarande har en vidare internationell spridning än någon annan gren av nordiskt litteraturstudium. Som en manifestation av den saken kunde man se »The First International Saga Conference» i Edinburgh i augusti 1971. Det var ett väl besökt möte med deltagare från många hörn av världen: Moskva i öster, Los Angeles i väster, Kapstaden i söder och Trondheim i norr. Liknande konferenser avses återkomma regelbundet med några års mellanrum, nästa gång i Reykjavik sommaren 1973.

Det kan nämnas att sagastudiet på senare tid har begåvats med nya bibliografiska hjälpmedel. En fyllig årlig redovisning av arbeten inom sagaforskning och närliggande områden ges i *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies* (Munksgaard, Copenhagen), som 1972 utkommer med sin nionde årgång. En mycket användbar liten handbok är Kurt Schiers *Sagaliteratur* (Stuttgart 1970). Den meddelar bl. a. i en rad överskådliga tabeller väsentliga fakta om enskilda texter inom olika sagagenrer: tillkomsttid; eventuellt författare; handskrifter; utgåvor; viktigare forskning osv. Sagornas motivbestånd registreras i Inger M. Bobergs arbete *Motif-Index of Early Icelandic Literature* (Copenhagen 1966) enligt Stith Thompsons system i det bekanta verket *Motif-Index of Folk-Literature* (Copenhagen ^{2}1955–58). Theodore M. Anderssons *The Icelandic Family Saga, An Analytic Reading* (Cambridge, Mass., USA 1967) ger bl. a. omsorgsfulla, koncentrerade analyser av innehåll och uppbyggnad i ett stort antal islänningasagor, och kan sålunda i viss mån anlitas som handbok. I Peter Hallbergs *Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur, Synpunkter och exempel* (Göteborg 1968) meddelas i en tabellsektion frekvensen av en del uppmärksammade språkdrag hos en mängd texter inom skilda sagagenrer, exempelvis: inslaget av direkt anföring; presens respektive preteritum som berättartempus; rak respektive omvänd ordföljd i vanliga utsagosatser (*Hann fór / Fór hann*). Jag erinrar slutligen om de ofta ingående och bibliografiskt givande artiklarna i två uppslagsverk, det förstnämnda ännu ej avslutat: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* (København 1956 ff.); *Kindlers Literaturlexikon* (Zürich 1965–72).

Följande forskningsöversikt är på intet sätt avsedd att vara uttömmande ens när det gäller metoder och synpunkter. Den är närmast tänkt som en rapport om vad som kan vara av mera allmänt litteraturvetenskapligt intresse från sagaforskningens framskjutna positioner under senare år.

Med studiet av så mycken annan medeltida litteratur delar sagaforskningen några speciella komplikationer i själva utgångsläget. Texterna är oftast — för islänningasagornas (ättesagornas) del alltid — anonyma. De har så gott som utan undantag kommit till oss enbart i sena avskrifter, som kan misstänkas stå långt från originalet och kanske vara starkt ändrade. De svåra problemen med att bringa reda i dessa texter, deras ursprungliga lydelse och deras kronologi, är långt ifrån lösta. Den filologiska expertisen kommer därför länge än att spela en huvudroll, eller huvudrollen, i sagaforskningen. Alltjämt är exempelvis kronologin inte säkrare etablerad än att

det kan lanseras nya hypoteser, som ställer en redan allmänt accepterad ordning på huvudet. Ett exempel därpå är en avhandling av Jónas Kristjánsson, chef för handskriftssamlingen (Handritastofnun) i Reykjavik. Det är ett arbete som redan har låtit tala om sig, trots att det ännu inte har setts på tryck. Men författaren gav en inblick i sitt resonemang och sina slutsatser i ett föredrag vid den ovannämnda konferensen i Edinburgh sommaren 1971, under rubriken »Elements of Learning and Chivalry in *Fóstbræðra saga*». Ett mycket kort sammandrag föreligger i en på förhand stencilerad samling »summaries» av annonserade »papers». En publikation med den fullständiga texten till föredragen på konferensen torde inom kort vara att vänta i offsettryck.

Fóstbræðra saga har alltid framstått som ett unikum bland islänningasagorna, med en rad iögonfallande digressioner av olika slag, bl. a. teologiska och fysiologiska — tydligen hämtade från den medeltida lärdomens allmänning. Då en av de båda fosterbröderna som yngling dräpt sin fars baneman, kommenteras det lömska dådet gillande, med en något kuriös kristen argumentation: »Alla som hörde denna nyhet tyckte det var en märklig händelse, att en helt ung man hade blivit baneman till en så hårdför hövding och stor kämpe som Jödur. Ändå var det inte underligt. Ty världens upphovsman hade skapat och nedlagt i Thorgeirs bröst ett så hårt och oförfärat hjärta, att han inte kunde rädas och var så trygg i alla prövningar som ett lejon. Och emedan alla goda ting är skapade av Gud, så är också tryggheten skapad av Gud och nedlagd i bröstet på modiga män och därmed friheten och kraften att göra vad de vill, gott eller ont. Ty Kristus har gjort kristna människor till sina söner men inte till sina trälar. Och han skall vedergälla var och en efter hans förtjänst.» Vid skildringen av en skräckslagen man passar skribenten på att demonstrera sina anatomiska insikter: »Egil blev mycket rädd, när han såg sig förföljd av beväpnade män. Och när han greps, då skalv hans lemmar av rädsla. Alla ben skalv i hans kropp, och det var tvåhundrafjorton ben; hans tänder skallrade, de var trettio; alla ådror i hans hud darrade av rädsla, de var fyrahundrafemton.»

På en nutida läsare gör detta stoff närmast ett komiskt intryck. Brytningen mot kontextens kärva sagaprosa är också brysk. Bedömningen av dessa utvikningar har spelat en viktig roll i diskussionen både om *Fóstbræðra*-sagans egen tillkomst och om islänningasagans framväxt som genre. De två aspekterna hänger också nära samman. Gången av forskningen i ämnet ter sig i grova drag på följande vis.

Enligt en äldre åsikt — företrädd av exempelvis Finnur Jónsson — tillhörde *Fóstbræðra saga* de skrivna islänningasagornas ursprungligaste skikt, från omkring år 1200 eller rentav något förr. Man såg då digressionerna som uppenbara inskott av någon senare avskrivare, en klåfingrig klerk som ville pråla med sitt vetande. Vi skulle ha att göra med ett typiskt exempel på den klassiska sagastilens tilltagande förfall. Ett helt nytt synsätt infördes av Sigurður Nordal. Han bedömde alltjämt *Fóstbræðra saga* som en av de allra äldsta, äldre än exempelvis *Egils saga.* Men digressionerna har enligt honom tillhört den skrivna sagan från början. De skulle i själva verket direkt återspegla strävan att skapa ett sagaspråk av två motstridiga element: dels en inhemsk muntlig berättarkonst, dels ett allmäneuropeiskt latiniserande skriftspråk. I *Fóstbræðra saga* är skarvarna uppenbara. Men efterhand genomfördes syntesen så skickligt, att det heterogena ursprunget knappast längre kunde anas. Den klassiska sagastilen var skapad. I den processen tänker sig f. ö. Nordal, att Snorri Sturluson (1179–1241) har spelat en avgörande roll som upphovsman till verk som *Egils saga* och *Heimskringla.*

Här bör inskjutas en anmärkning om handskriftsläget för *Fóstbræðra saga.* De nämnda digressionerna återfinns i två stora samlingsmanuskript, de berömda *Möðruvallabók* (mellan 1316–1350) och *Flateyjarbók* (ca 1380–1394). Däremot saknas de i en tredje samlingskodex, *Hauksbók* (före 1334, Haukr Erlendssons dödsår). Inom en äldre forskarskola tolkade man naturligtvis detta så, att *Hauksbók*

representerade en mera ursprunglig, äkta sagamässig gestalt av texten, medan versionerna i de båda andra handskrifterna gemensamt gick tillbaka till någon codex, ympad med de lärda utväxterna. I Nordals ögon är sambandet det omvända. Det är i *Hauksbók* som texten är medvetet omarbetad, digressionerna utrensade för att ge sagan en mera »klassisk» prägel — den stil som hade hunnit utbildas och bli normerande, efter att *Fóstbræðra saga* först skrevs. Det kan tilläggas att denna uppfattning om sambandet mellan versionerna syntes få ett avgörande stöd i en detaljerad textgranskning av Sven B. F. Jansson (*Sagorna om Vinland,* Sthlm 1945). Som det föreföll slutgiltigt visade han där, att *Fóstbræðra*-sagans text i *Hauksbók* är sekundär i förhållande till den i *Möðruvallabók* och *Flateyjarbók.*

Jónas Kristjánsson tar som sagt upp problemet med de märkliga digressionerna på nytt. Med Nordal delar han åsikten, att de tillhör sagans ursprungstext. Däremot söker han visa att den sortens främmande lärdom visar närmast släktskap med isländsk översättningslitteratur från slutet av 1200-talet och början av 1300-talet, och att dessa inslag följaktligen daterar *Fóstbræðra saga* till det skedet. Sagan skulle med andra ord vara omkring ett sekel yngre än man har brukat tänka sig, från tiden omkring 1300 i stället för omkring 1200. Utan att Kristjánssons avhandling har framlagts i sin helhet kan man inte veta, om han har dragit några mer allmänna och vittgående slutsatser av denna tidfästning. Men ifall han i Nordals efterföljd ser *Fóstbræðra saga* som ett alster av sagaskrivningens trevande begynnelse, måste det rimligen föra med sig att hela genren islänningasagor görs väsentligt yngre än vad man hittills har ansett. Och då hopar sig verkligen frågetecknen. Vilken status får exempelvis *Egils saga* i det perspektivet? Såvitt jag vet har ingen allvarligt ifrågasatt den gängse dateringen till omkring 1230; det gör heller inte Bjarni Einarsson, som senast har ägnat den sagan en stor avhandling (1971). Men vidhåller man denna datering, hamnar man onekligen i en paradoxal situation. Vi skulle då i *Egils saga* — för att inte tala om *Heimskringla* från ungefär samma tid — ha ett storartat prov på klassisk sagaprosa minst ett halvsekel innan vi i *Fóstbræðra saga* bevittnar något av sagaskrivningens barnsjukdomar!

Finns det någon utväg ur detta dilemma? Man kan väl skönja åtminstone en. Den förutsätter emellertid att man ruckar på en hörnsten, gemensam för både Nordals och Kristjánssons argumentering: tesen att de lärda digressionerna skulle ha tillhört originalversionen av *Fóstbræðra saga.* Kristjánsson vill styrka detta genom att visa, att element av denna främmande lärdom finns inte bara på ett antal väl avgränsade ställen utan också har infiltrerat texten i övrigt. På den punkten är jag för min del inte övertygad. Och ser man lite närmare på de egentliga digressionerna, skall man finna att det rör sig om inskott i ordets bokstavliga mening. De synes nämligen kunna opereras bort helt smärtfritt, utan minsta men för kontexten. De är distinkt avgränsade, även rent syntaktiskt — som de bägge citaten ovan kan illustrera. Lyfter man ut meningarna med digressionerna, får man snarast ett rakare och klarare sammanhang än förut. Det återstår en text med så »klassisk» sagaprosa man gärna kan tänka sig.

I motsats till Nordal och Kristjánsson kan man alltså finna det möjligt och sannolikt, att digressionerna *inte* fanns med i *Fóstbræðra*-sagans ursprungliga version. Med Kristjánsson kan man dela åsikten, att dessa inslag som sådana rimligtvis bör tidfästas till tiden omkring 1300. De bevarade manuskripten av sagan, med inskotten, ligger ju också efter den tiden. Å andra sidan kan man hålla med Nordal om att *Fóstbræðra saga* mycket väl kan vara så tidig som han tänker sig — fastän då givetvis utan digressionerna.

Om den här föreslagna lösningen på problemet *Fóstbræðra saga* godtas, skulle vi på sätt och vis vara tillbaka vid utgångspunkten för denna lilla forskningshistorik. Sagan i sig själv skulle på nytt vara en av de äldsta. Men med digressionerna bedömda som senare inskott skulle den inte längre kunna åberopas som stöd för Sigurður

Nordals briljanta skiss över den klassiska sagastilens uppkomst. Det finns f. ö. andra omständigheter, som kan väcka ett visst tvivel på den teorin. Jag väljer ett exempel från de senare årens forskning.

Det finns två stilistiskt mycket olika versioner av en isländsk *Jóns saga helga,* en biografi över Jón Ögmundarson (1052–1121), den förste biskopen till Hólar (1106–1121). Man vet att de går tillbaka på ett förlorat latinskt original. Båda präglas självfallet av sitt religiösa innehåll och syfte; det gällde bl. a. att underbygga Jóns helgonförklaring, som erkändes av Alltinget år 1200. Men den ena av dem har ett »florissant» språk, en mera typisk skriftspråkssyntax, med många presensparticip och andra sådana inslag, som alltid har ansetts kännetecknа »den lärda stilen» i norrön litteratur. Den andra texten är vida mer återhållsam och står mycket närmare klassisk sagastil. Den förstnämnda versionen har länge betraktats som den direkta översättningen av det latinska originalet från början av 1200-talet. Den sobrare texten skulle då vara en medveten bearbetning och rensning enligt ett mera inhemskt och folkligt stilideal. Så har bland andra Sigurður Nordal sett saken; det passar också förträffligt ihop med hans allmänna syn på sagaspråkets utveckling. Nyare forskning har emellertid klarlagt, att det tvärtom är den stramare isländska versionen som är den ursprungliga, medan den »florissanta» är en omarbetning, av allt att döma från förra delen av 1300-talet. (Jfr senast min uppsats »Jóns saga helga» i *Afmælisrit Jóns Helgasonar 30. júní 1969,* Reykjavík 1969.)

Utan vidare bör man inte tillämpa erfarenheter från en genre som biskopssagorna på islänningasagorna. Men det är i varje fall ett memento för sagaforskarna, när stilutvecklingen inom den förstnämnda genren synes gå åt rakt motsatt håll mot vad Nordal har hävdat för islänningasagornas del. Läget är med andra ord framdeles oklart och svårbedömt. Det kommer länge än att bli nödvändigt med grundläggande filologiska punktundersökningar inom sagaforskningen.

För den relativa kronologin inom sagalitteraturen har iakttagelser över språkliga detaljer, ordval o. d., visat sig användbara. Sagaskrivningen omfattar ett drygt sekel, från slutet av 1100-talet till ett stycke in på 1300-talet. Man har där rimligen att räkna med någon utveckling också rent språkligt; språkbruket kan knappast ha varit alldeles detsamma vid skedets slut som vid dess början. Trots att handskriftsläget, med de ofta sena avskrifterna, komplicerar bilden, är det inte uteslutet att av vissa språkdrag dra försiktiga slutsatser om olika texters och sagaversioners inbördes ålder. Jag skall här ge ett prov på en bestämd sådan iakttagelse, dels därför att den belyser en metod, dels därför att den synes vara tillämplig också på problemet om *Fóstbræðra*-sagans tillkomsttid.

I de isländska sagatexterna används omväxlande verben *finna(sk)* och *hitta(sk)* i betydelsen 'möta(s)', 'träffa(s)'. Vid en närmare granskning upptäcker man dock, att valet av det ena eller andra alternativet röjer ett bestämt mönster. På basis av ett mycket stort material kan man konstatera en kronologisk spridning med ytterst klar tendens. I de sagatexter som på helt andra men av allt att döma säkra grunder har bedömts som gamla, från 1200-talets början, dominerar *hitta* helt och hållet. I *Heiðarvíga saga,* av många ansedd som den äldsta skrivna islänningasagan över huvud taget, möter man 22 *hitta* (85 %) mot 4 *finna*; i *Egils saga* 47 *hitta* (76 %) mot 15 *finna.* (*Ólafs saga helga* i Snorri Sturlusons *Heimskringla* företer 63 *hitta* (76 %) mot 20 *finna,* dvs. exakt samma proportioner som *Egils saga.*) Går vi däremot till de yngsta bland de stora sagorna, från tiden närmast före eller omkring år 1300, är fördelningen helt annorlunda: *Grettis saga* 8 *hitta* (11 %) mot 67 *finna; Njáls saga* 2 *hitta* (1 à 2 %) mot 113 *finna.* I raden av »efterklassiska» islänningasagor från förra delen av 1300-talet, som *Finnboga saga ramma* eller *Víglundar saga,* förekommer *hitta* bara sporadiskt. Jämför man en äldre och en yngre version av samma saga, vilket kan ske exempelvis i fallet *Gísla saga Súrssonar,* har den

yngre regelmässigt en lägre frekvens av *hitta.* I *Gísla saga* sjunker sålunda den mycket höga andelen 96 % (25 mot 1 *finna)* till 78 % (32 mot 9 *finna*); man kan iaktta hur i motsvarande passager ett och annat fall av *hitta* har bytts ut mot *finna* av den senare skribenten.

Man tycks alltså här ha att göra med ett klart språkligt ålderskriterium, som med tillbörlig aktsamhet borde kunna utnyttjas för att fastställa en inbördes tidsföljd mellan olika sagatexter. Naturligtvis måste man vara medveten om möjligheten att en skrivare kan ha ersatt så gott som alla *hitta* i sin förlaga mot synonymen *finna,* som under perioden tycks ha vunnit alltmera terräng för att mot slutet av den så gott som helt slå ut sin konkurrent. På så sätt kunde ett sådant ålderskriterium mer eller mindre suddas ut. Å andra sidan är det föga troligt, att en skrivare tvärtom skulle ha bytt ut *finna* i sin förlaga mot *hitta,* så att det sistnämnda kom att dominera. Det skulle i så fall innebära en särdeles medveten, för att inte säga sofistikerad arkaisering.

Hur förhåller sig nu *Fóstbræðra saga* på den här diskuterade punkten? Texterna i *Flateyjarbók* och *Möðruvallabók* — de båda handskrifter som alltså anses representera en äldre version än *Hauksbók,* fastän inte nödvändigtvis den äldsta — visar 77 % respektive 63 % *hitta.* I den bearbetade texten i *Hauksbók,* bevisligen tillkommen i början av 1300-talet, har andelen sjunkit till 30 % — alldeles vad man borde vänta sig, ifall den inbördes frekvensen av *hitta* och *finna* verkligen är ett kronologiskt kriterium under sagaskrivningens skede. Med sin uppenbarligen från början markerade övervikt för *hitta* skulle *Fóstbræðra saga* sålunda höra hemma i tidigt 1200-tal. Helt utslagsgivande är självfallet inte ett sådant indicium; det kan finnas oförutsedda felkällor. Men rimligtvis bör ett enda sådant konkret språkligt kriterium väga tyngre i en bevisföring om kronologi än allmänna resonemang om sagatypologi o. d. Synpunkten kan tillämpas bl. a. på spörsmålet, vilkendera som är äldst: *Laxdæla saga* eller *Eyrbyggja saga.* Den frågeställningen kan verka helt överflödig, eftersom *Eyrbyggja saga* i sitt avslutande kapitel direkt hänvisar till *Laxdæla saga* (liksom till *Heiðarvíga saga*). Accepterar man denna hänvisning, är ju ordningsföljden mellan de båda sagorna ställd utom vidare diskussion. Emellertid anser utgivaren av *Eyrbyggja saga* i Íslenzk fornrit IV (1935), Einar Ól. Sveinsson, att denna saga av flera skäl måste vara äldre än *Laxdæla saga.* Så t. ex. synes honom *Eyrbyggja* vara en »i alla avseenden ålderdomligare saga; där tycks inga intryck från riddarsagorna förekomma» (XLVII). Referensen till *Laxdæla saga,* som dock uppträder i alla de tre handskrifter som är hela på stället i fråga, vill Sveinsson förklara som senare tillägg av en avskrivare, vid en tidpunkt då *Laxdæla saga* hunnit skrivas och bli bekant. Sådant är i och för sig inte otänkbart; det har man sett prov på annorstädes i sagamanuskripten. Nu ger emellertid vårt kriterium *hitta/finna* ett markant utslag för *Eyrbyggja*-sagans del: endast 1 fall av *hitta* (drygt 3 %) mot 30 av *finna.* Det tyder klart på att sagan tillhör senare delen av 1200-talet — såvida man inte vill räkna med osannolikt radikala ingrepp i texten från avskrivares sida. Å andra sidan framstår *Laxdæla saga* med sina 14 exempel på *hitta* (drygt 58 %) mot 10 på *finna* som den äldre av de båda sagorna. Dess frekvens av *hitta* — en god bit under *Egils*-sagans men långt över *Njáls*-sagans, *Grettis*-sagans (och alltså även *Eyrbyggja*-sagans) — harmonierar förträffligt med den gängse dateringen av *Laxdæla saga* till seklets mitt. *Eyrbyggja*-sagans hänvisning till *Laxdæla saga* bör av allt att döma tillskrivas författaren själv.

Detta är som sagt bara ett prov på hur enskilda språkdrag eller kombinationer av dem i gynnsamma fall kan utnyttjas för att pejla in olika verks position inom sagalitteraturen. Säkert återstår en mängd iakttagelser och fynd att göra på det området. En mera samlad framställning av sådan filologisk metodik och exempel på dess tillämpning ges i mitt ovannämnda arbete *Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur* (Göteborg 1968). Därifrån har också hämtats de nyss anförda uppgifterna om synonymerna *hitta* och *finna.*

Jag lämnar härmed den mera renodlat filologiska problematiken, som hittills har spelat och inom överskådlig framtid kommer att spela en nyckelroll inom sagaforskningen. Den följande framställningen ägnas åt mera allmänna litteraturvetenskapliga aspekter på ämnet: komparativa, idéhistoriska och liknande. Som bekant har under de senare decennierna islänningasagorna mer och mer kommit att betraktas inte som historia och tradition utan framför allt som fiktion och författarskap. En avgörande framstöt i den riktningen var Sigurður Nordals lilla skrift *Hrafnkatla* (Reykjavik 1940; eng. övers. *Hrafnkels saga Freysgoða,* Cardiff 1958). Han lyckades där visa, att berättelsen om Freysgoden Hrafnkels fall och återkomst till makten väsentligen måste ses som dikt av en konstnärligt arbetande författare. Visserligen varnar han också själv för generella slutsatser och framhåller, att varje sagatext bör bedömas för sig, när det gäller att avväga förhållandet mellan tradition och fiktion. Men han är inte böjd för att längre lägga någon större vikt vid det historiska eller kulturhistoriska stoffet i sagalitteraturen. I det program för en kommande sagaforskning som han skisserar i slutet av sin skrift, skiljer han mellan »sagornas ålderdomshamn, den döda lärdomen, och deras evigt unga själ: stilens och berättarkonstens snillrikhet, personskildringen, människokännedomen, livssynen». På det hela taget har det nya synsättet kommit att medföra ett långt starkare intresse än tidigare för själva författarskapet, det konstnärliga arbetet i sagorna. Därmed har också för islänningasagornas del frågan om den litterära bakgrunden och tänkbara skriftliga källor kommit i blickpunkten.

Bjarni Einarssons doktorsavhandling *Litterære forudsætninger for Egils saga* (Oslo 1971, stencil) är en ingående komparativ undersökning. Författaren ser denna saga som praktiskt taget helt och hållet fiktion, »en tekst som i stort som i småt giver indtryk af at være skrevet som underholdning» (216). Avhandlingen är upplagd som en serie studier över motiv och skeenden, där upphovsmannen till *Egils saga* anses ha hämtat och för sitt syfte bearbetat uppslag från en rad andra norröna verk. Bland texter som givit honom mer eller mindre uppenbara incitament, nämns sålunda det lilla norska historiska översiktsarbetet *Ágrip, Morkinskinna, Sverris saga, Jómsvíkinga saga* och *Orkneyinga saga.* Det är påfallande, att samtliga dessa skrifter har utgjort källor och förebilder också för *Heimskringla.* Som en för *Egils saga* och *Heimskringla* gemensam källskrift framstår vidare (213, 233) en numera förlorad saga om den norske kungen Håkon den gode. För skildringen av slaget på Vínheiðr i Skottland (vanligen betraktat som en reminiscens av det historiska slaget vid Brunanburg, av engelska annaler daterat till år 937) hävdas det, att författaren av *Egils saga* »har kunnet göre sig nytte af engelske annaler og evt. andre historiske skrifter, eller muligvis islandske skrifter som byggede på sådanne udenlandske værker». Och Einarsson tillägger omedelbart: »Det er almindelig kendt at Snorri Sturluson har haft adgang til kilder af denne art.» (204) Till yttermera visso bekräftas ånyo det intima inbördes sambandet mellan *Egils saga* och *Heimskringla,* delvis med nya iakttagelser. Det ligger inte primärt i Einarssons syfte att ta ställning till frågan, om Snorri har skrivit *Egils saga* eller ej, och han yttrar sig inte heller bestämt i ämnet. Men i själva verket ger hans undersökning en rad vägande argument för »Snorri-hypotesen». Och karakteristiken av sagans författare i avhandlingens slutord kunde knappast ha fört oss närmare Snorri utan att direkt nämna hans namn. Den man som skrev *Egils saga* »har muligvis været sin samtids største kender af den overleverede norske og islandske digtning. Det er uden videre indlysende at denne sagaforfatter må have haft adgang til et bibliotek og har levet i et litterært milieu, som man i Borgarfjǫrðr i det tidlige 13. årh. næppe har kunnet finde andre steder end i Reykjaholt» (199) — som bekant Snorri Sturlusons gård och huvudsäte.

Einarssons komparativa metod har emellertid att kämpa med samma ofrånkomliga svårigheter som andra liknande undersökningar. Det finns ju inga normer för hur många och av vilken art likheterna skall vara för att röja ett faktiskt litterärt samband,

Inte sällan kommer det att bero på den enskilde läsarens personliga bedömning, ifall han låter övertyga sig av de jämförelser som görs. Två episoder kan ha ett antal likartade inslag (Einarsson numrerar dem gärna led för led), men är kanske såpass vanliga, både i verkligheten och dikten, att sammanställningen knappast behöver tyda på ett inbördes beroende. Mycket tveksam är jag sålunda inför en jämförelse mellan några fartygskaperier i respektive *Egils saga* och *Orkneyinga saga.* Om tre sådana överfall i kapitlen 18–19 i *Egils saga* heter det: »I alle tre skildringer gentages de følgende hovedtræk fra Orkneyinga sagas fortælling: 1. Det overfaldne skib er et fragtskib ladet med kostbar last. — 2. Besætningen har ingen mulighed for at forsvare sig og övergiver sig. /.../ 3. Besætningen sættes i land, medens overfaldsmændene overtager skibet med hele ladningen. — Hertil kommer tre ting som på en særlig måde viser sin indflydelse i Eglas förste overfaldsberetning: 1. Besætningen på det overfaldne skib kommer hjem til ejeren og fortæller hvad der er sket. — 2. Ejeren tager sit tab med fatning og han citeres for en nonchalant udtalelse, hvor han omtaler overfaldets leder eller ansvarlige /.../. — 3. I Orkneyinga sagas episode fortælles til slut, at jarlen skaffede sine mænd ophold (*veizlur*) flere steder i påsken.» (139) (*Egils sagas* Thorolf å sin sida höll trots den stora förlust han lidit »endnu flottere gilder (*veizlur ok heimboð*)» för sina vänner än tidigare.) Här synes mig mönstret för sådana sjöröverier tämligen givet och likheterna följaktligen föga uppseendeväckande. Att en fraktskeppsbesättning som ger sig utan strid blir landsatt av kaparna verkar rimligt; varför skulle de släpa med sig detta folk? Och att de landsatta besättningsmännen sedan söker sig hem till sin husbonde, fraktskeppets ägare, är väl lika naturligt; vad skulle de annars göra?

Som helt övertygande skulle jag däremot vilja peka på sammanställningen av ett brudrov i *Egils saga* med en motsvarande episod i *Orkneyinga saga* (149–153). I den sistnämnda flyr mannen med kvinnan från Orkneyöarna och slår sig ner med henne i *Morseyiarborg* på Hjaltland (Shetlandsöarna). I *Egils saga* är det en norsk stormansson, som rövar bort en ung kvinna i sitt hemland och söker sig till — *Móseyjarborg* på Hjaltland! Just denna ort, i kombination med ett kvinnorov, synes helt på sin plats i *Orkneyinga saga.* Den är långt mer iögonfallande i *Egils saga,* där utgångspunkten är Norge. Namnet Móseyjarborg är en sådan specifik detalj, som kan vara utslagsgivande och väga tyngre i en diskussion om litterär påverkan än aldrig så många allmänna likheter.

De flesta av Einarssons paralleller är säkert tänkvärda, även om deras slagkraft naturligt nog varierar avsevärt. Så gott som genomgående rör det sig om norröna texter. Blott i två isolerade fall går han utanför denna litteratur, och då enligt min mening med diskutabelt resultat. I slutet av *Egils saga* återges några strofer av den ålderstigne kämpen och huvudpersonen, där han stapplar omkring i hemmet till hinders för pigor och annat verksamt folk. Han klagar över sin sviktande syn och hörsel, och med en drastisk kenning hänvisar han till sin impotens: lemmen är slak. Einarsson erinrar nu om att ålderdomens förbannelse i medeltida litteratur är ett gammalt litterärt motiv, som kan föras tillbaka till antiken. Ämnet behandlas sålunda i »nogle gamle latinske elegier (sandsynligvis fra midten af det 6. årh., — tilskrevet Maximianus) som synes at have tilhört den almindelige skolelæsning i hvert fald allerede i det tidlige 13. årh.». Och han tillägger: »Hvis Egils saga tilhörte den kontinentale middelalderlitteratur, ville nok ingen forsker synes der var grund til at tvivle på at skildringen af Egils affældighed viste tegn på inflydelse fra det omtalte kendte motiv.» (194) Men Egils ord om sin skröplighet, med inslag av robust obscenitet och bundna i formstyv norrön *dróttkvætt*-meter, redovisar förvisso en högst allmänmänsklig erfarenhet. Den bör ha kunnat uttryckas när och var som helst, muntligt eller skriftligt. Även om stroferna skulle härröra från 1200-talets sagaförfattare själv — vilket är fullt möjligt — och inte från 900-talets Egill, som det i sagan heter att de gör, och även om Maximianus' elegier kan ha varit

lästa också i medeltida isländska skolor (»det er usikkert», säger Einarsson), förefaller sammanställningen innebära att gå över ån efter vatten.

I om möjligt ännu högre grad synes mig det omdömet gälla en passus, där Einarsson diskuterar Egils helbrägdagörelse av en bonddotter i Värmland. En av fadern avvisad friare hade ristat runor på ett valfiskben till flickan, för att hon skulle tillfriskna från en sjukdom. Hon blev dock bara sämre, och som man senare får veta var friarens runor i själva verket älskogsrunor, ristade utan nödig kompetens. Egill intresserar sig under ett besök på gården för fallet, finner valfiskbenet med runorna i flickans säng, skrapar bort runorna och bränner upp benet. Sedan ristar han själv nya runor och lägger dem under hennes huvudgärd. Då liksom vaknar hon upp ur en sömn och är frisk. Det finns enligt Einarsson en del i denna episod »som tyder på at sagaforfattaren har været godt kendt med evangeliernes beretninger om Jesu helbredelse eller opvækkelse (som det betegnes) af Jairus' datter; særlig som beretningen lyder hos Markus og Lukas» (229). En rad likhetspunkter räknas upp. Men dels är de delvis nästan självklara i en sådan situation, såsom att flickan står upp från sitt läger efter botandet, eller att föräldrarnas reaktion omnämns: hos Markus och Lukas blir de förfärade (*/ob/stupuerunt*), i *Egils saga* däremot mycket glada (*stórum fegin).* Dels bör givetvis mot likheterna vägas också eventuella olikheter, och de måste i detta fall sägas vara väsentliga. Bl. a. är ju *Egils saga* ensam om de avgörande manipulationerna med runor, där den runkunnige Egill än en gång får ett naturligt tillfälle att utöva sin magiska konst. Egil Skallagrimsson ter sig onekligen bisarr som pendang till evangeliernas Jesus.

Synen på islänningasagorna mindre som ett slags arvsägner än som individuella författares verk har på det hela taget långt mer än tidigare riktat forskarnas blickar mot själva den tid då sagorna skrevs — alltså närmast 1200-talet — i stället för det flera århundraden äldre skede som de berättar om. Nu är islänningarna också i den ovanligt gynnsamma situationen, att de i det stora samlingsverket *Sturlunga saga* har en utförlig krönika över just den epok då sagaskrivningen växte fram och nådde sin kulmen. Och i motsats till islänningasagorna måste den krönikan bedömas som historia. Den är till stor del författad av ögonvittnen, personer som själva har spelat en roll i det redovisade händelseförloppet; det gäller sålunda huvudförfattaren, Snorri Sturlusons brorson Sturla Þórðarson (1214–1284).

Forskarna har också allt ivrigare ägnat sig åt att bland *Sturlunga*-sagans myller av figurer och episoder söka verklighetsförebilder till islänningasagornas fiktion — inte sällan med gott utbyte. Det utan jämförelse störst anlagda försöket i den vägen är den isländske riksarkivarien Barði Guðmundssons studier över *Njáls saga,* efter hans bortgång samlade i verket *Höfundur Njálu* (Njålas författare) (Reykjavik 1958). Med imponerande kombinationsförmåga hämtar han ur ett skeende i *Sturlunga saga* fram själva mönstret för personer och händelseförlopp i *Njáls saga.* Han utpekar rentav en av tidens ledande gestalter som sagans författare. Vi skulle alltså ha att göra med något av en nyckelroman från Sturlungatiden. Det låter kanske äventyrligt, och mer än en hypotes kan det säkert aldrig bli. Men i och för sig är en sådan kombination fullt rimlig, och uppslaget är briljant genomfört. Den ledande *Njála*-specialisten Einar Ól. Sveinsson har i sin utgåva av *Brennu-Njáls saga* (1954) i serien Íslenzk fornrit kortfattat diskuterat Guðmundssons hypotes om stormannen Þorvarður Þórarinsson som sagans författare. Han avvisar den av framför allt tre skäl. Den man som skrev *Njáls saga* visar enligt Sveinsson inte den lokalkännedom om en viss bygd på södra Island, inte den hemmastaddhet i Norge och inte heller den lagkunskap, som måste förutsättas hos Þorvarður Þórarinsson, att döma av hans biografi. (Huvuddragen av Barði Guðmundssons argumentation redovisas i min artikel »Njålas författare och hans samtid», Nordisk tidskrift 1959.)

Den starka inriktningen på Sturlungatiden som islänningasagornas tillkomstskede

har lett till en omprövning inte bara av själva deras episka struktur och personskildring, utan också av deras livsvärden och ideal. Även om sagorna till stor del berättar om människor före kristendomen och inte sällan skildrar föregivet hedniska bruk och tänkesätt, kan man inte utan vidare ta detta som en autentisk bild av nordisk hedendom — så har man ansett, naturligtvis med rätta. Vi har som sagt i stort sett övergivit tron på sagorna som historia och trofast bevarad tradition. I stället betonar man att författarna levde i ett samhälle som sedan århundraden var kristet och kanske ibland också själva var klerker eller klosterfolk. Det sistnämnda har vi dock inte en enda upplysning om; alla texter av kategorin islänningasagor har ju kommit till oss utan författarnamn. Men i varje fall var alltså medeltidskyrkan etablerad på Island, låt vara med utpräglat nationella särdrag; och det fanns vid 1200-talets ingång uppenbarligen en hel del religiös litteratur översatt. Det är den andliga atmosfären, etiken och värderingarna i ett medeltida kristet samhälle vi borde återfinna även i islänningasagorna, inte några förment hedniska ideal.

Så är resonemanget, och det verkar i och för sig rimligt. Det finns emellertid väsentliga svårigheter, när det skall omsättas i konkret forskning. Det ligger här annorlunda till än när man exempelvis jämför en viss episod i *Sturlunga saga* med något liknande inslag i en islänningasaga. Där har man att göra med påtagliga yttre förlopp, vissa objektivt konstaterbara fakta, som alla kan vara ense om. Sedan kan det naturligtvis råda delade meningar om ifall dessa drag skall anses visa så stora inbördes överensstämmelser att de måste förutsätta ett samband; jfr diskussionen av Bjarni Einarssons avhandling ovan. Men det är en annan historia. När det gäller ideologin, om det tillåts mig att lite anakronistiskt nyttja den termen, börjar osäkerheten redan vid själva utgångspunkten, i tolkningen av texten. Jag skall försöka att något precisera den problematiken för islänningasagornas del.

För det första bjuder själva den objektiva stilen motstånd mot en tolkning av författarens avsikter och värderingar. Visserligen är det fullt klart att det till stor del är en fråga just om stil, att objektiviteten kanske stundom är mera formell än reell. Värdeomdömen kan läggas i munnen på olika sagapersoner, eller författarens egen mening kan maskeras som ett slags allmän opinion. Den och den personen är vänsäll, eller en viss handling blir ogynnsamt omtalad. Men hur många sådana enskilda fall man än kan peka på, framstår obestridligen den reserverade hållningen och sparsamheten med uttalade moraliska värderingar som en av sagornas typiska egenheter som genre — påfallande inte minst om man jämför dem med annan medeltida epik, exempelvis chansons de geste. Det finns knappast något att invända, när Halldór Laxness talar om »sagaens gotiske smil», eller när han karakteriserar *Jómsvíkinga*-sagans författare med orden: »Men en privat menneskelighed skimtes ikke under hans sardoniske maske: en kunstner som aldrig blotter sig.» (»En islandsk roman om Danmark», Politiken, Köpenhamn 11.7.1971.) Det är ett vanskligt företag att söka tränga bakom denna sardoniska mask, genomskåda detta gotiska leende.

En annan mycket stor svårighet ligger i att avgränsa specifikt kristna värderingar och moraliska normer gentemot vad som kan betraktas som mer eller mindre allmänmänskligt. Det förefaller ibland, som om man ville se själva förekomsten av moraliska motiv och mönster i en norrön text som ett bevis eller indicium på kristet inflytande. Hednatiden ter sig då närmast som en sorts vakuum, ideologiskt och etiskt sett. Det är naturligtvis en helt orimlig förutsättning. Alla mänskliga samfund, var och när de har funnits på jorden, har haft sina moraliska normer. Den forngrekiska dikten är helt genomsyrad av etisk problematik, en problematik som inte sällan skulle kunna formuleras i rent kristna termer, långt före kristendomen. De flesta av kristendomens etiska värderingar och regler för mänsklig samvaro är självfallet inget absolut nytt i världen. De har sin bakgrund, sin långa historia, och bör rimligen ses som ett urval och en kodifiering av tendenser som har funnits förut. Revolutioner eller plötsliga mutationer bör man undvika att räkna med på det här området.

Slutsatsen av dessa banala men av allt att döma ändå inte överflödiga påpekanden blir att om man vill påvisa kristna inslag i islänningasagornas etiska mönster, får de inte vara hur allmänna som helst. De måste vara specifikt kristna, dvs. de bör vara uttryckta i specifikt kristna termer eller åtminstone kunna återföras på specifikt kristen teologi. Om en sagaförfattare menar synd och ånger och botgöring, är det svårt att inse varför han inte också skulle använda själva de gängse orden för sådana föreställningar.

Det finns till sist åtminstone ännu en fråga man ställer sig om de kristna författarna av islänningasagor. När de skrev om sina hedniska förfäder, var de naturligtvis väl medvetna om att dessa förfäder hade andra tankar om världen, andra värderingar och ideal än Sturlungatidens islänningar. Men då har dessa skribenter rimligen också försökt att enligt sina begrepp återskapa hednatidens ideologi. Det är i själva verket alldeles uppenbart att de har strävat efter det. Men en sådan medveten anpassning till en gången tid måste innebära, att de efter förmåga har undertryckt vad som var klart präglat av deras egen samtids kristna värderingar. Om de värderingarna ändå finns där, skulle de följaktligen närmast röja sig genom sprickor i arkaiseringen, i oavsiktliga anakronismer. Det är i varje fall det omedelbara intryck sagorna gör på en nutida läsare.

Här skall närmast ges några synpunkter på Hermann Pálssons skrift *Art and Ethics in Hrafnkel's Saga* (Copenhagen 1971). Valet av den kan motiveras med flera skäl. Dels rör det sig om en helt färsk undersökning, dels genomför Hermann Pálsson på ett vida radikalare sätt än jag eljest känner till en analys av en islänningasaga som ett slags kristen moralitet. *Hrafnkels saga* är också kort, omkring 35 sidor i Hjalmar Alvings svenska översättning, lätt att överskåda och diskutera. Under de sist förflutna åren har den stått i brännpunkten för forskarnas intresse som få andra islänningasagor, de största icke undantagna.

Först bör man kanske erinra om att det inte är första gången som Hermann Pálsson behandlar *Hrafnkels saga.* Han har tidigare gjort det bl. a. i boken *Hrafnkels saga og Freysgyðlingar* (Reykjavik 1962). Men där är hans huvudintresse ett helt annat. Man kan säga att han direkt anknyter till Sigurður Nordals upptäckt att sagan bör ses som fiktion. Härtill kopplar han samma grepp som Barði Guðmundsson tillämpade på *Njáls saga.* Han vill sålunda återfinna *Hrafnkels sagas* handlingsmönster i ett visst händelseförlopp i *Sturlunga*-samlingen. Åtminstone i mina ögon verkar sammanställningen inte särskilt slående; men den saken skall jag inte dröja vid här.

Mera lyckosam förefaller mig Hermann Pálsson, då han argumenterar för att *Hrafnkels sagas* författare är abboten och sedermera biskopen Brandur Jónsson, död 1264. Han har nämligen funnit vissa påfallande ord och formuleringar gemensamma för sagan och Brands autentiska prosaöversättning, *Alexanders saga,* av fransmannen Philippus Gualterus' latinska hexameterepos *Alexandreis,* kanske det förnämsta isländska översättningsarbetet från hela epoken. Det skulle visserligen här behövas en systematisk språkundersökning i stor skala, inte bara spridda iakttagelser. Å andra sidan är några av de påpekade uttrycken såpass unika, att Hermann Pálssons hypotes förefaller tänkvärd. Såvitt man vid en första granskning kan se, finns det heller ingenting i de båda texternas språkbruk som avgjort talar emot den.

Däremot har jag svårare att urskilja några direkta förebilder till *Hrafnkels sagas* moral just i *Alexanders saga.* De paralleller som anförs synes mig allmänna och intetsägande. Ett exempel må ges. Då Hrafnkel av sin motståndare Sam ställs inför valet att dödas eller att drivas bort från maktställning, gård och ägodelar, svarar han: »Mången skulle finna en snar död bättre än sådan misshandel (*hrakningar*).» Här kan man enligt Hermann Pálsson »peka på det ställe i Alexanders saga som gett Brandur uppslaget» (91). Så citerar han Alexanders ord till läkaren, som inte

törs göra ett kirurgiskt ingrepp på sin härskare: »Om du ser att det här såret inte kan läkas, så skall du minska mitt lidande och bereda mig en snar död med hård läkedom.» Frånsett den verbala överensstämmelsen i den föga anmärkningsvärda vändningen »snar död» (*skjótr dauði*) kan jag inte se någon väsentlig likhet mellan de båda situationerna eller i sättet att skildra dem. Att det ena stället nödvändigtvis skulle ha gett uppslaget till det andra är svårt att tro. Det är f. ö. med intresse man konstaterar, att Herman Pálsson i denna sin tidigare skrift tycks vara redo att praktiskt taget helt och hållet återföra den etiska problematiken i *Hrafnkels saga* på *Alexanders saga.* Med tanke på vad som senare skulle komma är det också tänkvärt, att han för ett decennium sedan kallade Hrafnkel »en hednisk karaktär, som låter sig styras av primitiv hämndinstinkt» (94).

I det nya arbetet, *Art and Ethics in Hrafnkel's Saga,* står inte längre *Alexanders saga* i förgrunden som en avgörande förebild. Nu är det i stället medeltidens religiösa litteratur och vissa teologer, främst Hugo av Saint Victor, som åberopas som stöd för tolkningen av *Hrafnkels saga* som kristen uppbyggelse.

Först bör ett par ord sägas om några allmänna förutsättningar som, uttalat eller ej, uppenbarligen ligger till grund för Hermann Pálssons analyser. Att se *Hrafnkels saga* enbart som »a good novel», förklarar han, är »far too facile / ... / to be taken seriously» (15). Dels måste denna saga, liksom andra alster i genren, vara skriven med något syfte för ögonen, författaren måste ha varit ute för att påverka sin publik på något sätt. Dels, eftersom han var kristen och i detta speciella fall kanske rentav abbot, bör det syftet ha varit kristen uppbyggelse. Men båda dessa förutsättningar är såvitt man kan förstå blotta påståenden. Vad som skulle kunna göra dem till något annat och mera är givetvis bara enskilda analyser med avgörande beviskraft. I sin avhandling om *Egils saga* tänker sig Bjarni Einarsson, att den sagan är »skrevet som underholdning» (216). Ifall det omdömet skulle hålla för en av de största islänningasagorna, varför skulle det då inte kunna gälla också *Hrafnkels saga?*

Kanske bör man här också erinra om att det nu inte rör sig om sådana uppenbara kristna inslag i sagorna, som när det omtalas att kristendomen införs, att de och de personerna övergår till den nya »seden» och därmed antar de och de bruken osv. De ingår i texterna som vilka andra fakta som helst, som ett led i strävan att skapa en övertygande historisk fiktion. För Hermann Pálsson gäller det ju vida subtilare återspeglingar av en kristen problematik och moraliska syften hos sagaförfattaren själv. Han talar om dennes »sophisticated treatment of Christian themes» (13), och säger att sagan »at a deeper level» har »a serious moralistic purpose» (15).

Man fäster sig vid att bland de bibliska böcker Hermann Pálsson drar in till jämförelse är *Ecclesiasticus* — som vi kallar *Jesu Syraks bok,* en av Gamla testamentets apokryfer — den flitigast citerade. Det förefaller talande. Ty här har vi just prov på en visdom som till stor del är av mycket allmänmänsklig och ofta rent praktisk och världslig art. Inte sällan är likheten med exempelvis *Hávamáls* didaktik slående. Skillnaden skulle vara att motsvarande klokskap i *Jesu Syraks bok* ges en gudomlig sanktion, en religiös motivering. Men också i den norröna dikten utges ju tänkespråken för att ytterst vara »Den Höges tal», dvs. Odens.

När Hrafnkel har blivit fördriven från sin gård Adalbol, får hans temporäre överman Sam av sina medhjälpare Tjostarssönerna rådet att framdeles vara på sin vakt mot Hrafnkel, ty »vant er við vándum at sjá» ('One must always watch out for the wicked'). Denna varning, anser Hermann Pálsson, »seems to be an allusion to *Ecclesiasticus:* 'Beware of the scoundrel and his evil contrivances' (11^{33})» (53). Nog för att den sortens visdom förefaller att sakna varje specifikt religiös karaktär, för att inte tala om kristen. Det isländska rytmiska och allitterérande uttryckets typiska ordspråksprägel synes också i och för sig tyda på inhemsk, folklig hävd.

Jag skall nedan koncentrera mig till några exempel på hur Hermann Pálsson ser

sagans personer och deras handlande i ljuset av medeltidskristna tänkesätt och teologiska auktoriteter.

Hrafnkel har ju avlagt ett löfte (*strengt þess heit*) att dräpa den som mot hans önskan rider på hans hingst Freyfaxe, den som han har givit guden Frey hälften av. När herdepojken Einar ändå olovandes rider på hästen, blir han också nedhuggen av Hrafnkel. Vid det tillfället erinrar sagaförfattaren om tron, att det kunde leda till olycka att bryta sina högtidliga löften. Emellertid åberopar Hermann Pálsson här en passus från Hugo av Saint Victor, som säger att det är ett mindre ont att bryta en förhastad eller dålig ed i stället för att hålla den. Hrafnkel handlar alltså mot den regeln. Men det finns ingen antydan i sagan själv om att författaren tar avstånd från Hrafnkels synpunkt på faran med att bryta sina löften. Han bara konstaterar hur man tänkte på den punkten (*En við þann átrúnað, at*). Det är också svårt att inse, varför situationen med det högtidliga löftet nödvändigt måste vara kalkerad på medeltida teologi. Hur är det f. ö. med de bragelöften som det talas om annorstädes i sagorna? De är ibland avgivna i stundens ingivelse och övermod och kan vålla sina upphovsmän bekymmer när de skall infrias. Varför skulle den problematiken vara specifikt kristen? Inger Bobergs ovannämnda *Motif-Index of Early Icelandic Literature* ger mängder av hänvisningar till sådana »Vows and oaths» (191–193).

»Later in the story Hrafnkel is punished for his crime» (44), heter det. Men redan med en sådan formulering har Hermann Pálsson förskjutit sagans framställning i riktning mot ett moraliskt, kristet mönster. Såvitt jag kan erinra mig talar nämligen sagaförfattaren själv aldrig om Hrafnkels gärning som ett brott, lika lite som om hans straff.

När hämnden mot Hrafnkel sedermera går i fullbordan, när han ställs inför valet att dödas eller lämna ställning och egendom, hänvisar Hermann Pálsson ånyo till Hugo av Saint Victor: »For above all man was ordered to preserve both his own and another's life» (44). Och Hrafnkel handlar enligt denna vettiga föreskrift, nu när det gäller hans eget liv. Av allt att döma har folk gärna valt så i alla tider och kulturer, helt oberoende av teologiska rekommendationer. Hrafnkel är ju heller ingalunda framställd som någon hjälte. Ställd inför sitt bittra alternativ gör han också ett uttalande, som Hermann Pálsson inte citerar i det här sammanhanget, trots att det så klart synes belysa Hrafnkels hållning: »Mången skulle finna en snar död bättre än sådan misshandel, men det är med mig som många andra att jag väljer livet, om möjligheten bjuds.» (121) Jag som många andra. Kort sagt: vanligt sunt förnuft, ingen teologi.

Och Hrafnkels vidare levnadslopp? I en god moralitet borde han nu efter brott och straff vara en luttrad man. Det går honom också väl i händer i hans nya bygd, där han når en rikedom och maktställning som aldrig förr. Ändå sitter inte den moraliska sinnesändringen djupare än att han griper första bästa tillfälle — på klassiskt sagavis eggad av en gammal tjänstekvinna — att dra ut med folk och slå ihjäl sin motståndare Sams bror Eyvind, en totalt oskyldig person som aldrig har gjort Hrafnkel något för när — han har också mest varit utomlands. Enligt sagatexten motiverar Hrafnkel sin gärning med orden: »Men inte tycker jag att dråpet på Eyvind och hans män är mera värt än tortyren av mig och mina män.» En ganska genomsnittlig hämndideologi, vill det synas: betalt för gammal ost. Därtill utkräver Hrafnkel som sagt blodshämnden inte på sin antagonist Sam utan på hans målet helt ovidkommande bror, eftersom denne tydligen anses ha högre status och därmed vara ett värdefullare offer — ett typiskt utslag av sagamässig hämndekalkyl. Hrafnkel är inte omvänd, inte moraliskt bättre. Han har bara tagit lärdom av livet, anpassat sig försiktigare till verkligheten. Han har insett att han bokstavligt talat hade satsat på fel häst. Och denne man står till sist kvar som segerherre, dör på sotsäng, begravs värdigt och efterträds av sina båda söner. Det är ingen påfallande uppbygglig historia; möjligen lärorik, fastän inte på något direkt kristligt vis.

Men hur ligger det till med sagans övriga huvudfigurer? Herden Einar anställs av Hrafnkel med tillstånd att rida på vilken som helst av hans hästar utom hingsten Freyfaxe; gör han det är han dödens. »The similarities between *Hrafnkel's Saga* and *Genesis* can hardly be a mere coincidence» (47), förklarar Hermann Pálsson och citerar Jahves ord till Adam och Eva om kunskapens träd i Edens lustgård. Själv kan jag inte finna likheterna slående, varken i situationen som helhet eller i enskildheter. Jag tror att man här skulle göra klokt i att se sig omkring i folkloristisk litteratur för att undersöka, om inte ett tabu av den arten är något av en topos, som man kan finna lite varstans. Också här kan man f. ö. hänvisa till Inger Bobergs nyssnämnda *Motif-Index,* som under rubriken »Tabu» upptar flera sidor med referenser, däribland till förbudet att rida på Freyfaxe i *Hrafnkels saga.*

När det gäller Einars öde att bli dräpt för en obetydlig förseelse, citerar Hermann Pálsson med ogillande två »romanticists», som han kallar dem, till omväxling med »nationalists» eller »traditionalists»: Sigurður Nordal och Turville-Petre. Båda ser Einar som offer för ett olyckligt öde (*fate*). Så får det inte vara i litteratur med kristna intentioner, understryker Hermann Pálsson. Där härskar människans fria vilja. Följaktligen: »The shepherd's fall is no sudden impulse but a premeditated act, and he is brutally made to pay the ultimate penalty for it.» (46) Ordvalet — Einars *fall*! — anspelar uppenbarligen på parallellen med det första syndafallet. Synden och syndens lön, med andra ord.

Men hur är det författaren iscensätter denna episod? När Einar söker en häst för att kunna samla ihop de bortsprungna fåren, visar det sig att hela hästflocken, utom denna gång just Freyfaxe, »nu skvatt undan, fastän de aldrig brukat skygga för någon förut». Detta framhålls alltså som något extraordinärt, unikt för tillfället. Och när Einar har ridit på Freyfaxe, störtar den svettiga och lerstänkta hingsten raka vägen från sätern till Adalbol för att bli uppmärksammad av Hrafnkel. Jag skulle tro att läsaren blir lika överraskad av denna vändning som Einar rimligen blir själv. Författaren har sålunda nogsamt sörjt för att flera helt oförutsedda omständigheter, utanför Einars kontroll, leder till hans överträdelse av förbudet och till hans död.

Jag kan inte se att det skulle vara vilseledande att tala om ödet här, eller om slumpen om man så vill. Det går heller inte att komma ifrån att Tjostarssönerna i sagans slut talar om Sams *gæfuleysi,* hans brist på *gæfa* 'lycka'. Naturligtvis kan man förklara att begreppet *gæfa* här är fullständigt urholkat, att det bara är ett uttryck för Sams egen inkompetens och inte för några faktorer utanför hans vilja och förmåga. Men det är i så fall en godtycklig tolkning. Hermann Pálsson är tydligen angelägen att i mesta möjliga mån reducera ödets roll i sagan; av allt att döma har det i hans ögon en väl stark hednisk belastning för att passa in i ett kristet mönster. Det är emellertid rätt överraskande, att han nu så tveklöst avvisar begreppet öde, efter att tidigare utomordentligt starkt ha framhävt intrycken från *Alexanders saga* på *Hrafnkels saga.* I hela den norröna litteraturen, original eller översättning, torde det nämligen inte finnas något annat verk med tillnärmelsevis så hög frekvens av orden för begreppet öde som just *Alexanders saga* — i det latinska originalet *fortuna* m. fl.

Även Sams handlande underkastas teologisk analys. När han med Tjostarssönernas hjälp har fått Hrafnkel helt i sitt våld, råder bröderna honom att döda sin antagonist. Det gör han ju inte och drabbas därför så småningom av Hrafnkels hämnd. Skulle Sams jämförelsevis skonsamma handlande vid detta tillfälle möjligen vara ett utslag av kristligt medlidande? Nej, så enkelt ligger det inte till, enligt Hermann Pálsson. Han åberopar ännu en medeltida auktoritet, John av Salisbury, och citerar: »It is not merely lawful to slay a tyrant, but it is even right and just. He that taketh the sword is worthy of perishing with the sword.» Hrafnkel skall tydligen bedömas som en tyrann; följaktligen: »Sam fails in his duty when he refuses to put the despotic Hrafnkel to death» (53), och för denna underlåtenhetssynd blev han alltså i sinom

tid straffad. Inte ser det ut att ha varit lätt för gemene man att följa med i den medeltida teologins turer. Att dräpa eller icke dräpa, det är frågan.

Man kan emellertid undra om citatet från John av Salisbury över huvud taget är tillämpligt här — helt bortsett från att Hrafnkel väl knappast utan vidare kan jämställas med »a tyrant». Det står inget om att det är en plikt (*duty*) att döda tyrannen: det är »lawful», det är »even right and just» — inte riktigt samma sak. Men ännu är inte John av Salisbury tillfullo utnyttjad. Det kan knappast råda något tvivel om, säger Hermann Pálsson, att författaren av *Hrafnkels saga* har sett problemet i samma ljus som John. Då Sam skonar Hrafnkels liv, säger nämligen en av Tjostarssönerna: »I can't understand why you are doing this. You'll have good reason to regret you've spared Hrafnkel's life.» (53–54) Men i sagatexten står det faktiskt inte »You'll have good reason to regret». Där står »Du kommer att ångra detta mest själv» (*Muntu þessa mest iðrask sjálfr*). Ordet *sjálfr* gör här en väsentlig skillnad. Därmed blir repliken ingen hänvisning till något allmänt rättsmedvetande utan till den risk som Sam personligen kommer att löpa. Rådet han får vilar på nykter, världslig bedömning av situationen.

På tal om att känna sig själv, att veta sin plats o. d., hänvisar Hermann Pálsson än en gång till *Jesu Syraks bok* som den klassiska texten: »My son, be modest in your self-esteem, and value yourself at your proper worth.» Han medger att denna maxim givetvis är vida äldre än kristendomen. Men: »when it occurs in medieval Icelandic literature it must derive from Patristic or later Christian writings» (57). Varför »måste»? Är inte denna levnadsregel en ren självklarhet och nödvändighet i alla samhällen med någon form av hierarki? En av dem som Hermann Pálsson anser bryta mot den i *Hrafnkels saga* är emellertid Einars fader Thorbjörn, som vägrar att ingå förlikning med sonens dråpare Hrafnkel på dennes egna villkor, f. ö. påfallande generösa. Thorbjörn vet med andra ord inte sin plats, då han vill ställa upp som jämlike mot en mäktig man och gode. Sagan »describes his conversion from pride» (59), förklarar Hermann Pálsson. Men i själva verket talas det aldrig om Thorbjörns stolthet; däremot kallar honom hans bror Bjarni för *vitlítill* 'obegåvad, oklok', därför att han har förkastat Hrafnkels ekonomiskt goda erbjudande om gottgörelse. Sedermera, vid Alltinget, när utsikterna i målet mot Hrafnkel till en början verkar hopplösa, faller Thorbjörn en tidig morgon i gråt. Och här påpekar Hermann Pálsson, med hänvisning i en not till Bernhard av Clairvaux, att det är »through grief and sorrow that self-knowledge is attained». »Thorbjorn has at last come to terms with himself and taken the first step toward humility.» (59) Kommentarens kristligt moraliserande ordval — nyss »conversion from pride» och nu »the first step toward humility» — saknar varje stöd i texten. Där finns ingen antydan om att Thorbjörn skulle vara omvänd från någon stolthet och på väg mot ödmjukhetens dygd. Kanske föll han i gråt av maktlös sorg och uppgivenhet, helt enkelt. Hur han sedan påverkades av den slutliga totala framgången vid tinget, får vi inte veta något om.

Härmed avbryter jag min exemplifiering, som jag i varje fall hoppas har gjort full rättvisa åt Hermann Pálssons intentioner och resonemang. För min del kan jag inte se annat än att försöket att läsa *Hrafnkels saga* i ljuset av kristen medeltidslitteratur, som en moralitet, är helt förfelat. Och tio gånger så många citat från denna litteratur skulle inte förbättra saken. Det är ju i själva broslagningen mellan sagan och medeltidsteologin det brister.

Man skulle kunna förstå försöket, ifall det hade varit en sista, desperat utväg att finna mening i en eljest obegriplig text. Men i själva verket vilar *Hrafnkels saga* i sig själv som ett stycke utomordentligt stringent berättarkonst, utan något som helst behov av ideologiska stödkonstruktioner. Om författaren har tänkt sig att hans publik skulle hämta entydig moralisk ledning och uppbyggelse ur sagan, då har han snarast katastrofalt förfelat sitt syfte. I mina ögon ter sig *Hrafnkels saga* som ett verk av nykter världsvisdom. Det talas inte om hur människor bör handla utan om hur männi-

skor faktiskt handlar — kanske mera sällan uppbyggligt, men mänskligt på gott eller ont. Att denna saga, eller islänningasagorna över huvud taget, i stället skulle vara sedelärande berättelser, avsedda att i omsorgsfull historisk förklädnad propagera kristna handlingsnormer, finns det verkligen inte mycket som tyder på. Om en sådan hypotes skall framföras på allvar, kräver den i varje fall som stöd ett sannskyldigt uppbåd av nya fakta, ny bevisföring.

Man har f. ö. lite svårt att inse, varför sagaförfattarna skulle ävlas att påtruga sina läsare sinnrikt maskerade moralkakor — när det fanns så mycken annan litteratur i samtiden, som fyllde just den funktionen på ett direkt och otvetydigt sätt: hela den kristna undervisningen, helgonlegender och allsköns fromma berättelser. Kan det inte tänkas att sagaskribenterna i gemen helt enkelt har velat så direkt och livsnära som möjligt återge ett stycke mänskligt liv — utan varje dolt eller uttalat didaktisktmoraliskt syfte, men med den spänning, tragik och kanske ibland också komik som de kunde få ut ur sin skapelse? Veterligen finns det ingenting i sagorna själva som strider mot den uppfattningen, heller ingenting i det samhälle där de tillkom, såvitt vi nu kan bedöma.

Som en mycket bred och allmän bakgrund till den speciella tes som Hermann Pálsson driver för *Hrafnkels sagas* del, skulle man kunna läsa Régis Boyers doktorsavhandling på nära 700 sidor: *La vie religieuse en Islande* (1116–1264) *d'après la Sturlunga saga et les sagas des évêques* (Université de Lille 1972, stencil). Författaren behandlar här alla tänkbara aspekter av kristendomen på Island, med tonvikt just på det skede då nationen utvecklade sin mäktiga litterära insats. Arbetet är beundransvärt kringsynt och väldokumenterat. Men det kunde varit vida bättre koncentrerat. Som det nu är hotar det att dränka läsaren i mängden av exempel och hänvisningar. Boyers primära material är de s. k. samtidssagorna, dvs. de som behandlar den i avhandlingstiteln angivna perioden, främst *Sturlunga saga* och en rad biskopssagor. Det är i och för sig en omfångsrik litteratur. Men Boyer tycks samtidigt ha haft ambitionen att i ett eller annat sammanhang nämna så gott som vartenda isländskt litterärt arbete av vikt under denna tid. Hans bok får på så vis en något encyklopedisk karaktär — vilket f. ö. gör frånvaron av register så mycket mera kännbar.

Det stora verkets huvudtes är emellertid fullt klar. Boyer vill »betrakta 1100- och 1200-talens isländska historia, inte som en oberoende och säregen entitet, utan som ett element i tidens europeiska historia» (15). Han vill medverka till att »åter inplacera Island i medeltidens stora västeuropeiska kulturfamilj» (16) och visa att skedets islänningar »långt ifrån att leva inkrökta i sig själva i sitt *ultima Thule* levde med ögonen fästa på Europa, städse underrättade om vad som försiggick där, då som nu glupska på alla nyheter, outtröttliga resenärer, nyfikna på allt, öppna för allt» (37). Och denna europeiska kulturgemenskap står givetvis i tecknet av medeltidens kyrka och kristendom. Genom att studera det religiösa livet på Island mellan 1116 (födelseåret för Hvamm-Sturla, Sturlungaättens anfader) och 1264 (året för den isländska fristatens slutliga underkastelse under norska kronan) avser Boyer att klargöra »hur Kyrkans ansträngningar för att ställa detta land efter europeisk klocka definitivt bröt med de gamla germanska eller nordiska grundvalarna för att införa ön i samspelet med medeltidens kontinentala nationer» (15). En sådan formulering kan ge intryck av att det rörde sig om allt eller intet, att den nya läran gjorde rent hus med nedärvda tänkesätt. Boyer framhäver också utomordentligt starkt kyrkans kulturmonopol på Sturlungatidens Island. Å andra sidan kringgärdar han stundom sin tes med avsevärda reservationer: styrkan hos isländsk egenart och inhemsk tradition betonas. Sålunda talas det om »den obetvingliga isländska individualismen», som på något vis tycks ha gjort öborna resistenta mot en grundlig kristen penetration. Att vara kristen innebar för islänningarna, heter det, »varken att avstå från sina vanor *(coutumes)* eller att ifrågasätta sin politiska, administrativa och juridiska organisation, inte ens

att reformera vissa sidor av sin moraliska vandel *(certaines de leurs moeurs)*» (69). I stort sett håller Boyer hårt på att det vid mötet mellan hedendom och kristendom på Island inte rörde sig om någon egentlig spänning mellan två system — kristet/utländskt mot hedniskt/inhemskt — utan om en rätt konfliktlös assimilation — detta i viss opposition mot en forskare som Einar Ól. Sveinsson. Ändå finner man gång efter annan också hos Boyer formuleringar som direkt antyder en konflikt mellan »de gamla ideerna» och »den nya moralen»: »Det är likväl uppenbart, att de båda systemen i varje ögonblick bjuder varandra spetsen.» (488) Eller för att citera slutorden i samma avsnitt, där Boyer behandlar »några fundamentala begrepp: öde, ära, hämnd, släkt» (451) med djup inhemsk förankring: »Men man utrotar inte tusenåriga vanor på två århundraden. Studiet av de hedniska reminiscenserna kommer att visa, att det är lättare att göra sig kvitt en föråldrad mytologisk apparat än etiska reflexer som har blivit något av en integrerande del av personligheten.» (488)

Det finns med andra ord en uppenbar ambivalens i Boyers hållning i den väsentliga frågan — kanske naturligt nog, så glidande och svårfixerade begrepp som det här rör sig om. Man har en känsla av att han i själva verket skulle vilja driva sin tes om de kristna värdenas supremati på Sturlungatidens Island längre än han till sist gör, men att han lite motvilligt, fastän säkert välbetänkt, tonar ner den inför de obestridliga fakta som pekar i annan riktning. Med sådana inskränkningar har hans helhetssyn på det hela taget rätt mycket kommit att likna den som länge har rått bland ledande forskare på området, exempelvis Sigurður Nordal — även om ämnet knappast förr har placerats så energiskt i blickpunkten som här. Bland det värdefullaste i Boyers avhandling synes mig vara hans utblickar mot kontinentens kyrka och religiösa leverne. Han kan med sådana jämförelser stundom påvisa, att vissa till synes rätt speciella egenheter (och oarter) i isländskt kyrkoliv hade sina motsvarigheter på andra håll — och alltså inte nödvändigt behöver ses som utslag av inhemskt isländska förutsättningar.

Régis Boyer är som nämnt främst inriktad på Sturlungatidens samtidssagor; det är med material ur dem han tecknar sin bild av skedets isländska kristenhet. Men ytterst föresvävar det honom uppenbart att underbygga tesen om att hela tidens litteratur, islänningasagorna inbegripna, har växt fram ur kyrkans sköte och är vävd av reminiscenser från kristna skrifter, genomdränkt av kristna värderingar. Hans egna konkreta bidrag på den punkten är emellertid mycket blygsamma; det rör sig ju inte heller om hans primära uppgift. Han ägnar sålunda några sidor (227–231) åt att anföra paralleller mellan tänkespråken i *Hávamál* och snarlik visdom i *Ordspråksboken* och *Predikaren.* De ofta slående likheterna, även i formuleringar, har naturligtvis framhävts av tidigare forskare. Men med hänsyn till texternas karaktär av en många gånger rätt alldaglig klokskap har man allmänt bedömt dessa likheter som intetsägande för frågan om litterär avhängighet. Boyer är mindre återhållsam. Han försäkrar »att författaren eller författarna av *Hávamál* hade läst *Ordspråksboken* och *Predikaren,* att de rentav hade hållit uttryckets detaljer i minnet och framför allt grundligt tillägnat sig andan i dem» (227). *Hávamál* är »helt genomsyrad av reminiscenser från bibliska visdomsböcker» (430). Men hur skall man då förklara, att denna eller dessa kristna och bibelsprängda skribenter har hittat på att utge sin visdom för »Den Höges», dvs. Odens, tal? Vad skulle det för dem vara för mening med att hänföra den till hedniska makter? Skulle det inte innebära att misskreditera den i de kristna landsmännens ögon? Här tycks det mig ligga en avgörande svårighet för hypotesen om *Hávamáls* bibliska ursprung.

För islänningasagornas del erinrar Boyer främst om några tidigare fynd av spridda reminiscenser från medeltidskristen litteratur. Hans eget enda originalbidrag här — en parallell mellan en episod i *Egils saga* och en liknande i Gregorius den stores även på Island välkända *Dialoger* (200–201) — förefaller, med tanke på omständig-

heter och särdrag i de båda fallen, föga övertygande som bevis på litterärt samband. Att sagornas människor, även männen, omfamnar och kysser varann, då de skils eller möts, återför Boyer på »de bättre höviska romanerna (*romans courtois*)» (324). I själva verket har bruket bestått bland isländsk allmoge in i våra dagar; skulle det inte vara lite våghalsigt att där tveklöst anse det som litterärt inspirerat? Att *Njáls saga,* som bekant, rymmer åtskilliga inslag av kristen mentalitet ligger i sakens natur. Liksom *Laxdæla saga* och andra berör den ju bl. a. kristendomens införande på Island, olika personers övergång till den nya läran och dess inverkan på dem: Kjartan i *Laxdæla saga* långfastar, om den åldrande Gudrun i samma saga konstateras på slutsidorna summariskt, att hon — efter fyra äktenskap och ett växlingsrikt liv — blev »den första nunnan och ensitterskan på Island». Osv. Det är element i händelseförloppet som sådant, »fakta» att redovisa som alla andra. Och hur förhåller det sig med den avsevärt äldre *Egils saga,* med största sannolikhet författad av Snorri Sturluson — obestridligen kristen, om än inte en kyrkans man? Föga moralisk uppbyggelse torde stå att hämta där, för att inte tala om religiös — lika lite som i låt oss säga Strindbergs *Röda rummet.*

Några nya fakta till belysning av islänningasagornas litteraturhistoriska bakgrund bjuder sålunda inte Boyer. Men hans åsikt om deras ursprung och framväxt är icke förty mycket bestämd. De är i analogi med det franska dramat under 1100- och 1200-talen »födda av Kyrkan, i kyrkan, och har undan för undan avlägsnat sig från altaret för att utspelas på templets förgård, innan de emanciperade sig helt och blev en genre för sig» (322). Om detta endast skulle innebära, att kyrkan från början tillhandahöll islänningarna det nödvändiga instrumentet för litterär verksamhet, nämligen skrivkonsten, satte pennan i deras hand och inspirerade dem till att skriva på kalvskinn — då är det en truism. Om det däremot, vilket uppenbarligen är fallet, är avsett som en beskrivning av islänningasagans uppkomst som genre — då är det en hypotes, som det alltjämt återstår att underbygga.

Om miljön för sagalitteraturens nedskrivning heter det, att inte bara biskopssagor och samtidssagor har skrivits »i klostren eller under deras inflytande», men också, »utan minsta tvivel, en stor del av islänningasagorna» (161). Om det sistnämnda vet vi, som redan nämnt, ingenting — såvida man inte skall betrakta Sturlungatidens Island som ett enda kloster. Vad författarna angår, är Boyer naturligtvis väl medveten om att de inte alltid var kyrkans män; i själva verket var skedets båda såvitt man nu vet mest produktiva skriftställare lekmän, stormän som tog mycket aktiv del i tidens politiska liv: Snorri Sturluson och hans brorson Sturla Þórðarson. Men Boyer resonerar: »Man vågar säga att om islänningarna inte var klerker, så vore de värda att vara det. Vad spelar det för roll, om det är en klerk eller en lekman som har skrivit *Njáls saga,* då den ene såväl som den andre måste ha skrivit på samma sätt och i samma anda?» (172–173) Det kan man kalla att hugga av den gordiska knuten. Likväl har kanske Boyer på sätt och vis alldeles rätt: det rör sig om något av ett skenproblem. Men därmed synes också vara sagt, att hela frågan om vad som skall bedömas som »hedniskt» eller »kristet» i islänningasagorna är skäligen ofruktbar — särskilt som gränsdragningen mellan de båda sfärerna är och kommer att förbli nästan hopplöst vansklig och subjektiv. Egentligen innebär hela denna problematik, att man återfaller i ett eljest övervunnet, ensidigt kulturhistoriskt perspektiv på islänningasagorna — fastän nu med tonvikt på Sturlungatidens »kristendom» i stället för sagatidens »hedendom». Bådadera hotar att blockera en fördomsfri analys av islänningasagorna på deras egna villkor: som berättarkonst, fiktion.

Régis Boyers avhandling är ett radikalt exempel på »bokprosateorin», tendensen att se även islänningasagorna som en ren skrivbordsprodukt — i hans fall också med mycket stark tonvikt på främmande inflytande på såväl innehåll som formgivning. Det är som om de norröna länderna före den kristna kulturens intåg skulle ha varit

ett närmast absolut litterärt tomrum. Men betecknande för pendelrörelsen inom forskningen är att man under de sista åren har kunnat märka en tydlig reaktion mot detta synsätt — kanske bl. a. under intryck av moderna eposstudier, som A.B. Lords *The Singer of Tales* (Cambridge, Mass., 1960). Inte så att forskarna skulle ha återgått till någon extrem »friprosateori». Men man har ånyo starkare börjat betona de inhemska förutsättningarna för islänningasagornas berättarkonst. Ett väsentligt inlägg i den riktningen är Dietrich Hofmanns uppsats »Vers und Prosa in der mündlich gepflegten mittelalterlichen Erzählkunst der germanischen Länder» (Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, 5. Band, 1971, s. 135–175). Han konstaterar inledningsvis, att muntlig berättarkonst måste ha spelat »en icke obetydlig roll» i de germanska ländernas medeltida kulturliv: »Muntligt berättande var en konst, i vilken alla skikt av befolkningen hade eller kunde ha del. Även kungar utövade den, som Alfred den store, eller var åtminstone intresserade av berättartraditioner, som Karl den store och kungar av Norge och Danmark.» Och denna det talade och hörda ordets konst sägs uppenbart ha levat kvar länge under medeltiden, »även efter att den latinska skriften och litteraturen tillsammans med kristendom och kyrka undan för undan hade kommit till alla germanska länder och där gett upphov till olika folkspråkliga litteraturer» (135). Han anser också att man trots all ovisshet i enskilda fall kan vara säker på »att det i många av medeltidens folkspråkliga texter ingår en stor del muntlig berättarkonst», och yttrar i anslutning härtill: »När isländska sagaförfattare skriver en vardagsprosa med förbluffande naturligt tonfall, ligger misstanken nära till hands, att just detta tillhörde deras konst, att det har blivit dem möjligt tack vare en muntlig prosakonst som nära anslöt sig till vardagsspråket.» (145)

Här finns naturligtvis ett problem för forskaren: denna muntliga berättarkonst existerar av uppenbara skäl inte längre — annat än sådan den eventuellt har manifesterat sig i bevarade skrivna texter. Men hur skall man kunna spåra den där? Hofmann anger några tänkbara utvägar. Bl. a. riktar han — och han är inte den förste att göra det i detta sammanhang — uppmärksamheten på många »inhemska bearbetningar av främmande litterära förlagor» (146). Som ett indicium på en nationellt norsk prosatradition erinrar han sålunda om att man i Norge — »i fullkomlig motsats till Tyskland och England» (160) — återgav franska riddarromaner och kortare versberättelser (*lais*) inte på originalens vers utan på prosa; det äldsta exemplet torde vara *Tristrams saga* (1226). Förordet till den stora samling som benämns *Strengleikar* (Strängalek) eller *Ljóðabók* (Diktbok, Sångbok) visar »att den norske bearbetaren var helt klar över att han återgav diktning — t. o. m. av instrumentalmusik beledsagad diktning — på prosa» (160).

Men också de ofta ytterst fria tolkningarna av främmande prosa pekar åt samma håll. Endast förankringen i en inhemsk berättartradition, menar Hofmann, kan verkligen förklara »de gamla översättarnas förbluffande självständighet gentemot sina förlagor»: »Översättarna återger visserligen prosa med prosa, men det är en så fri prosa, att man i många fall måste tala inte om översättning utan om bearbetning. Sådana verk kan jämställas med versbearbetningarna av latinska texter på kontinenten och i England: Det rör sig om ett återberättande i den i vederbörande länder gängse formen för muntlig episk framställning.» (161) Som konkret exempel väljer Hofmann ett avsnitt av helgonlegenden *Placidus saga* i ett norskt handskriftsfragment, daterat till omkring 1150 och därmed ett av de absolut äldsta proven på folkspråklig litteratur i Norden. Redan här finner man en många gånger mycket fri behandling av det latinska originalet. Hofmann karakteriserar helhetsintrycket av den norska bearbetningen sålunda: »Av den omständligt och föga åskådligt berättande, med fromma kommentarer interfolierade förlagan har det blivit en mycket enklare men levande gestaltad berättelse.» (164) Av enskildheter kan bl. a. nämnas, att översättaren ibland transponerar indirekt tal till direkt, ett grepp som man f. ö. har

observerat också annorstädes i norröna översättningar. Hofmanns slutsats av denna och andra iakttagelser blir, att det måste ligga en utbildad muntlig berättartradition bakom »en så enhetlig omgestaltning» (164).

Han erinrar också om att då de översatta texterna närmar sig inhemska temata, »då blommar berättarkonsten så att säga upp, som t. ex. i de gammaltestamentliga kampskildringarna» i kompilationsverket *Stjórn.* Sådana ställen vittnar inte, säger Hofmann, om att de norröna skribenterna skulle ha en speciellt krigisk mentalitet, utan bara om att just för ämnen av den arten »särskilt rikt utvecklade uttrycksmöjligheter har stått till deras förfogande ur muntlig berättartradition» (167). Här rör det sig alltså om översättningar, därtill av religiösa texter med rötter i en främmande kultur. Vad angår de isländska sagor som grundar sig på inhemska arvsägner om norska kungar, isländska bönder och folk i andra nordiska länder, kommer enligt Hofmanns rimliga bedömning »muntlig berättarkonst utan tvivel särskilt rent till uttryck, om också kanske ofta litterärt förfinad» (168).

Att det har utövats muntlig berättarkonst bland medeltidens islänningar är annars väl bestyrkt. En av de oftast åberopade uppgifterna härom står att finna i handskriften *Morkinskinna,* en samling kungasagor som anses härröra från 1200-talets första decennier. Där berättas om en ung islänning, som en sommar upptas i kung Harald hårdrådes (d. 1066) hird tack vare att han säger sig »kunna sagor». På kungens begäran underhåller han hirden med sin berättarkonst fram till jul. Men vid det laget visar han tecken till nedstämdhet, och kungen genomskådar varför: »Jag gissar, säger han, att nu är dina sagor slut. Du har jämt underhållit dem som bett dig om det i vinter, och nu tycker du det är ledsamt att förrådet tryter om julen.» Islänningen bekräftar kungens förmodan: »Jag har bara kvar en saga, och den törs jag inte berätta för dig, för det är historien om dina utlandsfärder.» (Harald hade gjort en ryktbar expedition till Konstantinopel och medelhavsländerna.) Den sagan vill kungen helst av allt höra. På hans förslag portioneras berättelsen ut inför hirden, med början på juldagen och avslutning på trettondagsafton. Kungen är nöjd med prestationen och frågar islänningen vem som har lärt honom den »sagan». Den unge mannen svarar: »Hemma på Island brukade jag varje sommar fara till tings och lärde mig varje sommar något av historien av Halldór Snorrason.» »Då är det inte underligt, säger kungen, att du kan den bra» — denne Halldór hade nämligen ledsagat Harald på hans långa färder.

Det finns såvitt man kan förstå inget skäl att tro att en sådan episod skulle vara gripen ur luften, att den skulle ge en totalt missvisande bild av 1000-talets norröna kulturmiljö, eller att den skulle vara alldeles unik i sin tid. Att »kunna sagor» omtalas inte som någon exceptionellt, men som en uppskattad färdighet. Den unge islänningens berättarkonst bottnar uppenbarligen i en muntlig inhemsk tradition, oberoende av skrift och litteratur. Det verkar f. ö. vara en verklighetsfrämmande föreställning, att först latinsk skrift och medeltidskristen litteratur i Norden skulle ha gett upphov till lusten och förmågan att berätta, att framställa gångna händelser eller fiktiva skeenden på ett väl organiserat, konstnärligt och fängslande sätt. Både för mera praktiska och för mera underhållande syften bör berättande prosa ha haft en plats i norrönt liv långt innan medeltidskyrkan fick fotfäste där. Motsatsen vore närmast obegriplig. Varför skulle inte — *mutatis mutandis* — också för prosakonsten gälla vad A.B. Lord i sin nyssnämnda bok *The Singer of Tales* säger om versepiken: »The art of narrative song was perfected, and I use the word advisedly, long before the advent of writing. It had no need of stylus or brush to become a complete artistic and literary medium.» (124)

Man kanske invänder att den inhemska berättarkonstens inflytande på den isländska sagalitteraturen i dess bevarade form har föga vetenskaplig relevans — eftersom vi inte äger eller kan äga någon primär kännedom om denna muntliga tradition. Vi måste därför bortse från den. Ett sådant resonemang är ohållbart. Det skulle innebära

något av detsamma som att i en diskussion om den inbördes vikten av arvsanlag och miljö helt sonika förklara att man räknar enbart med miljön — därför att det bara är den man kan iaktta och beskriva. Man kan inte blunda för effekten av en viss ofrånkomlig och avgörande faktor, därför att den råkar vara mer eller mindre dold och svårgripbar.

Ett inlägg som Dietrich Hofmanns verkar vara ägnat att återställa balansen i den problemställning det här rör sig om. Principiellt synes hans avvägning vara snarlik den som Sigurður Nordal sedan länge har förfäktat. Den förefaller också vara den enda vetenskapligt hållbara, den enda som svarar mot kända fakta.

I en rad bidrag från senare år har man — utan att ta direkt ställning till litteraturhistoriska och komparativa spörsmål — på olika punkter föreslagit en justering av gängse åsikter om islänningasagornas livsvärden och ideologiska mönster. På den linjen finner man exempelvis Theodore M. Anderssons artikel »The Displacement of the Heroic Ideal in the Family Sagas» (Speculum. A Journal of Mediaeval Studies, vol. XLV, no. 4, 1970, s. 575–593). Andersson har förut gjort värdefulla insatser i sagaforskningen, bl. a. med sin bok *The Icelandic Family Saga, An Analytic Reading,* recenserad i Samlaren 1970. Han söker där blottlägga ett genomgående kompositionsschema, en bestämd handlingskurva, i islänningasagan som genre. Det är en rättfram beskrivning, välgörande fri från strukturalistiska eller »narratologiska» excesser. Kanske är den stundom väl schematisk, men avgjort nyttig inte minst som bakgrund och utgångspunkt för vidare analyser.

I den uppsats det nu är fråga om säger sig Andersson betvivla, att den sårbara hederskänslan spelar den huvudroll i sagornas värdesystem som det hittills allmänt har antagits. Saken skulle komma i ett annat ljus, hävdar han, »if we substitute an integral reading for an episodic reading and interpret the sagas as a whole» (576). Emellertid synes han mig komma fram till sin omvärdering dels genom att utgå från vissa extrema formuleringar hos någon enstaka forskare, dels genom att tolka vissa passager och episoder i sagatexterna på ett sätt som knappast verkar övertygande. Sålunda anför han Walther Gehls (1937) närmast absurda »conception of the ideal chieftain» (580): denne skulle enligt Gehls karakteristik »fast mit Notwendigkeit» tillika vara vad som i isländskan kallas *ójafnaðarmaðr,* dvs. en sorts översittartyp, som hänsynslöst slår ner allt och alla som på ett eller annat vis står honom i vägen. Att sådan *ójafnaðr* skulle ses som något positivt i sagorna är en åsikt som Gehl torde vara rätt ensam om; själva termen som sådan har ju också en negativ ton. Mera i pakt med en gängse bedömning är den formulering som Andersson återger från min egen Verdandi-skrift i dess engelska översättning, *The Icelandic Saga* (Lincoln, Nebraska, 1962): »Honor (Icelandic, *sómi, sæmð, virðing,* etc.) is ethically the key concept in the world of the Icelandic saga.» »The people of the sagas must always be on the alert, ready at all times to fight to preserve their honor.» (576) Men det kunde här varit skäl att också citera exempelvis följande modifierande passus i samma kapitel om »Life Values and Ideals»: »Those who tried to protect their reputations merely by everywhere anxiously remaining in the background failed to gain the esteem of others as long as they lived. *On the other hand* (min kursivering här), no one was obligated constantly to rattle his weapons and to defy death. Professional trouble-makers such as berserkers and other men of violence are never the favorite characters of a saga.» (103–104)

Gång efter annan kan man konstatera, att Andersson i polemisk iver ger en lite karikatyrmässig bild av den syn han vänder sig emot. På tal om *Hænsa-Þóris* saga heter det: »There is a clear opposition between honorable and dishonorable behavior, in terms of which the former is defined as a firm but moderate attitude and a willingness to go more than halfway in meeting even an unreasonable opponent.» (578) Javisst — men alltjämt rör det sig om »honor». Och mycket få forskare torde

i likhet med Gehl ha hävdat, att sagorna skulle hylla eller ens godkänna en »immoderate attitude». Om den sluge Snorre gode i *Eyrbyggja saga* — f. ö. ingalunda framställd som något »heroiskt ideal»; han är ju en helt annan typ — säger Andersson: »He is not popular, but he is universally respected as a great chieftain. His greatness rests on keen judgment and a willingness to compromise, not on a jealous disputing of honor.» (581) Återigen: Att sagorna stundom ger prov på en missriktad »jealous disputing of honor», behöver inte alls utesluta att hedern ses som ett etiskt nyckelbegrepp. Om *Valla-Ljóts saga* förklarar Andersson, att den »rejects the vain and self-seeking quest of personal honor»; ett dråp i samma saga sägs vittna om gärningsmannens »false sense of honor» (583). Men att det, självfallet finns exempel på »fåfäng och självisk strävan efter personlig heder», »en falsk hederskänsla», hindrar som sagt inte att sann heder, i sagornas mening, är ett etiskt ideal. Själva innehållet i detta hedersbegrepp är naturligtvis inte absolut fixerat, det kan i enskilda fall tolkas olika, både av sagans personer och av sagaförfattaren. Däri skiljer det sig inte från moraliska värden över huvud taget.

Direkt missvisande förefaller mig, i vårt sammanhang, Anderssons resonemang kring den dramatiska höjdpunkten i *Gunnlaugs saga,* där Hrafn i ett envig lömskt sviker sin rival och motståndare Gunnlaug och ger honom ett dödligt hugg i huvudet. Hrafn motiverar sin gärning så: »Jag gjorde det därför att jag inte unnar dig Helga den fagras famntag.» Härtill anmärker Andersson: »The larger point for us must be that honor, even in the otherwise very honorable Hrafn, is not the highest and most coercive standard. It is a fragile quality which shatters on the more unyielding demands of Eros.» (579) Här tycks två inkommensurabla värden ha blivit sammanblandade. Det etiska idealet heder befinner sig inte på samma plan som erotisk passion. Att det förra i sagornas värld som i livet ofta dukar under för en lidelse, motsäger inte alls att hedern alltjämt kan upplevas som en »binding force» (579), en moralisk ledstjärna. Som sådan kan hedern mycket väl vara »the highest» också för Hrafn, även om i hans situation en makt av annan art visar sig mera »coercive».

Lika missvisande är i mina ögon Anderssons tolkning av en berömd episod i *Njáls saga,* den där Gunnar på Lidarände efter att ha dömts till några års landsflykt trots allt — på väg till fartyget som skall föra honom utomlands — vänder om till hemmet för att stanna. Hans bror Kolskägg, som skall göra honom sällskap på färden, klandrar honom: »Gör inte dina ovänner den glädjen att bryta din förlikning, för det skulle ingen vänta av dig.» Och Kolskägg reser ensam. Med anspelning på en formulering hos Gehl kommenterar Andersson: »Kolskeggr, at any rate, does not think that his brother is acting 'durchaus ehrenhaft' and Kolskeggr is our only key to the author's opinion. Gunnarr has been struggling long and hard against the maelstroem of the feud imposed on him by his wife, but at the last moment he weakens and is dragged down. He has not gained personal honor but has slipped back into a personal morality.» (587)

Man bör emellertid lägga märke till att *Njáls*-sagans författare har gjort allt för att urskulda Gunnars brott mot överenskommelsen. Det är ju fråga om en så att säga passiv förbrytelse, därtill framställd som följden av en mer eller mindre irrationell impuls, ingalunda av någon trotsig självhävdelse. Och hur det än förhåller sig med juridiska formaliteter, stupar han på Lidarände snarast som ett offer — ett offer för yttre fiender och hustruns svek. Å andra sidan görs det föga väsen av den exemplariske Kolskägg. Efter en summarisk notis om hans öden i Miklagård konstateras det lakoniskt: »Och så är han ute ur denna saga.» Om *Njáls*-sagans författare verkligen har tänkt sig Gunnars handlingssätt som klandervärt, en fläck på hans heder, måste man nog medge att han har gjort sitt bästa för att dölja den moralen. Men framför allt formar sig berättelsen om Gunnars sista kamp på Lidarände, som alla sagans läsare vet, till en apoteos över den oförliknelige hjälten. Hövdingen Gissur vite får efter Gunnars fall ge röst åt det allmänna omdömet: »En märklig man har vi

fällt, och möda har det kostat oss. Hans försvar skall inte glömmas så länge vårt land är bebott.» Detta epitafium vittnar inte om något moraliskt klander från författarens sida. Ett dåligt föredöme skildras inte med en sådan gloria. Och det är utan tvivel Gissurs bild av Gunnar som dröjer kvar i läsarens minne — och som är avsedd att göra det. Andersson isolerar Kolskäggs replik, ägnad att belysa de båda brödernas handlingssätt i en bestämd situation, men bortser samtidigt från sagans otvetydiga slutomdöme om Gunnar. Han tillämpar »an episodic reading» i stället för »an integral reading» och bryter därmed mot den huvudregel som han själv har uppställt.

Som en varning mot en alltför ensidig generalisering av *sagans* etiska ideal — där man nog ibland har för mycket bortsett från *sagornas* variationer på detta ideal — har Anderssons uppsats sitt berättigande. Däremot kan jag inte finna att han har lyckats underbygga något verkligt alternativ till den helhetssyn som hittills varit gängse inom sagaforskningen. När Andersson sammanfattningsvis själv skall generalisera på basis av de episoder han har analyserat, nyttjar han sådana formuleringar som att *Egils saga* »makes a statement about the unproductiveness of self-aggrandizement», *Hænsa-Þóris saga* »recommends conciliation even at the cost of personal honor», *Heiðarvíga saga* »rejects personal arbitrariness and recommends a respect for public opinion», *Eyrbyggja saga* »celebrates the art of diplomacy», *Valla-Ljóts saga* »condemns the pursuit of personal honor and counsels compromise» (588) etc. Det kan här låta som om sagaförfattarna själva svarade för dessa värderingar. Det gör de nu inte. I *Egils saga* finns inget sådant »konstaterande» eller »påstående», och i de övriga »rekommenderar», »förkastar», »hyllar» eller »fördömer» respektive författare inte de nämnda företeelserna. Det är Andersson som drar dessa slutsatser, fäller dessa värdeomdömen, grundade på hans egen tolkning. Utan tvivel har islänningasagornas opersonliga »objektivitet», deras frihet från värderingar stundom överdrivits. Det finns kanske just nu en tendens till en motsatt överdrift: att nästan till varje pris avtvinga sagaförfattarna ställningstaganden och värderingar. Som sagorna nu en gång är skrivna är detta en riskabel inriktning; faran för att man skall prestera obestyrkta och okontrollerbata »läsarter» är överhängande.

Ett lärorikt exempel på böjelsen att avpressa sagorna en entydig värdering av ett visst skeende erbjuder en passus i Thomas Bredsdorffs *Kaos og kærlighed. En studie i islændingesagaers livsbillede* (Gyldendals Uglebøger, 1971). I *Laxdæla saga* figurerar en ung man Torleik, som blir förorättad av en person vid namn Eldgrim. Torleiks gamle farbror Hrut ingriper och fäller Eldgrim, när de båda möts ensamma. Och här anför jag i sammanhang Bredsdorffs citat och kommentar. Torleik, heter det i sagan, »'blev vred over det og mente der ved denne tildragelse var tilføjet ham megen foragt, hvorimod Hrut syntes han havde vist ham meget venskab'. Her står vurdering mod vurdering. Hvad skal man nu mene? Det er ikke nødvendigt at gå til knapt eksisterende historiske kilder og gisne om datidens socialmoral. Teksten, som er et sammenhængende hele, fortæller det selv: 'Hrut var 80 år gammel da han fældede Eldgrim, og hans anseelse voksede ved denne gerning.' Her fælder sagaverdnens øverste domstol sin dom: det anonyme kollektiv der tildeler 'anseelse' eller det modsatte. Det er Torleik der har uret når han pønser på hvordan han kan förhåne Hrut for hans indsats; det er samfundet der har ret når de kalder den anselig» (46).

Ja, vem har rätt, Torleik eller samfundet? Såvitt jag förstår är frågan fel ställd, eller rättare sagt helt överflödig. De har naturligtvis båda rätt. Den unge mannen Torleik har rätt från sin personliga utgångspunkt. Ur hans synvinkel måste Hruts gärning te sig som ett beskäftigt ingrepp av en gammal gubbfan, som i ett slag berövar Torleik möjligheten att själv ta en manlig hämnd och återupprätta sitt självförtroende. Allmänheten däremot, som inte hade detta engagemang i saken, måste lika självfallet tycka att Hrut var en tusan till karl ännu i sin höga ålderdom,

Och sagaförfattaren tar inte ställning i frågan. Det är detta växlande perspektiv, denna realistiska och öppna människosyn, som Bredsdorff här klämmer ihop till ett antingen-eller: »Hvad skal man nu mene?»

I sin bok lanserar Bredsdorff eljest en egen huvudtes: att mer eller mindre irreguljära erotiska förbindelser — vad Halldór Laxness i en recension (Politikens Kronik 25.9.1971) har rubricerat »Løsgående eros» — skulle vara en huvudorsak till upplösning och våld i samhället, till »kaos». Det är detta »andet mønster» han tror sig ha upptäckt i sagorna, ett mönster som skulle röja deras moraliska budskap, författarnas värderingar. Första gången hypotesen tillämpas, rör det sig om en välkänd episod i *Egils saga:* den där de båda Hildiridssönerna baktalar Thorolf Kveldulfsson hos kung Harald hårfager, så att denne till sist överfaller och dräper Thorolf i hans hem. Roten till hela det olyckliga dramat är enligt Bredsdorff Hildiridssönernas illegitima börd; de är nämligen frukten av ett »lausabrullaup». »Det er forkert at hævde at den triste udgang er kongens skyld — det gør F. Paasche (1924) — og det er lige så forkert at hævde at den skyldes Hilderidesønnernes misundelse — det gør P. Hallberg (1956).» Nej: »Konflikten udspringer længst tilbage af en 'vild' handling, en driftsudfoldelse som ikke er kanaliseret ind i samfundet via dets love og regler» (37).

Men det fatala med denna tolkning är att sagaförfattaren själv inte lägger minsta vikt vid denna vilda »driftsudfoldelse» — annat än som en så att säga juridisk-teknisk förutsättning för händelseutvecklingen. Hildiridssönernas börd ger upphov till deras arvskonflikt med Thorolf Kveldulfsson. När deras anspråk tvärt avvisas, riktar sig deras hat mot honom, och berättelsens intresse koncentreras helt till deras manipulationer för att komma honom till livs. Om man alltså säger att utgången, dråpet på Thorolf »skyldes Hilderidesønnernes misundelse», synes man vara i bästa tänkbara sällskap: sagaförfattarens. »Det andet mønster» finns i detta fall inte i sagan, det finns hos Thomas Bredsdorff — och endast där.

Lika överexponerat är i *Kaos og kærlighed* ett annat fall av »løsgående eros». I *Laxdæla saga* skaffar sig den isländske bonden Höskuld på en utlandsresa en frilla, som han medför hem till Island. Frukten av denna förbindelse är sonen Olaf. Den till en början låtsat stumma frillan visar sig så småningom heta Melkorka och vara en irisk kungadotter. Olaf får själv glädje av sin höga börd på morssidan, och han växer upp till en man med utomordentliga personliga egenskaper, en av sagornas på en gång karaktärsfulla, koncilianta och fridsamma hövdingagestalter. I nästa generation — mellan Olafs son Kjartan, dennes kusin Bolle och Gudrun Osvifsdotter — utvecklas så det erotiska triangeldrama som utgör sagans dramatiska höjdpunkt. Men det förefaller onekligen långsökt att tolka denna tragedi som en senkommen följd av den »driftsudfoldelse» som gett upphov till den ädle Olaf Höskuldsson — nästan lika långsökt, och intetsägande, som att lägga skulden på arvsynden. Sagaförfattaren ger verkligen mera närliggande och avgörande skäl till att det gick som det gick.

Thomas Bredsdorff vill också i de isländska sagorna finna en återspegling av ett verkligt eller fiktivt historiskt-sociologiskt skeende, en isländsk myt. Sålunda är *Laxdæla saga* »den islandske myte om skabelse, syndefald og förløsning» (56). Dessa tre etapper skulle, mycket summariskt återgivet, representeras av: — Landnamskvinnan Unn den djuptänkta i rollen av sin släkts överhuvud, »indbegrebet af de værdier den første orden bygger på» (52), själv instiftare av en rad äktenskap, »lovformelige forbindelser» (53), bland sina närmaste. — Kjartans, Bolles och Gudruns generation, den som tydligast vittnar om »et forfald der tiltager i takt med at driften får lov at udfolde sig uden hensyn til de lovformelige kanaler» (52). — Slutligen den åldrande Gudruns tid: »Var Unn i denne historie den sidste af de helstøbte landnamsmænd, så bliver Gudrun til gengæld den første nonne og eneboerske på Island. Værdigheden er genoprettet. Orden er indført pány. Cirklen er sluttet.»

(53) I denna utveckling har kristendomen en viktig roll: »Kristendommens plads i sagaens bygning er som den ordensmagt der ved sin moralske regeneration og kyskhed kan genetablere den orden og værdighed som fandtes da landet blev fundet, men gik tabt mens det blev bebygget.» (56)

Det finns många svagheter i detta Bredsdorffs montage. Det är exempelvis ingalunda kristendomen som sådan som upprättar »orden og værdighed» i *Laxdæla*-sagans samfund. Fosterbröderna Kjartan och Bolle är båda kristna, när de blir huvudpersoner i »förfallsperiodens» blodiga drama. Vad Gudrun angår, visar hon i sin krafts dagar prov på hedniskt »sagamässig» hårdhet och hämndlystnad. Att hon sedan, efter allt vad hon upplevt, blir gudfruktig och ägnar sig åt fromma övningar, bör väl närmast ses som ett led i hennes rent personliga utveckling. Åtminstone synes denna mångfaldiga änka och nunna vara sagans enda exempel på den kristendomens »moralske regeneration og kyskhed» som Bredsforff talar om. Varför skulle hon som individ, denna säregna individ, vara ett slags symbol för ett nytt skede av moralisk upprustning? Det finns ingenting i sagan som antyder att hon skulle ha tillämnats den rollen.

Av allt att döma ligger det mycket närmare till hands att se skeendets kurva i *Laxdæla saga,* liksom i andra islänningasagor, som dragen enligt vissa konstnärligt-kompositoriska principer — ungefär sådana som Theodore M. Andersson har beskrivit dem i sin ovannämnda bok *The Icelandic Family Saga, An Analytic Reading.* Med Unn den djuptänkta etableras berättelsens bakgrund med lugn episk auktoritet; i triangeldramat Kjartan–Bolle–Gudrun tillspetsar sig händelseförloppet obevekligt i en tragisk höjdpunkt; i bilden av Gudrun som from ensitterska klingar historien ut i stillhet och resignerad livsvisdom: »Mot honom var jag värst som jag älskade mest.»

Kaos og kærlighed bör väl närmast bedömas som populärvetenskap: en flyhänt skriven presentation av en personlig helhetssyn på sagorna, långtifrån ointressant men något suddig i konturerna och otillräckligt underbyggd. Amerikanen Richard F. Allens *Fire and Iron, Critical Approaches to Njáls saga* (University of Pittsburgh Press 1971) har däremot den akademiska avhandlingens apparition. Den lite essayistiska huvudtiteln är hämtad från en replik i sagan: Flose, ledaren för mordbranden på Bergthorsval, talar om att »angripa Njálssönerna med eld och järn och inte gå därifrån förrän de alla är döda». En avsevärd del av boken är ägnad åt en mera allmän orientering om sagalitteraturen och de forskningsproblem den ställer. Arbetets tyngdpunkt ligger i de bägge kapitlen »The Rhetoric of Njáls saga» (95–127) och »Form and Theme» (128–179). Sådana rubriker antyder en inriktning på berättartekniska spörsmål. Man erinras om en boktitel som Wayne Booths bekanta *The Rhetoric of Fiction* (Chicago & London 1961). En annan aspekt på ämnet indikeras av referenser till arbeten som Norman O. Browns *Life against Death, The Psychoanalytical Meaning of History* (London 1959) och Erich Neumanns *The Origins and History of Consciousness* (transl. by R.F.C. Hull, New York & London 1954). Det förra är ett verk i troget Freudiansk anda; det senare helt i C.G. Jungs efterföljd, en vittfamnande framställning av »The Mythological Stages in the Evolution of Consciousness» korresponderande med »The Psychological Stages in the Development of Personality». Förekomsten av sådana lärofäder i litteraturförteckning och noter har emellertid inte satt särskilt djupa spår i själva texten. Allen har på det hela taget tillämpat deras lärdomar med stor måtta. Resultatet har blivit en redig läsning av *Njáls saga,* en omsorgsfull och väldokumenterad men föga originell analys.

Allen har många goda iakttagelser över sagans »rhetoric», exempelvis dess bruk av skilda *topoi,* arrangemanget av berättelsens mindre och större enheter etc. För att karakterisera principerna för islänningasagornas gestaltning av ett stoff introducerar han termerna *reduction and elimination, expansion, commentary and guidance* och *architectonics* (97) — det är formprinciper som framstår i relief vid en jämförelse

med de mindre stiliserade »samtidssagorna» som *Sturlunga saga.* Jag får här inskränka mig till att peka på några få yttranden och analyser, som har synts mig vara av intresse för att belysa författarens helhetssyn och syften.

Allen har en väl avvägd åsikt om kristendomens roll i *Njáls saga,* där ju skildringen av den nya »sedens» antagande på Island är ett viktigt inslag: »With the establishment of Christianity the old values of pagan Iceland (as represented in the saga) are set within a frame of new values. They are not necessarily superseded or contradicted. What was noble in the old code had much in common with what is noble in the new, but the consequences of noble or ignoble actions become weightier. Fame becomes fame in heaven and hell as well as in heroic legend.» (117) Jag har förut återgett Theodore M. Anderssons kommentar till scenen där Gunnar på Lidarände vänder om: ett brott mot en ingången överenskommelse, en ovärdig handling. Allen tolkar episoden på ett sätt som tycks mig göra den — och läsarens spontana intryck — en helt annan rättvisa: »It is the moment when the normal laws and customs of men urged so movingly by Kolskeggr no longer are sufficient to contain and define the realm towards which Gunnarr is now moving, a realm where the breaking of an agreement imposed on Gunnarr by the cumulative envy of lesser men than he is no base deed but rather an act of tragic nobility, freely willed and yet necessary if Gunnarr of Hlíðarendi is to fulfill all that is potential in his being.» (108–109) Med tanke på det tilltagande, något godtyckliga moraliserandet över sagapersonerna i nyare forskning är det välgörande att läsa en reflexion som den följande över sagahjältarna och deras handlingar: »It is the fury itself of some heroes which demands commemoration. In the larger view their deeds are at once awesome and difficult to judge; they are meant to be beheld, not moralized upon. One sure thing about Achilles's wrath is that it leaves food for vultures on the plains of Troy.» (118)

»In *Njáls saga* women align themselves with those forces which drag men to death, which disrupt their agreements and their daily lives» (135) — det omdömet kan man nog i stort sett instämma i, när man erinrar sig kvinnogestalter som Hallgerd eller Floses brorsdotter Hildegun. Allen ser sagans kvinnor inte enbart som »characters in their own right». De innehar också »an impersonal role», i det att de förkroppsligar »the conflicting passions and social dilemmas that exist within the culture» (165). Kvinnor av Hallgerds och Hildeguns art, som företräder den »gamla ordningen», förknippas på ett särskilt sätt med »the pagan world where powers of darkness and evil stir» (166). På den punkten erinrar oss Allen om Maud Bodkins hänvisning i *Archetypal Patterns of Poetry* (1934) till »a sense of man's terror of that weakness in himself which he projects upon the type figure of women» (165). Det skulle alltså röra sig om något av en »arketypisk» föreställning. Emellertid söker Allen i det sammanhanget urskilja ett ännu vidare, närmast mytologiskt mönster. Därvid anknyter han till vissa synpunkter på arketypiska mytologiska föreställningar, redovisade i Neumanns ovannämnda arbete. Själva den natur som omger oss, dess land och vatten, kan med sin »capacity to absorb and give rebirth» antaga »a feminine valence»; så ock de faror som hotar oss från samma natur. Sålunda får också landskapet sin plats i sagans moraliska problematik, i dess »dialectic between conserving and destroying forces» (147).

Detta samband mellan kvinna och natur i sagan illustreras med några till synes halsbytande kombinationer. Sålunda tar Allen fasta på en annan forskares (Ari Bouman) propå att Gunnar i själva verket vänder om, inte närmast därför att liden därhemma tycks honom så fager, utan därför att han inte kan lämna Hallgerd. Med tanke på det spända förhållandet mellan makarna kan detta »on the surface» synas osannolikt, men på ett annat sätt, menar Allen, är förmodan riktig, ty Hallgerd och landet »belong to the same complex of forces and they exercise over Gunnarr an identical allurement» (151). Åtminstone indirekt förknippas Hallgerd med en annan situation i det isländska landskapet. Efter att hennes fosterfar Tjostolf, med hennes

gillande, har mördat hennes förste make, skickar hon gärningsmannen att söka skydd hos hennes morbror Svan. För att vilseleda Tjostolfs förföljare framkallar den trollkunnige Svan ett magiskt mörker, så att de förlorar sina hästar och villar bort sig i moras och skog. »It is tempting to see in the men benighted by the wizard's fog and gone astray in the morasses and woods a symbol of the predicament of men in pagan Iceland unable to avail against this combination of vengefulness and magic, in a plight where the land itself seems against them.» (153) Med dessa landskapets dunkla och farliga makter betraktas alltså Hallgerd som på något sätt besläktad eller allierad. Den tolkningen är tydligen ett led i Allens strävan att integrera skilda motiv och episoder i ett stort och enhetligt moraliskt-psykologiskt mönster med symbolisk, arketypisk innebörd. Att det skulle röra sig om medvetna associationer hos sagaförfattaren själv är väl uteslutet. De samband som Allen antyder *kan* möjligen finnas där ändå, men det ligger i sakens natur att de aldrig kan slutgiltigt bejakas eller förnekas. Rent kuriös förefaller mig kommentaren till det invektiv som Flose riktar mot sin hämndlystna brorsdotter Hildegun: »Du är ett rent monster (*forað*)!» Eftersom grundbetydelsen hos isländskans *forað* är »a dangerous place, a precipice, abyss, or swamp», skulle epitetet här på ett märkligt sätt passa in på »the assertion that women, pagan powers, the land, and perilous places gather together in an archetypal cluster of symbols» (169). Det är nog att pressa en etymologi över hövan.

Ett exempel på Allens böjelse att tolka vissa episoder, kanske inte minst mer eller mindre övernaturliga upplevelser, symboliskt är hans anmärkning till ett järtecken i samband med det stora slaget vid Dublin i slutet av sagan. På långfredagen, då slaget utkämpades, öppnade sig för en präst på Island »ett havsdjup vid altaret, och däri såg han många skräcksyner, så att det dröjde länge innan han kunde sjunga mässan». Härtill säger Allen: »The priest by the monstrous gulf opening before him, unable to sing the services whose words form appeals to the power and mercy of God, is a good symbol for the predicament of man awed and terrified by *what he sees within himself.*» (162; min kurs.) Ja, det kan tyckas så — för oss. Man undrar ändå, om inte detta är en alltför modernt psykologiserande omtolkning av ett järtecken, om det inte för sagaförfattaren och i sagans episka värld hade blott den mera direkta funktionen att med sina skräcksyner båda vad som samtidigt skedde på Irland.

Inför en del av Allens kombinationer och många andra liknande i nyare sagaforskning ligger frågan nära till hands, om inte själva arten av sagornas episka konst lätt blir misskänd. *Njáls saga* är förvisso symbolisk, mångtydig och djup — men på ett så att säga oförmedlat och osofistikerat sätt. Man befinner sig i sagorna »i episk tid på en episk scen, den scen där Ulfar den starke är fjärde oäkta son av kung Klarelius av Afrika» — så uttalar sig en gång Halldór Laxness, själv en icke oäven epiker och med få övermän som sagakännare. (*Upphaf mannúðarstefnu,* Reykjavik 1965, s. 68.) Den citerade utsagan är något kryptisk, men den bör väl bl. a. tolkas som ett uttryck för att sagornas episka värld konstitueras av sina egna fakta, sina egna relationer. Det kan ibland se ut som om vi numera inte riktigt visste vad vi skall ta oss till med en litteratur av den arten. I ett slags otålighet söker vi bryta oss in i den med alla möjliga dyrkar och kofötter. Det verkar inadekvat och föga kongenialt. Ty sagorna har knappast några hemligheter att dyrka upp, åtminstone inte på tolkningsplanet. De är på en gång konturskarpa och öppna i sin plastiska berättarkonst, sin nyktra människokunskap. Där finns ett mönster: sagaförfattarens. Det lönar sig att vara så lojal som möjligt mot honom — inte minst för forskaren.

Richard Allen har en rad utmärkta ting att säga om *Njáls saga,* många träffande påpekanden i smått som i stort. Men *Fire and Iron* kan som analys av sagans mönster i dess helhet inte ersätta eller mäta sig med Einar Ól. Sveinssons nu trettiåriga arbete *Á Njálsbúð, Bók um mikið listaverk* (Vid Njáls tingsbod, En bok om ett stort konstverk, Reykjavik 1943), nyligen utkommet i engelsk översättning av Paul

Schach: *Njáls saga, A Literary Masterpiece* (Lincoln, Nebraska, 1971). I sin karakteristik av sagans berättarkonst, personskildring och idévärld är det alltjämt oöverträffat. Med sina fina avvägningar, djuplodande utan tesmakeri eller vidlyftig fackterminologi, är det ett föredöme i öppen, klarsynt och lojal textläsning.

Augusti 1972