

SCRIPTA ISLANDICA

ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS

ÅRSBOK 69/2018

REDIGERAD AV

LASSE MÅRTENSSON OCH VETURLIÐI ÓSKARSSON

under medverkan av

Pernille Hermann (Århus)

Else Mundal (Bergen)

Guðrún Nordal (Reykjavík)

Heimir Pálsson (Uppsala)

Henrik Williams (Uppsala)

UPPSALA, SWEDEN

Publicerad med stöd från Stiftelsen Barbro och Sune Örtendahls fond.

© 2018 respektive författare (CC BY)

ISSN 0582-3234

EISSN 2001-9416

Sättning: Ord och sats Marco Bianchi

urn:nbn:se:uu:diva-371473

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371473>

Innehåll

KLAS AF EDHOLM, Att rista blodörn: Blodörnsriten sedd som offer och ritualiserad våldspraktik i samband med maktskiftet i fornordisk tradition	5
JAN RAGNAR HAGLAND, Litt om kvinnekroppen i norrøn leksikografisk samheng	41
LUKE JOHN MURPHY, Paganism at Home: Pre-Christian Private Praxis and Household Religion in the Iron-Age North	49
LUDGER ZEEVAERT, Eine deutsche Zusammenfassung von <i>Njáls saga</i> im Manuskript Rostock Mss. philol. 78/2	99

Smärre bidrag

HEIMIR PÁLSSON, Nordens latin	141
---	-----

Recensionsartikel

SIGURÐUR GYLFI MAGNÚSSON, What Takes Place, When Nothing Happens? The importance of late modern manuscript culture . . .	149
--	-----

Recensioner

PERNILLE HERMANN, Rec. av Jón Karl Helgason. <i>Echoes of Valhalla. The Afterlife of the Eddas and Sagas</i>	177
MIKAEL MALES, Rec. av <i>Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, 3: Poetry from Treatises on Poetics</i> , utg. Kari Ellen Gade med Edith Marold	183
ALEXANDRA PETRULEVICH, Rec. av <i>Studies in the transmission and reception of Old Norse literature. The Hyperborean muse in European culture</i> , red. Judy Quinn & Adele Cipolla	189
OLOF SUNDQVIST, Rec. av Declan Taggart. <i>How Thor Lost his Thunder. The Changing Faces of an Old Norse God</i>	195
VÉSTEINN ÓLASON, Rec. av <i>Poetry in fornaldarsögur. Part 1 and 2</i> , utg. Margaret Clunies Ross	201

Isländska sällskapet

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI, Berättelse om verksamheten under

2017 209

Författarna i denna årgång 211

Att rista blodörn

Blodörnsriten sedd som offer och ritualiserad våldspraktik i samband med maktskiften i fornnordisk tradition

KLAS AF EDHOLM

Inledning

Ristandet av blodörn som en form av rituellt dödande och offer av människor i fornnordisk religion har varit ett förvånansvärt utforskat ämne. Under de senaste tre decennierna har man oftast valt att undvika en diskussion kring blodörnsriten och endast refererat till källtexter. Två undantag finner man i Roberta Frank som avvisat fenomenet som ett litterärt motiv utan verklighetsförankring och Bjarni Einarsson som argumenterat för att det kan ha utgjort en historisk praktik. Dessa ståndpunkter kommer jag att diskutera mer ingående längre fram i artikeln. Man har inom forskningen tidvis varit kritisk till uppfattningen att blodörnsriten överhuvudtaget har praktiserats. Här kommer jag att sätta ristandet av blodörn i samband med annat ritualiserat våld, främst människooffer i fornnordisk religion. Skriftliga källor som omtalar människooffer i en fornnordisk kontext saknas inte, men deras autenticitet kan diskuteras. Artikeln ämnar visa hur beskrivningen i *Orkneyinga saga* 8, av jarlen Torf-Einarrs ristande av blodörn på Hálfdan háleggr, överensstämmer med andra skriftliga källor som omnämner eller beskriver människooffer och hur en sammantagen bild, som ser till den kontextuella helheten kan ge stöd åt en omdebatterad källas trovärdighet. Den sammantagna bilden av källmaterialet stärker uppfattningen att människooffer sannolikt förekom som (om

af Edholm, Klas. 2018. Att rista blodörn: Blodörnsriten sedd som offer och ritualiserad våldspraktik i samband med maktskiften i fornnordisk tradition.

Scripta Islandica 69: 5–40.

© Klas af Edholm (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371474>

än exceptionell) praktik in i vikingatid bland skandinaver. Särskilt guden Oden framträder som kopplad till offrandet av människor i de skriftliga källorna.¹ Trovärdigheten i källornas uppgifter om praktiken att rista blodörn stärks av det jämförande materialet. Innan vi ser närmare på källmaterialet som rör blodörnsristandet är det nödvändigt att först klargöra vad som här menas med begreppet offer, för att sedan kunna diskutera ristandet av blodörn ur detta perspektiv.

'Offer' (lat. *sacrificium*) och 'att offra' (lat. *sacrificare*, ur *sacer* och *facere* 'göra heligt/förbjudet') som religiöst fenomen kräver ett uppoffrande/upplåtande av ett objekt, utfört av en offerförrättare, till en gudomlig offermottagare. En religionshistorisk definition av offer (*sacrificium*), som kan användas som utgångspunkt i analysen av människooffer specifikt, finner vi redan hos Henri Hubert och Marcel Mauss: "establishing a means of communication between the sacred and the profane worlds through the mediation of a victim, that is, of a thing that in the course of ceremony is destroyed" (Hubert & Mauss [1898–1899] 1981: 97). Hubert och Mauss utgick (sannolikt) ifrån definitionen av offer i indisk vedisk ritualtradition, som urskiljer tre element: 1. objekt/substans; 2. uppoffrande/överlämnande; 3. mottagare/gudomlighet.

En motsvarande definition av blodiga offer hittar vi hos t.ex. Caroline Humphrey och James Laidlaw (2007: 263–264), som än tydligare påpekar att offermaterian även måste bli *given till en gudom* (jmf. Pongratz-Leisten 2007: 3–10). Man kan även jämföra med hur Anders Hultgård (2001: 533–534) använder begreppet i förhållande till just människooffer: "att upplåta ett materiellt ting till en gudom, eller ett annat övernaturligt väsen. Detta behöver dock inte alltid innebära förstörelse av offermaterian. Akten med upplåtande och överlämnande är ritualiserad och oftast del av ett större ritualkomplex" (förf. översättning från tyskan). Definitionerna av offer överensstämmer i grunden med den analys som 1898 presenterades av Hubert och Mauss, och kommer att ligga till grund för den kommande studien.

Bland de religionshistoriker som har behandlat människooffer i fornnordisk miljö mer djupgående kan Wolfgang Golther (1895) och Eugen Mogk (1909) representera en äldre forskningslinje och menar att människooffer sannolikt förekom under senare delen av järnåldern, medan

¹ Ström (1954) menar dock att även Freja bör kopplas till människooffer i det fornnordiska materialet. Av utrymmesskäl kommer jag att beröra endast de källor som behandlar människooffer vilka får anses mest relevanta för undersökningen (för en vidare överblick, se af Edholm 2016).

exempelvis Hultgård (2001) är mer kritisk till möjligheterna att belägga detta bruk. Utöver dessa har människooffer i germansk och nordisk tradition behandlats, med motstridiga slutsatser, av bland andra Folke Ström (1942), Edward Oswald Gabriel Turville-Petre (1964), Inge Beck (1967), Klaus Düwel (1970), Michael Rind (1996), Britt-Mari Näsström (2002), Anne-Sofie Gräslund (2009–2011), René Schuster (2013) och Rudolf Simek (2014). Även om definitionerna av offer har varierat i detaljer mellan dessa, så har det centrala i tolkningarna av ett blodigt offer varit att ett levande väsen (i det här fallet en människa) dödas och ges till en gudomlig offermottagare, för att åstadkomma en effekt eller som tackoffer.² I stora drag har man i det aktuella forskningsläget delade åsikter i fråga om förekomsten av människooffer i fornnordisk religion; några pekar på förekomsten av offerbruket hos kontinentalgermanska folkslag och i arkeologiska fynd, medan andra har påpekat bristen på pålitliga uppgifter från det vikingatida Skandinavien.

Att rista blodörn

Seden att rista blodörn omtalas i sammanlagt tio skriftliga källor. Två av dessa behandlar en händelse som ska ha utspelat sig under 890-talet e. Kr. En av dessa är *Orkneyinga saga*³ där det berättas hur jarlen Torf-Einarr (Torv-Einar) dödar sin fiende Hálfdan háleggr (Halvdan hálegg Haraldsson) genom att rista blodörn och därigenom offra honom till Oden, för sina (framtida) segrar ("gaf hann Óðni til sigrs sér"). Episoden om Torf-Einarr är intressant nog för att återges mer eller mindre i sin helhet.

Einarr är oäkta son till Rognvaldr Mœrajarl (Rognvald Mørejarl) i

² Den gudomlige mottagaren är enligt vissa problematisk, eftersom en uttalad mottagare inte alltid är närvarande i offerhandlingen (se McClymond 2004). Det kan i dessa fall diskuteras huruvida ritens i så fall kan kategoriseras som offer. Även om offer som religionsfenomenologiskt begrepp kan vara svårt att avgränsa, så kan det för just denna studie vara fruktbart att bygga det analytiska redskapet kring gåvoaspekten, den kommunikativa intentionen, och den gudomliga offermottagaren; vilket även har använts som utgångspunkt i många tidigare studier av ämnet.

³ *Orkneyinga saga* är nedtecknad på Island runt år 1200, och bevarad i fem handskrifter. Sagan ligger delvis till grund för Snorri Sturlusons sammanställning av de norska kungasagorna i *Heimskringla*, och relationen mellan dessa blir något invecklad då författaren av den bevarade *Orkneyinga saga* delvis har använt Snorri Sturlusons *Heimskringla* som förlaga (Hermann Pálsson & Edwards 1978: 9–11).

Norge. Einarr blir senare jarl över Orkneyöarna. Hans äldre bror Hallaðr (Hallad) blir satt att styra Orkneyöarna, men väljer självmant att abdikera från jarldömet, varefter Einarr erbjuder sig att överta styret. Einarr övervinner de vikingar som härjar på öarna och etablerar sig sedan där. Einarr beskrivs som enögd men med god syn, och framstår som en stor och grym kämpe. Han får tillnamnet Torf-Einarr då han i brist på ved eldar med torv. Einars far Rognvaldr dräps av kung Haralds söner Hálfdan háleggr och Gudröd ljome. Gudröd ger sig därefter i kungens våld, men Hálfdan seglar över havet till Orkneyöarna. Hálfdan lägger dem under sig och Einarr flyr till Skottland. Einarr kommer tillbaka och de möts i ett slag till sjöss, invid några holmar. Striden är hård men Einarr segrar och Hálfdan hoppar över bord och försvinner i kvällsmörkret. Nästa dag söker Einars män efter överlevande och finner Hálfdan på ett skär. Einarr skär upp ryggen på Hálfdan med sitt svärd, genom revbenen längs med ryggraden ända ned till höften och drar ut lungorna genom såren. Einarr utropar Hálfdan som ett offer till Oden, för sina (kommande) segrar. Einarr låter sedan kasta upp ett röse, eller en hög, över Hálfdan.

Hálfdan háleggr kom í Orkneyjar, ok þegar er þat spurðisk, at þar var kominn sonr Haralds konungs, þá urðu þeir felmtfullir, gengu sumir til handa Hálfdani, en Einarr jarl stökk ór eyjunum ok upp á Skotland. Hálfdan lagði undir sik eyjarnar ok gerðisk konungr yfir. Einarr kom aprt á inu sama ári, ok varð fundr þeira Hálfdanar. Varð þar orrosta mikil, ok hafði Einarr sigr, en Hálfdan hljóp fyrir borð við myrkr um kveldit. [...] Um morgininn, er ljóst var, fóru þeir at leita manna um eyjarnar, ef nokkurir hefði undan komizk. Þá tók Einarr jarl til orða: „Eigi veit ek, hvat ek sé í Rínansey, hefsk stundum upp, en stundum leggsk niðr; annathvært er þat fogl eða maðr, ok skal til fara.“ Þá fundu þeir Hálfdan hálegg, ok lét Einarr rísta ǫrn⁴ á baki honum með sverði ok skera rifin ǫll frá hrygginum ok draga þar út lungun ok gaf hann Óðni til sigrs sér. [...] Eptir þat lét hann kasta haug Hálfdanar [...]. (ÍF 34, s. 12–15.)⁵

⁴ Två handskrifter har uttrycket *blóðǫrn* istället för *ǫrn*.

⁵ Halvdan hålägg kom till Orknöarna, och så snart det blev känt att kung Haralds son hade kommit dit blev öborna villrådiga. Några slöt sig till Halvdan, och Einar jarl flydde från öarna upp till Skottland. Halvdan lade under sig öarna och gjorde sig till kung. Men Einar kom tillbaka samma år, och de drabbade samman i häftig strid. Einar segrade, och Halvdan hoppade överbord i kvällsmörkret. [...] Nästa morgon då det ljusnade började de söka på öarna efter män som kunde ha kommit undan. Einar jarl sa: ”Jag vet inte vad det är jag ser på Rinansö: det reser sig ibland och lägger sig ibland. Antingen är det en fågel eller en karl. Vi får fara dit.” Där fann de Halvdan hålägg, och Einar lät rista örn på hans rygg med svärdet, skära av alla revbenen och dra ut lungorna. Så gav han honom åt Oden för sin seger. (Översättning av Ingegerd Fries.)

I tre av de fem bevarade handskrifterna av *Orkneyinga saga* utför Einarr själv offret, i de andra två handskrifterna låter han delegera uppgiften till en annan man i följet. Episoden är en viktig källa då den låter Einarr själv omtala handlandet som ett offer till Oden. Vi finner här alla de komponenter som stipulerar ett offer i religionsfenomenologisk mening: en offerförrättare, en offergåva, en gudomlig mottagare och även en intention/önskan bakom offret. Offerhandlingen är även formaliserad och återfinns, som vi ser nedan, i andra oberoende källtexter. Det finns även en lausavisa bevarad som tillskrivits Einarr, där han omtalar just denna strid och hans hämnd på Hålfdan, som också delvis ligger till grund för författaren av prosaåtergivningen. Parallellt med skaldedikten torde det ha funnits en traderad prosa-version av händelsen.

I samband med att Hålfdan hoppar över bord och försvinner i mörkret diktade Einarr en strof:

Sékat ek Hrólfs ór hendi
né Hrollaugi fljúga
dorr á dolga mengi;
dugir oss fõður hefna.
En í kveld, meðan knýjum,
of kerstraumi, rómu,
þegjandi sitr þetta
Þórir jarl á Möri.⁶

I samband med ristan av blodörn och offerandet av Hålfdan till Oden diktade Einarr:

Margr verðr sénn at sauðum
seggr með breiðu skeggi,
enn ek at ungs í Eyjum
allvalds sonar falli.
Hætt segja mér hõlðar
við hugfullan stilli.
Haralds hefk skarð í skjõldu,
skala ugga þat, hõggvit.⁷

Ey munk glaðr síz geirar
gótt es vinna þrek manni,
bõðfíkinna bragna

⁶ Inte ser jag spjut / slungas ur Rolvs eller Rollögs / hand mot fiendehopen. / Fadershämnden föll på min lott. / I kväll när striden / stod hård satt med bågaren / tigande över drycken / Tore jarl på Möre. (Översättning av Ingegerd Fries.)

⁷ Mången bredskäggig karl / såg jag pyssla med boskap, / men jag fällde på öarna / mäktigt

bitu þengils son ungan.
 Þeygi dylk, nema þykki,
 þar fló grár at sórum
 hræva nagr of holma
 holundvala gæli.⁸

Därefter lät Einarr göra ett röse över Hálfðan och diktade:

Rekit telk Rognvalds dauða,
 rétt skiptu því nornir,
 nú 's folkstuðill fallinn,
 at fjórðungi mínum.
 Verpið, snarpir sveinar,
 þvít sigri vér róðum,
 skatt velk hönnum harðan,
 at Háfœtu grjóti.⁹

När Einarr senare fick höra om kung Haralds och hans söners reaktion över Einarrs dåd diktade han en vers:

Eru til míns fjörs margir
 menn um sannar fréttir
 ór ýmissum óttum
 ósmábornir gjarnir.
 En þó vitu þeygi
 þeir, áðr mik hafi felldan,
 hverr ilþorna arnar
 undir hlýtr at standa.¹⁰

I tredje strofen ovan nämner Torf-Einarr att Hálfðan har träffats av spjuten (i striden), vilket ibland har antagits peka mot att han aldrig har blivit

kungs unge son. / Fara säger man hotar / från hugstore fursten. / Inte sörjer jag. Skär (sic) / högg jag i Haralds sköld. (Översättning av Ingegerd Fries.)

⁸ Glad blev jag när spjut / ur stridslystnas led / fällde furstesonen unge. / Gott är att öva stordåd. / Jag vet nog att örnfödans / härskare vredgas. / Den gråe flög över holmarna, / lockad av såren. (Översättning av Ingegerd Fries.)

Jag må för alltid vara glad / – det är gott för en man att utföra modiga prov – / nu när de stridslystna männens spjut har stungit kungens unge son. / Inte döljer jag det faktum / – där flög örnen mot de sårade vid holmarna – / att det framstår som lovprisande / av sår-falkens mättare. (Förf. översättning efter Poole 2012.)

⁹ Ragnvalds död är hämnad. / Nornorna skipade rätt. / Folkets stolpe är störtad, / mitt värv är fullgjort. (eg. 'till en fjärdedel min', förf. anm.) / Kasta nu, raska svenner / sten på Hållägg. / Segern är vår. Jag lade / hård skatt på honom. (Översättning av Ingegerd Fries.)

¹⁰ Efter mitt liv traktar / många ädelborna män. / Nära och fjärran ifrån / når mig sanna rykten. / Men de vet inte, / förrn de har fällt mig, / vilka av dem blir / byte för örnens klor. (Översättning av Ingegerd Fries.)

offrad till Oden. Strofen skulle dock kunna läsas som en omskrivning av att han blev hårt anfallen och förlorat i striden, och motsäger då inte att han skulle ha tagits tillfångas och dödats av Einarr nästkommade dag.¹¹ Man skulle även kunna tänka sig att Hålfdan blivit sårad i striden och därför förlorat kampen, eller som prosaversionen återger, hoppat överbord och tillfångatagits dagen efter striden. Beskrivningen av hans beteende i *Orkneyinga saga*, där han ömsom försöker resa sig och ömsom faller ihop, kan tolkas i linje med detta som att även sagaförfattaren förstått saken så. Av vikt för den källkritiska bedömningen är att samtliga prosaversioner av händelsen återger blodörnsristningen; att denna inte omnämns i skalledikten kan inte tas som bevis för att detta är ett yngre motiv.

Snorri Sturluson återger samma episod i *Haralds saga ins hárfagra* (kap. 23–30) i *Heimskringla* och berättar där om Einars släkt, hur han tar över jarldömet på Orkneyöarna och hur han hämnas sin faders död. När Snorri återger händelsen nämner han dock ingenting om ett offer till Oden, men väl att Einarr ristar blodörn.

Pá gekk Einarr jarl til Hålfdanar. Hann reist orn á baki honum við þeima hætti, at hann lagði sverði á hol við hrygginn ok reist rifin oll ofan á lendar, dró þar út lungun. Var þat bani Hålfdanar. (ÍF 26, s. 132.)¹²

I sammanställningen av Snorris *Heimskringla* utelämnades strofen som omtalar att Hålfdan har träffats av spjuten. Seden att rista blodörn förekommer även i samband med kung Ellas död i fem källtexter. Den äldsta och mest omdebatterade källan är en vers i Sigvatr Þórðarsons *Knútsdrápa*, komponerad någon gång mellan 1020 och 1038 e. Kr.

Ok Ellu bak,
at, lét, hinns sat,
Ívarr ara,
Jórvík, skorit.

(*Knútsdrápa*, s. 651.)¹³

¹¹ Att dikt och prosa ger till synes något olika detaljrikedom eller versioner av en händelse är inte helt ovanligt om man ser till de norska kungasagorna i *Heimskringla*.

¹² Einar jarl gick till Halvdan. Han ristade örn på ryggen på honom, på så sätt att han satte svärdet invid ryggraden och drog snittet ned till höften. Där drog han ut lungorna. Det blev Halvdans död. (Översättning av Karl G. Johansson.)

¹³ Og på Ellas ryg / ristede Ivar, / Yorks hersker, / ørnens tegn. (Översättning av Annette Lassen.) And Ívarr, who resided at York, had Ælla's back cut with an eagle. (Översättning av Matthew Townend.)

Versen återfinns i ett manuskript av *Ragnars saga loðbrókar* och i *Páttr af Ragnars sonum* (kap. 3) i *Hauksbók*; man anser att båda versionerna bygger på en gemensam äldre förlaga (Finnur Jónsson 1892–1896: xci; McTurk 1991: 241; 2003b: 108–109; jmf. dock Ashman Rowe 2009). I båda versionerna nämns det i den åtföljande prosan att Ragnars söner lät rista blodörn på kung Ella. I *Ragnars saga loðbrókar* beskrivs ristandet något otydligt; man lät rista en örn på kung Ellas rygg, så att blodet flödade och han dog av sina sår.

Ok hér lauk svá, at Ella konungr ok lið hans kom á flóttu ok hann varð handtekinn. Ok þá var Ívarr þar í nánd ok mælti, at svá skyldi breyta um líflát hans: „Er nú þat ráð;“ segir hann, „at minnast, hvern dauðdaga hann valdi föður várum. Nú skal sá maðr, er oddhagastr er, marka örn á baki honum sem inniligast, ok þann örn skal rjóða með blóði hans.“ En sá maðr, er kvaddr var til þessarar sýslu, gerir sem Ívarr bauð honum, en Ella konungr var mjök sárr, áðr þessi sýslu lýkr. Lætr hann nú líf sitt, ok þykkjast þeir nú heft hafa föður síns, Ragnars. (*Ragnars saga loðbrókar*, s. 278.)¹⁴

I *Páttr af Ragnars sonum* beskrivs hur de skar upp ryggen, genom revbenen längs med ryggraden med ett svärd och drog ut lungorna genom öppningarna.

Ívarr ok þeir bræðr minntusk nú, hversu faðir þeira var þínðr. Létu þeir nú rísta örn á baki Ellu ok skera síðan rifin öll frá hrygginum með sverði, svá at þar væru lungun út dregin. (Se *Hauksbók*, s. 464 (min normalisering).)¹⁵

Även en av de isländska annalerna (*Oddaverja annáll*) nämner för år 815 hur kung Ella dödade Ragnarr loðbrók och hur Ragnars söner sedan hämnas sin döde fader genom att man ristade blodörn på ryggen på Ella. Handskriften är dock mycket sen, även om motivet sannolikt är lånat från äldre litterära källor.

¹⁴ Så snart hærene tørnede sammen, blev der en voldsom kamp. Ragnars sønner rykker hårdt frem og genembrænger kong Ellas fylkinger. De er så heftige, at de kun tænker på at udrette så stor skade som muligt. Kampen er både lang og hård. Det endte nu med, at kong Ella og hans hær flygtede, men Ella blev taget til fange. På det tidspunkt var Ivar i nærheden. Han sagde, hvordan de skulle slå Ella ihjel. ”Nu er det en god idé,” siger han, ”at huske, hvilken død han gav vores far. Nu skal den mand, der er bedst til at snitte, skære en örn på ryggen af ham så dybt som muligt, og den örn skal farves rød med hans blod.” Manden der er valgt til opgaven, gør, hvad Ivar befaler. Før han er færdig med værket, er Ella hårdt såret. Så dør han. Da mener brødrene, at de har hævnnet deres far, Ragnar. (Översättning av Annette Lassen.)

¹⁵ Nu husker Ivar og hans brødre på, hvordan deres far var blevet pint. De rister så en örn på ryggen af Ella og skærer derpå ribbene fra rygsøjlen med et sværd, så de kunne trække hans lunger ud der. (Översättning av Annette Lassen.)

Hann gjörði síðan bréf til bræðra sinna, ok drógu saman ógrynni hers ok unnu England en tóku Hella kóng. Síðan var ristr blóð-örn á baki honum ok lét hann þar líf sitt. Síðan var Ívarr kóngr í Englandi, en Sigurðr Ormr-í-auga varð kóngr í Danmörku. (Se *Oddaverja annáll*, s. 456 (min normalisering).)¹⁶

Den historiske kung Ella dog år 867 vid en strid mot vikingarna i York. Den historiska bakgrunden kring Ragnarr loðbrók, och hur berättelserna kring honom och hans söner har utvecklats, har ingående behandlats av Alfred P. Smyth (1977) och Rory McTurk (1991; 2003a; 2003b; 2006).

Att rista blodörn återkommer även hos Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* 9: 5).

Interea Siwardus ac Biornus cum quadringentorum navium classe supervenientes bellum regi manifesta provocatione significant. Idque statuto tempore executi, comprehensi ipsius dorsum plaga aquilam figurante affici iubent, sævissimum hostem atrocissimi alitis signo profligare gaudentes. Nec vulnus impressisse contenti, laceratam salivere carnem. Taliter perempto Hella, Bionus ac Siwardus regna sua reduces expectivere; Ivarus Angliam biennio tenuit. (Ollrik & Ræder, *Saxonis Gesta Danorum*, s. 263.)¹⁷

Även i Saxos variant är det Ragnarr loðbróks söner som ristar blodörn på kung Ella och återger samma händelse som omtalas av Sigvatr Þórðarson; efter Ragnarr loðbróks död reste hans söner Björn och Sigvard med en flotta till England för att strida mot kung Ella. De mötte honom på utsatt dag och tillfångatog honom. Sedan lät de sina män skära ett sår i form av en örn över hans rygg och gned in salt i såret. De var mycket nöjda med att kunna döda sin fiende genom att teckna en bild av den blodtörstiga fågeln på hans rygg. Därefter reste Björn och Sigvald hem, men Ívarr blev kvar i England i två år. Här verkar blodörnsristningen utföras på ett annorlunda sätt än vad som beskrivs i de övriga varianterna: en symbol av en örn skärs in i ryggen

¹⁶ Han gjorde sedan ett brev till sina bröder, och drog samman en stor härskara, anföll England och tog kung Hella till fånga. Sedan ristades blodörn på ryggen på honom och han dog således. Sedan blev Ívar kung över England och Sigurðr Orm-i-öga blev kung över Danmark. (Översättning av förf.)

¹⁷ I mellemtiden stødte Sivard og Bjørn til med en flåde på fire hundrede skibe, og de udfordrede åbent kongen til kamp. De mødte ham på den fastsatte dag, tog ham til fange og lod deres mænd skære et sår af form som en ørn i hans ryg, begejstrede over at kunne gøre det af med deres grusomste fjende med et billede af den blodtørstigste fugl. Og de nøjedes ikke med at skære såret, de gned også salt i det flænsede kød. Efter på den måde at have gjort det af med Ella, rejste Bjørn og Sigvard hjem til deres egne riger, mens Ivar sad i England i to år. (Översättning av Peter Zeeberg.)

på Ella. Det kan dock röra sig om ett missförstånd från Saxos sida, eller en osmidig formulering som har gett upphov till missförstånd hos senare läsare. Att det är Ella i sig som får utgöra bilden av en örn motsägs inte av uppgiften om att Ragnars söner var mycket tillfreds med att ha dödat sin fiende genom att teckna en bild av den blodtörstigaste fågeln på hans rygg. Det har även vissa likheter med hur blodörnsristningen omtalas i *Ragnars saga loðbrókar*. Saxos version skulle även kunna vara ett sätt att kringgå den, av anatomiska skäl, praktiska svårigheten att kunna dra ut lungorna genom ryggen även om revbenen är avhuggna.

I eddadikten *Reginismál* 27 berättas att Sigurðr ristar blodörn på Lyngvi, en av Hundings söner, efter att ha slagit dem i strid.

Nú er blóðugr ørn
bitrum hjørvi
bana Sigmundar
á baki ristinn.
Øngr er fremri,
sá er fold ryði,
hilmis arfi,
ok hugin gladdi.

(*Edda*, Eddukvæði II, s. 302.)¹⁸

Den åtföljande prosan (i *Codex Regius*) berättar endast att Lyngvi och hans bröder dog i samband med striden.

Sigurðr átti orrostu mikla við Lyngva Hundingsson ok bræðr hans. Þar fell Lyngvi ok þeir þrír bræðr. (*Edda*, Eddukvæði II, a.a.)¹⁹

Versen och händelsen återfinns även i *Norna-Gests þáttr*, där den åtföljande prosan även omtalar hur Regin föreslår att Lyngvi bör utsättas för blodörnsristningen och sedan utför detta.

Ok þá er lýsti um morgininn, var Hnikarr horfinn ok sást eigi síðan. Hyggja menn, at þat hafi Óðinn verit. Var þá um þat talat, hvern dauða Lyngvi skyldi hafa. Reginn lagði þat til ráðs, at rista skyldi blóðörn á baki honum. Tók Reginn þá við sverði sínu af mér ok reist með því bak Lyngva, svá at hann skar

¹⁸ Nu är blodörn / med bitande svärd / ristad på Sigmunds / banemans rygg. / Den främste av alla / furstens söner / har blodat marken / och mättat korpen. (Översättning av Lars Lönnroth.)

¹⁹ Sigurd utkämpade ett stort slag med Lyngve Hundingsson, och dennes bröder. Där föll Lyngve och båda hans bröder. (Översättning av Lars Lönnroth.)

rifin frá hrygginum ok dró þar út lungun. Svá dó Lyngvi með mikilli hreysti. (Vilhjálmur Bjarnar et al., *Flateyjarbók I*, s. 391.)²⁰

En annan källa som omtalar ristandet av blodörn är *Orms þáttr Stórolfssonar* där Ormr ristar blodörn på jätten Brúsi. Berättelsen ingår i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, men har många övernaturliga och fantasi-fulla inslag, vilket gör att man i många fall har underlåtit att anföra den som källa till blodörnsristandet. Ormr Stórolfsson anses ha varit en historisk person, kommen ur en ansedd släkt på Island (Finnur Jónsson 1923: 757). I *Orms þáttr Stórolfssonar* ska han ha ingått fostbrödralag med Ásbjörn från Danmark, varefter de utförde vikingafärder och hjältebedrifter runt om i Norden. Därefter skiljdes deras vägar och Ormr for hem till Island, medan Ásbjörn for för att dräpa jätten Brúsi. Ásbjörn misslyckades och blev dräpt av jätten och dennes moder i kattskepnad, varefter Ormr valde att hämnas honom. Med hjälp av jättens syster Menglǫð lyckades han dräpa jättens moder och ristade blodörn på Brúsi.

„Snemma sagði mér þat hugr,“ sagði Brúsi, „at ek munda af þér nokkut erfitt fá, þegar ek heyrða þín getit, enda er þat nú fram komit. Muntu nú vinna skjótt um ok höggva höfuð af mér, en þat var satt, at mjök pínða ek Ásbjörn príða, þá er ek rakta ór honum alla þarmana, ok gaf hann sik ekki við, fyrr en hann dó.“ „Illa gerðir þú þat,“ segir Ormr, „at pína hann svá mjök, jafnröskvan mann. Skaltu ok hafa þess nokkurar menjar.“ Hann brá þá saxi ok reist blóðörn á baki honum ok skar öll rifin frá hryggnum ok dró þar út lungun. (Vilhjálmur Bjarnar et al., *Flateyjarbók II*, s. 12.)²¹

Orms þáttr Stórolfssonar har daterats till runt år 1300 och innehåller motiv som lånats in från andra kända sagor; blodörnsristningen anses vara ett motiv hämtat från *Ragnars saga loðbrókar* (Finnur Jónsson 1923: 757–758). Att motivet förekommer i *Orms þáttr Stórolfssonar* kan sanno-

²⁰ När det blev ljusst nästa morgon, var Hnikar försvunnen och syntes därefter aldrig mer till. Folk menar att det var Oden som varit med oss. Man lade nu råd om vilken död Lyngve skulle få. Regin föreslog att det skulle ristas blodörn på hans rygg. Sedan tog Regin sitt svärd ur min hand och ristade upp Lyngves rygg, skar revbenen från ryggbenet och drog ut lungorna. Sålunda dog Lyngve med stor tapperhet. (Översättning av Lars Lönnroth.)

²¹ ”Jag hade tidigt på känn”, sade Brúsi, ”när jag hörde talas om dig, att du skulle bli svårt att tas med, och nu har det hänt. Nu får du gå raskt till verket och hugga huvudet av mig. Det är sant att jag plågade Ásbjörn den stolte svårt när jag drog tarmarna ur kroppen på honom, men han jämrade sig inte innan han dog.” ”Det var ondskefullt gjort av dig”, sade Ormr, ”att plåga honom så mycket, tapper som han var. Men du ska också få dig en minnesbeta.” Han drog sitt korta svärd och ristade blodörn på Brúsís rygg, skar loss alla revbenen, böjde dem bakåt och åt sidan och tog ut lungorna. (Översättning av Inge Knutsson.)

Tab. 1. Källtexter som omnämner blodörnsriten

Källtext	Datering	Genre	Beskrivning
<i>Reginismál</i>	ca 1000 ¹	Eddadikt	Nu är blodörn, med bitande svärd, ristad på Sigmunds banemans rygg. ²
<i>Knútsdrápa</i>	ca 1020–1038 ³	Skaldedikt	Ívarr ristade örn på Ellas rygg. ⁴
<i>Orkneyinga saga</i>	ca (1190 resp.) 1200 ⁵	Regional saga ⁶	Einar lät rista (blod)örn ⁷ på hans rygg med svärdet, skära av alla revbenen och dra ut lungorna. Så gav han honom åt Oden för sin seger. ⁸
<i>Gesta Danorum</i>	ca 1200 ⁹	Historisk krönika ¹⁰	<i>Idque statuto tempore executi, comprehensi ipsius dorsum plaga aquilam figurante affici iubent, sevissimum hostem atrocissimi alitis signo profligare gaudentes. Nec vulnus impressisse contenti, laceratam salivere carnem. [...] Ivarus Angliam biennio tenuit.</i> ¹¹
<i>Heimskringla</i>	ca 1220– 1230 ¹²	Kungasaga	Han ristade örn på ryggen på honom, på så sätt att han satte svärdet invid ryggraden och drog snittet ned till höften. Där drog han ut lungorna. Det blev Halvdans död. ¹³
<i>Þáttur af Ragnars sonum</i>	ca (äldre än 1230, resp.) 1300 ¹⁴	Fornaldarsaga	De rister så en örn på ryggen af Ella og skærer derpå ribbene fra rygsøjlen med et sværd, så de kunne trække hans lunger ud der. ¹⁵
<i>Ragnars saga loðbrókar</i>	ca (1230) 1250 resp. 1275 ¹⁶	Fornaldarsaga	”Nu skal den mand, der er bedst til att snitte, skære en örn på ryggen af ham så dybt som muligt, og den örn skal farves rød med hans blod.” [...] Før han er færdig med værket, er Ella hårdt såret. Så dør han. ¹⁷
<i>Norna-Gests þáttur</i>	ca 1300 ¹⁸	Fornaldarsaga	Regin föreslog att det skulle ristas blodörn på hans rygg. Sedan tog Regin sitt svärd ur min hand och ristade upp Lyngves rygg, skar revbenen från ryggbenet och drog ut lungorna. Sålunda dog Lyngve med stor tapperhet. ¹⁹
<i>Orms þáttur Stórolfssonar</i>	ca 1300 ²⁰	Släktsaga	Han drog sitt korta svärd och ristade blodörn på Brúsis rygg, skar loss alla revbenen, böjde dem bakåt och åt sidan och tog ut lungorna. ²¹

Källtext	Datering	Genre	Beskrivning
<i>Oddaverja annáll</i>	ca 1550 ²²	Annal	Sedan ristades blodörn på ryggen på honom och han dog således. Sedan blev Ívar kung över England och Sigurðr Orm-i-öga blev kung över Danmark. ²³

Noter

¹ de Vries 1964: 297–298; Szokody 2003.

² Lönnroth, *Den poetiska Eddan*.

³ Townend 2012.

⁴ Översättning av förf.

⁵ En äldre version (skriven ca 1190) har fungerat som förlaga för *Heimskringla*. Den bevarade versionen dateras till ca 1200 (McTurk 2003b).

⁶ *Orkneyinga saga* är svårplacerad genremässigt, men återfinns i *Heimskringla* och behandlas i samband med kungasagorna av bl.a. Andersson 2005. Man har även kategoriserat sagan som en regional saga eller kronologisk saga, att jämföras med vissa isländska släkt-sagor såsom *Eyrbyggja saga* (Andersson 2006: 17). Fries påpekar att sagan är äldre än de isländska släkt-sagorna, och föregår *Heimskringla*, vilket gör att den får anses unik (Fries 2006: 17–19).

⁷ Två handskrifter har uttrycket blodörn istället för örn (ÍF 34).

⁸ Ingegerd Fries, *Orknöjarlarnas saga*.

⁹ Zeeberg 2000.

¹⁰ Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* är så pass svårplacerad genremässigt att jag låter den stå för sig själv i detta fall. Man kan dock överväga att kategorisera berättelsen om Ragnars söner som en fornaldarsaga även hos Saxo, då flera episoder i *Gesta Danorum* har stora överensstämmelser med fornaldarsagan som genre (jmf. Friis-Jensen 2009).

¹¹ Olrik & Ræder *Saxonis Gesta Danorum*.

¹² Finlay & Faulkes 2011: 9.

¹³ Johansson, *Snorre Sturlasson, Nordiska Kungasagor*.

¹⁴ En äldre version har legat till grund för (den äldre versionen av) *Ragnars saga loðbrókar*. Den bevarade versionen återfinns i *Hauksbók* från tidigt 1300-tal (McTurk 2003b).

¹⁵ Lassen, *Oldtidssagaerne*.

¹⁶ En äldre version, daterad till ca 1230, ligger till grund för de båda yngre handskrifterna, daterade till 1250 resp. senare hälften av 1200-talet (McTurk 2003b).

¹⁷ Lassen, *Oldtidssagaerne*.

¹⁸ Finnur Jónsson 1923: 847.

¹⁹ Lönnroth, *Isländska mytsagor*.

²⁰ Finnur Jónsson 1923: 757–758.

²¹ Knutsson, *Islänningasagorna*.

²² Den bevarade handskriften bygger sannolikt på äldre material (Storm 1888).

²³ Översättning av förf.

likt inte kasta något nytt ljus över fenomenet, utöver konstaterandet att det har utgjort ett användbart motiv inom sagotraditionen.

Rista blodörn som offer respektive rituellt dödande

Roberta Frank är en tongivande kritiker i diskussionen kring den faktiska förekomsten ristan av blodörn (se Frank 1984; 1988; 2005). Frank menar att blodörnsristandet är ett litterärt motiv, som saknar grund i en verklig praktik; man kan se en utveckling av motivet över tid, där det blir allt mer detaljerat och blodigt ju längre fram i tiden man kommer (Frank 1984: 333–334; 2005). Resonemanget belyser en möjlig utveckling inom källmaterialet, även om slutsatsen som kan dras av det är tvetydigt. De äldsta källorna beskriver alls inte utförandet i detalj, och de övriga textkällorna rör sig med två olika beskrivningar av riten, som av källmaterialet att döma existerat samtidigt. Den ena omtalar att rista blodörn som benämning på en rit som involverar att revbenen huggs loss från ryggsidan, den andra omtalar riten som att man ristar in en örnsymbol i ryggskinet. Liksom Frank verkar sluta sig till kan man utifrån källmaterialet i sig inte avgöra vilken av dessa som skulle kunna utgöra en mer autentisk beskrivning av riten; men jag vill här visa att man genom att se till den ideologiska och rituella kontext där blodörnsriten hör hemma kan nå bättre förståelse för ritens utförande och funktion.

Franks analys av blodörnsmotivet dras med vissa svaga länkar i argumentationen. Den utveckling av motivet som Frank pekar på tog sig tydligt uttryck först under början av 1800-talet, då man med förkärlek kombinerade de olika uppgifterna och spädde på med egna antaganden och fantasier; det är även dessa verk hon tar som stöd för sitt argument, men hon projicerar det på källtexterna. Frank menar att det har funnits ett motstånd mot att ifrågasätta blodörnsmotivet då man haft en förkärlek att framhäva de skandinaviska erövrarnas grymhet. Den mänskliga historien pekar däremot mot att verkligheten ofta överträffar dikten när det rör sig om uppfinningsrikedomen kring tortyrmetoder. Blodörnsristningen framstår inte som otänkbart grym i sammanhanget.

Frank framhäver att de isländska sagorna inte kan tas som trovärdiga källor för de händelser som beskrivs och menar att det endast är Sigvatr Þórðarsons vers i *Knútsdrápa* som kan tas som en säker källa. Frank

menar att ett tidigt missförstånd av Sigvats strof ska ha gett upphov till idén om att rista blodörn; orsakad av en historiker under 1100-talet som var allt för ivrig att försöka förstå de hedniska sedvänjorna och därför ”uppfunnit” blodörnsriten. Blodörnsriten skulle således vara ett rent fantasifoster. Detta missförstånd ska sedan ha traderats och byggts ut för varje led och påverkat Snorri att utelämna Torf-Einarrs skaldestrof som omtalar att Hálfdan föll under spjutstormen (Frank 1984: 334–338; 340; 2005: 170–176).²² Argumentet haltar något i och med att det kräver att denna första feltolkning måste ha fått tillräckligt stort genomslag och spridning för att påverka både Saxo och Snorri, författaren av *Orkneyinga saga*, samt författaren av eddadikten *Reginsmál*. I och med att Sigvatr omnämner Ívars hämnd på kung Ella så torde motivet med hämnden (och blodörnsristningen) snarare ha varit allmänt känd vid tiden för komponerandet av *Knútsdrápa*, vid tidigt 1000-tal e. Kr. Frank framhäver med rätta att det har förekommit missförstånd och feltolkningar redan under källtexternas tillkomst; men det faktum att *blóðqrn* existerade som meningsfullt begrepp i den fornnordiska kontexten indikerar att det är gammalt och utgjorde en form av rituellt dödande. Likheten mellan beskrivningen av blodörnsriten i *Orkneyinga saga* och *Páttur af Ragnars sonum* menar Frank beror på att de har lånat motivet från varandra, men det finns inget i övrigt som överensstämmer mellan texterna som skulle tyda på ett lån (Smyth 1977: 190–191). *Blóðqrn* framstår snarare som ett meningsfullt begrepp under vikingatid, varför dess utförande då inte har behövt någon förklaring i de äldsta källorna. Vid tiden för de yngre källtexternas tillkomst kan detta behov ha uppkommit ifall praktiken då har hunnit komma ur bruk.

Frank läser Sigvats strof med ”ara” i instrumentalis, d.v.s. ’Ívarr lät skära Ellas rygg *med* en örn’ eller ’Ívarr lät Ellas rygg bli skuren *av* en örn’, en omskrivning för att Ívarr dödade Ella och lät asfåglar äta av kroppen, vilket utgör ett välbekant kenningsmotiv inom skaldediktningen (Frank 1984: 337; 2005: 171; se dock kritik hos McTurk 1991: 130). Bjarni Einarsson har opponerat sig mot Franks kritik mot Sigvats strof, och menar att verbet *skera* ’skära’ aldrig används om rovfåglar i skaldediktningen, på det sätt som Frank förutsätter. *Skera* används uteslutande

²² Se även Guðbrandur Vigfússon & York (1883 1: 371–372, 409) som menar att *Orkneyinga sagas* blodörnsmotiv måste bero på ett missförstånd av ordet, då kung Harald aldrig skulle ha försonats med någon som utfört ett så grymt brott mot hans son. De godtar dock att rista blodörn som en autentisk praktik, och menar att det utgör en speciell form av ”privat hämnd-offer”.

för bruket av eggvapen/eggverktyg och i överförd betydelse om skepp (som skär havet), men för asätande fåglar används ord som *sleit* 'slet' och *át* 'åt' (Bjarni Einarsson 1986: 79–80). Bjarni Einarsson pekar också på ornitologiska argument, som att asätande fåglar, däribland örnen (liksom alla asätare), alltid föredrar att äta av asets mjukdelar, såsom ögon och mage. Att örnen skulle ge sig på de fallnas ryggar menar Bjarni Einarsson är osannolikt. Att fåglarna däremot ses sitta eller kliva på de fallnas huvuden och ryggar finner belägg i skaldediktningen (Bjarni Einarsson 1986: 80; 1990: 80–81). Frank har svarat på kritiken, men stått fast vid att blodörnsristningen saknar belägg utöver Sigvats skaldestrof (Frank 1988; 1990). Mot Bjarni Einarssons argument kan man anföra att örnen och korpen använder sin vassa näbb just för att hacka, eller skära loss sin mat ur aset. Att asfåglarna sägs ge sig på ryggen på de fallna (vilket innebär att de ligger framstupa) kan även vara ett stilistiskt knep för skalden att påpeka att fienden (skamligt) har fallit i flykten,²³ utan att det behöver ha en ornitologisk grund. McTurk har framfört tolkningen att "ara" i *Knútsdrápa* utgör ett heiti för 'svärd' och versen ska således läsas som att Ívarr skar Ellas rygg med sitt svärd (McTurk 1994: 539–541; 2003b: 130). I de fall av blodörnsriten då vapnet anges i källtexterna är det i samtliga fall ett svärd. Samstämmigheten med de andra omnämningarna av blodörnsriten gör att *Knútsdrápa* i vilket fall inte förbehållslöst kan avfärdas.

Alfred Smyth (1977) menar att blodörnsristningen sannolikt är en autentisk passage i berättelsen om Ragnarr loðbróks söner. Ormgropen som Ragnar dör i är sannolikt uppfunnen för att ge legitimitet och en förklaring till den skandinaviska invasionen av Northumbria, menar Smyth. Sigvats dikt refererar då till hur Knut har övertagit arvet efter Ívarr benlös, genom att på nytt erövra stora delar av England. Hämndmotivet behöver då inte heller vara den starkaste anledningen till att blodörnsriten utförs; att avsätta kungen och samtidigt offra honom för framtida segrar (likt Torf-Einarr) utgör en stark förklaring i sig (Smyth 1977: 189–194). Man har då både erövat riket och sett till att gudarna är välvilligt inställda vid framtida strider mot eventuella inkräktare. Smyth har menat att Saxos version, liksom *Ragnars saga* tyder på ett missförstånd av riten, möjligen orsakad av att minnet av praktiken hade börjat falla i glömska. Att hugga loss revbenen är mer förståeligt och skulle inte uppfinnas i efter-

²³ Något som ofta påpekas i exempelvis kungasagor, då det även framhävs att den vinnande kungen eller hövdingen går främst bland de förföljande. Man kan även tänka sig att det i den magliggande positionen finns en symbolisk anspelning på *ergi* (jmf. Meulengracht Sørensen 1983).

hand; att den sargade kroppen liknar en örn²⁴ är helt enkelt för subtilt för att vara en efterhandskonstruktion (Smyth 1977: 189–194). Att begreppet ”rista blodörn” skulle syfta på att man ristar in en örnsymbol i ryggskinnet verkar utifrån det sammantagna materialet mindre sannolikt, i min mening, än att det skulle syfta på en rit som av andra skäl har getts detta namn. Möjligen ska blodörnsriten ses i kontexten att märka sig till Oden eller som en ritual liknande offret av kung Víkarr (se nedan) då själva ”märkandet” eller ”ristandet” till synes är centralt i utförandet av ritens. Ursprunget till ritens namn är dock fortsatt höljt i dunkel.

Flera kritiker, däribland Wilhelm Ranisch (1911: 594), Inge Beck (1967: 130–131) och Alfred Ebenbauer (1978: 81) har menat att offrandet för seger efter ett vunnet slag är ”betänkligt” och ”stötande” (ty. *anstössig*), men detta baseras sannolikt på ett missförstånd. Det är inte för den redan vunna segern som offras, utan för framtida segrar.

Både Roberta Frank och Bjarni Einarsson har diskuterat blodörnsriten som en form av rituellt dödande utan att se till dess kopplingar till människooffer. I samtliga sammanhang förknippas blodörnspraktiken med hämnd, men bara i ett fall uttalat som offer (Beck 1967: 126–131; Simek 1995: s.v. *Blutaar*). Det har tidigt framförts en tanke om att blodörnsristningen kan ha kopplingar till en äldre divinatorisk praktik, där man förutspår framtida segrar genom offret (Chadwick 1899: 37–38).²⁵ Teorin skulle ge ytterligare en förklarande dimension åt att Torf-Einarr offerar för sina segrar *efter* att ha segrat över sin fiende. Han skulle då utropa sin förutspådda krigslycka (istället för att be om den) under offerriten. Det finns dock inget i de bevarade textpassagerna som omtalar blodörnsriten som en divinatorisk praktik, varför teorin måste ses som mycket spekulativ.

En viktig aspekt att ha i åtanke är att en gränsdragning mellan offer och annat rituellt dödande blir påtagligt diffus när det kommer till exempelvis krigföringen under yngre järnålder. Att viga hela fiendehären och alla som dödas i striden till Oden är ett vanligt förekommande motiv i den mytiska och semihistoriska litteraturen.²⁶ De fallna har då ofta betraktats som ett offer till guden. Ofta används då uttrycket att Oden äger (hälften av) de

²⁴ Eller att Ívarr lät skära (upp) Ella *som* en örn, dvs. han lämnades sönderhackad och uppspliten likt ett as som örnen har ätit av.

²⁵ Praktiken skulle då vara jämförbar med Strabons beskrivning av hur cimbrenna offerar krigsfångar och förutspår framtida segrar i det flödande blodet och i de upphuggna kropparna (*Geographicon* 7: 2.3).

²⁶ Se exempel hos Nordberg 2003: 108–112.

fallna ("hálfan val Óðinn á"), vilket korresponderar med uttrycket att ge de fallna till Oden ("gefa Óðni val") (Beck 1967: 125).²⁷ Att (genom blodörn) offra den slagne (och eventuellt tillfångatagne) fienden till Oden ligger således helt i linje med kulten av Oden. I *Ragnars saga loðbrókar* (kap. 20) förekommer även ett indirekt omnämnande av att Ragnars söner brukade offra för sina framtida segrar.²⁸ I sagan berättar en antropomorf kultbild av trä (*trémaðr*) om den tidigare kulten som utförts. Kulten ska ha inneburit många mäns bane, vilket kan tolkas som att dessa har blivit offerade (McTurk 1991: 23–37). Uttrycket kan också tolkas som att man har offerat för att fienden skulle komma att dö (i strid), och således en variant av att offra för sina framtida segrar ("til sigrs sér"). Uttrycket *blóta til bana mǫnnum* återfinns inte någon annanstans (Beck 1967: 93).

Oden förknippas ofta med de asätande djur (däribland örnen) som beskrivs äta av de fallna krigarna; han skulle därmed kunna vara mottagaren av gåvan även i de textpassager där han inte nämns explicit.²⁹ Man kan dock även argumentera för att det vid vigandet av fiendehären rör sig om ett rituellt dödande av annat slag, och inte ett regelrätt offer, då offergåvan inte är förutbestämd. Man kan även se fenomenet som ett votivoffer, där man lovar de fallna fienderna till Oden för att få hjälp i striden. Att fiendehärens anförare skulle offras på ett utmärkande smärtsamt och spektakulärt sätt, i de fall då det finns ett hämndmotiv med i bilden, framstår då inte som osannolikt. I samtliga fall, utom i *Orms þáttr Stórolfssonar*, utförs blodörnsriten också i direkt anslutning till en större strid.

Huruvida blodörnsritandet i *Reginsmál* 26 och *Norna-Gests þáttr* utförs som ett offer eller (bara) som hämnd framgår inte av källmaterialet. Sigurðr är dock en typisk Oden-hjälte som verkar under gudens beskydd; att han skulle offra sina fiender till guden skulle stämma väl överens med hjältens karaktär i övrigt. Viktigt i sammanhanget är att Sigurðr får hjälp av just Oden, förklädd till Hnikarr, som besöker honom och slår följe med honom på vägen till striden. Han undervisar även Sigurðr under resan och

²⁷ Man kan i sammanhanget även se till motivet att märka sig med ett vapen och därigenom viga sig till Oden (se Nordberg 2003: 278–286).

²⁸ Ok því settumk / svarðmerðlingar / suðr hjá salti, / synir Loðbrókar; / þá vark blótinn / til bana mönnum / í Sámseyju / sunnanverðri. (*Ragnars saga loðbrókar*, s. 285.)

²⁹ Jmf. dock Beck (1967: 126–131) som menar att det är löst grundat att anta att en koppling till Oden vid omnämnandet av örnen eller korpen i källtexterna. Beck menar istället att hämndmotivet synes vara det centrala i blodörnsriten, men skulle kunna ha en koppling till Oden genom hämndmotivet, med hänvisning till *Helgakviða Hundingsbana II* (*Edda*, Eddukvæði I, s. 277), där ett offer till Oden för att få 'fadershämnd' omtalas ("blótaði Óðin til fǫðurhefnda").

ger viktiga stridstaktiska råd inför slaget, vilket förlänar Sigurðr segern. Kopplingen till Oden är så påtaglig att ett Odensoffer, där Sigurðr återgäldar guden för hans hjälp inte skulle vara orimligt. Man har tidvis menat att strofen som omtalar ristan det av blodörn är en sen interpolation. Jan de Vries menar att berättelserna kring den unge Sigurðr³⁰ redan i ett tidigt stadium har omgärdats av en prosainfattning, eller föregåtts av en prosaversion, varefter dikterna som omtalar händelseförloppet ska ha skapats (de Vries 1964: 87–90; 295–296; jmf. Frank 1984: 341). Hur mycket yngre *Reginsmál* skulle vara än prosatexten som åtföljer är dock oklart. Även om versen kan dateras till ett senare skede än (prosa)berättelsen och eposet i sig, motsäger inte detta att motivet med blodörnsristningen skulle vara äldre. Det visar snarare på att blodörnsristningen sannolikt var ett bekant motiv under vikingatid. de Vries menar att den skaldepoetiska stilen talar emot en tidig datering av *Reginsmál*, men att stroforna som föregår Sigurðs fadershämnd utgör de äldre partierna. *Reginsmál* 26, med blodörnsristningen, daterar de Vries till 1000-tal utifrån bristen på äldre belegg för blodörnsmotivet (de Vries 1964: 297–298). Blodörnsmotivet torde alltså vara tillräckligt välbekant vid 1000-talet för att kunna brukas i skalde- och eddadiktningen.

Att blodet, eller blodflödet, kan ha en viktig roll i blodörnsriten framgår framförallt i *Ragnars saga loðbrókar* där rödfärgandet av såren och blodet utgör en central aspekt av hur praktiken omtalas av de som utför den. Med det magra material som finns till hands kan man måhända inte dra några långtgående slutsatser, men blodflödet kan möjligen ha utgjort ett visuellt element som skapat ett dramatiskt och emotionellt intryck, och ha bidragit till ritualens agens (jmf. Sundqvist 2016: 341–343; 2017: 291–296).

Människooffer i fornnordiskt källmaterial

För att se hur traditionen att rista blodörn överensstämmer med andra uppgifter kring människooffer i fornnordisk tradition behövs en kortare genomgång av det källmaterial som finns tillhands. Människooffer förekommer i de isländska källtexterna både i primärkällor som edda- och skaldediktning och i sekundärkällor som sagalitteraturen och utländska

³⁰ *Reginsmál* ingår i den s.k. ”Jungsigurddichtung”.

skribenters beskrivning av nordisk kultur. I de skriftliga källorna som rör den fornnordiska religionen förekommer människooffer vid kriser (såsom missväxt, eller politiska kriser),³¹ i samband med krigföring eller divination³² och som periodiskt återkommande offer.³³ Jag ämnar inte sträcka mig utanför det ovan nämnda materialet i någon större utsträckning och av utrymmesskäl nöjer jag mig med att endast kortfattat redogöra för ett urval av de omnämningen som kan vara av störst intresse för diskussionen.³⁴

I källmaterialet förekommer Oden som mottagare för människoeffret påfallande ofta. Bland skaldedikerna finner man Helgi trausti (verksam under mitten av 900-talet), som dräper sin moders älskare och nämner händelsen i en skaldevers. Där beskriver han dråpet två gånger som ett offer till Oden.³⁵ I *Hálfs saga ok Hálfsrekka* utspelar sig en tävling om vem som kan brygga det godaste ölet. Geirhild åkallar Oden, som spottar i bryggkaret, men i gengäld kräver det som finns mellan henne och karet (dvs. den ännu ofödde kung Víkarr). Kung Ásmundr som avgör tävlingen prisar ölet i en skaldevers, men säger också att han ser Geirhilds son

³¹ Exempelvis i *Ynglingatal*, *Ynglinga saga* (kap.15), *Landnámabók*, *Kristnisaga*, och i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Omnämning av människooffer i *Kristnisaga* och *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* diskuteras ingående av Jón Hnefill Aðalsteinsson (1999: 184–198; 2001).

³² Exempelvis hos Dudo av S. Quentin (*De Moribus et Acti Primorum Normanniae Ducum* 1: 2). Kontinentalgermanska analogier finner man hos exempelvis Cornelius Tacitus (*Annales* 1: 58–61; 13: 57), Jordanes (*Gaetia* 4), Prokopios (*De Bello Gothico* 4: 15.23; 4: 25), Julius Caesar (*De Bello Gallico* 6), Strabon (*Geographicon* 3: 3.6; 7: 2.3), Sidonius (*Epistulae* 6 i bok 8), Isidor av Sevilla (*Historia de regibus Gothorum* 1: 14). Att rödfärga skeppsstäven med människoblod inför sjösättning, s.k. *hlunnroð*, brukar ibland anföras som en variant av människooffer, då som ett profylaktiskt offer för att undvika olyckor till sjöss (Guðbrandur Vigfússon & York 1883 2: 349; Mogk 1909: 618). Att det skulle röra sig om ett människooffer i strikt bemärkelse är dock mycket osäkert (Meyer 1903: 337; Ranisch 1911: 594–595; Beck 1967: 100; Dillmann 2009: 367–391). Det finns ingen källa som omtalar en offermottagare eller benämner *hlunnroð* som ett offer.

³³ Exempelvis i *Vatnsdæla saga*, *Kjalnesinga saga*, *Eyrbyggja saga*, *Guta saga*, *Óláfs saga Tryggvasonar* (kap. 67), *Óláfs saga helga* (kap. 141), *Hallfredar saga vandræðaskálds* (kap. 9), och hos Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* 3: 2.13), Adam av Bremen (*Gesta Hammaburgensis*), Thietmars av Merseburg (*Chronicon* 1: 17), samt den arabiske skribenten Ibn Rustah (Turville-Petre 1964: 253).

³⁴ Att anföras det äldre kontinentalgermanska komparativa materialet skulle spränga ramarna för denna artikel, varför jag valt att endast fokusera på det nordiska materialet.

³⁵ Begreppet som används är *Gauts tafn* 'Gauts (dvs. Odens) offergåva' (Finnur Jónsson 1912: 99; Beck 1970: 254). Ordet fvn. *tafn* kan dock i vissa sammanhang även ha andra betydelser som 'rov, föda, byte' (Cleasby & Vigfússon 1874: s.v. *tafn*; jmf. Düwel 1970: 230; de Vries 1977: 579–580).

hänga i galgen, som ett offer åt Oden. Den snarast mytiske kung Víkarr ska senare ha dött då ett skenoffer till Oden förvandlats till verklighet (*Gautreks saga*). Även om historien om kung Víkarr i sin prosaform endast är bevarad i sena manuskript så har vi där alla komponenter man kan efterfråga i en offerbeskrivning, en offerförrättare, ett offerobjekt (som då är kung Víkarr), en offermottagare (Oden) och en offerpraxis (där Víkarr både hängs och genomborras med ett spjut). Vi har till och med en offerformel ("nú gef ek þik Óðni", 'nú ger jag dig till Oden') och en uppfattning om motivet för offret. En viktig aspekt av Víkarsoffret är den påtagliga överensstämmelsen med Odens självoffer i eddadikten *Hávamál* 138.³⁶ Víkarsagan återfinns även hos Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* bok 5: 6–7.

I *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* (kap. 8) förekommer samma uttryck för att offra sin krigsfånge till Oden för sina segrar som i *Orkneyinga saga*. Ásmundr blir överfallen av en härskara ledd av bärsärkarna Hrærekr och Siggeirr och Ásmundr blir tillfångatagen. De beslutar sig för att offra honom till Oden följande dag. Man kan notera de stora likheterna med *Orkneyinga saga*, både i ordval ("gefa hann Óðni til sigrs sér") och i att Ásmundr ska offras först nästkommande dag. Att bärsärkarna har en nära koppling till Oden är mycket intressant i sammanhanget.³⁷ Även om sagan inte nämner någon blodörnsristning så nämns inte heller någon annan dödsmetod.³⁸

I bland annat Snorri Sturlusons *Heimskringla* berättas om Hákon jarl (Håkon Jarl), som offerar sin egen son för krigslycka inför Jómsvíkingaslaget.³⁹ Offret inför Jómsvíkingaslaget tillägnas två kvinnliga gudomar, Þórgerðr Hølgabrúðr och Irpa, vilket är anmärkningsvärt i en situation då man skulle förvänta sig ett offer till Oden. Men Hákon jarl är ändå en karaktär som är intressant i sammanhanget: Även om han inte explicit sägs offra någon annan människa än sin son så finns det flera passager i

³⁶ Oden utger sig för att ha offerat sig själv till sig själv ("gefinn Óðni, sjálfr sjálfum mér", *Edda*, Eddukvæði I, s. 350), ibland tolkat som ett prototypiskt människoeffert, eller som en prototypisk initiationsrit (se resonemang i Schjødt 1993; Jackson 2009; Sundqvist 2010). Han offeras i detta fall genom en kombination av hängning och spjutstickning.

³⁷ För bärsärkarnas koppling till Oden, se Nordberg 2003 med referenser.

³⁸ Källtexten anger att han ska "huggas" över Áráns hög ("um morguninn skyldi hoggva hann á haug Áráns, ok gefa hann Óðni til sigrs sér"), vilket snarast syftar på halshuggning, men inte utesluter att det är ryggen som huggs upp.

³⁹ Händelsen återfinns i en längre version i *Jómsvíkinga saga* (kap. 44), och refereras till i *Jómsvíkingadrápa* (30) av Bjarni Kolbeinsson, *Óláfs saga Tryggvasonar* (kap. 42) och i *Íslenzkir annálar* för år 994 (Jón Sigurðsson 1847).

berättelserna om honom som skulle kunna inkludera människooffer även till Oden, eller förväntas innehålla människooffer om detta var brukligt under hans levnadstid.⁴⁰

Man kan även se att det i flera fall är en kung eller blivande tronpretendent som offras, och offret innebär då en kullkastning av makten. *Ynglingatal* (5) av Þjóðólfr ór Hvini nämner att kung Dómaldi ska ha dödats av folket som den främsta tänkbara offergåvan vid en långvarig hungersnöd. *Ynglingatal* brukar ges ett högt källvärde och dateras till slutet av 800-talet. Att dikten nämner Dómaldis död med verbet fvn. *sóa* (i samband med *árgjarn*) är av vikt, då termen oftast förknippas med just offer (Düwel 1970: 235; Sundqvist 1997: 144–163; 2002). *Ynglingatal* bör ses i sammanhang med *Ynglinga saga* i Snorri Sturlusons *Heimskringla*; som dock är en sekundär källa. I *Ynglinga saga* (kap. 15) berättas hur man beslöt sig för att offra kungen och rödfärga offeraltaren (*stalla*) med hans blod. I *Ynglinga saga* nämns, förutom Dómaldi, även Aun (den gamle) som offrade sina söner för att själv få längre liv (kap. 25). Det berättas även i Snorris version (kap. 43) att Óláfr trételgja (Olav Trätälja) brändes inne av det upprörda folket och offerades till Oden (”gáfu hann Óðni”) för att åtgärda en svält.

I *Hervarar saga ok Heiðreks* (kap. 7) berättas hur en svält drabbar landet som kung Haraldr styr. Det kastas då lott (*blótspánn*) om vad som ska offras för att häva hungersnöden, och utslaget blir att den förnämste sonen i landet skall offras till Oden. Då Heiðreks son anses vara den främste förs han fram för att offras, men i sista stund beslutar sig Heiðrekr för att istället slå ihjäl kung Haraldr och hans följe som ett offer till Oden, i sonens ställe.

Även vikingatida ikonografiskt material har tolkats som återgivningar av exempelvis hängningsscener (se Dutton 2015: 186–197). Ibland dessa kan man nämna en bildsten från Lärbro, Hammars I, på Gotland som till

⁴⁰ Hákon Jarl lovprisas av Einarr skálaglam i dikten *Vellekla* för att han återupprättar den förkristna kulturen och återställer helgedomarna. I *Vellekla* framställs även hans relation till Oden. Skalden Þórleifr Rauðfeldarson jarlsskáld nämner att Hákon har sänt/offrat nio ädlingar till Oden (”senda Óðni”). Sannolikt rör det sig bara om ett uttryck för att han har dräpt nio ädlingar, snarare än att han skulle ha offrat dem; men textpassagen rör sig i gränslandet mellan offer och andra religiösa föreställningar kopplade till striden och döden vilket gör passagen värd att nämna i sammanhanget. Vid en strid mot den danske tronpretendenten Gull-Haraldr ska Hákon jarl ha vunnit seger och ha tagit Haraldr tillfånga, varefter han hängs i en galge (*Óláfs saga Tryggvasonar* kap. 15). Något offer nämns inte explicit i sammanhanget, men Hákons koppling till Oden och hängningens associationer med (offer till) Oden gör textpassagen intressant i sammanhanget. Senare (kap. 27) berättas hur Hákon jarl inför ett plundringståg utför ett stort blot till Oden, varefter han segrar i ett stort slag.

synes återger de olika delarna, eller preparationen av ett människooffer (se Lindqvist 1941–1942). Även ett motiv på Osebergstapeten har tolkats som återgivningar av en möjlig hängningsscen. Det ikonografiska materialet är svårtolkat, men de fall som kan kopplas till motiv som återfinns i skriftliga källor kan möjligen ge en uppfattning om att människooffer uppfattades som en historisk verklighet. Även arkeologiskt material har framkommit som kan knytas till bruket av människooffer.⁴¹ Det arkeologiska materialet visar på att människooffer kan ha varit en levande praktik från äldre järnålder och in i vikingatid, alltså samtidigt med de händelser som källtexterna omtalar.

Sammanvägningen av de skriftliga källorna stödjer sannolikheten för förekomsten av människooffer i strikt bemärkelse, då det primära skriftliga källmaterialet tydligt visar att människooffer var ett mytiskt motiv som även tillskrevs en historisk aktualitet, och det finns arkeologiskt material som kan stödja ett sådant antagande.

Offerterminologin

I de fall då människooffer omnämns i fornnordiska källtexter används oftast den allmänna offerbeteckningen fvn. *blót* 'offer'. I andra sammanhang används termen *blót* förknippat med främst djuroffer, både i form av slakt och kommunionmåltider, men även som en mer allmän beteckning för religiös fromhet. Men människooffer omnämns även med andra, mer specifika, termer som fvn. *selja*, *gefa* och *sóa*. Fvn. *selja* 'erbjuda, sälja' och *gefa* 'ge, skänka (som offergåva)' är i grunden profana termer, som endast i vissa kontexter ges en sakral innebörd i form av offer (Beck 1967: 124; Düwel 1970: 230; de Vries 1977). Fvn. *sóa* 'döda, slakta' är ett ord som med sakral betydelse inte återfinns annat än i de nordiska språken. Den kult som når oss genom de skriftliga källorna är främst kultmåltider, men källmaterialet är således inte främmande för människooffer. I offer-

⁴¹ Exempelvis vid Skedemosse på Öland (se Hagberg 1970; Monikander 2010), Uppåkra i västra Skåne (Lindell 2001; Helgesson 2004; Larsson & Lenntorp 2004; Watt 2004; Larsson 2006; Lenntorp 2008; Larsson & Söderberg 2013), Finnestorp i Västergötland (Nordqvist 2006: 55; 2007), och Stavby i Uppland (Eklund & Hennius 2014; Fredengren 2015: 167; SVT Uppsala); se utförligare i af Edholm 2016. Man kan notera att det förekommer både ante- och postmortala spår av våld i vissa fyndkontexter som visar att man modifierat och manipulerat kroppen innan den deponerats på platsen (Fredengren & Löfqvist, *i tryck*).

sammanhang förekommer uttrycket *gefa Óðni* påfallande ofta⁴² och förefaller närmast vara formelartad. Att uttrycket förekommer i flera oberoende källor kan ses som ett argument för att det baseras på en verklig formulering använd i offerkontexter. Att *Orkneyinga saga* använder just detta formelartade uttryck kan tas som ett indicium för att passagen baseras på ett verkligt offerbruk. Termen *gefa* har en något annorlunda semantisk innebörd än *blóta*. *Blóta* uttrycker själva offerhandlingen, 'att utföra ett offer', medan *gefa* även uttrycker den verbala dedikationen av offret till offermottagaren (Beck 1967: 124–125).⁴³ Termen *gefa* innebär således även att man ger, eller överlåter en gåva till gudomen, vilket överensstämmer tydligt med den offerdefinition som jag utgår ifrån, grundad på Hubert och Mauss (1898–1899). Att offerobjektet överlåtes, eller ges som en gåva (till gudomen) är helt centralt i offerdefinitionen och möjligen har vi här en grund till att bygga en djupare analys av människoooffren inom fornnordisk religion. De fall där man kan argumentera för att källtexten beskriver ett offer där objektet överlåtes eller ges som gåva till guden har man större incitament att tolka som återspeglings av en verklig offerpraktik. Själva gåvoakten innebär den statusförändring och förvandling av offerobjektet som Hubert och Mauss ser som fundamental i offret. I *Orkneyinga saga* 8 återfinns vi de aspekter av offerceremonin som stipulerar ett offer som analytisk kategori. Torf-Einarr använder den tillfångatagne Hálfdan som offermateria då han genom en formaliserad och ritualiserad praktik dödar honom och ger honom som gåva till en gudom tillsammans med en uttalad bön om en gengåva från mottagaren av offret.

Avslutning

Man har tidvis varit mycket skeptisk till det sekundära källmaterialets autenticitet vad gäller beskrivningar av människoooffer. Man har menat att det utgör ett medel att stigmatisera "fiender", och saknar historisk förankring. Men de arkeologiska fynden pekar tillsammans med primärkällorna tydligt mot ett rituellt dödande av människor i form av offer, vilket föranleder en omvärdering av de sekundära källornas uppgifter; de

⁴² I flera av de anförda textpassagerna; Oden nämns i majoriteten av samtliga förekomster då termen används i betydelsen 'offer' (Beck 1967: 124–125).

⁴³ Man kan även notera att både *blóta* och *gefa* i sammanhanget styr instrumentalt dativ (Nygaard 1865: 18; 1905: 107).

passager som omnämner människooffer kan därför inte enbart ses som litterära motiv och stigmatisering av berättelsens antagonist. Man måste även vara medveten om att en föreställning kan vara signifikant och ge uttryck för ett centralt motiv inom ideologin, även om det inte återspeglar en levd historisk verklighet. Sammantaget får man dock anse det troligt att människooffer förekom i yngre nordisk järnålder, varvid det är viktigt att göra en åtskillnad mellan sekundära ritualer med mänskliga kvarlevor och ett rituellt dödande där människan offras åt ett högre väsen.

Alla former av rituellt dödande av människor, såsom ritualiserat avrättande av brottslingar och fångar utgör inte offer utifrån en religionsfenomenologisk definition. Seden att rista blodörn har ofta setts som en sådan ritualiserad variant av avrättning (när det inte helt har avförts som reell praktik), men sett i sammanhang med det komparativa materialet framstår hur blodörnsristandet (även) kan ha fungerat som offerpraktik. Det kan i vilket fall inte avfärdas som osannolikt.

Episoden om Torf-Einarr har flera viktiga överensstämmelser med det övriga fornnordiska källmaterialets beskrivningar av människooffer. Formulerna *gefa Óðni* och *til sigrs sér* framstår som autentiska formuleringar använda vid offret och återkommer i flera källor, såsom redogjorts för ovan. Att de återkommer i berättelsen om Torf-Einarr sätter blodörnsristningen i direkt relation till offret av människor och att rista blodörn kan tolkas som en offerpraktik bland andra. En ytterligare aspekt av blodörnsristningen som kan vara värd att lyfta fram i sammanhanget är att offren är hämtade från samhällets toppskikt (möjligen med undantag för jätten Brúsi). I fallen med kung Ella och Hálfðan háleggr används blodörnsristningen som en spektakulär och blodig iscensättning vid själva maktövertagandet. Man kan notera att flera källor lägger vikt vid att den forne regenten dog *genom* blodörnsriten, vilket pekar på att detta döds sätt är signifikant. Det stödjer tolkningen att blodörnsriten inneburit en våldsam och dödlig behandling. Det kan tänkas att den nye härskaren använder den forne regenten som offergåva och därmed gestaltar hur han styr med Odens ynnest och legitimerar sin roll som den nye regenten. Att den tidigare härskaren offras vid maktskiftet finner även en motsvarighet i *Ynglingatal*, *Ynglinga saga* och *Hervarar saga ok Heiðreks*.

Att kungen avsätts med ett blodigt och spektakulärt iscensättande ska sannolikt ses mot bakgrund av en vidare praktik, där man måste se till krigföringens symboliska aspekter. Maktstriden utgörs inte enbart av regelrätta fältslag, utan på ett underliggande plan av en rituell, ideologisk krigföring, där kungen som person och dennes hall utgör centrala motiv.

Att förstöra hallbyggnader kan ha utgjort en viktig del av maktstriden, då hallen fungerar som en konkret manifestation av hallägarens makt och dominans över ett område (jmf. Herschend 1998; Nordberg 2003: 112–117; ämnet är senast behandlat av Kuusela 2017). Möjligen kan det i så fall röra sig om ett semantiskt fält och en bakomliggande praktik som involverar ett symboliskt uttraderande av den tidigare härskaren; hans följe vigs till Oden och besegras i strid, hans hall rivs eller bränns och krigsbytet offras, han själv dödas på ett spektakulärt (blodigt) och förnedrande sätt, eventuellt även offras till den nye härskarens välgång och lycka, och hans makt och dynasti är därmed krossad. Möjligen är det mot bakgrund av detta som vi ska tolka praktiken med ristandet av blodörn.

Blodörnsriten såsom den framstår i källmaterialet överensstämmer med kulten av Oden i stort, och krigarideologin som denna anknyter till. Blodörnsriten har en koppling till Oden genom dennes förhållande till örnen, något som påpekats tidigt i den äldre forskningen, men även genom att det är en aristokratisk person som får genomgå en sådan blodig och, liksom hängningen, förnedrande död.⁴⁴ Den utförs efter en strid, när slaget är vunnet och Oden tydligt visat vem som är hans (nya) gunstling.⁴⁵ Att Torf-Einarr offrar Hålfdan till Oden refererar både till att Hålfdan har förlorat sitt stöd från guden och att Einarr nu regerar med detta stöd. Att visa att man har övertagit makten genom strid och ytterligare med spektakulära metoder offra tronpretendenten till Oden ligger i fas med det större ideologiska mönstret. Sannolikt är det inom Odenkultens kontext som vi ska förstå praktiken med ristandet av blodörn. Praktiken omnämns endast i termer av offer i *Orkneyinga saga*, där Torf-Einarr framställs som en ivrig Odendyrkare, även hans bror Gøngu-Hrólfur ska ha offrat människor enligt frankiska källor, men även i de andra exemplen utgörs blodörns-

⁴⁴ Att fienden vigs och offras som en dyrbar gåva till guden, och att offret förlänas en hederlig begravning (Hålfdan läggs i ett röse) efter en mindre hederlig avrättning utgör inte någon motsättning på ett religiöst plan. Det rör sig här om en formaliserad och ritualiserad handling, inte om en besinningslös aggressivitet.

⁴⁵ Att krigare dör för att Oden sviker dem är ett mycket vanligt motiv i litteraturen som berör krigare knutna till guden. Det anknyter till det återkommande motivet där fiendehären vigs till Oden, genom att ett spjut kastas (se ovan). Nordberg (2003: 112–117) har påpekat kopplingen mellan att viga fiendehären till Oden, krigsbytesoffer och rituell förstörelse av hallar. Utifrån det ovan förda resonemanget kan man eventuellt även tillföra den ritualiserade avrättningen av härskaren, genom att rista blodörn, och offra denne till Oden för sina framtida segrar. Möjligen kan man även urskilja en utveckling av mönstret över tid. De storslagna mass-krigsbytesoffren av människor och utrustning som man ser spår av i det äldre germanska materialet verkar försvinna medan fokus skiftar mot härskaren som person och i samband med detta blodörnsriten som ett rituellt dödande av denne.

ritens utförare av karaktärer med kopplingar till kulten av Oden. Man har inom tidigare forskning velat se blodörnsristningen som en grym avrättningsmetod kopplad till ett hämndmotiv, men möjligen når vi en bättre förståelse av fenomenet genom att studera det i relation till offerpraktiken och som en del av det ritualiserade våld som kan ha medföljt ett maktskifte under yngre järnålder.

Bibliografi

Källor

- Adam av Bremen, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum* = Schmeidler, Bernhard, 1917. Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte. Tredje utgåvan. Hannover & Leipzig.
- af Petersens, Carl, 1879: Jónsvíkinga saga (efter cod. AM. 510, 4:to) samt Jónsvíkinga drápa. Utgifna af Carl af Petersens. Lund.
- Alving, Hjalmar, 1935: Isländska sagor. Översatta och utgivna av Hjalmar Alving. Band 1. Andra utgåvan. Örlinge.
- Bjarni Aðalbjarnarson, 1979: Snorri Sturluson, Heimskringla 2. Íslenzk fornrit 27. Reykjavík.
- Cornelius Tacitus, *Annales* = Grant, Michael, 1984: The Annals of Imperial Rome. Translated by Michael Grant. New York.
- Dudo av St Quentin. *De Moribus et Acti Primorum Normanniae Ducum* = Christiansen, Eric, 1998: Dudo of St Quentin: History of the Normans. Translated into English by Eric Christiansen, with introduction and notes. Woodbridge.
- Edda*: Den poetiska Eddan = Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason, 2014: Eddukvæði I–II. Reykjavík.
- Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* = Åke Lagerholm, 1927: Drei lygisögur. Altnordische Saga-Bibliothek 17. Halle.
- Eyrbyggja saga* = Einar Ól. Sveinsson, 1935: Eyrbyggja saga, Einar Ól. Sveinsson gaf út. Íslenzk fornrit IV. Reykjavík.
- Flateyjarbók* = Vilhjálmur Bjarnar, Finnboði Guðmundsson & Sigurður Nordal, 1944–1945: Flateyjarbók I–II. Flateyjarútgáfan. Akranes.
- Fries, Ingegerd, 2006: Orknöjarlarnas saga. Översättning inledning och kommentarer av Ingegerd Fries. Möklinta.
- Gautreks saga* = Guðni Jónsson, 1954: Fornaldar sögur Norðurlanda. Band 2. Reykjavík.
- Guðni Jónsson, 1944: Fornaldar sögur Norðurlanda. Band 3. Reykjavík.

- Guta saga* = Peel, Christine, 1999: *Guta saga: The history of the Gotlanders*. Viking Society for Northern Research 12. London.
- Hálfs saga ok Hálfsrekka* = Seelow, Hubert, 1981: *Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi*. Rit 20. Reykjavík.
- Hallfreðar saga vandræðaskálds*, se *Flateyjarbók*.
- Hauksbók* = Eiríkur Jónsson & Finnur Jónsson, 1892–1896: *Hauksbók*. Udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, samt forskellige papirhåndskrifter af det Kongelige nordiske Oldskrift-Selskab. Köpenhamn.
- Helgakviða Hundingsbana II*, se *Edda: Den poetiska Eddan*, band II.
- Hermann Pálsson & Paul Edwards, 1978: *Orkneyinga saga: The history of the Earls of Orkney*. Translated with an introduction by Hermann Pálsson and Paul Edwards. London.
- Hervarar saga ok Heiðreks*, se *Hauksbók*.
- ÍF 26 – se Snorri Sturluson, *Heimskringla*.
- ÍF 34 – se *Orkneyinga saga*.
- Isidor av Sevilla. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum, et Suevorum* = Donini, Guidi & Gordon B. Ford, Jr., 1970: *Isidore of Seville's History of the Goths, Vandals, and Suevi*. Translated from the Latin with an introduction by Guidi Donini and Gordon B. Ford, Jr. Andra utgåvan. Leiden.
- Johansson, Karl G., 1991: Snorre Sturlasson. *Nordiska kungasagor 1. Från Ynglingasagan till Olav Tryggvassons saga*. Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm.
- Johansson, Karl G., 1991: Snorre Sturlasson. *Nordiska kungasagor 2. Olav den heliges saga*. Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm.
- Jómsvíkinga saga*, se *Flateyjarbók*.
- Jómsvíkingadrápa* = Lethbridge, Emily, 2012: Bjarni byskup Kolbeinsson, *Jómsvíkingadrápa*. I: Diana Whaley (red.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From mythical times to c. 1035*. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Turnhout.
- Jón Sigurðsson, 1847: *Íslenzkir annálar*. Sive *Annales islandici*, ab anno Christi 803 ad annum 1430. Köpenhamn.
- Jordanes, *Gaetica* = Mierlow, Charles Christopher, 1915: *The gothic history of Jordanes*. In English version with an introduction and a commentary by Charles Christopher Mierlow. Princeton.
- Julius Caesar, *De Bello Gallico* = Handford, S. A. & Jane F. Gardner, 1982: *Caesar: The Conquest of Gaul*. Translated by Jane F. Gardner. Andra upplagan. London.
- Kjalnesinga saga* = Jóhannes Halldórsson, 1959: *Kjalnesinga saga, Jökuls þáttur Búasonar, Víglundar saga, Króka-Refs saga, Þórðar saga hreðu, Finnboga saga, Gunnars saga Keldugnúpsfífls*. Íslenzk fornrit 14. Reykjavík.
- Knútsdrápa* = Townend, Matthew, 2012: Sigvatr Þórðarson, *Knútsdrápa*. I: Diana Whaley (red.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From mythical times to c. 1035*. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Turnhout.

- Knutsson, Inge, 2014: *Orms þáttur Stórolfssonar*, Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tatar. Band 3. Reykjavík.
- Kristinn Jóhannesson, Gunnar Hansson & Karl Johansson, 2014: *Hallfreðs saga*, Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tatar. Band 1. Reykjavík.
- Kristnisaga* = Grønlie, Sian, 2006: *Íslendingabók. Kristni saga*. Translated by Sian Grønlie. Viking Society for Northern Research 18. London.
- Landnámabók* = Jakob Benediktsson, 1968: *Landnámabók*. Íslenzk fornrit 1. Reykjavík.
- Lassen, Annette, 2016: *Oldtidssagaerne*. Bind 1, *Vølsungernes saga*, *Ragnar lodbrogs saga*, *Ragnar lodbrogs dødssang*, *Totten om Ragnars sønner*. København.
- Lönnroth, Lars, 1995: *Isländska mytsagor*. Stockholm.
- Lönnroth, Lars, 2016: *Den poetiska Eddan*. Gudadikter och hjälteedikter efter Codex Regius och andra handskrifter. Översättning med inledning och kommentar av Lars Lönnroth. Stockholm.
- Norna-Gests þáttur*, se *Flateyjarbók*.
- Oddaverja annáll* = Storm, Gustaf, 1888: *Islandske Annaler indtil 1578*. Christiania.
- Óláfs saga helga*, se Snorri Sturluson, *Heimskringla*.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, se *Flateyjarbók*.
- Óláfs saga Tryggvasonar*, se Snorri Sturluson, *Heimskringla*.
- Ólafur Halldórsson, 1958–1961: *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 1–2. København.
- Ólafur Halldórsson, 2001: *Text by Snorri Sturluson in Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Viking Society for Northern Research. London.
- Orkneyinga saga* = Finnbogi Guðmundsson, 1983: *Orkneyinga saga*. Íslenzk fornrit 34. Reykjavík.
- Orms þáttur Stórolfssonar*, se *Flateyjarbók*.
- Petersen, Niels Matthias, 1847: *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Besørget av N. M. Petersen, oversat af G. Thorarensen. København.
- Prokopios, *De Bello Gothico* = Dewing, H. B., 1962: *Procopius: History of the war*, in seven volumes. Book 5–6. Tredje upplagan. London.
- Rafn, Carl Christian, 1829: *Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum útgefnar* af C. C. Rafn. København.
- Ragnars saga loðbrókar* = Guðni Jónsson, 1950: *Fornaldar sögur Norðurlanda*. Band 1. Reykjavík.
- Reginismál*, se *Edda*.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* = Olrik, J. & H. Ræder, 1931: *Saxonis Gesta Danorum*. Recognoverunt et ediderunt. Band I. København.
- Sidonius Appollinaris, Epistulae* = Dalton, Ormonde Maldok, 1915: *The Letters of Sidonius*. Translated with introduction and notes by O. M. Dalton. Band 2. Oxford.
- Snorri Sturluson, Edda* = Finnur Jónsson, 1931: *Edda Snorra Sturlusonar*. Ud-

- givet efter håndskrifterne af kommissionen for det Arnamagnæanske legat. Köpenhamn.
- Snorri Sturluson, Heimskringla* = Bjarni Aðalbjarnarson, 1979: Snorri Sturluson, Heimskringla 1. Íslenzk fornrit 26. Reykjavík.
- Sqrla þátrr, eða Heðins saga ok Högna* = Guðni Jónsson, 1950: Fornaldar sögur Norðurlanda. Band 1. Reykjavík.
- Strabon, Geographicon* = Jones, H. L., 1924: The Geography of Strabo. Loeb classical library. London.
- Svenberg, Emanuel, 1984: Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar. Stockholm.
- Thietmar av Merseburg = Holtzman, Robert, 1935: Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Herausgegeben von Robert Holtzman. Berlin.
- Turville-Petre, G., 2014: Hervarar saga ok Heiðreks. With notes and glossary by G. Turville-Petre. Introduction by Christopher Tolkien. Femte utgåvan. Viking Society for Northern Research. London.
- Warner, David A., 2001: Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg. Translated and annotated by David A. Warner. Manchester.
- Vatnsdæla saga* = Einar Ól. Sveinsson, 1939: Vatnsdæla saga, Hallfreðar saga, Kormáks saga, Hrómundar þátrr halta, Hrafnar þátrr Guðrúnarsonar. Íslenzk fornrit 8. Reykjavík.
- Ynglingatal* = Marold, Edith, 2012: Þjóðólfr ór Hvini, Ynglingatal. I: Diana Whaley (red.), Poetry from the Kings' Sagas 1: From mythical times to c. 1035. Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Turnhout.
- Zeeberg, Peter, 2000: Saxos Danmarkshistorie. Oversat af Peter Zeeberg. Band 1. Köpenhamn.
- Þátrr af Ragnars sonum*, se *Hauksbók*.
- Ægidius, Jens Peter, 2002. Orknøboernes saga. Oversat fra oldislandsk af Jens Peter Ægidius. Odense.
- Äldre Gulatingslagen = Keyser, Rudolf & Peter Andreas Munch, 1846: Norges gamle love, indtil 1387. Band 1. Christiania.

Referenser

- Andersson, Theodore, 2005: Kings' sagas. I: Carol Clover & John Lindow (red.), Old Norse-Icelandic Literature: A critical guide. Toronto.
- Andersson, Theodore, 2006: The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280). Ithaca, London.
- Ashman Rowe, Elizabeth, 2009: Ragnars saga loðbrókar, Ragnarssona þátrr, and the Political World of Haukr Erlendsson. I: Agneta Ney et al. (red.), Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed, Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda. Köpenhamn. S. 347–360.
- Beck, Heinrich, 1970: Germanische Menschenopfer in der literarischen Über-

- lieferung. I: Herbert Jankuhn (red.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. Göttingen. S. 240–258.
- Beck, Inge, 1967: *Studien zur Erscheinungsformen des heidnischen Opfers nach altnordische Quellen*. Diss. München.
- Bjarni Einarsson, 1986: *De Normannorum Atrocitate, or on the Execution of Royalty by the Aquiline Method*. I: *Saga-Book*, vol. 22. Viking Society for Northern Research. London. S. 79–82.
- Bjarni Einarsson, 1990: *Blóðörn – An observation on the ornithological aspect*. I: *Saga-Book*, vol. 23. Viking Society for Northern Research. London. S. 80–81.
- Chadwick, H. M., 1899: *The Cult of Othin: An essay in the ancient religion of the North*. London.
- Cleasby, Richard & Guðbrandur Vigfússon, 1874: *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford.
- Dillmann, François-Xavier, 2009: *Des sacrifices humains lors du lancement des navires dans la Scandinavie ancienne? Remarques sur le composé norrois hlunnroð*. I: Heinrich Beck et al. (red.), *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 65. Berlin, New York. S. 367–391.
- Dutton, Douglas Robert, 2015: *An Encapsulation of Óðinn: Religious belief and ritual practice among the Viking Age elite with particular focus upon the practice of ritual hanging 500–1050*. Diss. Aberdeen.
- Düwel, Klaus, 1970: *Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte*. I: Herbert Jankuhn (red.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. Göttingen. S. 219–239.
- Ebenbauer, Alfred, 1978: *Blutaar*. I: Herbert Jankuhn et al. (red.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Andra upplagan. Band 3. Berlin & New York. S. 80–81.
- af Edholm, Klas, 2016: *Människooffer i fornnordisk religion. En diskussion utifrån arkeologiskt material och källtexter*. I: *Chaos. Skandinavisk tidskrift for religionshistoriske studier* 65. S. 125–148.
- Eklund, Susanna & Hennius, Andreas: 2014: *Bokaren. SAU verksamhetsberättelse 2014: 26–27* <http://www.saublogg.se/wpcontent/uploads/2015/03/Verksamhetsberättelse-2014.pdf>. (Hämtat 2018-02-28.)
- Finlay, Alison & Faulkes, Anthony, 2011: *Heimskringla I*. Viking Society for Northern Research. London.
- Finnur Jónsson, 1892–1896: *Inledning*. I: *Hauksbók*. Udgiven efter de Arnsmagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, samt forskellige papirhåndskrifter af det Kongelige nordiske Oldskrift-Selskab. Köpenhamn.
- Finnur Jónsson, 1923: *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Andra utgåvan. Band 2. Köpenhamn.
- Frank, Roberta, 1984: *Viking Atrocity and Skaldic Verse: The rite of the blood-eagle*. I: *English historical review XCIC*. Oxford. S. 332–343.
- Frank, Roberta, 1988: *The Blood-Eagle Again*. I: *Saga-Book*, vol. 22. Viking Society for Northern Research. London. S. 287–289.

- Frank, Roberta, 1990: Ornithology and the Interpretation of Skaldic Verse. I: Saga-Book, vol. 23. Viking Society for Northern Research. London. S. 81–83.
- Frank, Roberta, 2005: Skaldic Poetry. I: Carol J. Clover & John Lindow (red.), Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide. Toronto. S. 157–196.
- Fredengren, Christina, 2015: Water Politics. Wetland deposition of human and animal remains in a Swedish wetland area. I: Fornvännen. Journal of Swedish antiquarian research. S. 161–183.
- Fredengren, Christina & Camilla Löfqvist (*i tryck*): Finitude. Human and animal sacrifice in a Norse setting. I: Klas af Edholm et al., Myth, Materiality and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia. Stockholm.
- Fries, Ingegerd, 2006: Orknöjarlarnas saga. Översättning inledning och kommentarer av Ingegerd Fries. Möklinta.
- Friis-Jensen, Karsten, 2009: Saxo Grammaticus og fornaldarsagaerne. I: Agneta Ney et al. (red.), Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed, Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda. Köpenhamn. S. 67–78.
- Golther, Wolfgang, 1895: Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2010: Offerbegreppet i skandinavisk järnålder. Ett arkeologiskt perspektiv. Presesföreläsning 15 januari 2009–2011: I: Religion och Bibel, 68–70. S. 7–28.
- Guðbrandur Vigfússon & Powell York, 1883: Corpus Poetikum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue, from the earliest times to the thirteenth century. 2 vol. Oxford.
- Hagberg, Ulf Erik, 1970: Religionsgeschichtliche Aspekte des Moorfundes vom Skedemosse auf Öland. I: Herbert Jankuhn (red.), Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Göttingen. S. 167–171.
- Helgesson, Bertil, 2004: Tributes to be Spoken of: Sacrifice and warriors at Uppåkra. I: Lars Larsson (red.), Continuity for Centuries: A ceremonial building and its context at Uppåkra, southern Sweden. (Uppåkrastudier 10, Lund.) S. 223–239.
- Hermann Pálsson & Paul Edwards, 1978: Orkneyinga saga: The history of the Earls of Orkney: Translated with an introduction by Hermann Pálsson and Paul Edwards. London.
- Herschend, Frands, 1998: The Idea of the Good in Late Iron Age Society. (OPA 14.) Uppsala.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss, 1981 [1898–1899]. Sacrifice: Its nature and functions. Chicago.
- Hultgård, Anders, 2001: Menschenopfer. I: Rosmarie Müller (red.), Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Band 19. Berlin. S. 533–546.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw, 2007: Sacrifice and Ritualization. I: Evangelos Kyriakidis (red.), The Archaeology of Ritual. Cotsen Institute of Archaeology, New Mexico. S. 255–276.
- Jackson, Peter, 2009: Guden i trädet. Till tolkningen av Hávamál 138–145. I: Arkiv för Nordisk Filologi. S. 31–52.

- Jón Hnefill Aðalsteinsson, 1999: *Under the Cloak. A pagan ritual turning point in the conversion of Iceland*. 2nd extended edition. Reykjavík.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson, 2001: *Mannblót í norrænum sið*. I: Michael Stausberg et al. (red.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. Berlin. S. 1–11.
- Kuusela, Tommy, 2017: "Hallen var lyst i helig frid." Krig och fred mellan gudar och jättar i en fornnordisk hallmiljö. Diss. Stockholm.
- Lindqvist, Sune, 1941–1942: *Die Bildsteine Gotlands*. Band 1–2. Stockholm.
- Larsson, Lars & Karl-Magnus Lenntorp, 2004: *The Enigmatic House*. I: Lars Larsson (red.), *Continuity for Centuries: A ceremonial building and its context at Uppåkra, southern Sweden*. (Uppåkrastudier 10.) Lund. S. 3–48.
- Larsson, Lars, 2006: *Ritual Building and Ritual Space: Aspects of investigations at the Iron Age central site Uppåkra, Scania, Sweden*. I: Anders Andréén et al. (red.), *Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, changes and interactions*. Lund. S. 248–253.
- Larsson, Lars & Bengt Söderberg, 2013: *Brända hallar. Diskontinuitet och kontinuitet. Ett järnåldersresidens i Uppåkra, Sydsverige*. I: *Fornvännen. Journal of Swedish antiquarian research* 108. S. 238–248.
- Larsson, Åsa M., 2015: *Offersjön Bokaren*. Forskarseminarium. SAU blogg 24 april 2015: <http://www.saublogg.se/2015/04/offersjon-bokaren-forskarseminarium-2/>. (Hämtat 2018-09-14.)
- Lenntorp, Karl-Magnus, 2008: *Rapport. Arkeologisk undersökning Stora Uppåkra 8:3, fornlämning 5, Uppåkra socken, Staffanstorps kommun, Skåne län*. Lund.
- Lindell, Maria, 2001: *Utgrävningarna i Uppåkra. En översiktlig beskrivning av de inledande utgrävningarna utförda under åren 1996–1998*. I: Lars Larsson (red.), *Uppåkra. Centrum i analys och rapport*. (Uppåkrastudier 4. *Acta Archaeologica Lundensia* 36.) Stockholm. S. 3–22.
- McClymond, Kathryn, 2004: *The Nature and Elements of Sacrificial Ritual. I: Method and Theory in the Study of Religion*, 16. Leiden, Boston. S. 337–366.
- McTurk, Rory, 1991: *Studies in Ragnars saga loðbrókar and its Major Scandinavian Analogues*. Oxford.
- McTurk, Rory, 1994: *Blóðörn eða blóðormur? I: Gísli Sigurðsson et al. (red.), Sagnaþing, helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*. Band 2. Reykjavík. S. 539–541.
- McTurk, Rory, 2003a: *Recent and Projected Work on Ragnars saga loðbrókar*. I: Ármann Jakobsson et al. (red.), *Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*. Uppsala. S. 123–139.
- McTurk, Rory, 2003b: *Ragnars saga loðbrókar*. I: Herbert Jankuhn et al. (red.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Andra upplagan*. Band 24. Berlin & New York. S. 108–112.
- McTurk, Rory, 2006: *Kings and Kingship in Viking Northumbria*. I: John McKinnell (red.), *The Fantastic in Old Norse Icelandic Literature: Preprint*

- papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York 6th–12th August 2006. Band 2. Durham. S. 681–688.
- Meulengracht Sørensen, Preben, 1983: *The Unmanly Man. Concepts of sexual defamation in early Northern society.* Odense.
- Meyer, Elard Hugo, 1903: *Mythologie der Germanen.* Strassburg.
- Mogk, Eugen, 1909: *Die Menschenopfer bei den Germanen. Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.* Band. 27, nr. 17. Leipzig. S. 603–643.
- Monikander, Anne, 2010: *Väld och vatten. Våtmarkskult vid Skedemosse under järnåldern.* Diss. Stockholm.
- Nordberg, Andreas, 2003: *Krigarna i Odens sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion.* Diss. Stockholm.
- Nygaard, Marius, 1865: *Eddasprogets syntax.* Bergen.
- Nygaard, Marius, 1905: *Norrøn syntax.* Kristiania.
- Näsström, Britt-Mari, 2002: *Blot. Tro och offer i det förkristna Norden.* Stockholm.
- Pongratz-Leisten, Beate, 2007: *Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East.* I: Karin Finsterbuch et al. (red.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition.* Leiden & Boston. S. 3–33.
- Poole, Russell, 2012: *Torf-Einar Rognvaldsson, Lausavísur.* I: Diana Whaley (red.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From mythical times to c. 1035.* Brepols. S. 129–137.
- Ranisch, Wilhelm, 1911: *Referate (E. Mogk).* I: *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 32:10. S. 592–597.
- Rind, Michael, 1996: *Menschenopfer: Vom Kult der Grausamkeit.* Regensburg.
- Schjødt, Jens Peter, 1993: *The Relation Between the Two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn in the Tree.* I: Tore Ahlbäck (red.), *The Problem of Ritual.* Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15. Åbo. S. 261–274.
- Schuster, René, 2013: *Menschenopfer und rituelle Tötung bei den Germanen auf dem europäischen Festland.* Graz.
- Simek, Rudolf, 1995: *Lexikon der germanischen Mythologie.* Andra, utökade upplagan. Stuttgart.
- Simek, Rudolf, 2014: *Religion und Mythologie der Germanen.* Andra omarbetade upplagan. Darmstadt.
- Smyth, Alfred, 1977: *Scandinavian Kings in the British Isles 850–880.* Oxford.
- Ström, Folke, 1942: *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties.* Stockholm.
- Ström, Folke, 1954: *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden.* Stockholm.
- Sundqvist, Olof, 1997: *Runology and History of Religions: Some critical implications of the debate on the Stentofte inscription.* I: *Runrön. Blandade Runstudier* 2. Uppsala. S. 135–174.

- Sundqvist, Olof, 2002: Freyrs Offspring: Rulers and religion in ancient Svea society. Diss. Uppsala.
- Sundqvist, Olof, 2010: Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i Hávamál 138–145. Den kultiska kontexten. I: *Scripta Islandica*, 61. S. 68–96.
- Sundqvist, Olof, 2016: *An Arena for Higher Powers: Ceremonial buildings and religious strategies for rulership in Late Iron Age Scandinavia*. Leiden & Boston.
- Sundqvist, Olof, 2017: Blod och blót. Blodets betydelse och funktion vid forn-skandinaviska offerriter. I: *Scripta Islandica*, 68. S. 275–308.
- Szokody, O., 2003: *Reginismál*. I: Rosmarie Müller (red.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Band 24. Berlin. S. 321–325.
- Turville-Petre, E. O. G., 1964: *Myth and Religion of the North: The religion of ancient Scandinavia*. London.
- de Vries, Jan, 1964: *Altnordische Literaturgeschichte*. Band 1. Berlin.
- de Vries, Jan, 1977: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Zweite Auflage. Leiden.
- Watt, Margrethe, 2004: The Gold-Figure Foils (“Guldgubbar”) from Uppåkra. I: Lars Larsson (red.), *Continuity for Centuries: A ceremonial building and its context at Uppåkra, southern Sweden*. (Uppåkrastudier 10.) Lund. S. 167–221.
- Zeeberg, Peter, 2000: *Saxos Danmarkshistorie*. Oversat af Peter Zeeberg. Band 1. Köpenhamn.

Digitala referenser

SVT Uppsala: <http://www.svt.se/nyheter/regionalt/upsala/offerplats-hittad-i-rasbo>. (Hämtat 2015-09-18.)

Summary

The Rite of the Blood-Eagle: The blood-eagle viewed as sacrifice and ritualised praxis of violence connected to shifts in power relations in Old Norse religion.

Discussion of the ritual known as the ‘blood-eagle’ in Old Norse religion has a long tradition behind it. In the disciplines of philology and literary history there has been much scepticism as to whether such a ritual ever actually existed. *Orkneyinga saga*, ch. 8, describes the carving of a blood-eagle on the back of an enemy, presenting this as a sacrifice to Óðinn following the celebrant’s victory in battle. The description has parallels in other sources, including a skaldic verse by Sigvatr Þórðarson, but the question of their authenticity is problematic. The

Orkneyinga saga episode shows several important similarities to other accounts of human sacrifices in Old Norse sources. The overall picture seems to strengthen the supposition that the ritual known as the blood-eagle was a genuine Old Norse religious practice, albeit an exceptional one, and was perhaps bound up with the overthrowing of a ruling personage.

Keywords: Blood-Eagle, human sacrifice, ritual killing, *Orkneyinga saga*, Old Norse religion

Klas af Edholm

Stockholms universitet

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap

klas.af.edholm@rel.su.se

Litt om kvinnekroppen i norrøn leksikografisk samanheng

JAN RAGNAR HAGLAND

Utgangspunkt for den følgjande vesle leksikalske gjennomgangen er den svært lite belagde samansetjinga *konulær* n. ('kvinnelår') som er å finna i *Brennu-Njáls saga* (ÍF XII: 359, sjå nedanfor). Samansetjinga byr, som vi ser, ikkje på vanskar med omsyn til tydingsinnhald, og ho har ikkje berre grammatisk genus, men er også klårt markert for sexus [+feminin]. Korleis er det med ordtilfang for ulike delar av sjølve kvinnekroppen i norrøn leksikalsk samanheng, vil det bli spurt i dette innlegget. Vi skal freista få med det mest vesentlege i diskusjonen som følgjer. Ein del grensetilfelle må drøftast, men ein del vil nok kunna falla utanom i så måte, utan at det skulle ha så mykje å seia for oversynet i seg sjølv.

Samansetjingar med ord for 'kvinne-' som førsteledd finst i eit visst omfang i det norrøne tekstkorpuset og er registrert i ordbøker, så som i Fritzner (1886–96), Heggstad, Hødnebø & Simensen (2012), Cleasby & Vigfusson (1957) og ONP (1995–). Den siste er nok den mest omfattande av desse. Dette førsteleddet har først og fremst forma *konu-*, *kván-*, *kvenna-*, t.d. som i *konulauss* eller *kvánlauss* adj., m.v., og ofte skil dette leddet ut kvinna som objekt i ei eller anna meining, så som *kvánbæn* f. for bøn om ei kvinne i tydinga frieri frå eller på vegner av ein mann, *konunám* n. for kvinnerov, *konumál* n. for sak som vedkjem ei kvinne eller òg sak om ein manns lauslivnad med ei kvinne m.m.m.

Samansette ord med desse førsteledda som nemningar på delar av sjølve kvinnekroppen finn vi likevel ikkje så svært ofte i teksttilfanget som ligg til grunn for oppføringane i ordbøkene, så omfanget av registrerte ord for dette semantiske feltet er dermed ganske avgrensa. Saman-

Hagland, Jan Ragnar. 2018. Litt om kvinnekroppen i norrøn leksikografisk samanheng. *Scripta Islandica* 69: 41–47.

© Jan Ragnar Hagland (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371475>

setjingar med *konu-* synest såleis ikkje å vera registrerte med meir enn ni ulike ord for delar av kvinnekroppen i kjeldematerialet: *konubrjósti* n., *konuhár* n., *konuhjarta* n., *konuhönd* f., *konukinn* n., *konukviðr* m., *konulíkami* m. og altså *konulær* n. Tydinga til desse er sjølvforklarande og treng ikkje kommenterast nærare her. Dei to første er også belagde med førsteleddet *kvenna-*: *kvennabrjósti* og *kvennahár*. I tillegg til desse skal nok òg samansetjinga *konuberendi* n. eller f. reknast med. Det er belagt i eit handskrift frå slutten av 1400-talet/første del av 1500-talet – Ms Royal Irish Academy 23 D 43 – med medisinsk innhald. Det heiter slik i det handskriftet: “ok [Almonium] er god vid konu bærendur ef þar er verckur j” (Larsen 1931: 59). Korkje det samansette *konuberendi* eller det usamansette *berendi* n. og f. er særleg utførleg diskuterte og forklarte i ordbokssamanheng. Fritzner (1886–96) fører t.d. opp “Hundyr. Dyr som føder (*berr*)” som einaste tyding av det usamansette ordet og sameleis andre (sjå likevel ONP under *berendi* tyding 2 som litt usikkert gir “(item pl.), (kvindes) fødselsorgan (sands. livmor)”). ÍO gir i alle fall som tyding nr. 1 av det usamansette *berendi* definisjonen “? burðarliður dýrs” og er altså ei eldre og no avlagd tyding, som på moderne dansk vil tilsvara “et dyrs udvendige fødselsdele” (jf. ÍDO). Samansetjinga *konuberendi* ovanfor frå manuskriptet med medisinsk innhald kunne då omsetjast som følgjer til moderne norsk: “og [Almonium] er god for kvinna ytre kjønnsdelar om det er verk i dei” og må såleis sjåast som ein del av det leksikalske tilfanget vi her har for oss. Leksikalsk tilfang med eksplisitt innhald knytt til kjønn og kjønnsliv har ordbøker gjerne hatt ein tendens til å sjå bort frå. Av og til, som her, må vi då gå omvegar for å finna fram ei tyding. Men nok om det i denne samanhengen.

Utanom dei ovannemnde tolv samansetjingane med *konu-/kvenna-* er det i ordbokssamanheng, så vidt eg kan sjå, einast belegg for *kvennahold* n., variant *kvenmannshold* n., ‘kvinnehold’ (jf. uttrykket *vera i godt hold*) og *kvenskóp* n.pl. i tydinga ‘kvinneleg kjønnsorgan’.

Det må framhaldast at samansetjingar med ord for ‘kvinne’ som førsteledd må oppfattast som markering for sexus, [+feminin], i alle dei samansette orda som er nemnde i det føregåande. Særleg tydeleg er dette når samansetjingsleddet er *kvenmanns-* som i *kvenmannshold* n. ovanfor og *kvenmannsauga*, *kvenmannsbein*, *kvenmannshöfuð*, *kvenmannshönd*. Når førsteleddet er *mann-*, *manna-* eller *manns-*, verkar det samansette ordet å ha vore oppfatta som sexus-nøytralt og er for eksempel i Fritzner (1886–96) alltid omsett med “Menneske-”. Når det gjeld kroppsdelar, er då samansetjingsleddet *manns-* eller *manna-* nytta, som i *mannshár*

n., *mannshǫnd* f. og *mannabúkar* m.pl. Sexusmarkering for [+maskulin] skjer ved å nytta samansetjingsleddet *karlmanns-*, og for delar av kroppen er *karlmannshár* n., *karlmannshjarta* n. og *karlmannshǫnd* f. registrerte.

Også samansetjingar med *kerlingar-* og *meyjar-* er i nokon monn nytta om kvinnelege kroppsdelar: *kerlingarbúkr* m. (‘-buk’), *kerlingarnári* m. (‘-lyske, -svange’), *kerlingarnef* n. (‘nase’), *kerlingarskrokk* m. (‘-[samanskrumpa] kropp’). Med *meyjar-* finst i alle fall *meyjarkinn* f. og *meyjarkviðr* m. (sjå òg nedanfor).

Ord samansette med *kerlingar-* og *meyjar-* synest elles i like stor eller større enn grad enn å vera semantisk markerte for sexus å vera markerte for alder [+/-gammal], eller [+/-ung] for den del. *Kerling* f.eks. [+gammal], *mær* [-gammal] utan at vi treng gå nærare inn på det i nett denne samanhengen.

I alle fall synest det i det overleverte norrøne tekstkorpuset ikkje å ha vore så alt for nødvendig å nytta ord for ulike delar av kroppen til kvinner spesielt. Ofte har nok ord utan markering for kva kjønn kroppsdelene høyrde til, vore tilstrekkeleg i konteksten der dei er å finna. Ein ‘falsk venn’ i den samanheng som interesserer oss her, må vi kunna kalla nemninga *kvennakné* n., som alltid er nytta i abstrakt juridisk tyding for kvinneleg ledd i ei ætteline. Her høyrer følgjeleg *kvenlegg* m. med (kvinnesida i ei ættline). Desse fell i alle fall utanom det vi skal ta opp i denne venda. Det kronologisk seine og svært lite belagde *kvennahold* n. i tydinga ‘kvinnekropp, kvinnelekam’ allment sett ligg også i periferien av det vi vil ta fram her, og *konukviðr* m. ‘kvinnebuk, morsliv’ synest helst å høyra heime i religiøs språkbruk, som i *Stjórn* og *Jóns saga baptista*. Det same gjeld samansetjinga *meyjarkviðr* m. som i hovudsak er belagd i homiliebøkene. Dette jamvel om i alle fall *konukviðr* sikkert nok òg har hatt sin plass i allmennspråket.¹

I dei fleste, kanskje alle, tilfelle der kjønn er markert i samband med kroppsdelar, ser det ut til å ha vore kjønns-spesifikke skilnader eller eigenskapar det har vore ønskeleg eller nødvendig å framheva. Ofte kan nett det ha vore avgjerande for narrativ der slike spesifiseringar er å finna. Eit godt døme finn vi i *Eyrbyggja saga*, der det i ein handskriftsvariant heiter slik: “Í túninu í Mávahlíð fannz hǫnd, þar sem þeir hǫfðu bariz, ok [...] hann sá at þetta var konuhǫnd” ‘på tunet i Mávahlid vart det funne ei hand der dei hadde slåst, og han såg at dette var ei kvinnehand’ (Gering 1897: 53). Det vart då straks mistanke om at handa kunne høyra til *Auðr*

¹ For tilvisingar til ordboksbelegg og sitat her og oftast elles, sjå ONP på nett.

húsfreyja og så klárlagt at slik var det, og at ho var *handhoggvin*, men ikkje drepen. Dette er så med på å driva handlinga vidare.

Eit anna døme kan hentast frå ein tekst med medisinske råd. Denne tilrår bruk av olje frå oliventre for å fremja hårvekst: “smyr med þi, þar sem þu villt at har vaxe, þat stodar sva mikit, þo ath þu ridir þi a konu kinn þa mun þar har vaxa” ‘smør med det der som du vil at hår skal veksa, det vil gagna så mykje at om du enn gnir det på eit kvinnekinn, så vil det veksa hår der’ (Kålund 1908: 75).

Av det svært så avgrensa ordtilfanget for delar av kvinnekroppen skal vi nøya oss med å ta spesielt fram *ei* av desse samansetjingane – det lite belagde *konulær* n. ‘kvinnelår’ som er nemnt innleiingsvis her, og sjå litt nærare på det. Det finst altså berre oppført i ONP og der einast med eitt belegg, frå kap. 135 av *Brennu-Njáls saga* (ÍF XII: 359). Herverande forfattar vart først merksam på denne samansetjinga i samband med nyomsetjing av denne saga til norsk, utan då å vera merksam på kor lågfrekvent ordet er i overleverte tekstar. Det usamansette *lær* n. har naturleg nok svært mange ordboksbelegg, både som kroppsdel på menn og kvinner. Som nemnt ovanfor, går den sida av saka som har med sexus å gjera, oftast greitt fram i ein tekstsamanheng, utan nærare spesifisering enn t.d. eit determinativ så som i dømet nedanfor frå eit handskrift med ymse slags medisinske råd. Om ei kvinne har stort blodtap, heiter det der, skal ein rissa eit vers på eit (rune)kjevle “ok bitt kelfit (*sic*) vid hægra lær hennar” ‘og bind kjevlet langs høgge låret hennar’ (Larsen 1931: 51), m.fl.

I *Brennu-Njáls saga* heiter det i alle fall om Þórhallr Ásgrímsson at han vart skadd i foten “svá mikit, at fyrir ofan okkla var fótrinn svá digr ok þrútinn sem konulær, ok mátti hann ekki ganga nema við staf” ‘så mykje at leggen ovanfor okla trutna opp og vart så tjukk som eit kvinnelår, og han kunne ikkje gå utan med stav’ (ÍF XII: 359).

Det er, som nemnt innleiingsvis, sjølv sagt ingen tydingsproblem med dette eingongsbelegget. Men det kan likevel vera av ei viss interesse å sjå litt nærare på korleis ordet er nytta i tekstsamanhengen og kva det der er uttrykk for. Det er utan tvil slik at narrativet ønskjer å understreka at foten, eller leggen i dette tilfellet, trutna svært så mykje opp – ikkje berre til å få storleik som eit lår (*lær*), men jamvel til å verta stort som eit kvinnelår (*konulær*). Dette må innebera ei oppfatning av og/eller ei røynsle for at eit kvinnelår var noko det verkeleg var tak i. Den målestokken som her ligg implisitt, verkar nøytral, i alle fall utan negative konnotasjonar og står fram mest som ei tilvising til verda slik ho faktisk er. Men det er etter alt å dømme ei samanlikning sett med mannsaugo, og det kan vera

eit indisium på korleis menn ville at kvinnelår skulle vera eller meinte/ønskte at kvinnelår var, for det må jo også ha funnest tynne slike til alle tider. Det kan såleis òg liggja løynt eit ideal i den samanlikninga som har fått sin plass i dette litterære storverket, utan at dét poenget let seg pressa særleg langt. Men vi kan lettast sjå for oss ein mannleg forteljar her og eit mannleg publikum. Ei kvinne ville neppe ha valt ei liknande samanlikning.

Alt dette ligg som vi ser utanom den semantiske kjernen for samansetjinga *konulær*. Men konteksten det er nytta i, den eine gongen vi har belegg for ordet, kan vera med og avsløra holdningar og tankegang i samfunnet der teksten vart til og så motteken i. Det er like mykje eit tekstleg eller pragmatisk spørsmål som eit semantisk og har såleis kanskje ikkje plass i ei ordbok. Vi skal ikkje spekulera meir på det i denne venda, men det kan likevel vera verdt å ta fram ei jamføring som liknar den vi ser med ‘kvinnelåret’ i *Brennu-Njáls saga*. I samtids saga *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*² finn vi følgjande karakteristikkk av Markús Sveinbjarnarson: “Markus var mikill madur vexti ok ram<tr> at affi. svo var handlegur hans digr medal axlar ok olboga sem lær mans væri” ‘Markus var ein stor mann av vekst og ramsterk, og overarmen hans var så diger mellom aksla og olbogen som var det låret på eit menneske’ (Loth 1960: 182). Dette er med og understrekar at det er tale om ein imponerande overarm. Men jamført med *Brennu-Njáls sagas konulær* må vi nok sjå for oss ein mindre omfangsrik arm i *Hrafns saga* enn den oppsvulma leggen til Þórhallr Ásgrímsson i *Njála*. Og jamvel om det i bae desse tilfella er nytta same kroppsdel til samanlikning, rett nok berre med det eine (*konulær*) semantisk markert for sexus (sjå ovanfor), er det i belegget frå *Hrafns saga* leksikalsk sett eigentleg ikkje tale om eit samansett ord. Eitt belegg finst i ONP, frå *Alexanders saga*, på samansetjinga *mannslær* n., “þar drogum ver madka digrari manz læri” ‘der drog vi makkar digrare enn menneskelår’ (Jónsson 1925: 165).³ Elles har vi korkje belegg for ‘mannslår’ eller ‘menneskelår’ i norrøne ordbøker, for ikkje å seia det genusmarkerte *karlmannslær*, som det ikkje er registrert tekstleg belegg for. Det synest altså å ha vore endå mindre bruk for dét i tekst enn for ‘kvinnelår’.

Når vi ser på det samla tilfanget med samansette ord som er drøfta i

² Soga finst både som sjølvstendig soge og som del av Sturlungesaga-komplekset, jf. t.d. Tulinius (2016: 94).

³ Eg takkar ein anonym tekstgranskar for denne tilvisinga.

det føregåande, må vi rekna med at det er eit kronologisk skilje mellom førsteledda *kván-/kven-/kvenna-/konu-*, utan at det skiljet let seg utleia av det tilgjengelege kjeldematerialet. Det spørsmålet er då ikkje tematisert i denne samanhengen. Men det kunne vera verdt å ta det opp ved eit anna høve.

Markeringa av sexus som er innebygd i dei samansetjingane vi har sett på i dette oversynet, har pragmatiske sider ved seg, utan at desse kan seiast å vera eintydige.

Litteratur

- Cleasby, Richard & Gudbrand Vigfusson, 1957: *An Icelandic–English Dictionary*. Second edition with a supplement by Sir William A. Craigie. Oxford: The Clarendon Press.
- Fritzner, Johan, 1886–96: *Ordbog over Det gamle norske Sprog I–III*. Omarbeidet, forøget og forbedret Udgave. Kristiania: Den norske Forlagsforening.
- Gering, Hugo, 1897: *Eyrbyggja saga*. (Altnordische Saga-Bibliothek 6.) Halle a. S.: Max Niemeyer.
- Heggstad, Leiv, Finn Hødnebo & Erik Simensen (red.), 2012: *Norrøn ordbok*. 5. utgåva. 2. opplag. Oslo: Det Norske Samlaget.
- ÍF XII = Einar Ól. Sveinsson (utg.), 1954: *Brennu-Njáls saga*. (Íslenzk fornrit XII.) Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- ÍDO = Ole Widding, Haraldur Magnússon & Preben Meulengracht Sørensen (red.), 1976: *Íslenzk-dönsk orðabók*. Reykjavík: Ísafoldarprentsmiðja hf.
- ÍO = Árni Böðvarsson (red.), 1983: *Íslensk orðabók*. Önnur útgáfa, aukin og bætt. Reykjavík: Almenna bókafélagið.
- Jónsson, Finnur (utg.), 1925: *Alexanders saga. Islandsk oversættelse ved Brandr Jónsson (biskop til Holar 1263–64)*. København: Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat.
- Kålund, Kr. (utg.), 1908: *Alfræði íslenzk: Islandsk encyclopædisk litteratur 1*. (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 37.) København: Møller.
- Larsen, Henning (utg.), 1931: *An Old Icelandic Medical Miscellany*. Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.
- Loth, Agnete (utg.), 1960: *Membrana Regia Deperdita*. (Editiones Arnamagnæanæ. Ser. A. Vol. 5.) København: Ejnar Munksgaard.
- ONP = *Ordbog over det norrøne prosasprog*. 1995–. På nett: <http://onp.ku.dk>
- Tulinius, Torfi H., 2016: *Hvers manns gagn*. Hrafn Sveinbjarnarson and the social role of Icelandic chieftains around 1200. *Saga-Book*. Vol XL: 91–104.

Summary

The present contribution briefly discusses specific terms for parts of the female body in the Old Norse lexicon. To what degree and how are parts of the body specified lexically, it is asked. In addition the semantics of the compound *konulær* ('woman's thigh'), not at all frequent in texts, is highlighted and discussed in more detail.

Keywords: Parts of the body, female, male, Old Norse lexical entries

Jan Ragnar Hagland
NTNU Trondheim
Institutt for språk og litteratur
jan.ragnar.hagland@ntnu.no

Paganism at Home

Pre-Christian Private Praxis and Household Religion in the Iron-Age North

LUKE JOHN MURPHY

1. Introduction: Comparative Paradigms

For all the richly-detailed texts that preserve (or claim to preserve) pre-Christian mythology and beliefs, details of Germanic Nordic religious praxis in the Late Iron Age are few and far between. Perhaps understandably, scholarship on rituals, ceremonies, and festivals has tended to follow the elite bias of extant medieval sources and focus on the large-scale, public cults of ‘big gods’ – particularly Óðinn, Þórr, and Freyr – conducted at central places like Gamla Uppsala and Hlaðir.¹ Nonetheless, it seems unlikely that pre-Christian religion was something practised only at infrequent, well-attended festivals, as Anders Kaliff has observed:

... it is likely to presume that most of the cult actions took place in private or at a lower collective level. Such a cult would have been more incorporated in everyday life and would have a larger importance for the daily life of individuals. (Kaliff 2001: 443)

After all, there is some explicit evidence that certain forms of pre-Christian religion were not practised in public, notably *Kristni saga*’s assertion that

¹ See further Lindqvist 1951; Düwel 1985; Nilsson 1992; Hultgård 1993; Nordahl 1996; Friberg & Crozier 2000; Alkarp & Price 2005; Sundqvist 2002; 2013; Ljungqvist & Frölund 2015; Kuusela 2017.

Icelanders were permitted to practise *á laun*, ‘in secret’ after the adoption of Christianity in 999/1000 AD (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 36).² In this article, I will attempt to combat the relative scarcity of source material outlining such praxis by drawing on a range of textual and archaeological evidence – largely but not exclusively West Norse in origin – to propose an abstracted heuristic model of more private religious praxis in the pre-Christian Late Iron Age of the Nordic region (Murphy forthcoming b).³ I will propose that such praxis can be identified by a number of characteristics, some definitive and some secondary. Such a model cannot claim to reflect the literal historical truth of any of the instances on which they are based, but will serve instead as a ‘close enough’ abstraction (Schjødt 2012: 270–271).

I will focus in this text on religious praxis located at the non-elite end of the social spectrum, the sort of religion conducted at home as part of daily life by the bulk of the populace. My model will therefore form what can be termed an ‘articulation’ of the larger system of pre-Christian religion, thereby contributing to the ongoing debate surrounding diversity in pre-Christian culture and religion.⁴ In order to achieve this, I will draw on a range of medieval accounts of pre-historic religious practice, contextualised by comparative archaeological and philological evidence. The medieval texts that form the basis of my arguments are generally prose narratives produced in a Christian cultural setting, and reflect what is assumed to be a living oral tradition regarding pre-historic paganism in the Nordic region. As such, our sources suffer source-critical issues stemming from their transmission through generations of manuscripts, as well as the pervasive influence of Christian values and authorial agendas, all of which must be accounted for when judging their respective reliabilities.

I base my model on a comparative paradigm of private religiosity drawn from the comparative Study of Religion, where scholars of the Mediterranean and Near-Eastern religions of antiquity have, in the last decade, entered into a debate about the extent of and role played by what

² All translations into English are my own.

³ My model thus includes non-Germanic members of the broadly-understood Germanic culture of the Nordic region (primarily slaves and similarly low-status individuals from Celtic regions, although these are not thought to have been particularly numerous), but excludes members of other cultural units that occupied overlapping settlement areas, such as Sámi society on the Scandinavian Peninsula.

⁴ See further McKinnell 1994; Lindberg 2009; Schjødt 2009; 2012; Nordberg 2012; Murphy 2017; Taggart 2017. For a methodological discussion of such diversity and the distinctions between ‘religion’, ‘religion(s)’, and ‘religion’s’, see further Murphy forthcoming b.

is variously termed ‘household religion’, ‘familial religion’, and ‘domestic religion’, reflecting a range of cultural settings (Bodel & Olyan 2008b; Albertz *et al.* 2014). As the various scholars of different cultures have each adopted the term they feel best reflects the situation in their empirical data without reference to a single set of mutually agreed upon definitions of ‘household’, ‘familial’, and ‘domestic’ religion, I will use the terms ‘private religion’ and ‘private religiosity’ to designate a collective paradigm based upon these scholars’ work. (I outline what I see as the limitations of these terms below.) I have chosen to omit certain potentially-private articulations of pre-Christian Nordic paganism from my model, notably i-Religion, the internal religion found in a single human brain (which is deserving of its own dedicated study, see further Murphy 2017: 142), and the enigmatic warrior cults associated with magnate’s halls and the elite military aristocracy of the period.⁵ In this way I hope to approach non-elite religious praxis as directly as possible, although it is far from impossible – rather, it is likely – that elite segments of the population partook in their own forms of ‘household’, ‘familial’, or ‘domestic’ religion in parallel to their prominent roles in larger-scale public cult. Indeed, the mandate recorded in the Gulatingslova that *Olgerð hafum ver enn heitit at gera boande oc hufpreyja iamvæge fitt. oc I figna þat nott hina helgu til krist þacca. oc sancta mariu til árf. oc friðar* (‘[each] farmer and his housewife, according to their means, should hold an ale-feast on Holy Night, and dedicate it in thanks to Christ and [St.] Mary for a [good] year and peace’; Eithun, Rindal & Ulset 1994: 36) is highly suggestive of domestically-based rituals conducted across all segments of society (*cf.* Sanmark 2004: 212–216).⁶ Nonetheless, the complications of referring to any such activity in the semi-public spaces of elite halls and settlements as ‘private’ has led me to omit the topic from this study, particularly in light of Hákonar saga góða’s description of the public ritual surrounding the consumption of what would appear to have been the same ale (Snorri Sturluson 1941–51: I, 171–172).

The paradigm I employ in this article is formed on the basis of private religiosity in opposition to officially-recognised state or public religion: pre-Imperial Roman religion, for example, featured a sharp divide

⁵ Key works on this social formation and its religion/s include Weiser 1927; Höfler 1934; Lindow 1976; Price 1994; Enright 1996; Kershaw 2000; Nordberg 2004; Schjødt 2008; Kuusela 2017.

⁶ The cult of Þorgerðr *Hölgabrúðr* in Norway may have been one such elite household cult, a topic which I hope to examine in more detail in future.

between the deities worshipped in public cult and the household gods and ancestors worshipped in the home, which were more often invoked at household shrines and as part of *rites de passage*.⁷ Pre-Christian Nordic culture does not, of course, evidence such an obvious emic division between public and private religion, but I believe that the Mediterranean and Near-Eastern paradigm can be constructively applied, albeit as an etic model, to Nordic paganism. Indeed, it may be argued that the composite nature of this paradigm – based, as it is, on a range of cultures from Mesopotamia to Classical Greece – enables its use in other Indo-European cultures. Even disregarding the somewhat distant ‘genetic’ relationship between Nordic paganism on the one hand and the more-closely related religions of the Mediterranean and Near-Eastern paradigm on the other, these two groups may be regarded typologically similar – I would argue that both may meaningfully be regarded as ‘pre-Archaic’ according to Robert Bellah’s cultural-evolutionary paradigm.⁸

As such, on the basis of synthetic comparisons and emic models produced by scholars of domestic, familial, and/or household religions in the Antique Mediterranean and Near-Eastern world,⁹ I understand such private religiosity to have:

⁷ See further Orr 1978; Hänninen 2005; 2013; Bodel 2008.

⁸ This model of cultural development takes the form of a progression, where each stage represents distinct phases in an evolutionary model of culture (Bellah 1964; 2011). These different stages are understood to feature characteristic religious, social, political, and economic structures, which – it is argued – appear to have arisen independently around the world at different times throughout history in a sort of convergent evolution. Each successive stage is understood to build on the stages before it, with cultures retaining characteristics of their earlier forms as they develop from one stage to another. Thus the early Archaic phase still features aspects of the earlier Tribal phase, while the subsequent Axial phase evidences characteristics of both the Archaic and Tribal phases – in Bellah’s own words, ‘[n]othing is ever lost [...] the face-to-face rituals of tribal society continue in disguised form among us’ (2011: 267). (For an argument that Bellah’s paradigm should be expanded to include ‘Chiefdom religion’ – of which pre-Christian Nordic religion is an exemplar – see Nygaard 2016.)

⁹ Mesopotamian and Israelite private religions are called ‘familial’ (van der Toorn 2008; Albertz 2008; Olyan 2008); Syrian, Israelite, Egyptian, and Greek religions are called ‘household’ (Fleming 2008; Ackerman 2008; Ritner 2008; Faraone 2008); and Philistine, Greek, and Roman religions are called ‘domestic’ (Schmitt 2008; Boedecker 2008; Bodel 2008). Other scholars mix and match these terms as they deem appropriate, as with Barbara S. Lesko’s ‘Household and Domestic Religion in Ancient Egypt’ (2008) and Susan Ackerman’s ‘Household Religion, Family Religion, and Women’s Religion in Ancient Israel’ (2008). For conscious discussion of this variation, see Bodel & Olyan 2008a.

- 1 been located primarily in the domicile, although nearby “local sanctuaries” also featured in some cultures;
- 2 been the expression of a culturally-relevant household, family, or equivalent emic congregation;
- 3 typically been concerned with interaction with specific household or familial deities (sometimes including ancestor worship), although these figures were sometimes also present in public or state religion;
- 4 often featured iconographic representations of the deities or ancestors on whom the cult was predicated, although these were not always anthropomorphic in nature;
- 5 often been expressed through food-based rituals, although meat was largely eschewed;
- 6 often been expressed through *rites de passage*;
- 7 often featured significant roles for women, particularly when the public or state religion offered no such roles.

This characterisation obviously generalises a great deal of variation both between and within the individual cultural models upon which it is based, but a broad picture of private religiosity does emerge. I believe the first two characteristics – a location in the domicile and being the product of a culturally-relevant household or familial unit – should be regarded as the most definitive aspects of private religion\, and that private religion should feature a clear domestic setting or familial congregation, but not necessarily both. The other characteristics may be regarded as secondary identifiers: not every *rite de passage* was conducted as part of a private religion, nor was every religion to offer important roles to women a domestic or familial one. We should not expect to find all of these characteristics in every individual case of pre-Christian private religion\, and some appear more relevant for the Nordic articulation of private religion than others.

Confirming the extent to which private pre-Christian Nordic religion can be described as ‘domestic’, ‘familial’, and/or ‘household’ should thus be our first step, after which the presence (or absence) of secondary characteristics will be investigated. The resultant model of private cult in the pre-Christian Nordic region will hopefully also show where Nordic primary material diverges from the Antique data, thereby offering insight into what might be uniquely Nordic about pre-Christian religion\ in Scandinavia and its environs.

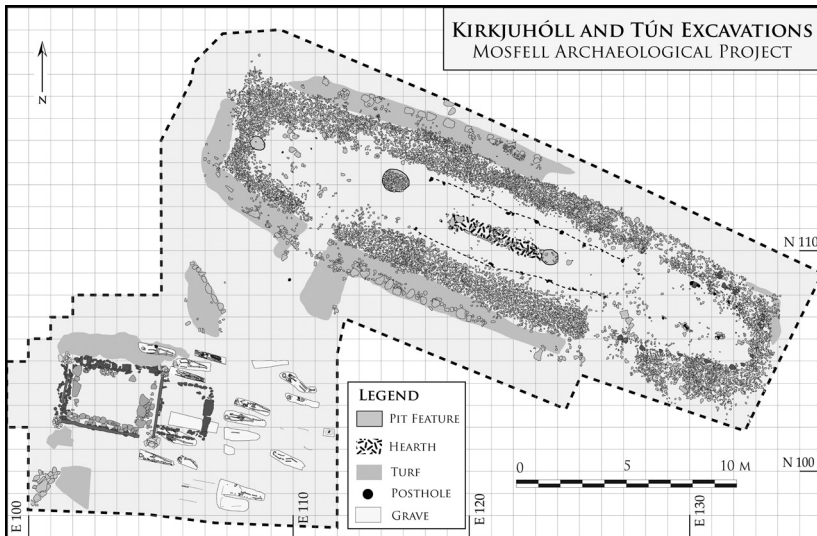


Fig. 1. Plan of the longhouse at Hrísrú, Mosfell (Iceland), Viking Age, after Zori and Byock 2014: 34, fig. 3.4. Image Credit: Jesse Byock/Mosfell Archaeological Project, reproduced with permission.

2. Definitive Characteristics: Domestic Settings, Familial Congregations, or Something Else?

2.1 Domestic Settings

Stanley K. Stowers, building on the work of Jonathan Z. Smith, has argued that the domestic location of religious praxis is more definitive than any other aspect of such cult: “[t]he religion of household and family, located primarily in the home and at the family tomb, is the ultimate religion of place [... it] is ‘here’ because it is not ‘there’” (Stowers 2008: 11). Let us therefore start by considering evidence for pre-Christian Nordic cult praxis conducted in a domestic spatial setting – that is, religion practised in the dwelling place. What we know about Iron-Age dwellings comes primarily from two sources: archaeological excavations and medieval textual descriptions. The latter appear to have been greatly influenced by the buildings of their writers’ period (Vidal 2013), and it is not unlikely that the dominant influence of the social elite in the later-transcribed

poetic oral discourse also had a lasting effect on medieval understandings of earlier buildings. I thus believe archaeological evidence to be a better point of departure for the pre-historic house than textual sources. Such archaeological evidence – which admittedly tends to come from larger and/or higher-status sites – suggests that most people in the Nordic Late Iron Age lived in three-aisled longhouses with internal load-bearing beams and minimal room separation (*cf.* Figure 1; Schmidt 1994; Fallgren 2008; Vidal 2013: 75–119). Settlements in the milder climate of southern Scandinavia tended towards villages with multiple longhouses, while the harsher weather of Iceland and more northerly parts of Norway tended to produce hamlets and lone farmsteads (Fallgren 2008: 67).

Unlike the many rooms of the medieval Icelandic farmhouse, each with their specific purpose (Vidal 2013: 133–148), the main room of the Late Iron Age longhouse was truly a multifunctional living space, used for just about every aspect of daily life: food preparation, sleep (and thus sex), handicraft, recreation, and so on. As such we should not be surprised that these spaces were also employed for religious praxis, however contradictory invoking the supranatural or sacred in the mundanity of an everyday living space might appear. (I have argued elsewhere that sufficiently unusual behaviour, dress, and food could establish a sense of temporal liminality that enabled kratophany, the appearance of the sacred, even in the least sacral-seeming place; Murphy 2016.) The observation that domestic space could be the site of cultic activity is not new: the sacral significance of domestic architecture in Viking-Age houses has been linked to pre-Christian cosmology (Gunnell 2001; *cf.* Murphy 2016), and the ritual significance of doors and doorways has likewise attracted attention.¹⁰ Some medieval texts also describe what appears to have been pre-Christian ritual carried out in the dwelling, as in the B tradition of Þorvalds þáttur víðförla I description of how the housewife Friðgerðr *blótaði inni* ('sacrificed indoors'; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 73) at her late tenth century home in Hvammr (Iceland);¹¹ the extraordinary Flateyjarbók account of the Völsi cult in the

¹⁰ See further Andrén 1993; Beck 2010; 2014; Sundqvist 2016: 412–424

¹¹ Two versions of Þorvalds þáttur víðförla survive as semi-independent texts: the A–C manuscript tradition is typically numbered I, and the D tradition (which cleaves very closely to Flateyjarbók) is designated II. The Kristni saga account of events at Hvammr locate Friðgerðr's *blót* in a *hof* apparently located on the farmstead – it is not clear whether this refers to a dedicated sacral building or the multifunctional room of the house (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 9).

stofa ('main room') of an early eleventh century Norwegian farm (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 441–446); and the many accounts of divinatory rituals conducted in (or nearby) longhouses.¹² Even so, few such accounts highlight the dwelling itself as an important aspect of the proceedings they outline.

Two sources that do appear to indicate the importance of a domestic setting are *Þiðranda þáttir ok Þórhalls* and the *Austrfararvísur*. *Þiðranda þáttir* is preserved in the fourteenth-century Icelandic manuscript *Flateyjarbók* as part of the sprawling *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, a text that shows a great deal of concern with mission and conversion (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 465–468). Set immediately prior to the missionary Pangbrandr's arrival in Iceland in the wider *saga*, the *þáttir* serves as a literal and figurative forewarning of the religious change to come in the imagined Iceland constructed by *Flateyjarbók* (Ármann Jakobsson 2013). In the narrative, the farmer Síðu-Hallr (who plays an important role in many accounts of the Icelandic conversion) hosts a *haustboði* ('autumn feast') as part of the seasonal pre-Christian calendar: *Veizlan var búin at vetrnátum* ('the [sacral] feast was held during the Winter Nights'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 466; cf. Gunnell 2000). To this feast he invites a number of guests, although poor weather prevents many from attending. Among the few guests present is Hallr's long-standing friend Þórhallr *spámaðr* ('magician, seer', lit. 'prophet'), who had been staying at Hallr's farm, Hof ('temple'), all summer. On the evening of the feast, Þórhallr advises *at engi maðr kæmi út á þessi nótt* ('that no-one should venture outside tonight'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 467), an augury which Hallr readily endorses. Yet once the festivities have been con-

¹² Divinatory rituals in particular are noted as having taken place in the home, most famously in *Eiríks saga Rauða's* account of Þorbjörg *lítil-vqlva*, set in late tenth-century Greenland but preserved in Icelandic manuscripts – the fourteenth-century *Hauksbók* and the fifteenth-century *Skálholtsbók* (Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson 1935: 206–209). Related accounts occur in Chapter 2 of *Qrvar-Odds saga* (Guðni Jónsson & Bjarni Vilhjálmsson 1943–44: I, 286–289), *Norna-Gests þáttir* in *Flateyjarbók* (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 397), Chapter 10 of *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson 1939: 29–31), and chapter VI, 4.12 of Saxo's *Gesta Danorum* (Saxo Grammaticus 2015: I, 374–377); although the use of the term *úttisetumaðr* ('man who sits out[side]') to designate practitioners of forbidden pre-Christian ritual in the thirteenth-century *Frostþing's Law* suggests that a domestic setting was not required (Keyser & Munch 1846: 182; see also Price 2002: 65–66, 125–27; Dillmann 2006; Gardeła 2008).

cluded, Hallr's son Þiðrandi – notably absent from Síðu-Hallr's factual genealogy that precedes the *þáttr*¹³ – responds in a typically courteous (and markedly medieval) manner, springing up to answer a knock at the door. Stepping outside to greet what he assumes are guests delayed by the weather, Þiðrandi sees two sets of nine women, one clad in black, the other in white, riding into the in-field. He is then killed by the black-wearing group. This event is later interpreted by Þórhallr as the last act of the pagan (black) spirits whom Hallr's family would shortly abandon for the new Christian religion, represented by the women in white.

Þiðrandi's *þáttr* demonstrates a clear concern with architectural boundaries. While human space normally encompassed an entire settlement, running out as settled lands gave way to the wilderness between farms, in the *þáttr* it is clear that the space permissible for humans to occupy contracted during the *vetrnætr*. Þiðrandi's transgression was not therefore conversion to Christianity, for all his courtesy reflects medieval Christian values such a convert might be expected to show. Instead, it is only because he invaded the space beyond the walls of the house that he fell prey to the inhabitants of that Other world – as Þórhallr made clear, remaining inside would have protected him as it did everyone else present. A similar theme emerges in the *þáttr*'s short epilogue when Þórhallr, once again staying with Hallr, uses a window that allows safe observation of the pre-Christian Other without Þórhallr leaving the safety of the house and its human space.

Similar concerns appear to be reflected in the *Austrfararvísur*, an early tenth-century poem skaldic poem by Sigvatr Þórðarson, a follower of the Norwegian King Óláfr *inn helgi* ('the holy', later St. Óláfr) who was sent on a diplomatic mission through what is today south-western Sweden in 1017–1018AD. The tight metrical constraints of such poetry is generally assumed to offer a great deal of protection against the sort of distortions suffered by prose texts preserved in medieval manuscript traditions, although many details about the poem's composition and Sigvatr's journey remain controversial. The individual verses assigned to this title are scattered throughout different chapters of both the *Heimskringla* and separate versions of *Óláfs saga helga*. Both redactions of the *saga* text are believed to have been composed by Snorri Sturluson, probably sometime between 1220 and 1230 AD, but the prose framework to Sigvatr's verse

¹³ Þiðrandi is, however, mentioned in *Brennu-Njáls saga* as *þann er sagt er, at dísir vægi* ('he who is said to have been killed by *dísir*'; Einar Ól. Sveinsson 1954: 239).

places the events that apparently inspired the skald between 1017 and 1018 AD. The *sögur* describe two journeys Sigvatr undertook from Óláfr's court in Norway to Sweden, although the routes he followed – and even his destinations – are not completely clear (Sigvatr Þórðarson 2012: 581–582). Snorri certainly seems to have known little more than the poem itself describes, and his distribution of the individual strophes has led to much discussion of which verses may be part of the poem, and in which order they should be read (Sigvatr Þórðarson 2012: 578–581). It is not even clear whether the poem genuinely describes two journeys to Sweden, as Snorri suggests. Some scholars have been willing to accept the presentation of the poetry in the *sögur*, with W. van Eeden arguing that we are dealing with two poems describing two separate journeys, and demanding ‘Waarom zouden wij niet geloof schenken óók aan de door Snorri zelf gemaakte splitsing?’ (‘Why should we not put faith in the division Snorri himself presents?’; 1943: 230). Others have argued that it is possible to explain the stylistic differences that the various extant strophes exhibit if some verses were composed en route during a single journey with others appended later (Schier 1965). However Snorri came by the impression that there had been two journeys, the title of poem itself – *Austrfararvísur* (‘Verses of a Journey East’) – suggests to me that we are indeed dealing with a single poem most likely describing a single journey.

The verses of particular interest to us in a study of domestic religion therefore describe Sigvatr's attempts to find lodgings somewhere in or east of Eiðaskógr in western Svíþjóð, likely in 1018 AD. Travelling first *til Hofa* – presumably a settlement named for its *hof* – Sigvatr finds the door barred, and is forced to converse with the inhabitants from outside:

Réðk til Hofa at hœfa;
 hurð vas apr, en spurðumk
 – inn settak nef nenninn
 niðrlútt – fyrir útan.
 Orð gatk fæst af fyrðum,
 (flögð baðk) en þau sogðu
 – hnekkðumk heiðnir rekkar –
 heilag (við þau deila).

(Sigvatr Þórðarson 2012: 589)

I decided to aim for Hof, the door was barred, but I inquired from outside, I stuck my hooked nose in. I got few words from men, but they said [it was] holy, heathen men drove me away. I bade the ogresses deal with them.

That the inhabitants of Hof refuse to even open the door – let alone come outside – to talk with Sigvatr is highly reminiscent of Þórhall’s insistence that no-one present at the sacral feast venture out in Þiðranda þátr. That Sigvatr and his companions are told something is *heilagt* (‘holy’) supports the comparison of the two events, which both take place on farms named for their sacral space. If we understand the settlement itself as holy, as Robert D. Fulk has suggested, it might be that the inhabitants of Hof are unwilling to have a Christian enter their sacral space (Sigvatr Þórðarson 2012: 589). Yet the long and complex Christianisation of the Nordic region entailed a good deal of interreligious coexistence – not least in Sweden, with its tradition of runic monuments marking out adjacent Christian and pagan settlements – which makes me sceptical of this interpretation, despite the evidence of Þiðranda þátr.¹⁴ The Icelandic narrative gives us an account of what might conceivably have happened inside the Swedish Hof: a ritual specialist declared that the doors were not to be opened for a particular period of time. I would therefore propose that we are dealing with a sacrally charged event rather than a holy place.

This interpretation is borne out in Sigvatr’s next strophe, when a woman declares that an *álfablót* is being celebrated:

‘Gakkat inn,’ kvað ekkja,
 ‘armi drengr, en lengra;
 hræðumk ek við Óðins
 – erum heiðin vér – reiði.’
 Rýgr kvazk inni eiga
 óþekk, sús mér hnekkði,
 alfablót, sem ulfi
 ótvín, í bæ sínum.

(Sigvatr Þórðarson 2012: 590–591)

‘Come no further in,’ said a woman, ‘wicked man; I fear Óðinn’s wrath, we are heathen.’ The unpleasant woman said she/they had *álfablót* inside, in her/their farm;¹⁵ she drove me away like a wolf, without hesitation.

That Sigvatr is turned away due to the performance of a *blót* – one explic-

¹⁴ On interreligious coexistence, see Berend 2007; Nordeide 2011b; Murphy 2018; forthcoming a. On Swedish runestones in a Christianisation context, see Gräslund 2000; 2005; Gräslund & Lager 2008; Lager 2003; Zilmer 2011; 2013.

¹⁵ An alternate reading of *í bæ sínum* would connect this phrase with *hnekkði*, producing a reading along the lines of ‘she drove me away from her/their farm like a wolf’. Even if this reading were preferred, the *álfablót* remains *inni* (‘indoors’).

itly performed inside the house – implies the import of spatial boundaries during particular events, which even the significant responsibilities of a (potential) host could not overcome.

Strophes 6–8 of the poem go on to detail the group’s further rejection by three men, all called *Qlvir*. This has been derided by Fulk as fictional, on the grounds that it is unlikely three nearby farmers would all share a name that could be read as ‘an ironic allusion to the nearly homonymous *qlværr* ‘hospitable’ (Sigvatr Þórðarson 2012: 593). As Strophe 8 has Sigvatr insisting that he was turned away four times in total, I believe it is perfectly possible that the skald assigned an unflattering, pagan-sounding epithet to the Swedes who refused him hospitality, particularly if – as Lee Hollander has suggested – the name may have been connected to *vé* (‘sanctuary’), a form of pre-Christian sacral site (1945: 155; cf. Murphy 2018). (It is also plausible that Sigvatr simply never learnt the names of the men who chased him and his companions away, assigning them an unflattering epithet instead.) That the *álfablót* appears to have been practised at the same time across a wider area reinforces the idea that Sigvatr had arrived during a holy period when the Other was abroad, and the boundary between human and supranatural spaces – quite literally inside and outside – should not be breeched. (Similar traditions are known from elsewhere, including the Celtic Samhain, now known as Halloween, and the Christian All Souls’ festivals.) Designating at least some instances of pre-Christian Nordic cult as ‘domestic religion’ thus seems promising.

There remain, however, some problems with such a description. The restriction of access to the sacred, so clearly expressed in both *Piðranda þáttur* and the *Austrfararvísur*, also appears to be a feature of more public cult, particularly in Gotlandic evidence (Murphy 2018). We might therefore regard the control of space as a feature of pre-Christian Nordic religion/s generally, but not of a putative ‘domestic’ religion specifically. What’s more, further complications are brought up by accounts of other small-scale, locally-focused cults not centred directly on (or in) houses. A Nordic reflex of the “local sanctuaries” noted in the comparative paradigm might be witnessed by texts such as the *Kristni saga* and *Þorvalds þáttur víðförla I* accounts of the rock-dwelling *ármaðr* (‘steward’) at *Giljá* (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 7; II, 63),¹⁶ and in

¹⁶ Such traditions are themselves paralleled by modern folklore regarding figures such as the *álfkona* at *Bustarfell* (Ágústa Þorkelsdóttir 2008). For discussion of the parallel complex of medieval texts and modern folklore concerning supranatural beings (the human dead) inhabiting grave mounds, see Gunnell 2014b: 27–36; for discussion of the modern

the archaeological evidence from sites like Abbetorp (Sweden)¹⁷ – what I have elsewhere termed ‘natural’ sacral places (Murphy 2016: 145–152).

While rituals associated with a house need not have taken place inside it, if we are to stretch our understanding of a ‘domestic setting’ to include not simply the buildings, but also the in-fields and still more-distant locations comprising a farmstead’s land-claim,¹⁸ we ought question the usefulness of employing such a characteristic as a definitive aspect of pre-Christian private religiosity. Simply put, locally-focused cults in the pre-Christian Nordic region do not appear to have been bound so closely to the dwellings of their congregations that they can be said to have an uncomplicatedly domestic setting. It is thus worth examining the congregations of such cults more closely, to establish whether their congregation’s familial nature might be a more appropriate definitive characteristic.

2.2 Familial Congregations

The idea that highly localised, small-scale cult could have a familial focus in the pre-Christian Nordic region is supported by a number of written accounts from medieval Iceland. The thirteenth-century *Kristni* saga description of pre-Christian Giljá stresses that the cult is linked to the family of the landowner Koðrán: *At Giljá stóð steinn sá er þeir frændr hqfðu blótat* (‘At Giljá stood that stone, which those kinsmen had worshipped’; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 7).

The importance of family as the basis of a congregation can be traced in *Landnámabók*,¹⁹ which records the activities and genealogies of ninth-

Icelandic phenomenon of *álagablettir* (‘enchanted/cursed spots’) – areas of the landscape that are not to be disturbed, and are the mansions of supranatural beings in folklore – see Gunnell forthcoming.

¹⁷ Abbetorp (Sweden) features a boulder associated with a wetland depositional site, which lies some 300 m away and on the far side of a burial ground from the settlement proper (Petersson 1998; 2002).

¹⁸ Gunnell has argued that some sacral drama – that is, the dramatic performance of mythological texts – was performed at multiple locations around a single farmstead (1995: 182–281; 2006b), but it seems likely most supranatural mansions like that at Giljá were more distant from the farm buildings.

¹⁹ *Landnámabók* has a complicated textual history, with the first version apparently written by Ari *hinn fróði* Þorgilsson sometime in the first half of the twelfth century, and subsequently expanded upon with anecdotes and narratives by different writers at different times. The earliest of the extant manuscripts, *Sturlubók*, has been dated to the final quarter of the thirteenth century (Jakob Benediktsson 1968: I–cvi).

and tenth-century settlers in Iceland. While the genealogical concerns of the text make it difficult to pick out familial congregations from long lists of descendants covering multiple generations, some cases are nonetheless notable. A minority of early settlers were Christian, including Auðr *djúpúðga* Ketilsdóttir, who erected prominent crosses on a hill near her farm where she would pray (later called *Krosshóll*, literally ‘Cross-Knoll’). Auðr’s family are said to have regressed to paganism after her death – *spilltisk trúa frænda hennar* (‘her kinsmen became devoid of faith’; Jakob Benediktsson 1968: 147) – and used the site of her Christian prayers for *blót*, believing at *þeir dæi í hólana* (‘that they would die into the knoll’; Jakob Benediktsson 1968: 140). A similar phenomenon is recorded in both *Landnámabók* and the thirteenth-century *Eyrbyggja* saga descriptions of the settlement at Helgafell (lit. ‘Holy fell’) established in the late ninth century by the *blótmaðr mikill* (‘great sacrificer’; Jakob Benediktsson 1968: 124) Þórólfr *Mostrarskegg*, who had overseen of a *hof* in Norway before emigrating to Snæfellsness in western Iceland (Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson 1935: 6–7). The *saga* recounts an episode in the middle of the tenth century where a fishing boat is lost at sea, and a witness sees Helgafell open to reveal a feast hosted by the deceased Þórólfr, who welcomes his son and the rest of the crew of the lost boat: *þar var heilsat Þorsteini þorskabít ok fǫrunautum hans ok mælt, at hann skal sitja í qndvegi gegnt feðr sínum* (‘Þorsteinn Cod-Biter was being welcomed there, and his crew too, and it was said that he should sit on the high-seat opposite his father’; Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson 1935: 19). I have argued elsewhere that this episode is a particularly Icelandic expression of a discourse of hall-based afterlives most famously expressed in the mythological Valhǫll (Murphy 2016: 147–148), but the familial aspect of this cult – like that of Auðr’s descendants – should not be overlooked.

More generally, recognising small-scale, localised expressions of religious praxis by the genetically-related makeup of their congregation might prove a useful approach. Such a focus allow us to sidestep the difficulties noted above when attempting to classify comparable cults – such as those practised at Giljá and Abbetorp – on the basis of their spatial context. After all, a family might live together in one building and serve as a single (more-or-less unified) religious congregation, but still practise their cult at some remove from their dwelling in both literal objective terms and more subjective spatial ones. Giljá, Abbetorp, and Helgafell all appear to be examples of this, as is the *Landnámabók* account of

another *blótmaðr mikill Þorsteinn rauðnefr*, who threw offerings into the waterfall for which his farm – Fors – was named (Jakob Benediktsson 1968: 358; cf. Murphy 2016). Freeing ourselves from a strictly spatial focus and considering the membership of a congregation rather than just its emplacement may also help to explain the pointed display of ritual activity in Ibrāhīm ibn Ya‘qūb al-Isrā’īlī al-Turtushi’s description of Hedeby (Denmark), which sets the pre-Christian Danes’ religious activities outside their homes:

They hold a celebration at which they all come together to honour their god, and to eat and drink. Anyone who slaughters a sacrificial animal puts up poles at the door to his home, and impales the animal on them, be it a piece of cattle, a ram, billygoat or a pig, so that his neighbours know that he is sacrificing to honour his god.²⁰

The display of sacrifices is a well-documented feature of religious praxis in the pre-Christian Nordic region,²¹ and the Spaniard understood the town’s residents to be sacrificing not primarily to gain the favour or a deity or a particular supernatural change in the world (economic prosperity, a successful childbirth, or the safe arrival of a shipment) but rather ‘so that his neighbours know that he is sacrificing’, suggesting an allo-communicative concern with people over place (Rappaport 1979: 178).

There remain, however, some instances of small-scale, localised religion that could call the more widespread adoption of a familial congregation as a definitive characteristic of private cult in the pre-Christian

²⁰ Ibrāhīm ibn Ya‘qūb – also known as Abraham ben Jacob – was a Jewish citizen of the Moorish caliphate in what is now Spain. His work, narrating his travels through much of Europe in 961–962 AD, does not survive in independent form. This extract is preserved in the writings of the thirteenth-century Arab writer Abu Yahya Zakariya’ ibn Muhammad al-Qazwini, who further notes that the inhabitants of Schleswig worshipped “Sirius”. The only transliteration of al-Qazwini’s work to a Latin alphabet of which I am aware is Georg Jacob’s 1927 translation into German: *Sie feiern ein Fest, an dem sie alle zusammenkommen, um den Gott zu ehren und um zu essen und zu trinken. Wer ein Opfertier schlachtet, errichtet an der Tür seines Gehöftes (dar) Pfähle (chaschab) und tut das Opfertier darauf, sei es ein Rind oder ein Widder oder ein Ziegenbock oder ein Schwein, damit die Leute wissen, daß er es seinem Gotte zu Ehren opfert* (1927: 29).

²¹ The 23 cattle skulls excavated at Hofstaðir (Iceland) are argued to once have decorated the outside of the building (Lucas 2009; Lucas & McGovern 2009), and the description of sacrifices hanging from the branches of a tree near the temple at Uppsala in scholia 138 of the *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* is paralleled by archaeological finds at Frösön (Sweden) interpreted as the remains of animals hung or hanged from a tree at the centre of a grove (Adam of Bremen 1917: 257–258; Näsström 1996).

Nordic region into question. Parallel traditions regarding the Giljá cult, for example, do not refer to Koðrán's family as the defining feature of the congregation: the Þorvalds þáttur víðförla I account makes no mention of exactly who worshipped at the stone, but describes Koðrán's religious authority as extending over everyone who lived on his farm, blood-related or not, when he converts to Christianity: *Því næst var skírðr Koðrán bóndi ok kona hans, Járngerðr, ok aðrir heimamenn, útan Ormr son hans ...* ('then Koðrán the farmer, his wife Járngerðr, and other members of their household were baptised, except for his son Ormr ...'; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 68). *Flateyjarbók* uses very similar words: *Var þá Koðrán skírðr, faðir Þorvalds, með húsfreyju sinni ok heimamönnum, útan Ormr, son hans ...* ('then Koðrán, Þorvaldr's father, was baptised along with his wife and the members of his household, except for his son Ormr ...'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnboði Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 297). *Kristni saga* also uses a broad term for those who convert to Christianity alongside Koðrán, calling them *hjú hans öll* ('his entire household'; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 8). These descriptions make it particularly clear that the Giljá congregation was not limited to Koðrán's family, and that not all of Koðrán's family were necessarily members of the congregation he appears to have led. As such, it would appear that these small-scale, locally-focused expression of pre-Christian religion cannot be defined simply by either their domestic settings or their familial congregations. A third option is required.

2.3 Something Else?

Kristni saga's use of the term *hjú* is potentially a useful stimulus: in some instances the word appears to designate something approximating a modern nuclear family, or even a married couple, as in the mid-thirteenth century AM 334 fol manuscript of *Grágás: Ef hju sciliaz* ('if a couple divorces'; ONP 2016). In instances like *Kristni saga*, Koðrán and his wife are distinguished from the other members of what can best be described as their household: the extended family, servants, slaves, and workers who live with them and run their farm. Such figures would presumably have included *þjónustufólk*, 'free servants' (lit. 'servant-folk'); *frelsingar*, 'freedmen'; and *þrælar*, 'slaves'. While the latter are not thought to have been particularly common in the Late Iron Age (Brink 2008), they frequently play key roles in the medieval Icelandic narrative tradition – not

least the infamous account of rebellious slaves in chapter 8 of *Landnámabók* for whom the *Vestmannaeyjar* are named (Jakob Benediktsson 1968: 42–44).

There are a number of terms extant in Old West Norse textual corpus for concepts similar to *hjú*: *heimamaðr*, ‘member of a household’; *heimkynni*, lit. ‘home-relationship’, thus ‘household’; and *heimoll*, ‘relating to a household’ (see further Murphy forthcoming b). Looking beyond the purely philological, distinctions do seem to have been drawn between full-blooded and unrelated members of a family, but the *Íslendingasögur* feature many narratives where a slave or affiliated freeman is definitely regarded as a member of the social unit. The thirteenth-century *Brennu-Njáls saga*, for instance, describes a conflict between two women (Hallgerðr and Bergþóra) of different households in tenth-century Iceland that escalates from insults to the killing first of slaves, then free men, then affiliate family members (an in-law on one side, and a foster-father on the other), and finally a full-blooded family member (Einar Ól. Sveinsson 1954: 92–118). Although fictionalised (or wholly fictional), this narrative would suggest that while there were degrees of belonging to what was broadly understood as familial unit, even slaves were seen as members of a household.

Just as unrelated members of a household-based social unit may have shared the same dwelling as full-blooded familial members, blood-relations – even within the immediate family – were sometimes detached, living elsewhere for short periods, such as on the summer-time use of highland shielings. Such detachment may, in some instances, have been longer term, as when Chapter 28 of *Egils saga Skalla-Grímssonar* explicitly records Skalla-Grímr breaking up the group of people who immigrated to Iceland with him, forming subsidiary settlements around his main farm (presumably to make use of the new land’s abundant natural resources; Sigurður Nordal 1933: 73–75; see discussion in Jón Viðar Sigurðsson 2008: 50–58). I believe we ought therefore to pay heed to Stowers when he argues that:

The sum and intensity of actual social relations is what counts. Families in which those who make up the supposed nuclear essence have relations and even lifelong emotional attachments to resident slaves, for example, are different from the nuclear family. Families in households in which slaves and nurses rather than the nuclear mother do most of the child-rearing are different. A household in which there is no distinction between work and home, and in which public and private, outsiders and insiders blur is different from the

nuclear family that evolutionary psychologists find to be universal [...] place and residency must be given their due weight. Who lived together and what were their relations? [...] Family should not be abstracted from household. (2008: 6)

Examining evidence for small-scale, locally-focused cult in terms of households rather than familial congregations (or domestic settings) may also elucidate distinctions in our data that seem, at first glance, to be purely spatial: Sigvatr and his Norwegian companions may have been turned away from four Swedish dwellings not *only* because the *álfablót* mandated a strict division between inside and outside of the houses where it was conducted, but *also* because they were not members of the household congregation.

This raises the somewhat more complicated question of how we are to recognise what – and who – constitutes a household. For all that Sigvatr was turned away in Svíþjóð, the presence of guests during the conduct of such household religion does not always seem to have been problematic: Þórhallr spends the summer with his friend Síðu-Hallr, and appears to have been an active participant in the latter's *veizla* (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 465–467). It is conceivable that some guests were granted honorary membership of the household social unit, with any benefits (and duties) that entailed – including participation in the household's religious praxis – and that different households had different requirements for such membership. Perhaps Þórhallr's status as an old friend of the head of the family (and his having shared the living space of Síðu-Hallr's household for up to three months) explains his acceptance, while the religionists of the Austrfararvísur were less receptive to the inclusion of uninvited travellers – presumably here one day and gone the next – in their household.

Another textual account nonetheless features wholly-unknown guests who are invited to participate in their hosts' cult, which might support the understanding of 'household' as a small-scale, locally-focused social unit with flexible membership requirements. Völsa þáttir, another of the conversion *þættir* preserved in Flateyjarbók, may well be so heavily fictionalised that it can no longer be said to have any historical basis (see discussion in Tolley 2009). I would argue, however, that the text undoubtedly reflects Christian discourse about late forms of paganism, with the late-fourteenth century Icelanders who transcribed what was presumably once an oral tale accepting its (doubtless idealised) events as

possible in their ancestors' worldview. That the *þáttr* evidences several of the potential secondary characteristics of private cult outlined below – its domestic setting, the use of a theriomorphic iconographic representation of the divine, and a prominent role for women – speaks in favour of its reliability, as does the apparent ritual significance of lifting a woman over a doorway, also witnessed in ibn Fadlān's *Risāla* (2000: 12–21).²²

The narrative describes how Óláfr *helgi* fled Knútr *inn ríki* (thus dating events to 1029 AD), hearing of and then visiting in disguise a remote household of pagans, where he bears witness to and participates in the ritual of a phallus cult. Prior to the exiled king's arrival, the elderly farmer's horse had died and been butchered for its meat. Following some crude antics on behalf of her son, the *kerling* ('old woman') of the farm preserves the horse's phallus – not necessarily an act with religious significance in and of itself, given that animal penises were employed as switches in timber-poor Iceland until the twentieth century (Gunnell 2011, personal communication). Following this, a sacrally-charged ritual is carried out at the isolated farm, where the old woman produces the phallus (now dubbed *Volsi*) every evening, and circulates it between the members of the sometimes reluctant congregation to the accompaniment of verse. The prose of *Flateyjarbók* explicitly refers to this activity as *híbýlaháttum* (nom. *híbýlahættir* 'household-custom'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnboði Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 444). On his arrival, Óláfr and his companions secure accommodation and, without consultation, are expected to participate in the ritual, with the woman demanding *en þu Grimr gestr ourr l grip þu vid Volsa* ('and you, Grimr our guest, take Volsi'). Events are brought to an abrupt conclusion when Óláfr throws the phallus to the farmer's dog.²³ The apparent importance

²² On the ritual use of doors, doorways, and lintels in pre-Christian Nordic religions, see Andréén 1993; Beck 2010; 2014; Eriksen 2013; Sundqvist 2016: 412–424.

²³ A very similar tradition, known as *at senda drunn* ('to send *drunnur*'), appears to have survived into the twentieth century in the Faroe Islands: at meals connected to weddings (sometimes at or near the wedding itself, sometimes on anniversaries), the tail of a slaughtered animal would be presented to a diner, who was expected to pronounce an amusing verse ending with the name of the next speaker, who was then presented with the tail. Failure to compose a verse was met with ridicule, and the tail was sometimes decorated with ribbons, flowers, or flags (Joensen 2004: 31–37). While such looping participation in games are far from uncommon – as in the Anglophone children's game 'Who Stole the Cookie from the Cookie Jar?' – the shared motif of the long, thin, rearmost part of an animal is notable. Yet there does not appear to be any obvious connection to weddings in *Volsa þáttr*: we might imagine that the virginal daughter of the house would play the role of bride, but the hagiographic *saga* declines to explicitly cast Óláfr as her groom, despite

of the congregation's participation in this ritual, particularly compared to the seeming lack of stress put on its location, suggests that the *Vølsi* cult should not be regarded as strongly domestic in character. Indeed, the participation of not only slaves but guests makes me prefer the descriptor 'household' to both 'familial' and 'domestic' religion, and implies to my mind that identification with a household – or congregation – was highly contextual, even negotiable.

As such, rather than attempting to recognise the articulation of pre-Christian religious praxis under study in this article by either its domestic setting or familial congregation, I propose that we regard this form of cult as the religious output of the household as a small-scale, locally-focused social unit. While some evidence we have considered could also be described as 'domestic' (*Piðranda þáttur*, for instance, evidences strong spatial boundaries and a clear domestic setting) and others would appear to be focused on a particular bloodline (the *Eyrbyggja* saga account of the Helgafell-based afterlife, for example) others feature both characteristics, or are not sufficiently explicit to allow nuanced judgement, as in the *Austrfararvísur*. In most cases, however, I believe that 'household' will prove a useful and recognisable designation, and posit that a discourse of small-scale, locally focused household religion does emerge from texts like *Vølsa þáttur*, the *Austrfararvísur*, and accounts of the *Giljá* cult.

3. Secondary Characteristics

I proposed above that the comparative paradigm of familial, household, and domestic religion had two definitive aspects: a domestic setting and a familial congregation. Synthesising scholarship on the private religions of the Antique Near East and Mediterranean allows for the identification of a number of other phenomena, themes, and characteristics associated with such private praxis, which I believe can be useful in further refining our understanding of the Nordic articulation of household religion. These are: the interaction with localised deities distinct from public cult, potentially including ancestor worship; the use of iconographic representations of those deities; the performance of food-based rituals

the sexual overtones of the text. That the poetic ritual was apparently conducted repeatedly throughout autumn might be indicative of a more general link with prosperity.

that frequently eschewed meat; *rites de passage*; and a prominent role for women, particularly when public or state religion lacked such roles. We should not expect to find all of these characteristics in every instance of pre-Christian household religion\,s, and some appear more relevant for the Nordic articulation of household religion than others.

3.1 Localised Deities and Ancestor Worship

Pre-Christian Nordic culture certainly appears to have had a rich and varied cast of mythological figures. High-status, well-known deities like Óðinn, Þórr, and Freyr are attested alongside apparently local deities like Þrændalög's Þorgerðr *Hölgabrúðr* and multiple collectives of (usually unnamed) supranatural beings not easily described as gods: *dísir*, *valkyrjur*, *dvergjar*, *álfar*, and so on. While there was no official public or state cult in much of the pre-Christian Nordic region, it is clear that the population of some large areas did come together to practise a shared articulation of their religion\,s: the cult at Gamla Uppsala as described in the texts of both Adam of Bremen and Snorri Sturluson was clearly one such. Generally speaking, these cults seem to have been dedicated to one or more of the 'big gods' who are well attested in our extant medieval accounts of pre-Christian myth.²⁴ By contrast, the accounts we have examined in this article thus far seem to feature supranatural beings with much greater links to the region in which the account is set, or to a specific group of humans.

The cult at Giljá, for example, is dedicated to a being described in *Kristni saga* as the family's *ármaðr* ('steward', lit. '[good] year man') and in Þorvalds þáttur víðförla I as Koðrán's *spámaðr* ('prophet') who *segir mér fyrir marga óorðna hluti; hann varðveitir kvikfé mitt* ('tells me in advance of many things that have not yet happened; he protects my livestock'; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 7; II, 73). This figure clearly represents some form of prosperity spirit²⁵

²⁴ We should, however, remain sceptical of claims of geographic or temporal conformity in pre-Christian religion\,s. Even comparing such textual sources – the majority of them Icelandic – with toponymic records reveals a number of obvious discrepancies, with some figures well attested in topographic data (e.g. Ullr/Ullinn) barely mentioned in narrative sources, and vice versa (e.g. Loki; see further Brink 2007; Gunnell 2015; Molin 2015).

²⁵ I prefer to the term "prosperity" to "fertility" when discussing the goal of certain pre-Christian religion\,s, as biological fertility – in animals or humans – seems to have been only a part of the picture of material success designated by formulae such as the toast *tíll árs ok friðar* ('to a [good] year and peace').

– or possibly spirits, given its complaints of the effects of Bishop Friðrekr’s blessings on the being’s children in Þorvalds þáttur I (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 65). Other locally-relevant spirit collectives occur in Hauksbók, where sacrifices are made to *land vettir* (‘land-beings’; Finnur Jónsson 1892–1896: 167) and Þiðrandi þáttur ok Þórhalls, where the mysterious riders are called not only *konur* (‘women’), but also *dísir* and *fylgjur* (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 467). While I have argued elsewhere that *dís* can designate either a particular collective of prosperity spirits or a non-specific supranatural female (Murphy 2013: 43–97), *fylgjur* appear to have been protective spirits associated with a specific family, just as Þórhallr describes in the *þáttur* (Mundal 1974; Stankovitsová 2015).

A connection between a group of supranatural beings and a particular (human) family can also be traced in what may be evidence of ancestor worship. While there have been a number of understandings of such praxis in the history of our field (Nordberg 2013), I take a general approach and would include a range of evidence for the worship or sacrally-charged veneration of ancestral figures. This was not unknown in the Nordic region, with worship rituals at grave mounds best evidenced for kings and rulers (Gardeña 2016; Laidoner 2015). Such cult offers a genetic link between the familiar world of the present and the Othered worlds of the past and the dead, and may be witnessed in the *álfablót* of the Austrfararvísur. At least one deceased monarch is elsewhere recorded as both the recipient of cult and an *álfr* following his interment: the Þáttur Ólafs Geirstaðaálfs preserved in Flateyjarbók notes that [*v*]ar þá þat ráð tekit, at þeir blótuðu Ólaf konung til árs sér ok kölluðu hann Geirstaðaálf (‘that course was then followed, they they would sacrifice to King Óláfr and called him Geirstaðaálf [the *álfr* of Geirstaðir]’; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 7).²⁶ These events apparently took place in a region of south-eastern Sweden dubbed Álfheimar (lit. ‘*álfr*-home/world/mansion’) in Ynglinga saga and a number of later *fornaldarsögur*,²⁷ an area it is entirely possible that Sigvatr and his companions passed through on his journey to Svíþjóð.

‘*Álfr*’ appears to have been a somewhat loose category, comprising a

²⁶ Óláfr is also named *Geirstaðaálf* in Af Upplendinga konungum, a short synoptic of the Ynglingar dynasty preserved in the fourteenth-century Icelandic manuscript Hauksbók (Finnur Jónsson 1892–1896: 457).

²⁷ *Fornaldarsögur* to mention Álfheimar include the Sögubrot af fornkonungum and

range of supranatural beings (Gunnell 2007; Hall 2007: 21–53). This includes the localised chthonic spirits of texts like *Kormáks saga*, where medical assistance can be acquired from knoll-dwelling *álfar*, who have been understood by at least some scholars as ancestral spirits: Jan de Vries arguing that ‘Die in Hügel hausenden Wesen, die in Lebensgefahr Hilfe bringen können, sind sicherlich als Totengeister zu verstanden’ (‘the hill-dwelling beings, who could offer help in life-threatening situations, should surely be understood as spirits of the dead’; 1970: I, 258; cf. Einar Ól. Sveinsson 1939: 288). However, more widely-known deities could apparently also be *álfar*: the eddic poem *Grímnismál* refers to Freyr’s cosmological mansion as *Álfheimr* (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014: I, 369), and his burial mound is likewise said to have been the site of worship rituals in *Ynglinga saga* (Snorri Sturluson 1941–51: I, 24–25). If this complex of *álfar*-related phenomena and graveside worship is truly reflective of how things were in the Late Iron Age, we might thus speculate that the *álfablót* during which Sigvatr arrived was an ancestral cult ritual, which would reinforce the dichotomy between the household congregation inside the dwellings, with its familial link to the past, and the newly-arrived foreigners outside both the architectural boundary and the social unit.

Whether we understand the *álfar* of the *Austrfararvísur* as chthonic beings with links to prosperity or as ancestral spirits (Gunnell 2007; Nordberg 2013; Nygaard forthcoming), they appear to exhibit a local focus. Despite this, the female speaker of Strophe 5 declares that *hræðumk ek við Óðins [...] reiði* (‘I fear Óðinn’s wrath’; Sigvatr Þórðarson 2012: 590). Given the Christian Sigvatr’s general avoidance of poetic diction based on pre-Christian mythology in his poetry, I find it unlikely that he includes Óðinn here as a general indication of paganism, although it remains possible that he substituted Óðinn for the name of another deity on metrical grounds. That Óðinn would apparently become wrathful if Sigvatr and his companions were offered shelter does not, to my mind, imply that the *álfar* whose *blót* the Norwegians were disturbing and Óðinn were one and the same, but does indicate that the woman believed Óðinn perhaps had some sort of stake in proceedings. This could be that the *álfar* in question were somehow subsidiary to Óðinn (not impossible, given the broad use of the term to designate a range of supernatural beings), or that

Þorsteins saga Víkingssonar (Snorri Sturluson 1941–51: I, 87; Guðni Jónsson & Bjarni Vilhjálmsson 1943–44: II, 124; II, 186).

Óðinn would have been offended by the breaking of the household seal during a sacral period of time.

However we understand the reference to Óðinn, it is a reminder that we should be careful not to impose overly stark divisions on our source material: for all that the evidence examined here suggests that pre-Christian household religion appears to have largely been concerned with localised deities and supernatural beings, there are also suggestions that other deities were sometimes also worshipped in domestic settings (Gunnell 2015). Even *Vølsa þátrr*, with its unique object of worship bearing what appears to be a personal name, has been interpreted as belonging to a Feryr-based religious discourse: Folke Ström, for example, links the horse penis to various other equine motifs in Freyr cult, such as Freyfaxi, the sacral horse of Hrafnkels saga Freysgoða (1954: 22–31). Considering that the housewife *heldr hann fyrir guð sinn* ('regarded it as her god'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 442), it is not impossible that we are expected to understand that she regards *Vølsi* as an incarnation of another, presumably greater, supernatural being. I would thus argue that overstressing a putative division between more widely recognised and more locally-focused supernatural beings risks returning scholarly discourse to the bad old days of 'high' and 'low' mythology, with all the biases, indifference to and disdain for popular religion such terminology entails (Raudvere 2008; cf. Long 2005). I believe it is likely that both pan-Nordic and regional 'big gods' could have been venerated alongside more localised figures as part of the articulation of private religiosity under study in this text (particularly in elite or semi-elite settings like the Þórr-worship of Þórólfr *Mostrarskegg*), although whether or not it can be taken as further proof of the contextual henotheism proposed by Terry Gunnell remains to be seen (2015). Nonetheless, pre-Christian household religion does appear to have featured a clear predilection for less widely known, more locally focused deities and supernatural beings usually associated with the family and/or local landscape.

3.2 Iconography

There is a surprisingly rich corpus of iconography interpreted as representing pre-Christian deities in the Nordic region. The beaten-foil offerings known as gullgubber, mostly dated from around 500 AD until the start of the Viking Age, are difficult to interpret but often regarded as

representing supranatural beings (Watt 1999; 2002; Simek 2000). Their deposition in domestic contexts – particularly beneath the post-holes and walls of buildings – is suggestive of a role in foundational rituals and the establishment of the domestic space (Hamerow 2006), although it must be noted that they are more typically found under the remains of halls and other high-status buildings. Several large monuments such as the Altuna runestone (Rundata 2014: U1161) also appear to invoke mythological subjects, although these are difficult to locate in the context of household religion – the two-dimensional figures on such monuments were clearly for public consumption. Some three-dimensional figures have been argued to portray pre-Christian deities,²⁸ although many of these are also difficult to definitively link to a domestic or household setting, and Neil Price has called for caution, raising valid concerns about the over-willingness of analysts to see mythological figures in iconography (2006).

However justifiable such scepticism, there are extant textual accounts describing images of deities including Þórr, Óðinn, and Freyr from across the Nordic cultural area. Adam describes *statuas trium deorum* ('statues of three gods'; 1917: 258) in eleventh-century Gamla Uppsala; Brennu-Njáls saga claims that Jarl Hákon had statues of both Þorgerðr and Þórr in his *goðahús* ('god-house, temple'; Einar Ól. Sveinsson 1954: 216); and both Landnámabók and Eyrbyggja saga describe Þórólfr *Mostrarskegg*'s high-seat pillars as bearing images of Þórr (Jakob Benediktsson 1968: 124), to which the *saga* adds that when leaving Norway Þórólfr took earth from *undan stallanum, þar er Þórr hafði á setit* ('under the pedestal, on which Þórr had sat'), clearly implying some three-dimensional representation of the god (Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson 1935: 7). While few of these narratives unequivocally represent household religion,²⁹ the word used for some form of pedestal – or pre-Christian altar? – in Eyrbyggja saga, Snorri Sturluson's thirteenth-century Hákonar saga góða (Snorri

²⁸ Iron-Age figures believed to represent Óðinn include the one-eyed statuette found at Lindby (Sweden; Gräslund 2008: 254), the hanged gold figure from Lunda (Sweden; Andersson *et al.* 2004), and the seated Lejre figurine (Denmark; Christensen 2013). The infamous 'Freyr' – complete with erect phallus – was found at Rällinge (Sweden; Price 2006), and potential Þórr-figures have been identified in Iceland (at Eyrarland), Sweden (at Lund), and Denmark (at Feddet; see further Perkins 2001). A range of figures, both two- and three-dimensional, usually silver, have been interpreted as *valkyrjur* – notably at Tissø (Denmark) and Hårby (Denmark; *cf.* Murphy 2013: 131–138).

²⁹ Þórólfr's Þórr-worship may come close, but Þórólfr was such an influential figure in settlement-age Iceland that I hesitate to identify religion conducted at his home as a purely private matter.

Sturluson 1941–51: I, 167), and the fourteenth-century *Kjalnesinga saga* (Jóhannes Halldórsson 1959: 7–8) also appears in the second part of a verse credited to the missionary Þorvaldr in *Kristni saga*, *Þorvalds þátr víðförla I*, and *Þorvalds þátr víðförla II*:

En með enga svinnu
aldin rýgr við skaldi
þá greypi Guð gyðju
gall of heiðnum stalli.

(Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 10; II, 74; II, 95)

But the old wife shrieked against the skald over the heathen altar. Let God be harsh on the gyðja!

Þorvaldr speaks this verse in response to Friðgerðr's performance of a sacrifice, itself a reaction to his Christian preaching at Hvammr. This sacrifice may have occurred in the dwelling – as in both traditions of *Þorvalds þátr víðförla* (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 73; II, 95) – or in a separate building, depending upon our interpretation of *Kristni saga*'s description of the setting as *í hofinu* ('in the *hof*'; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 9). Whether or not Friðgerðr ever had anything standing on or carved into her *stalli* is never resolved, but the episode is certainly suggestive. We might also argue that less elite forms of household religion are more likely to have employed iconography in less durable substances like wood or bone, and that the absence of clear evidence for such popular idols is not evidence of their absence in Iron-Age praxis.

Significantly more overt is *Völsa þátr*, where the *Völsa* cult is clearly centred on a non-anthropomorphic representation of divine power. The horse penis at the centre of events is in one verse explicitly identified as a *blæti* ('idol, fetish, sacral object'), and it is said the old woman *heldr hann fyrir guð sinn* ('regarded it as her god'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 442). I therefore believe there is cause to regard iconographic elements as a characteristic of household cult in the Late Iron Age, although the apparently widespread use of different images in other pre-Christian Nordic religion's should caution against its adoption as definitive of this form of cult.

3.3 Food

The notion that household cult in the pre-Christian Nordic region might be identified via the presence of food-based rituals as found in the comparative paradigm – where many such customs eschew meat – does not stand up to much scrutiny. While many domestic and household religions around the world, particularly in Asia, employ food-based rituals when interacting with kitchen and stove gods (Knapp 1999: 84–91; Rabuzzi 2005: 4106), pre-Christian Nordic religions appear to have utilised sacrificial meals at almost every conceivable level. *Blót* ('sacrifice') and *veizla* ('[sacral] feast') are arguably the two most important aspects of pre-Christian ritual (Jón Hnefill Aðalsteinsson 1998), although sadly our extant narrative sources provide few details as to their conduct. The details we do have stem from rituals with larger congregations, such as the horse-based meal and ritualised consumption of alcohol accompanied by toasts that the Christian Hákon *inn góði* tries so strenuously to avoid in *Hákonar saga góða* (Snorri Sturluson 1941–51: I, 171–172). The Gotlandic institution of *supnautar* ('boiling companions'), a religiously-charged social relationship created through shared ritual meals, is also worth considering in this context, but it is poorly witnessed and presented as the result of activity at the local *þing*-level, so I do not believe it to be evidence of household religion (Peel 1999: 4; cf. Murphy forthcoming a).

There was presumably some variation in what was eaten and drunk as part of such events, if only for economic reasons. The high cost of sacrificing even an older, less useful horse or similar animal makes it entirely possible that some deities were offered vegetarian options at particular times and/or in particular regions. The continuous use of so-called *älvkvarn* ('elf mills', also called cup-marks) from the Bronze Age into the Modern Era in some parts of Sweden might reflect this, given the modern folk tradition of making dairy-based offerings in such carvings.³⁰ Chapter 9 of *Heimslýsing ok helgifræði*, a Christian theological tract preserved in the fourteenth-century Icelandic manuscript *Hauksbók*,³¹

³⁰ See further Kvideland & Sehmsdorf 1988: 241, 248–249; Bengtsson 2004; Gunnell 2014b: 30–31.

³¹ *Hauksbók* (today AM 371 4to, AM 544 4to, and AM 675 4to) has traditionally been regarded as the output of a single fourteenth-century Icelandic, Haukr Erlendsson. More recently, Karl G. Johansson has argued that some sections have a significantly distinct provenance, with the text today referred to as *Heimslýsing ok helgifræði* ('Description of the World and Theology') dated to a c. 1200 Norwegian context (2017: 135–137).

preserves a small account of food-based offerings by women to explicitly local supranatural beings called *land vettir* ('land-beings'; Finnur Jónsson 1892–1896: 167) in a list of forbidden magical and prophetic practices that may reflect a Norwegian articulation of the Swedish *älvkvarn*:

Sumar konor ero sua vitlausar oc blindar vm þurft sína at þer taka mat sin oc færa a ræsar vt eða vndir hella. oc signa land vettum oc eta síðan. til þess at land vettir skili þeim þa hollar vera. oc til þess at þer skili þa eiga betra bu en aðr. (Finnur Jónsson 1892–1896: 167)

Some women are so witless and blind with regards to their needs that they take their food and go out on piles of stones or under slabs of rock, and consecrate [it] to the *land vettir* and then eat [it], in order that they should have better farms than before.

This account should definitely be considered further evidence of localised food offerings in Norway, and the *blót* at Giljá – dedicated to a chthonic, local being with links to prosperity – could very well have been the pre-Christian ancestor of the medieval practice against which Heimslýsing ok helgifræði's author railed. Given the similarities of the two accounts, I believe it would be sensible to overlook the lack of explicit evidence for either a household congregation or a domestic setting in Hauksbók, and, considering also its description of female-led practice, food offerings, localised supranatural beings, and the prosperity of the local farmstead, regard it as highly suggestive of exactly the sort of household cult under study in this article.

Yet not every instance of pre-Christian ritual appears to have been focused on food: Vǫlsa þátrr describes a meal as well as a poetic ritual, but the narrative is clear that the ritual takes place only after the meal – referred to simply as *matr* ('food') – is over (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 443). As accounts of pre-Christian ritual that explicitly exclude food are few and far between, and that the communal consumption of food appears to have played a significant role in cult at all social levels, I would argue that relatively little utility can be attained from the use of food-based ritual in attempting to define or identify pre-Christian Nordic household religion\.

3.4 Rites de passage

So little evidence of *rites de passage* – by which I understand rituals following van Gennep's tripartite structure of separation, liminality, and

incorporation (1960) – survives from pre-Christian Nordic culture that Jens Peter Schjødt cautions that ‘we cannot attribute importance to the *argumenta ex silencio*’ when searching for them (2008: 328). The obvious life passage events likely to be accompanied by rituals in a household context are those that marked separation from and incorporation into the social unit: births, weddings, divorces, and funerals. Little evidence of pre-Christian childbirth ritual has survived into the texts recorded during the medieval period: Oddrúnargrátr invokes Frigg and Freyja to reward the singing of *galdrar* (‘spell, magical chant’) during childbirth (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014: II, 366); and Strophes 7, 19 and 32 of the eddic poem *Rígsþula* witness the use of water in a naming ceremony (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014: I, 450–445), but much more than that cannot be said.³² The telling of prophecy for a newborn is witnessed in texts like the fantastic Norna-Gests þátrr, but details are hard to establish (Vilhjálmur Bjarnar, Finnboði Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 397); and Snorri’s thirteenth-century Heimskringla account of Haraldr *hárfagri*’s revenge on the English King Æthelstan in the early tenth century suggests that to place a child up one’s lap was to claim fosterage of that child (Snorri Sturluson 1941–51: I, 144–145), perhaps in imitation of a ritual where a father acknowledged his child. Given the practice of exposing unwanted children to the elements as a form of population control – in both pre-Christian and Christian times³³ – it is perhaps unsurprising that Nordic culture appears to have placed relatively little emphasis on explicitly religious childbirth

³² Unlike our extant medieval sources, modern Nordic folklore does exhibit a concern with childbirth, with enough recorded narratives of human women acting as midwives to supranatural beings that they have been categorised as an independent subcategory of ‘fairy’ tales: ML 5070, ‘Midwife to the Fairies’ (Christiansen 1958: 91–99). Jacqueline Simpson notes a number of variants collected in Iceland, and includes an episode in the fourteenth-century *foraldarsaga* Gøngu-Hrólf’s saga (1972: 17–22). A tradition of prayers to the Virgin Mary, to be repeated by the mother as she gives birth, may be linked to the *galdr* of Oddrúnargrátr; and key-related symbolism – including the use of flowers from the orchid family, which are connected with Mary in Nordic folklore and are sometimes named for her (e.g. *marihandfamilien* for the orchidaceae in Norsk bokmål) – is linked with successful birth (Kvideland & Sehmsdorf 1988: 147–148). While this material only reinforces the likelihood of Iron-Age Nordic culture having had childbirth traditions, I am reluctant to speculate here on what form these might have taken.

³³ Pre-Christian exposure is recorded in Kristni saga (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 36); Christian exposure is mandated to occur post-baptism inside the local church by the Gulatingslova (Eithun, Rindal & Ulset 1994: 44–45).

rituals, although we should not overlook the elite, male bias of our written medieval sources.

Weddings (and divorces) are, unfortunately, similarly under-recorded, with Schjødt noting '[w]e have no actual descriptions of wedding rituals that could give us an insight into their symbolism and structure' (2008: 333). The thirteenth-century *Gunnlaugs saga ormstungu* does note that an Icelandic betrothal (set in the early eleventh century) required the holding of hands and some form of speech act performed before witnesses (Sigurður Nordal & Guðni Jónsson 1938: 60), but offers no details of wedding rituals. Mythological texts like *Þrymskviða* and *Skírnismál* may imply that Þórr or Freyr played a role at weddings, and the performance of the skaldic poem *Húsdrápa* at an Icelandic wedding feast held at the end of the tenth century (recorded in chapter 29 of *Laxdæla saga*) suggests that the performance of poetry was one form of entertainment permissible at a wedding. Yet poetry appears to have been a common form of entertainment in a huge variety of settings, particularly in the imagined past created in medieval *Íslendingasögur* narratives, which suggests to me that *Húsdrápa*'s mythological content is incidental to the event at which it was first performed – an event which was, incidentally, a wedding between members of the social elite and attended by a large number of short-term guests, calling into question any potential household context (Einar Ól. Sveinsson 1934: 77–80).

Funerals are better attested, although most narrative accounts clearly refer to high-status individuals and appear to have included large congregations: *ibn Fadlān*'s *Risāla*, accounts of Baldr's funeral in *Úlfr Uggason*'s *Húsdrápa* and *Snorra Edda*, and *Hákonar saga góða* all suggest some sort of performance including both speech and ritualised movements around an outdoor site.³⁴ Smaller rituals such as the gift of *helskór* ('hell-shoes') are recorded in *Íslendingasögur* and also appear to have occurred at the graveside itself (Björn K. Þórólfsson & Guðni Jónsson 1943: 45, 56). The use of grave goods is attested archaeologically (see, for example, Kristján Eldjárn 2000), sometimes seemingly accompanied by elaborate ritual, up to and including animal and human sacrifice (Nordeide 2011a; Price 2010). Yet none of this can be convincingly linked to a household setting.

³⁴ *ibn Fadlān* 2000: 12–21; *Úlfr Uggason* 1967–1973:A1.136–138; *Snorri Sturluson* 2005: 46–47; *Snorri Sturluson* 1941–51: I, 193.

3.5 Roles for Women

The role of women in pre-Christian Nordic religion in general is a topic easily worthy of an article all its own.³⁵ Generally speaking, our medieval Christian texts are keen to stress the role of women in what today would be termed ‘magical’ rituals, particularly prophecy, many accounts of which take place in domestic settings.³⁶ Even if we separate magic and religion – which should be recognised as a matter of expediency, not a claim that the two were unrelated in the Late Iron Age (*cf.* Sørensen 2013) – and discard the former, there is still evidence of women involved in traffic with the supernatural. The mere existence of the term *gyðja*, the female equivalent of the male priest-chieftain *goði*, implies that at least some women fulfilled roles in public religion. Only a handful are known by name, with the Hauksbók and Sturlubók redactions of Landnámabók recording Þorlaug *gyðja* Hrólfsdóttir (Jakob Benediktsson 1968: 79–80, 168–169) and Þuríður *gyðja* Sölmundardóttir (Jakob Benediktsson 1968: 223).³⁷ Hauksbók alone also witnesses Þuríður *hofgyðja* Véþormsdóttir – who was both the half-sister and cousin of Þórður *Freysgoði* – (Jakob Benediktsson 1968: 321). Little is known about the duties of *gyðjur*, although the poorly preserved *Íslendingasaga Vápnfirðinga* saga clearly understands them to have been the equivalent to any male *goði*:

Kona hét Steinvör og var hofgyðja og varðveitti höfuðhofið. Skyldu þangað allir bændur gjalda hof toll. (Jón Jóhannesson 1950: 33)

A woman was called Steinvör, and she was a *hof-gyðja*, and maintained the main *hof* [in the district]. All farmers were supposed to pay the *hof*-tax there [i.e. to the main hof].

Whether pre-Christian cult leaders really did demand a tax that sounds

³⁵ See further Steinsland & Mundal 1989; Jochens 1996: 113–131; Swenson 2002; Grønlie 2006.

³⁶ The female-led prophetic rituals of Eiríks saga rauða, Orvar-Odds saga, Norna-Gests þáttur and Vatnsdæla saga noted above are all set inside dwellings (Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson 1935: 206–209; Guðni Jónsson & Bjarni Vilhjálmsson 1943–44: I, 286–289; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbofi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 397; Einar Ól. Sveinsson 1939: 29–31); although Saxo’s account has Fridleuus visit three prophetic women in a *sacello* (‘shrine’; Saxo Grammaticus 2015: I, 374).

³⁷ As the daughter of Koðrán’s older brother Sölmundur, Þorlaug is Þorvaldr *víðfqrli*’s cousin, linking her to several of the accounts under consideration in this article. She marries a man called Þorsteinn who lived at Hofsland (lit. ‘temple’s land’), the same man who was involved in the death of the apparent magician Ljót (whose son Hrolleifr had terrorised the district), who was beheaded mid-‘mooning’ ritual (Gunnell 2014a).

suspiciously like the Christian tithe is open to question (Jón Hnefill Aðalsteinsson 1998; cf. Gunnell 2001; Sundqvist 2007), potentially casting doubt on the reliability of Vápnfirðinga saga as a source on pre-Christian religious praxis. A more extensive – and likely highly fictionalised – account of female cult-leadership in a public and wide-ranging cult is preserved in Ögmundar þáttur dytts, set in the remote forests of Sweden (Jónas Kristjánsson 1956: 99–115; cf. McKinnell 2001).

While these accounts would all appear to reflect religious roles for women in the public realm, there is also clear evidence of female involvement in household cult: the second time Sigvatr and his companions are refused accommodation in the Austrfararvísur, they are turned away by a woman who appears to have some authority. Indeed, Sigvatr refers to the settlement as *bæ sínum* ('her/their farm'; Sigvatr Þórðarson 2012: 590), which may indicate that he regarded it as her property, for all that it is impossible to distinguish between singular and plural forms of the reflexive pronoun in the dative case. It is also Friðgerðr who sacrifices in all three accounts of the Hvammr cult. What is more, as noted above, Þorvaldr derides Friðgerðr as a *gyðja* in his verse – although it is noteworthy that her husband Þórarinn, also called a *goði* in Þorvaldr's verse, is away at the *þing* when Þorvaldr arrives, which might call Friðgerðr's wider cultic authority into some question (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 9; II, 73; II, 95).

The Hauksbók account of women making food-based offerings to *land vettir* is also noteworthy, although Vølsa þáttur is perhaps the clearest example of household religion under female leadership: it is the housewife who preserves Vølsi, and it is also she who presents the penis every evening and speaks the first verse of the poetic ritual (Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 442–443). The *þáttur* moreover notes that she is the only member of the household for whom the penis would stand erect: *Ok með fjandans krafti vex hann hann svá ok styrknar, at hann má standa hjá húsfreyju, ef hon vill* ('And with the devil's power he [Vølsi] grew so high and strong, that he could stand up for the housewife, if she wished it'; Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 442). The gender roles of Vølsa þáttur are admittedly not uncomplicated, for although the housewife and the female slave are the first and final speakers of the regular ritual, the family's intelligent young daughter is the most reluctant participant and the most eager to convert to Christianity when Óláfr destroys the penis. This also complicates Siân Grønlie's reading of the text, which she

sets in a category of conversion narratives that pit masculine Christianity against feminine paganism (2006: 297–298).

Grønlie does, however, make a valid observation about the apparently female-led household cults described in *Flateyjarbók*, suggesting that they present something of a binary divide between ‘the public and legal sphere, perceived as male and secular, within which Christianity is adopted first, and the domestic sphere, perceived as female and the focus of pagan cult’ (2006: 298).³⁸ This medieval, Christian depiction is almost certainly an exaggeration – if only an unintentional one – of the possibilities pre-Christian Nordic women had to take on religious roles in society. While the evidence seems to support this idea, the picture is not clear-cut, even within the sources discussed here: as noted above, Þórarinn is as much a *goði* as his wife Friðgerðr a *gyðja* in Þorvaldr’s eyes, and Sigvatr is also denied accommodation by three men – whom he may have given a name suggestive of pre-Christian cult leadership, as outlined above – in addition to the woman of Strophe 5. Nonetheless, women could certainly be highly influential figures in Late Iron Age culture, albeit within strictly defined bounds (Enright 1996; Jochens 1996; Gräslund 2001), and it is thus not unreasonable to posit that household cult allowed both women and men to take on prominent roles – as opposed to more public cult, which has traditionally been regarded as male-dominated. Admittedly, the account of Ögmundar þátrr describes a female-led cult that encompassed several settlements (Jónas Kristjánsson 1956: 99–115), which might suggest that a greater role for women was more acceptable in Sweden.³⁹

4. A Nordic Characteristic? Autumnal or Winter Timing

In addition to the various characteristics of the comparative model of private religion examined above, one further aspect of pre-Christian household religion emerges from the data presented here: the timing of ritual activity. The general paradigm on which this study is based reflects

³⁸ Anne-Sofie Gräslund has proposed something quite different occurred in Sweden, with women driving the adoption of Christianity in ‘den private sfären’ (‘the private sphere’; 2001: 65–69).

³⁹ For further discussion of evidence that women may have had a greater role in more public cult that has previously been accepted, see Sundqvist 2007: 58–71.

such a range of cultures – occupying such a range of climates – that it is understandable that there was a certain flexibility with regard to when some rituals, particularly crisis or occasional rituals like *rites de passage*, were performed. The Nordic region in the Late Iron Age, on the other hand, can be said to have a more contiguous set of localised cultures that suffered under a much harsher set of climactic conditions. This resulted in a stark division between summer – when outdoor work was possible – and winter – when society moved indoors, occupying their dwellings for longer and longer each day as the daylight lessened and the weather worsened (Gunnell 2000; 2006a).⁴⁰ Gunnell has proposed that this two-fold division of the year was explicitly gendered, stating that ‘for many the winter period was seen as being under the control of female spirits that held life and death in the balance’ (2000: 138). While the accounts of localised spirits examined above do not appear to reflect a particular concern with deities of one gender or another (with the obvious exception of Þiðrandra þátrr), female-led household cult, which took place in the domestic setting occupied to a greater extent during the winter, does appear to be better attested in the winter than in the summer.

Vølsa þátrr, for example, describes how *Líðr nú svá á haustit, at kerling tekr hann upp hvert kveld* (‘It happened from then in the autumn, that the old woman took him [Vølsi] out each evening’; Vilhjálmur Bjarnar, Finnboði Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: II, 442), and the *veizla* of Þiðrandra þátrr is also called a *haustboði* (‘autumn feast’) that took place during the *vetrnáttum* (‘Winter Nights’; Vilhjálmur Bjarnar, Finnboði Guðmundsson & Sigurður Nordal 1944–45: I, 446; cf. Gunnell 2000; 2006a; Nordberg 2006). The Austrfararvísur are also explicitly set during the winter, with the first strophe including Sigvatr’s complaints, as he sets out, that *svafk fátt í hausti [...] síðan* (‘I slept little in the autumn after that’; Sigvatr Þórðarson 2012: 583). While this might at a stretch be read to mean that Sigvatr slept poorly through the winter after learning that he would be departing for Sweden in the spring, Strophe 10 explicitly has him riding in the autumn: *Enn í haust [...] hlýtk at ríða* (‘But in autumn, I was required to ride’; Sigvatr Þórðarson 2012: 597).

Nonetheless, it cannot be claimed that we have a clear-cut picture of autumnal and winter timing for all household cult. Some of the accounts

⁴⁰ Regional diversity in climatic conditions across the Germanic Nordic region must, of course, be acknowledged: the frozen waterways of much of Sweden made travel during the winter perfectly possible, suggesting that a binary division between summer/outside and winter/inside is not as sustainable in east-Norse culture.

that may describe such religion, including Ibrāhīm ibn Ya‘qūb’s writings and *Norna-Gests þáttir*, do not specify the period they describe. Similarly, while events at Giljá are said to have occurred during the winter which Þorvaldr and Friðrekr spent staying with Koðrán, we cannot say with any certainty when Koðrán conducted cult directed at his rock-dwelling spirit. Given its apparent connections to prosperity – watching over Koðrán’s livestock in *Þorvalds þáttir víðförla I* (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 62) and being called an *ármaðr* in the *Kristni saga* tradition (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 7) – we might suspect that the spirit’s usefulness was actually greater during the spring and summer. What is more, the *Kristni saga* and *Þorvalds þáttir víðförla I* descriptions we have of the Hvammr cult explicitly take place while the farmer Þórarinn is away at the Alþing, placing events at the height of summer (Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 9; II, 72), a reading not ruled out by the *Þorvalds þáttir víðförla II* explanation that he was simply *eigi heima* (‘not home’; Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote 2003: II, 95). Other evidence certainly backs up the practice of religion during the summer, notably Snorri Sturluson’s record of an widely-celebrated summer religious festival in his *Ynglinga saga* (1941–51: I, 20).⁴¹ However, he states explicitly that this was connected with military success, which to my mind suggests that this festival was likely celebrated by large gatherings of people in the public sphere, likely under the direction of a male priest-chieftain, rather than by household congregations in their own domestic spaces. It is admittedly not impossible that these festivals fell somewhere between household-focused cults and large-scale (even proto-national) *þing* gatherings, perhaps as a form of elite household cult.

Regardless, I believe there is significant evidence for the existence household cult performed during the long months of the Nordic winter, particularly in late autumn or early winter as the seasons changed. Indeed, there would appear to be sufficient cause to add another secondary characteristic to our putative model of pre-Christian household religion, one that sets our Nordic case apart from the various Antique articulations that formed the comparative paradigm: that such religion was more likely to

⁴¹ This is likely the same summer festival mentioned twice elsewhere in the text, although that is not completely clear (1941–51: I, 166; II, 194). In this context it might be worth noting that other forms of less public cult may have been practised during the winter, as Otto Höfler has argued for certain elite forms of warrior cult praxis linked to ancestor worship (1934: 16–33).

occur in the late autumn or winter than the spring or summer, at times when the household and dwelling were the centre of activity.

5. Conclusions on a Nordic Articulation of Household Religion

I believe we now have enough information to propose a working model of pre-Christian household religion in the Nordic Late Iron Age: on the basis of the evidence examined in this article, such cult is best regarded as expressing the religiosity of a particular small-scale, localised social unit – the household. It was typically, but not always, performed in or near the dwelling of this household; appears to have been dedicated more often to localised supranatural beings (including ancestral spirits) than to more widely-known deities; seems to have offered more significant roles for women as cult specialists and leaders than other pre-Christian Nordic religion\’s; and seems to have been more common in the autumn and winter than during the spring and summer. This latter would appear to be a notably Nordic feature of private religion. Food-based rituals undoubtedly played an important part of this Nordic articulation of household religion, as did the use of iconographic representations of the supranatural, although neither of these aspects allows useful differentiations from more publically accessible religion\’s to be drawn. There is little evidence for *rites de passage* being explicitly linked to a household-based congregation or domestic setting. This model cannot, of course, cover every eventually, and the cases I have employed in this article are obviously not exhaustive. It is also possible that my findings overlook a great deal of temporal and regional variation, as the majority of the sources I have employed here stem from Iceland and most likely describe the very latest forms of pre-Christian religiosity prior to the arrival of Christianity. (Christianity, as an Historical/Axial Religion, does not appear to have had an obviously equivalent private cult; Bellah 1964; 2011; *cf.* Nedkvitne 2009.) I nonetheless hope that my findings here will prove both an effective basis from which to study pre-Christian religion\’s more generally, and a useful contribution to scholarship on non-elite private religions in a wider comparative context.⁴²

⁴² I owe thanks to the Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, whose

Bibliography

- Ackerman, Susan, 2008: Household Religion, Family Religion, and Women's Religion in Ancient Israel, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 127–158.
- Adam of Bremen, 1917: *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Schmeidler, B. (ed.), 3rd ed. Hannover & Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.
- Ágústa Porkelsdóttir, 2008: *Álfkonan og sýslumannsfrúin*. Bustarfelli: Minjasafnið Bustarfelli.
- Albertz, Rainer, 2008: Family Religion in Ancient Israel and its Surroundings, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 89–112.
- Albertz, Rainer *et al.* (eds.), 2014: *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Alkarp, Magnus & Price, Neil, 2005: Tempel av Guld eller Kyrka av Trä? Markradarundersökningar vid Gamla Uppsala Kyrka. *Fornvännen* 100, 261–272.
- Andersson, Gunnar *et al.*, 2004: *Att föra gudarnas talan: figurinerna från Lunda*, Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar skrifter. Stockholm: Stockholms universitet.
- Andrén, Anders, 1993: Doors to Other Worlds: Scandinavian Death Rituals in Gotlandic Perspectives. *Journal of European Archaeology* 1, 33–55.
- Ármann Jakobsson, 2013: Conversion and Sacrifice in the Þiðrandi Episode in Flateyjarbók, in: *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages, Studia Mediaevalia Septentrionalia*. Vienna: Fassbaender, pp. 9–21.
- Beck, Anna Severine, 2010: *Døre i vikingetidens langhuse. Et forsøg på at indtænke mennesket i bebyggelsesarkæologien* (MA Thesis). København: Forhistorisk Arkæologi, Saxo-instituttet, Københavns Universitet.
- Beck, Anna Severine, 2014: *Opening Doors – Entering Social Understanding of the Viking Age Long House*, in: Giles, K. & Kristiansen, M.S. (eds.), *Dwellings, Identities and Homes. European Housing Culture from the Viking Age to the Renaissance*, Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter. Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab, pp. 127–138.

post-doctoral stipend allowed me to complete this study, and staff at the Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies at Stockholm University who hosted me during the project. In addition, a number of individuals have offered constructive advice and feedback on this article, and I would like to thank Jens Peter Schjødt, Terry Gunell, Simon Nygaard, Olof Sundqvist, Declan Taggart, Irene García Losquiño, Andreas Nordberg, Klas Wikström af Edholm, the other members of the Höstens seminarier med Fornordisterna at Stockholm University, as well as the editors and anonymous peer reviewers of *Scripta Islandica* for their assistance.

- Bellah, Robert N., 1964: Religious Evolution. *American Sociological Review* 29, 358–374.
- Bellah, Robert N., 2011: *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Massachusetts: the Belknap Press of Harvard University Press.
- Bengtsson, Lasse, 2004: Cup Marks of the Common People, Images of the Elite, in: Milstreu, G. & Prøhl, H. (eds.), *Prehistoric Pictures as Archaeological Source. Förhistoriska Bilder Som Arkeologisk Källa*. Tanumshede: Gothenburg University Department of Archaeology, pp. 167–177, 211.
- Berend, Nora (ed.), 2007: *Christianization and the Rise of the Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Björn K. Þórólfsson & Guðni Jónsson (eds.), 1943: *Vestfirðinga sögur, Íslenzk fornrit VI*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Bodel, John, 2008: Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of Lares: An Outline of Roman Domestic Religion, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 248–275.
- Bodel, John & Olyan, Saul M., 2008a: Comparative Perspectives, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 276–282.
- Bodel, John & Olyan, Saul M., 2008b: Household and Family Religion in Antiquity, *The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing.
- Boedeker, Deborah, 2008: Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 229–247.
- Brink, Stefan, 2007: How Uniform was the Old Norse Religion?, in: Quinn, J., Heslop, K. & Wills, T. (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*. Turnhout: Brepols, pp. 105–136.
- Brink, Stefan, 2008: Slavery in the Viking Age, in: Brink, S. & Price, N.S. (eds.), *The Viking World*. London & New York: Routledge, pp. 49–56.
- Christensen, Tom, 2013: A Silver Figurine from Lejre. *Danish Journal of Archaeology* 2, 65–78.
- Christiansen, Reidar Th., 1958: *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants, Folklore Fellows' Communications*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- de Vries, Jan, 1970: *Altgermanische Religionsgeschichte*, 3rd ed. Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Dillmann, François-Xavier, 2006: Les magiciens dans l'Islande ancienne: Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources

- littéraires norroises. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Düwel, Klaus, 1985: *Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*, Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie. Wien: K. M. Halosar.
- Einar Ól. Sveinsson (ed.), 1934: *Laxdæla saga*, Íslenzk fornrit V. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Einar Ól. Sveinsson (ed.), 1939: *Vatnsdæla saga*, Íslenzk fornrit VIII. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Einar Ól. Sveinsson (ed.), 1954: *Brennu-Njáls saga*, Íslenzk fornrit XII. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson (eds.), 1935: *Eyrbyggja saga*, Íslenzk fornrit IV. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Eithun, Bjørn, Rindal, Magnus & Ulset, Tor (eds.), 1994: *Oslo: Den eldre Gulatingsslova*. Riksarkivet.
- Enright, Michael, 1996: *Lady with a Mead Cup: Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*. Dublin: Four Courts Press.
- Eriksen, Marianne Hem, 2013: *Doors to the Dead. The Power of Doorways and Thresholds in Viking Age Scandinavia*. *Archaeological Dialogues* 20, 187–214.
- Fallgren, Jan-Henrik, 2008: *Farm and Village in the Viking Age*, in: Brink, S. & Price, N.S. (eds.), *The Viking World*. London: Routledge, pp. 67–76.
- Faraone, Christopher A., 2008: *Household Religion in Ancient Greece*, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 210–228.
- Finnur Jónsson (ed.), 1892: *Hauksbók*. Udgiven efter de arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 554 og 675, 4°; samt forskellige papirshåndskrifter. København: Thieles bogtrykkeri.
- Fleming, Daniel E., 2008: *The Integration of Household and Community Religion in Ancient Syria*, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 37–59.
- Friberg, Gunnel & Crozier, Alan, 2000: *Myth, Might, and Man: Ten Essays on Gamla Uppsala*. Emmaboda: Åkessons Tryckeri.
- Gardeła, Leszek, 2008: *Into Viking Minds: Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unravelling Seiðr*. *Viking and Medieval Scandinavia* 4, 45–84.
- Gardeła, Leszek, 2016: *Worshipping the Dead. Viking Age Cemeteries as Cult Sites?*, in: *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*, Münchner nordistische Studien. Herbert Utz Verlag, München, pp. 169–205.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2000: *Religion, Art and Runes*, in: Fitzhugh, W.W. &

- Ward, E.I. (eds.), *Vikings: The North Atlantic Saga*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 55–69.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2001: *The Position of Iron Age Scandinavian Women: Evidence from Graves and Rune Stones*, in: Arnold, B. & Wicker, N.L. (eds.), *Gender and the Archaeology of Death*. Walnut Creek: AltaMira Press, pp. 81–104.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2005: *The Watchful Dragon: Aspects of the Conversion of Scandinavia*, in: Mortensen, A. & Arge, S.V. (eds.), *Viking and Norse in the North Atlantic: Selected Papers from the Proceedings of the Fourteenth Viking Congress, Tórshavn, 19–30 July 2001*. Tórshavn: The Faroese Academy of Sciences in collaboration with Historical Museum of the Faroe Islands, pp. 412–421.
- Gräslund, Anne-Sofie, 2008: *The Material Culture of Old Norse Religion*, in: Brink, S. & Price, N.S. (eds.), *The Viking World*. London: Routledge, pp. 249–256.
- Gräslund, Anne-Sofie & Lager, Linn, 2008: *Runestones and the Christian Missions*, in: Brink, S. & Price, N.S. (eds.), *The Viking World*. London: Routledge, pp. 629–638.
- Grønlie, S Siân, 2006: “No Longer Male and Female”: Redeeming Women in the Icelandic Conversion Narratives. *Medium Aevum* 75, 293–318.
- Guðni Jónsson & Bjarni Vilhjálmsson (eds.), 1943: *Fornaldar sögur Norðurlanda*. Reykjavík: Bókútgáfan forni.
- Gunnell, Terry, 1995: *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge: Boydell and Brewer.
- Gunnell, Terry, 2000: *The Season of the Dísir: The Winter Nights and the Dísarblót in Early Scandinavian Belief*. *Cosmos* 16, 117–149.
- Gunnell, Terry, 2001: *Hof, Halls, Goðar and Dwarves: An Examination of the Ritual Space in the Pagan Icelandic Hall*. *Cosmos* 17, 3–36.
- Gunnell, Terry, 2006a: *Ritual Space, Ritual Year, Ritual Gender: A View of the Old Norse and New Icelandic Ritual Year*, in: Mifsud-Chircop, G. (ed.), *First International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year (Malta 20–24, 2005): Proceedings*. Malta: Publishers Enterprises Group (PEG) Ltd., pp. 285–302.
- Gunnell, Terry, 2006b: “Til holts ek gekk ...”: *The Performance Demands of Skírnismál, Fáfnismál and Sigdrífumál in Liminal Time and Sacred Space*, in: Andrén, A., Jennbert, K. & Raudvere, C. (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Lund: Nordic Academic Press, pp. 238–242.
- Gunnell, Terry, 2007: *How Elvish were the Álfar?*, in: Wawn, A., Johnson, G. & Walter, J. (eds.), *Constructing Nations, Reconstructing Myth: Essays in Honour of T.A. Shippey*. Turnhout: Brepols, pp. 111–130.
- Gunnell, Terry, 2014a: “Magical Mooning” and the “Goatskin Twirl”: “Other”

- Kinds of Female Magical Practices in Early Iceland, in: Tangherlini, T.R. (ed.), *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions*, The Wildcat Canyon Advanced Seminars Mythology Publication Series. Berkeley and Los Angeles: North Pinehurst Press, pp. 133–153.
- Gunnell, Terry, 2014b: *Nordic Folk Legends, Folk Traditions, and Grave Mounds: the Value of Folkloristics for the Study of Old Nordic Religions*, in: Heide, E. & Bek-Pedersen, K. (eds.), *New Focus on Retrospective Methods: Resuming Methodological Discussions: Case Studies from Northern Europe*, Folklore Fellows' Communications. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, pp. 17–41.
- Gunnell, Terry, 2015: *Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions*. *Scripta Islandica* 66, 55–76.
- Gunnell, Terry, forthcoming: *The Power in the Place: Icelandic Álagablettir Legends in a Comparative Context*.
- Hall, Alaric, 2007: *Elves in Anglo-Saxon England: Matters of Belief, Health, Gender and Identity*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Hamerow, Helena, 2006: "Special Deposits" in Anglo-Saxon Settlements. *Medieval Archaeology* 50, 1–30.
- Hänninen, Marja-Leena, 2005: *From Womb to Family: Rituals and Social Conventions Connected to Roman Birth*, in: Mustakallio, K., Vuolanto, V., Hanska, J. & Sainio, H.-L. (eds.), *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, *Acta Instituti Romani Finlandiae*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae, pp. 49–59.
- Hänninen, Marja-Leena, 2013: *Domestic Cult and the Construction of an Ideal Roman Peasant Family*, in: Katajala-Peltomaa, S. & Vuolanto, V. (eds.), *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies: Rituals, Interaction and Identity*, *Acta Instituti Romani Finlandiae*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae, pp. 39–49.
- Höfler, Otto, 1934: *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg.
- Hollander, Lee M., 1945: *The Skalds: A Selection of their Poems, with Introduction and Notes*. Princeton: Princeton University Press.
- Hultgård, Anders, 1993: *Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen*, in: Ahlbäck, T. (ed.), *The Problem of Ritual: Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th of August 1991*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, pp. 221–259.
- ibn Fadlān, 2000: *Risāla*, in: Montgomery, J. E. (ed.), *Ibn Fadlān and The Rūsiyyah*. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3, 12–21.
- Ibrāhīm ibn Ya'qūb, 1927: *Untitled work*, in: Jacob, G. (ed.), *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstehöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert, Quellen zur deutschen Volkskunde*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

- Jakob Benediktsson (ed.), 1968: Íslendingabók, Landnámabók, Íslenzk fornrit I. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Jochens, Jenny, 1996: *Old Norse Images of Women*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Joensen, Jóan Pauli, 2004: Nordisk etnologi og bryllup på Færøerne, Fyrirlestrar Minningarsjóðs Ásu Guðmundsdóttur Wright. The Ása G. Wright Memorial Lectures. Reykjavík: Þjóðminjasafn Íslands.
- Jóhannes Halldórson (ed.), 1959: Kjalnesinga saga, Íslenzk fornrit XIV. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Johansson, Karl G., 2017: The Hauksbók: An Example of Medieval Modes of Collecting and Compilation, in: Pratt, K., Besamusca, B., Meyer, M. & Putter, A. (eds.), *The Dynamics of the Medieval Manuscript: Text Collections from a European Perspective*. V&R unipress, Göttingen, pp. 131–145.
- Jón Hnefill Aðalsteinnsson, 1998: Blót and Þing: The Function of the Tenth-Century Goði, in: Gunnell, T., Turville-Petre, J. (Trans.), *A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, Félagsvísindastofun, pp. 35–56.
- Jón Jóhannesson (ed.), 1950: Austfirðinga sögur, Íslenzk fornrit XI. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Jón Viðar Sigurðsson, 2008: *Det norrøne samfunnet. Vikingen, kongen, erkebiskopen og bonden*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Jónas Kristjánsson (ed.), 1956: Eyfirðinga sögur, Íslenzk fornrit IX. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason (eds.), 2014: *Eddukvæði*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Kaliff, Anders, 2001: Ritual and Everyday Life: The Archaeologist's Interpretation, in: Strausberg, M. (ed.), *Kontinuitäten Und Brüche in Der Religionsgeschichte: Festschrift Für Anders Hultgård Zu Seinem 65 Geburtstag Am 23.12.2001*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 442–463.
- Kershaw, Kris, 2000: The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde. Washington: *Journal of Indo-European Studies*.
- Keyser, Rudolf *et al.* (eds.), 1846: *Norges gamle love indtil 1387*. Christiania: Grøndahl & Son.
- Knapp, Ronald G., 1999. *China's Living Houses: Folk Beliefs, Symbols, and Household Ornamentation*. Honolulu: University of Hawai'i.
- Kristján Eldjárn, 2000: *Kuml og haugfé*, 2nd ed. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands.
- Kuusela, Tommy, 2017: "Hallen var lyst i helig frid": Krig och fred mellan gudar och jättar i en fornnordisk hallmiljö (PhD Dissertation). Stockholm: Stockholm University.
- Kvideland, Reimund & Sehmsdorf, Henning K. (eds.), 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend, The Nordic Series*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

- Lager, Linn, 2003: Runestones and the Conversion of Sweden, in: Carver, M. (ed.), *The Cross Goes North*. York: York Medieval Press, pp. 497–507.
- Laidoner, Triin, 2015: *Ancestors, their Worship and the Elite in Viking Age and Early Medieval Scandinavia*. Aberdeen: University of Aberdeen.
- Lesko, Barbara S., 2008: Household and Domestic Religion in Ancient Egypt, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 197–209.
- Lindberg, Anette, 2009: The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion. *Temenos* 45, 85–119.
- Lindow, John, 1976: *Comitatus, Individual and Honor: Studies in North Germanic Institutional Vocabulary*. Berkeley: University of California Press.
- Lindqvist, Sune, 1951: *Gamla Uppsala Kyrka: Bidrag till dess Byggnadshistoria*. *Fornvännen* 46, 219–250.
- Ljungqvist, John & Frölund, Per, 2015: Gamla Uppsala – the emergence of a centre and a magnate complex. *Journal of Archaeology and Ancient History* 16, 1–30.
- Long, Charles H., 2005: Popular Religion, in: Jones, L. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA, pp. 7324–7333.
- Lucas, Gavin (ed.), 2009: *Hofstaðir: Excavations of a Viking Age Feasting Hall in North-Eastern Iceland*, Institute of Archaeology Monograph Series. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands.
- Lucas, Gavin & McGovern, Thomas, 2009: *Bloody Slaughter: Ritual Decapitation and Display at the Viking Settlement of Hofstaðir, Iceland*. *European Journal of Archaeology* 10, 7–30.
- McKinnell, John, 1994: *Both One and Many: Essays on Change and Variety in Late Norse Heathenism*. Rome: Il Calamo.
- McKinnell, John, 2001: Ögmundar þátr: Versions, Structure, and Ideology, in: Ásdís Egilsdóttir & Simek, R. (eds.), *Sagnaheimur: Studies in Honour of Hermann Pálsson on His 80th Birthday, 26th May 2001*. Vienna: Fassbänder, pp. 159–174.
- Molin, John Julian, 2015: *Ullr: A God on the Edge of Memory (MA Thesis)*. Háskóli Íslands, Reykjavík.
- Mundal, Else, 1974: *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Murphy, Luke John, 2013: *Herjans dísir: Valkyrjur, Supernatural Feminities, and Elite Warrior Culture in the Late Pre-Christian Iron Age (MA Thesis)*. Reykjavík: University of Iceland.
- Murphy, Luke John, 2016: *Continuity and Change in the Sacred Social Spaces of the Pre-Christian Nordic World*. *Viking and Medieval Scandinavia* 12, 147–182.
- Murphy, Luke John, 2017: *Between Unity and Diversity: Articulating Pre-Christian Nordic Religion and its Spaces in the Late Iron Age (PhD Dissertation)*. Aarhus: Aarhus University.

- Murphy, Luke John, 2018: Processes of Religious Change in Late-Iron Age Gotland: Rereading, Spatialisation, and Inculturation, in: Boulton, M., Stoner, H. & Hawkes, J. (eds.), *Place and Space in the Medieval World*, Routledge Research in Art History. London & New York: Routledge, pp. 32–46.
- Murphy, Luke John, forthcoming a: Processes of Religious Change in Late-Iron Age Gotland II: Centralisation, Enclosure, Privatisation, and Nationalisation.
- Murphy, Luke John, forthcoming b: Reasoning Our Way to Privacy: Towards a Methodological Discourse of Viking Studies.
- Näsström, Britt-Mari, 1996: Offerlunden under Frösö Kyrka, in: Brink, S. (ed.), *Jämtlands Kristnande, Projektet Sveriges Kristnandet Publikationer*. Uppsala: Lunne Böcker, pp. 65–86.
- Nedkvitne, Arnved, 2009: *Lay Belief in Norse Society 1000–1350*. University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Nilsson, Bertil (ed.), 1992: *Kontinuitet i kult och tro från Vikingatid till Medeltid, Projektet Sveriges Kristnandet Publikationer*. Uppsala: Lunne Böcker.
- Nordahl, Else, 1996: ...Templum quod Ubsola dicitur...: i Arkeologisk Belysning. Uppsala: Department of Archaeology, Uppsala University.
- Nordberg, Andreas, 2004: *Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*, 2nd ed. Stockholm: Akademityck AB.
- Nordberg, Andreas, 2006: *Jul, disting och förkyrklig tideräkning: Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden*, *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademi för svensk folkkultur.
- Nordberg, Andreas, 2012: Continuity, Change and Regional Variation in Old Norse Religion, in: Raudvere, C. & Schjødt, J.P. (eds.), *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, pp. 119–151.
- Nordberg, Andreas, 2013: *Fornnordisk religionsforskning mellan teori och empiri. Kulten av anfäder, solen och vegetationsandar i idéhistorisk belysning*, *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi*. Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Uppsala.
- Nordeide, Sæbjørg Walaker, 2011a: Death in Abundance – Quickly! The Oseberg Ship Burial in Norway. *Acta Archaeologica* 28, 7–15.
- Nordeide, Sæbjørg Walaker, 2011b: *The Viking Age as a Period of Religious Transformation: The Christianization of Norway from AD 560–1150/1200*, *Studies in Viking and Medieval Scandinavia*. Turnhout: Brepols.
- Nygaard, Simon, 2016: *Sacral Rulers in Pre-Christian Scandinavia: The Possibilities of Typological Comparisons within the Paradigm of Cultural Evolution*. *Temenos* 52, 9–35.
- Nygaard, Simon, forthcoming: Beyond ‘ása ok álfa’: Eddic Conceptions of Álfar and their Semantic Centre.
- Olyan, Saul M., 2008: Family Religion in Israel and the Wider Levant of the First Millennium BCE, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family*

- Religion in Antiquity, *The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 113–126.
- ONP = Ordbog over det norrøne prosasprog. URL <http://onp.ku.dk/> (accessed 10.19.16).
- Orr, David G., 1978: Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines, in: Haase, W. (ed.), *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt, Principat II*. Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co., pp. 1557–1591.
- Peel, Christine (ed.), 1999: *Guta saga: The History of the Gotlanders*, Viking Society for Northern Research Text Series. London: Viking Society for Northern Research.
- Perkins, Richard, 2001: *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image*. London: The Viking Society for Northern Research.
- Petersson, Maria (ed.), 2002: *Abbetorp – ett landskapsutsnitt under 6000 år. Arkeologisk undersökning av en boplats, ett gravfält, en offerplats, stensträngar och fossil åkermark. RAÄ 288 m fl, Abbetorp 1: 2 och 1: 10, Rinna socken, Boxholms kommun. RAÄ 244 m fl, Väderstad 1: 2 och 5: 1, Väderstads socken, Mjölby kommun, Östergötland, UV Öst Rapport*. Linköping: Riksantikvarieämbetet.
- Petersson, Maria, 1998: *Abbetorp – Settlement, Cult Site and Burial Ground, A Preliminary Presentation*, in: Fabeck, C. & Ringtved, J. (eds.), *Settlement and Landscape*. Århus: Jutland Archaeological Society, pp. 395–404.
- Price, Arnold H., 1994: *Germanic Warrior Clubs: An Inquiry into the Dynamics of the Era of Migrations and into the Antecedents of Medieval Society*. Tübingen: Lück und Mauch.
- Price, Neil S., 2002: *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: The Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Price, Neil S., 2006: *What's in a Name? An Archaeological Identity Crisis for the Norse Gods (and Some of their Friends)*, in: André, A., Jennbert, K. & Raudvere, C. (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004, Vågar till Midgård*. Nordic Academic Press, Lund, pp. 179–183.
- Price, Neil S., 2010: *Passing into Poetry: Viking-Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology*. *Medieval Archaeology* 54, 123–156.
- Rabuzzi, Kathryn Allen, 2005: *Home*, in: Jones, L. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA, pp. 4104–4107.
- Rappaport, Roy A., 1979: *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Raudvere, Catharina, 2008: *Popular Religion in the Viking Age*, in: Brink, S. & Price, N.S. (eds.), *The Viking World*. London: Routledge, pp. 235–242.
- Ritner, Robert K., 2008: *Household Religion in Ancient Egypt*, in: Bodal, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 171–196.

- Rundata = Rundata: Samnordisk runtextdatabas, 2014: Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala Universitet.
- Sanmark, Alexandra, 2004: *Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, Uppsala.
- Saxo Grammaticus, 2015: *Gesta danorum: the History of the Danes*, Friis-Jensen, K. (ed.), Oxford Medieval Texts. Oxford: Oxford University Press.
- Schier, Kurt, 1965: *Austrfararvísur*, in: Einsiedel, W. von (ed.), *Kindlers Literaturlexikon*. Zürich: Kindler Verlag, pp. 1147–1148.
- Schjødt, Jens Peter, 2008: *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Schjødt, Jens Peter, 2009: *Diversity and its Consequences for the Study of Old Norse Religion: What Is It We Are Trying to Reconstruct?*, in: Ślupecki, L.P. & Morawiec, J. (eds.), *Between Paganism and Christianity in the North*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, pp. 9–22.
- Schjødt, Jens Peter, 2012: *Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion*, in: Raudvere, C. & Schjødt, J.P. (eds.), *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Nordic Academic Press, Lund, pp. 263–287.
- Schmidt, Holger, 1994: *Building Customs in Viking Age Denmark*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Schmitt, Rüdiger, 2008: *Ashdod and the Material Remains of Domestic Cults in the Philistine Coastal Plain*, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 159–170.
- Sigurður Nordal (ed.), 1933: *Egils saga Skalla-Grímssonar, Íslenzk fornrit II*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Sigurður Nordal & Guðni Jónsson (eds.), 1938: *Borgfirðinga sǫgur, Íslenzk fornrit III*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson & Foote, P. (eds.), 2003: *Biskupa sǫgur I, Íslenzk fornrit XV*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Sigvatr Þórðarson, 2012: *Austrfararvísur*, in: Whaley, D. & Fulk, R. (eds.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to C. 1035, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Turnhout: Brepols, pp. 578–614.
- Simek, Rudolf, 2000: *Rich and Powerful: the Image of the Female Deity in Migration Age Scandinavia*, in: Barnes, G. & Clunies Ross, M. (eds.), *Old Norse Myths, Literature and Society: Proceedings of the 11th International Saga Conference 2–7 July 2000, University of Sydney*. Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, pp. 468–479.
- Simpson, Jacqueline, 1972: *Icelandic Folktales and Legends*. London: B. T. Batsford Ltd.

- Snorri Sturluson, 1941: *Heimskringla*, Bjarni Aðalbjarnarson (ed.), Íslenzk fornrit XXVI–XXVIII. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Snorri Sturluson, 2005: *Gylfaginning*, Faulkes, A. (ed.), 2nd ed. London: Viking Society for Northern Research.
- Sørensen, Jesper, 2013: Magic Reconsidered: Towards a Scientifically Valid Concept of Magic, in: Otto, B.-C. & Stausberg, M. (eds.), *Defining Magic: A Reader, Critical Categories in the Study of Religion*. Sheffield: Equinox, pp. 229–242.
- Stankovitsová, Zuzana, 2015: “Eru þetta manna fylgjur”: A Re-Examination of Fylgjur in Old Norse Literature (MA Thesis). Reykjavík: Háskóli Íslands.
- Steinsland, Gro & Mundal, Else, 1989: Kvinner og medisinsk magi, in: Gunneng, H. (ed.), *Kvinors Rosengård. Medeltidskvinnors Liv Och Hälsa, Lust Och Barnafödande*, Skriftserie Från Centrum För Kvinnoforskning Vid Stockholms Universitet. Stockholm: Centrum för kvinnoforskning vid Stockholms universitet, pp. 97–121.
- Stowers, Stanley K., 2008: Theorizing the Religion of Ancient Households and Families, in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 5–19.
- Ström, Folke, 1954: *Diser, Nornor, Valkyrjor: Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme in Norden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Sundqvist, Olof, 2002: *Freyr’s Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Sundqvist, Olof, 2007: *Kultledare i fornskandinavaisk religion*, Occasional Papers in Archaeology. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Sundqvist, Olof, 2013: Gamla Uppsala som förkristen kultplats: en översikt och en hypotes, in: *Gamla Uppsala I Ny Belysning, Religionsvetenskapliga Studier Från Gävle*. Uppsala: Swedish Science Press, pp. 69–112.
- Sundqvist, Olof, 2016: *An Arena for Higher Powers: Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*, Numen Book Series: Studies in the History of Religions. Leiden & Boston: Brill.
- Sundqvist, Olof & Crozier, Alan, 2000: *The Uppsala Cult*, in: Friberg, G. (ed.), *Myth, Might, and Man: Ten Essays on Gamla Uppsala*. Emmaboda: Åkessons Tryckeri, pp. 37–39.
- Swenson, Karen, 2002: Women Outside: Discourse of Community in *Hávamál*, in: Anderson, S.M. & Swenson, K. (eds.), *Cold Counsel: Women in Old Norse Literature and Mythology*. London: Routledge, pp. 273–280.
- Taggart, Declan, 2017: *Stealing His Thunder: An Investigation of Old Norse Images of Þórr*. *Saga Book of the Viking Society* 41, 123–146.
- Tolley, Clive, 2009: *Völsa þátrr: Pagan Lore or Christian Lie?*, in: Heizmann, W., Bödl, K. & Beck, H. (eds.), *Analecta Septentrionalia: Beiträge Zur Nordgermanischen Kultur- Und Literaturgeschichte, Ergänzungsbände Zum Real-*

- lexikon Der Germanischen Altertumskunde. Berlin & New York: De Gruyter, pp. 680–700.
- Úlfr Uggason, 1967: Húsdrápa, in: Finnur Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske skjaldedigting*. København: Rosenkilde og Bagger.
- van der Toorn, Karel, 2008: Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi), in: Bodel, J. & Olyan, S.M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity, The Ancient World: Comparative Histories*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 20–36.
- van Eeden, Willem, 1943: Een Opmerking over Sigvatr Þórðarson's *Austrfararvísur*. *Neophilologus* 28, 228–232.
- van Gennep, Arnold, 1960: *The Rites of Passage*. London: Routledge.
- Vidal, Teva, 2013: *Houses and domestic life in the Viking Age and medieval period: material perspectives from sagas and archaeology*. Nottingham: University of Nottingham.
- Vilhjálmur Bjarnar, Finnbogi Guðmundsson & Sigurður Nordal (eds.), 1944: *Flateyjarbók*. Akraness & Reykjavík: Flateyjarútgáfan.
- Watt, Margrethe, 1999: Kings or Gods? Iconographic Evidence from Scandinavian Gold Foil Figures, in: Dickinson, T. & Griffiths, D. (eds.), *The Making of Kingdoms*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, pp. 173–183.
- Watt, Margrethe, 2002: Images of Women on “Guldgubber” from the Merovingian Age, in: Simek, R. & Heizmann, W. (eds.), *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz*. Wien: Fassbaender, pp. 81–92.
- Weiser, Lily, 1927: *Altgermanische Jünglingsweißen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*. Baden: Konkordia A.-G.
- Zilmer, Kristel, 2011: Crosses on Rune-Stones: Functions and Interpretations. *Current Swedish Archaeology* 19, 87–112.
- Zilmer, Kristel, 2013: Christian Prayers and Invocations in Scandinavian Runic Inscriptions from the Viking Age and Middle Ages. *Futhark: International Journal of Runic Studies* 4, 129–171.
- Zori, Davide, & Jesse Byock (eds.), 2014: *Viking Archaeology in Iceland: Mosfell Archaeological Project*. Turnhout: Brepols Publishers.

Summary

The understanding of pre-Christian Nordic religion as a complicated network of overlapping and interrelated religious systems has achieved a growing acceptance in recent years, allowing for an increase in studies of a number of localised and phenomenologically-distinct articulations of historical Scandinavian paganism. However, while large-scale public cults of high-status sites like Gamla Uppsala,

Lejre, and Hlaðir have received considerable attention, little work has yet been done on more private forms of religiosity in the Late Iron Age. This article utilises a paradigm of typologically-relevant domestic, familial, and household religion/s developed in the Antique Near East and Mediterranean to analyse textual and archaeological evidence for household cult in the Nordic Late Iron Age. Based on descriptions of religious praxis in a number of medieval Icelandic narratives and skaldic verse contextualised by philological and archaeological evidence, a model of pre-Christian household religion is proposed to feature characteristics such as a predominance of localised deities, significant roles for women, and a temporal link to specific times of the year, particularly late autumn and winter. This model not only contributes to an emerging comparative model of historical private religiosity, but also offers insight into what might be uniquely Nordic about pre-Christian religion in Scandinavia and its environs.

Keywords: Pre-Christian religion, household religion, popular religion, comparative religion, religious praxis, domestic life

Luke John Murphy
University of Leicester
Department of English
luke@luke-murphy.com

Eine deutsche Zusammenfassung von *Njáls saga* im Manuskript Rostock Mss. philol. 78/2

LUDGER ZEEVAERT

1. Einleitung

Das Projekt *Hið glataða Njáluhandrit Gullskinna* (die verschollene Njálssagahandschrift *Gullskinna*), das vom Isländischen Wissenschaftsfond gefördert wird,¹ untersucht die nachmittelalterliche Rezeption der um 1280 entstandenen *Njáls saga*, die mit einer Länge von ca. 100.000 Wörtern die umfangreichste und mit 75 überlieferten Handschriften und Fragmenten die am besten überlieferte Isländersaga ist.

Aufgrund der teilweise stark fragmentarischen Überlieferung (keine der mittelalterlichen Handschriften enthält den kompletten Text, und auch über 20 Prozent der nachmittelalterlichen Handschriften sind fragmentarisch) müssen die stemmatologischen Untersuchungen im Projekt, die vor allem auf dem Vergleich ausgewählter Kapitel und einzelner Varianten beruhen, durch detaillierte Untersuchungen einzelner Fragmente ergänzt werden, die die Vergleichskapitel und -varianten nicht enthalten. Ein besonderer Fall dieser fragmentarischen Überlieferung ist die Handschrift Mss. philol. 78/2 in der Universitätsbibliothek Rostock.²

¹ *Rannsóknarsjóður*, Fördernummer 152342-053.

² Ich möchte mich bei Svanhildur Óskarsdóttir (Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík), Heike Tröger (Universitätsbibliothek Rostock) und zwei anonymen Gutachtern für wertvolle Hinweise und Anregungen bedanken.

2. Die Handschrift UB Rostock Mss. philol. 78/2

Eine Beschreibung der Handschrift findet sich in einer von Heike Tröger (1995) erstellten Übersicht über *Islandica* in der Universitätsbibliothek Rostock. Die Handschrift enthält Texte auf Deutsch, Isländisch, Schwedisch und Latein, bei denen es sich überwiegend um Abschriften, Übersetzungen und Zusammenfassungen von Texten mit Bezug zur skandinavischen Geschichte (*Fornaldarsögur*, *Íslendingasögur*, historische Darstellungen) handelt. Sie enthält Eintragungen mehrerer Schreiberhände, datiert auf das 17. bis 18. Jahrhundert. Genau wie die drei übrigen von Tröger beschriebenen *Islandica* stammt sie aus dem Bestand der Bibliothek der Mecklenburgischen Ritter- und Landschaft Rostock, und neben der Signatur dieser Bibliothek (Scand. fol. 57) finden sich weitere ältere Signaturen (Tomus 18, I-349(21); II-449, II-407(21)).

Auf den Seiten 873 bis 881 enthält das Manuskript eine Zusammenfassung von *Njáls saga* auf Deutsch mit einzelnen Passagen auf Isländisch, bei denen es sich um wörtliche Zitate aus der Saga handelt. Im Anhang zu diesem Artikel findet sich eine Transkription dieser Zusammenfassung, die ich auf der Grundlage von digitalen Photographien angefertigt habe, die mir dankenswerterweise von Frau Heike Tröger (Universitätsbibliothek Rostock) zur Verfügung gestellt wurden.

In einer Übersicht über die Manuskripte des Projekts *Stories for all time: The Icelandic Fornaldarsögur* wird Rostock Mss. Phil. 78/2 auf 1700–1799 datiert und als in Schweden und zumindest teilweise in Stockholm entstanden beschrieben.³

Zum Schreiber liegen keine Informationen vor, es dürfte sich aber um einen deutschen Muttersprachler gehandelt haben, da der deutsche Text sprachlich und stilistisch einwandfrei und ohne fremdsprachliche Interferenzen ist. Bei den Zitaten aus dem isländischen Originaltext unterlaufen dem Schreiber von Rostock Mss. philol. 78/2 allerdings einige Abschreibfehler, die bei einem Schreiber auch mit nur geringen Kenntnissen des Isländischen nicht zu erwarten wären:

Kóngahellu (Dat. von *Kóngahella*, Ortsname): „Kónga Kellu“ (Cap: 4)

háseti (,Hochsitz‘): „háhæte“ (C: 5)

liðinu (Dat. Sg. von *lið* ,Mannschaft‘): „lindinu“ (C: 7)

hersis (Gen. Sg. von *hersir* ,lokaler Anführer‘): „hernsns“ (C: 19)

³ <http://fasnl.ku.dk/browse-manuscripts/manuscript.aspx?sid=TQBzAHMALgAgAHAAaABpAGwALgAgADcAOAAvADIA0>.

þrem vetrum síðar (,drei Winter später‘): „Trennur Veturum Súdar“ (C: 104)

Kolur (Personenname): „Kolus“ (C: 94)

kóngurinn (Nom. Sg. bestimmt von *kóngur* ‚König‘): „Kongurinin“ (C: 96)

mánuðir (Nom. Pl. von *mánuður* ‚Monat‘): „mánndur“ (C: 127)

Personen- und Ortsnamen werden häufig in der grammatischen Form der Vorlage übernommen, was teilweise dazu führt, dass isländische Namen, die im deutschen Text das Subjekt eines Satzes bilden, in einer (isländischen) obliquen Form stehen. Es findet sich außerdem ein sachlicher Fehler in der Zusammenfassung, der sich möglicherweise als deutsche Interferenz erklären lässt: „Ogmundar, Königinne Gunhildar, Sko=Swen, folget ihm in einer Stein=Höle, ta var háhæte [!] Gunhildar. Blieb den Winter über beym Könige.“ (Ögmundur, Königin Gunnhilds Diener, folgt ihm in eine Steinhöhle, dort war Gunnhildurs Hochsitz; Ende S. 873/Anfang S. 874). Die Steinhöhle ist im isländischen Text (z. B. *Brennu-Njáls saga*. Hrsg. von Einar Ól[afur] Sveinsson, 1954: 14) eine *steinhöll*, also eine Steinhalle. Aufgrund dieser Fehler ist davon auszugehen, dass der Schreiber des Isländischen nicht mächtig war.

3. Die Vorlage von Rostock Mss. philol. 78/2

3.1 Holm. Isl. papp. fol. nr 9

Die isländischen Zitate in der Rostocker Handschrift umfassen nur etwa 0,5% des gesamten Texts von *Njáls saga*. Anders als bei den zahlreichen Fragmenten der Saga,⁴ die häufig ebenfalls nur ein paar hundert Wörter umfassen, bilden sie aber keinen zusammenhängenden Text; vielmehr handelt es sich hier um kürzere Abschnitte aus unterschiedlichen Kapiteln. Dies und die große Anzahl der *Njálssagamanuskripte* sowie die Länge des Texts (ca. 100.000 Wörter) machen einen systematischen Vergleich mit allen überlieferten Handschriften und Fragmenten sehr zeitaufwändig.

⁴ Arthur (2015) bietet eine ausführliche Beschreibung der *Njálssagahandschriften* und -fragmente. Eine kurze Übersicht, die zusätzlich einige von Arthur (2015) noch nicht berücksichtigte Fragmente umfasst, soll demnächst erscheinen (Arthur/Zeevaert im Druck), eine ergänzte deutsche Fassung dieser Liste findet sich im Anhang.

Da der Schreiber nicht über Kenntnisse des Isländischen verfügte, kopierte er den Text Buchstabe für Buchstabe, was die Suche nach seiner möglichen Vorlage erheblich erleichtert, da er so die sprachlichen Eigenheiten seiner Vorlage vollständig übernahm, während Muttersprachler die Schreibung ihrer Vorlage häufig verändern, etwa um sie an ihren eigenen Sprachgebrauch oder eine bestimmte Schreibnorm anzupassen. Der Rostocker Text benutzt für das Neutrum Plural des Personalpronomens *þau* ‚sie‘ die Form *þaug* (Cap: 4), die im Isländischen erst seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts belegt ist und eher typisch für die gesprochene Sprache ist.⁵ Entsprechend selten findet sie sich in den überlieferten Njálssagamanuskripten, sie wird aber in der Handschrift Holm. Isl. papp. fol. nr 9 verwendet, einer nach Gödel (1897–1900: 126) im Jahr 1684 vom Isländer Jón Vigfússon für das *Antikvitetskollegium* erstellten Abschrift von *Njálssaga*, die heute in der Königlichen Bibliothek in Stockholm aufbewahrt wird.

3.2 Textvergleich von Rostock Mss. philol. 78/2 und Holm. Isl. papp. fol. nr 9

Das im Jahr 1667 gegründete *Antikvitetskollegium* beschäftigte sich neben dem Sammeln und Bewahren von schwedischen Altertümern auch mit schwedischer und skandinavischer Geschichte, und zu diesem Zweck wurden unter anderem isländische Handschriften erworben und für eine wissenschaftliche Auswertung aufbereitet. In diesem Zusammenhang ist auch die Stockholmer Njálssagahandschrift zu sehen. Jón Vigfússons Abschrift war offensichtlich als Vorlage für eine schwedische Übersetzung gedacht. Sein Text nimmt nur die rechte Hälfte der Seiten ein, um auf der linken Seite Platz für den schwedischen Text zu lassen.⁶ Jón löst Kürzel auf, schreibt sehr groß und deutlich⁷ und fügt Kapitelüberschriften ein, die den Inhalt des folgenden Kapitels kurz beschreiben.

Eine detaillierte Untersuchung einer kürzeren Textpassage vom Beginn des letzten Kapitels der Saga zeigt eindeutig, dass ein Überlieferungs-

⁵ Vgl. Björn K. Þórolfsson (1925: 101 und 46).

⁶ Vgl. Gödel (1897–1900: 126).

⁷ Den Tabellen bei Arthur (2015: 317 ff.) lässt sich entnehmen, dass Holm. Isl. papp. fol. nr 9 eins von nur drei Njálssagamanuskripten ist, die keine Abkürzungen enthalten und dass es die geringste Textdichte (gemessen in der Anzahl der Wörter pro 10 cm Text und der Anzahl der Zeichen pro Quadratdezimeter) aller Njálssagamanuskripte hat, was zu dem außerordentlichen Umfang von 917 Seiten Text führt.

zusammenhang zwischen der Rostocker und der Stockholmer Handschrift besteht. In diesem Textabschnitt folgt der Text von Mss. philol. 78/2 dem Text von Holm. Isl. Papp. fol. nr 9 bis auf die Auslassung von vier Wörtern und zwei Abweichungen in der Schreibung nahezu buchstabengetreu:

Holm. Isl. Papp. fol. nr 9

hóf upp Gavngu fina i Nord manndý, og sigldi sidann um Haf til Döf og þáði lavfn og fór aptur hina veltari leid og tók skip fitt aptur i Nordmandý og sigldi veftur um Síá til Dofra á Einglandi

[Kári] begann seine Reise in der Normandie und segelte dann über das Meer nach Dov und erhielt Absolution und reiste den westlichen Weg zurück und nahm wieder sein Schiff in der Normandie und segelte nach Westen über die See nach Dover in England.

Rostock Mss. philol. 78/2: 880

hof upp gaungu sinu [!] i Nordmandý, og Sigldi sidann um haf til dof for aptur hina vestari leid ok tok skip sitt aptur i Normandý, og Sigldi Vestur um Sia till Dofra á Einglandi,⁸

Die erste Abweichung, die Schreibung <sinu> statt <sina> für *sína* (Akk. Sg. Fem. des Possessivpronomens ‚seine‘) ist wohl ein aufgrund von mangelnder Kenntnis der Sprache der Vorlage entstandener Abschreibfehler, die zweite Abweichung, die Schreibung <Normandý> für das zweite <Nordmandý> wohl eher darauf, dass der Schreiber den Ortsnamen kannte und hier (unbewusst) die im Deutschen übliche Form ohne *d* verwendete. Auffällig ist außerdem die Schreibung der Konjunktion *og* ‚und‘. Der Rostocker Schreiber wechselt hier zwischen der neuisländischen Form *og* und der altisländischen Form *ok*, während Jón Vigfússon in Holm. Isl. papp. fol. nr 9 durchgehend die neuisländische Form *og* verwendet.

3.3 Zwei Leitfehler

1. Leitfehler: Korrektur eines saut du même au même

Natürlich sind stemmatologische Untersuchungen auf der Basis eines Samples von 33 Wörtern normalerweise nicht besonders aussagekräftig, glücklicherweise unterlaufen Jón Vigfússon, dem Schreiber der Stockholmer Handschrift, hier beim Abschreiben aber zwei Fehler, die vom

⁸ Die Auslassung von Text wird in der Handschrift vom Schreiber durch Punkte angezeigt.

Schreiber der Rostocker Handschrift übernommen wurden und Leitfehler⁹ darstellen, die diese beiden Handschriften von allen anderen überlieferten Njálssagahandschriften trennen. Zum Vergleich folgt hier der in 3.2 wiedergegebene kurze Textausschnitt aus Kapitel 159, wie er sich für die Vorlage der X-Handschriftengruppe rekonstruieren lässt:¹⁰

[...] hóf upp suðurgöngu sína í Norðmandí og gekk suður og þá lausn og fór aftur hina vestri leið og tók skip sitt í Norðmandí og sigldi suður um sjó til Dofra á Englandi. Þaðan sigldi hann vestur um Bretland og svo norður fyrir Skotlands fjörðu [...]

[Kári] begann seine Pilgerfahrt in der Normandie und ging nach Süden und erhielt Absolution und reiste den westlichen Weg zurück und nahm in der Normandie sein Schiff und segelte nach Süden über die See nach Dover in England. Von da segelte er westlich um Britannien und dann nördlich der schottischen Fjorde [...].

Der erste gemeinsame Fehler von Holm. Isl. Papp. fol. nr 9 und Rostock Mss. philol. 78/2, die Einfügung von *og sigldi síðan um haf til Dof* nach dem ersten *Norðmandí*, ist wohl ursprünglich durch *saut du même au même* vom ersten zum zweiten *Norðmandí* entstanden, aber wahrscheinlich nicht in der Handschrift Holm. Isl. Papp. fol. nr 9, sondern in einer ihrer Vorlagen.¹¹

Der Text zwischen dem ersten und dem zweiten *Norðmandí* fehlt in drei überlieferten Textzeugen, Lbs 1415 4to, AM 465 4to und AM 163 i fol.,¹²

⁹ Leitfehler, also „die zu stemmatologischen Folgerungen verwendbaren Fehler“ (Maas 1937: 289 f.) sind einerseits Trennfehler, also Fehler in einer Handschrift, die nicht so offensichtlich sind, dass sie durch einen Abschreiber hätten korrigiert werden können und diese Handschrift deshalb von anderen Handschriften trennt, die diesen Fehler nicht enthalten und andererseits Bindefehler, also in zwei (oder mehr) Zeugen vorkommende Fehler, für die unwahrscheinlich ist, dass sie in beiden Textzeugen unabhängig voneinander entstanden sind und die deshalb in einem der Texte aus dem anderen übernommen worden sein müssen.

¹⁰ Ein Stammbaum der Handschriftengruppen (V, X, Y, Z) findet sich unten (Fig. 1 auf S. 106). Der Textausschnitt mit Varianten aller Handschriften findet sich im Anhang unter ‚Zwei Leitfehler und eine innovative Lesart: Varianten‘ auf S. 126–128.

¹¹ Wäre der Fehler nicht bereits in seiner Vorlage vorhanden gewesen, hätte Jón Vigfússon, der ihn ja offensichtlich bemerkt hat, ihn nach dieser Vorlage korrigieren können und hätte nicht eine zweite Vorlage heranziehen müssen.

¹² AM 466 4to (*Oddabók*) hat an dieser Stelle einen stark verkürzten Text, der Káris Fahrt nach Rom ausspart und ihn direkt von Melkólfur Jarl in Hvítborg in Schottland (Kapitel 158, eine Identifikation mit Whithorn in Galloway ist wohl eher unsicher, vgl. Cowan 1991: 65) zu Skeggi Bóndi nach Þrasvík á Katanesi (Freswick in Caithness, Kapitel 159) segeln lässt: „Nv er at fegia fra kara [at] vm fvmarit eptir figldi hann [til] d[ofra] [aa]

die außerdem als einzige Handschriften außer Stockholm und Rostock die Variante *haf* (nach dem zweiten *Norðmandi*) haben. Lbs 1415 4to wird auf 1770 datiert,¹³ kam im Jahr 1906 aus isländischem Privatbesitz in den Bestand der isländischen Nationalbibliothek *Landsbókasafn* und kommt als Vorlage der Handschrift Holm. Isl. papp. fol. nr 9, die 1684 geschrieben wurde, deshalb nicht in Frage. AM 163 i fol., laut Kolophon im Jahr 1668 fertiggestellt, käme zeitlich als Vorlage in Betracht. Hier fehlt aber *til Dofra*, was die Handschrift ebenfalls als Vorlage ausschließen dürfte. Holm. Isl. papp. fol. nr 9 ist an dieser Stelle also möglicherweise eine Abschrift von AM 465 4to oder, was wahrscheinlicher ist, einer verlorenen Handschrift, die eine Vorlage oder Abschrift von AM 465 4to gewesen sein könnte.

Eine plausible Erklärung für den in Holm. Isl. papp. fol. nr 9 (und damit auch in Rostock Mss. philol. 78/2) von allen anderen Handschriften abweichenden Text ist, dass Jón Vigfússon zwei Handschriften zur Verfügung hatte, beim Abschreiben feststellte, dass in der ersten seiner Vorlagen an dieser Stelle Text fehlte (aufgrund von *saut du même au même* in seiner Vorlage, s.o.) und er in der Mitte des Wortes *Dofra* das Schreiben unterbrach, um den fehlenden Text aus seiner zweiten Vorlage zu ergänzen. Die Variante *og sigldi síðan um haf til Dof* haben nur Holm. Isl. papp. fol. nr 9 und Rostock Mss. philol. 78/2, die Variante *síðan* lässt sich als Fehler bei der Auflösung eines *ur*-Kürzels (ein hochgestelltes rundes *r*) in *sudur* in Jóns Vorlage (oder einer Vorlage der Vorlage) erklären, das Jón oder der Schreiber seiner Vorlage möglicherweise als hochgestelltes *n* interpretiert und als *-an* aufgelöst hat (also *fidan* statt *fudur*). Sowohl in AM 465 4to als auch in AM 163 i fol., die den Text zwischen dem ersten und dem zweiten *Norðmandi* auslassen, ist *sudur* abgekürzt.

Die Handschrift *Möðruvallabók* (AM 132 fol., ca. 1330–1370) hat hier eine recht eigenwillige Variante: *vestur um Bret. og svo norður um Bret og svo norð með Bretlandi*. Der Schreiber scheint hier zweimal mitten im Wort *Bretland* die Abschrift unterbrochen zu haben, ohne den Fehler zu korrigieren; seine Vorlage hatte an dieser Stelle offensichtlich eine Variante,

[englandi] þ[ada]n figldi hann í þrasuik aa katanel til fkeg[g]ia b[onda]“ (*Nun ist von Kári zu berichten, dass er im folgenden Sommer nach Dover in England segelte. Von da segelte er nach Freswick auf Caithness zu Skeggi Bóndi*). Der Text der letzten Seite von *Oddabók* weist starke Gebrauchsspuren auf und ist teilweise schwer zu entziffern, unsichere Lesungen stehen in eckigen Klammern.

¹³ <https://handrit.is/is/manuscript/view/Lbs04-1415>.

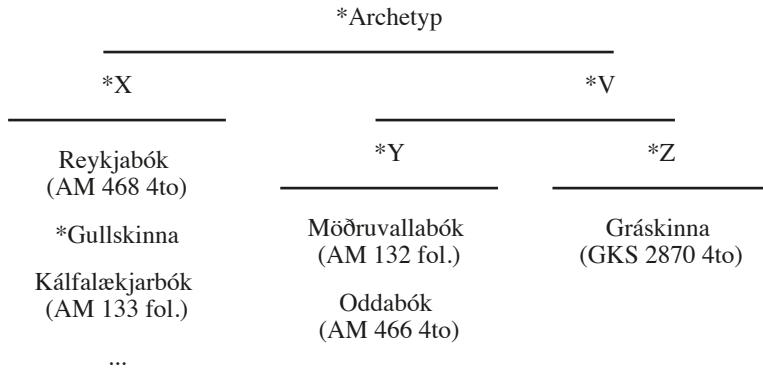


Fig. 1. Zweige der Njálssagahandschriften (nach Einar Ól. Sveinsson 1954: CLIII).

die sich sonst nur in GKS 2870 4to¹⁴ findet: *og svo norður með Bretlandi*. Im anschließenden Text ersetzt der Schreiber von *Möðruvallabók* die Präposition *norður fyrir* (‘nördlich von’) durch die Präposition *um* (um ... herum). Jón Vigfússon (und damit auch der Schreiber von Rostock Mss. philolol. 78/2) übernimmt diese Varianten, die sich in keiner der anderen überlieferten Handschriften finden, offensichtlich aus einer Vorlage, die an dieser Stelle dem Text von *Möðruvallabók* folgt.

2. Leitfehler: Eine innovative Lesart

Eine weitere Lesart, die Stockholm und Rostock von allen anderen Handschriften trennt, ist *vestur* (nach Westen) für den Weg von der Normandie nach Dover. Alle anderen Handschriften haben hier entweder, wie die meisten Handschriften des X-Zweigs, *suður* oder, wie z. B. AM 132 fol. (Y-Zweig), GKS 2870 4to (Z-Zweig) oder der korrigierte Text in AM 470 4to, *norður*.¹⁵ Dover liegt nordöstlich der Normandie, sodass *norður*,

¹⁴ Genauer gesagt in einem als *Gráskinnuauki* (‘Gráskinnaergänzung’) bezeichneten Teil der Handschrift GKS 2870 4to (*Gráskinna*), wohl eine Schwesterhandschrift von AM 132 fol. (*Möðruvallabók*) aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (vgl. Einar Ól. Sveinsson 1952: 119, 130 sowie Hall/Zeevaert im Druck), sowie in AM 135 fol., einer kurz vor 1700 entstandenen Abschrift von *Gráskinna*.

¹⁵ Vgl. die Übersicht ‘Zwei Leitfehler und eine innovative Lesart: Varianten’ auf S. 126–128. AM 470 4to folgt dem Text der verschollenen X-Handschrift *Gullskinna*, der Schreiber Ketill Jörundsson fügte aber Varianten aus AM 133 fol. (*Kálfalækjarbók*) hinzu,

das sich in den Handschriften des Y- und Z-Zweigs der Handschriftenüberlieferung von *Njáls saga* findet, wohl als die ursprüngliche Variante anzusehen ist, während *suður*, das sich in den meisten Handschriften des X-Zweigs findet, wohl als Innovation zu betrachten ist.

Eine stemmatologische Untersuchung der Kapitel 44, 86 und 142 (Hall/Zeevaert im Druck) konnte zeigen, dass Holm. Isl. papp. fol. nr 9 Text des X- und des Y-Zweigs kombiniert; höchstwahrscheinlich hatte hier also eine von Jóns Vorlagen die Variante *norður* und die andere *suður*.

Während es für einen heutigen durchschnittlich gebildeten Leser nicht schwierig sein dürfte, die sachlich richtige der beiden Varianten zu identifizieren, ist für einen isländischen Schreiber des 17. oder 18. Jahrhunderts offensichtlich nicht unbedingt vorauszusetzen, dass er weiß, wo sich die Normandie befindet. Der Schreiber von AM Acc. 50, einer um 1770 in Vopnafjörður (Island) entstandenen Handschrift, konnte mit dieser Bezeichnung offensichtlich so wenig anfangen, dass er sie durch *Norvegur* („Norwegen“) ersetzte.¹⁶ Anscheinend ist der Ort, den Jón mit *Norðmandí* identifiziert, ebenfalls östlich von England, sodass er sich für die innovative Variante *vestur* entscheidet.

3.4 Die Vorlagen von Holm. Isl. papp. fol. nr 9

Ein Inventar des Bestands des *Antikvitetskollegium*, datiert auf den 20.9.1693, das in der Königlichen Bibliothek in Stockholm aufbewahrt wird, erlaubt näheren Aufschluss über mögliche Vorlagen für Jón Vigfússons Abschrift von *Njáls saga*. Auf der Liste, die bei Gödel (1898: 284) abgedruckt wird, finden sich insgesamt drei *Njálssagamanuskripte*, die zu diesem Zeitpunkt im Stockholmer Schloss aufbewahrt wurden. Zwei der Handschriften, ein „Nials Saga Manuscript in 4:to på Papper“ und ein „Niala M. S. på Papper in 8:vo“, im Inventar mit den Nummern 7 und 26 bezeichnet, befanden sich „[p]å den öfwersta Hyllan och främsta afdelningen uthi Muren“ („auf dem obersten Regalbrett und [in] der vordersten Abteilung in der Mauer“). Die Handschriften sind heute verschollen, und es ist davon auszugehen, dass sie beim Brand des Stockholmer Schlosses am 7. Mai 1697 verloren gingen (Stockholm 1 und 2

vgl. Einar Ól. Sveinsson (1952: 117). In *Oddabók* (AM 466 4to), das hier den Text stark verkürzt (vgl. Fn 12) fehlt die Variante.

¹⁶ Vgl. den Textauszug mit kritischem Apparat im Anhang. Die Interpretation von *Norðmandí* als Heimat der *Norðmenn*, also der Norweger, ist absolut nachvollziehbar und darüber hinaus außerdem etymologisch und historisch korrekt.

im Handschriftenverzeichnis im Anhang). Die dritte unter der Überschrift „Afcopierade manuscripter“ (kopierte Manuskripte) aufgeführte *Niala*, aufbewahrt „[u]thi andra hwalfwet öfwersta hyllan“ (,im zweiten Gewölbe, oberstes Regalbrett‘), lässt sich als das heute in *Kungliga biblioteket* in Stockholm aufbewahrte Manuskript Holm. Isl. papp. fol. nr 9 identifizieren.

Die Manuskripte wurden also zum Zeitpunkt des Brands im Stockholmer Schloss, der auf dem Dachboden über dem Reichsratssaal im Westteil des Schlosses ausbrach, in zwei verschiedenen Gebäuden im Ostflügel des Schlosses aufbewahrt, Holm. Isl. papp. fol. nr 9 im Erdgeschoss eines Gebäudes hinter einem als *Smedjegård* (,Schmiedenhof‘) bezeichneten Wirtschaftshof (*ekonomigård*). Der in diesem Gebäude aufbewahrte Buchbestand war vom Feuer weniger betroffen als die im 1. Stock des angrenzenden Gebäudes aufbewahrten Bücher, unter denen sich auch die beiden im Inventar aufgeführten Papierhandschriften von *Njáls saga* befanden, sodass Jóns Abschrift erhalten blieb.¹⁷

Das auf Betreiben des schwedischen Reichskanzlers Magnus de la Gardie am 17.12.1666 eingerichtete *Antikvitetskollegium* befand sich ursprünglich in Uppsala und war administrativ der Universität angegliedert. Die Arbeit des Kollegiums hatte sich aber spätestens seit dem Umzug von Johan Hadorph im Jahr 1675 nach Stockholm verlagert. Hadorph, zunächst Assessor im *Antikvitetskollegium* und später Sekretär von dessen Archiv, war die treibende Kraft der Arbeit des Kollegiums.¹⁸ Die Räume, in denen sich laut dem Inventar von 1693 die drei Stockholmer Njálssagahandschriften befanden, wurden dem Kollegium erst 1688 zur Verfügung gestellt; vorher befand sich das Archiv in einem kleineren Raum ebenfalls im Ostflügel des Stockholmer Schlosses, der gleichzeitig Arbeitsplatz für Hadorph und seine Mitarbeiter, darunter auch die isländischen Übersetzer und Kopisten, war.¹⁹

¹⁷ Vgl. die Darstellung bei Schück (1935: 100 ff. sowie die Karte 1933: 99). Der Brand breitete sich zunächst über den Dachboden aus, wodurch die oberen Stockwerke stärker betroffen waren, sodass die Rettung der Buchbestände im Erdgeschoss einfacher war als in den oberen Stockwerken. Außerdem war das Gebäude hinter dem *Smedjegården* ein Stockwerk niedriger als das angrenzende Gebäude, in dem sich die Papierhandschriften Nr. 7 und 26 befanden, sodass es baulich nicht direkt mit dem Dachboden verbunden war und durch den zwischen ihm und dem Brandherd liegenden *Smedjegården* besser geschützt war.

¹⁸ „[S]edan Hadorph 1675 flyttat till Stockholm, blev det faktiskt han, som så gott som ensam skötte kollegiets angelägenheter.“ (Schück 1933: 97)

¹⁹ Vgl. die Darstellung bei Schück (1933: 99 f.).

Dem Kolophon von Jóns Njálssagaabschrift lässt sich entnehmen, dass er sie zwischen dem 1.7. und dem 7.10.1684 erstellt hat. Informationen über den Entstehungsort finden sich in der Handschrift nicht. Jón kam nach Schück (1933: 94) aber erst im Jahr 1684 von Island nach Schweden, und zwar zusammen mit Jón Eggertsson, der in Kopenhagen von Fredrik von Schantz, einem schwedischen Regierungsbeamten, für die Beschaffung von isländischen Manuskripten angeworben wurde.²⁰ Im Frühsommer 1682 trat Jón Eggertsson, ausgestattet mit 80 Reichstalern, eine Reise nach Island an, von der sich Hadorph eine beträchtliche Erweiterung des Manuskriptbestands des Kollegiums erhoffte.²¹ Jón Eggertsson brachte nicht nur eine ansehnliche Handschriftensammlung mit,²² darunter das Isländische Homilienbuch (Sthm. Perg. 15 4to), sondern auch den Isländer Jón Vigfússon.²³ Hat also Jón Vigfússon möglicherweise bereits in Kopenhagen mit seiner Abschrift von *Njáls saga* begonnen und dort Zugang zu *Möðruvallabók* gehabt, dessen Text er ja benutzt hat, wie sich aus dem ersten in Abschnitt 3.3 diskutierten Leitfehler ergibt?

Möðruvallabók kam tatsächlich bereits im Jahr 1684 nach Kopenhagen,²⁴ Jón Eggertsson, Jón Vigfússon und Helgi Ólafsson, der erst Ende 1682 unter abenteuerlichen Umständen von Island nach Schweden gekommen war²⁵ und 1683 ebenfalls für das *Antikvitetskollegium* auf Island

²⁰ Vgl. auch Jucknies (2009: 246): „Jón Vigfússon (gest. 1692) war bei Jón Eggertsson in Island beschäftigt gewesen und reiste mit ihm nach Kopenhagen. 1684 vermittelte Jón ihn als Schreiber nach Schweden, wo er bis zu seinem Tod angestellt blieb.“

²¹ So in einem Brief an Magnus De la Gardie vom 1.12.1682, zitiert bei Schück (1933: 92): „Der till medh hafwa wij än Islandum bestuckit medh 80 Rdr., som är till vägz att skaffa oss flere [isländische Manuskripte], så att iagh hoppas, wij skole få ett litet Bibliotech af sådane till att utharbata till våre Historiers yplysing.“

²² „[E]n ansenlig handskriftsamling“ (Gödel 1898: 194).

²³ Vgl. auch Schück (1933: 94).

²⁴ Es befand sich im Gepäck von *sýslumaður* Björn Magnússon, Sohn von Magnús Björnsson, der aufgrund von eigenhändigen Eintragungen im Buch als Besitzer der Handschrift identifizierbar ist. Björn schenkte die Handschrift im Sommer 1685 dem königlich-dänischen Antiquar Thomas Bartholin, wohl um königlichen Beistand in einem Rechtsstreit zu erhalten. Aus Bartholins Nachlass gelangte *Möðruvallabók* im Jahr 1690 schließlich in den Besitz von Árni Magnússon (vgl. Sigurjón Páll Ísaksson 1994: 105).

²⁵ Vgl. Páll Eggert Ólason (1949: 342), Schück (1933: 92) zitiert folgendermaßen aus Hadorphs oben (Anm. 21) erwähntem Brief: „Och som allareda flere Ms:ta äro inkompe än en kan förarbata, så har iagh förmått denne Islandum [Guðmundur Ólafsson, der 1652 mit 50 isländischen Manuskripten nach Stockholm kam] förskrifwa sin Broder från Jsland att wara amanuensis, hwilken och nu ankom 14 dagar sedan. Denne fick icke tillstånd af fogden på Jsland att komma hijt, uthan redh om en Natt till en Walfisk fångares skiep ifrån Grönland, som der satte för owäder, och kom medh honom på Rotterdam och så hijt.“

Handschriften gesammelt hatte,²⁶ kamen aber bereits im Herbst 1683 von Island über Hellevoetsluis in Südholland, Rotterdam und Amsterdam nach Helsingør, von wo Jón Eggertsson weiter nach Kopenhagen reiste, während Jón Vigfússon und Helgi Ólafsson sich zusammen mit den Büchern auf den Weg nach Stockholm machten. Dies geht aus einer bei Klemming (1880–1882: 33 ff.) abgedruckten Rechnung, datiert auf den 12.1.1684, hervor, mit der Jón Eggertsson seine Reise gegenüber dem *Antikvitetskollegium* abrechnete. Die Handschriften, und mit ihnen wohl auch Jón Vigfússon, erreichten das Stockholmer Schloss Mitte November 1683, wie sich aus ebenfalls bei Klemming (1880–1882: 43) zitierten Transportrechnungen ergibt.

Es ist also davon auszugehen, dass Jón Vigfússon seine Abschrift von *Njáls saga* im Jahr 1684 in Stockholm anfertigte und als Vorlagen tatsächlich zwei (Papier-)Manuskripte zur Verfügung hatte, die sich im Bestand des Kollegiums im Stockholmer Schloss befanden.

3.5 Die direkte Vorlage von Rostock Mss. philol. 78/2

Ein Vergleich der Stockholmer Njálssagahandschrift und der isländischen Passagen in der Rostocker Zusammenfassung von *Njáls saga* konnte also die Stockholmer Handschrift als zumindest mittelbare Vorlage des Rostocker Texts identifizieren. Neben textlichen Kriterien gibt es aber auch historische Evidenz für eine Verbindung zwischen dem Bestand des schwedischen *Antikvitetskollegium* und dem der Rostocker Universitätsbibliothek.

Die Handschrift Mss. philol. 78/2 in der Rostocker Universitätsbibliothek war, wie drei weitere Handschriften mit isländischem Inhalt (Mss. philol. 78, 78/1 und 78/3), ursprünglich im Bestand der Bibliothek der Mecklenburgischen Ritter- und Landschaft Rostock (vgl. Träger 1995). Diese Bibliothek geht auf den Nachlass des mecklenburgischen Adligen Adolf Friedrich von Bassewitz (1681–1740) zurück, der seine Bibliothek dem Engeren Ausschuß, einer politischen Vertretung der Mecklenburgischen Ritter- und Landschaft, vermachte.²⁷ Adolf Friedrichs Nachlass wurde damit zum Grundstock einer mecklenburgischen Landesbibliothek.

Tatsächlich lässt sich eine direkte Verbindung von Adolf Friedrich von

²⁶ Vgl. Gödel (1898: 94) sowie Páll Eggert Ólason (1949: 342).

²⁷ http://fabian.sub.uni-goettingen.de/fabian?Bibliotheken_In_Mecklenburg-Vorpommern.

Bassewitz zum *Antikvitetsarkiv*, wie das *Antikvitetskollegium* seit 1692 hieß, aufzeigen. Im Jahr 1727 informierte der Direktor (*sekreterare*) Johan Helin das Königliche Kanzleikollegium über eine Donation wertvoller Bücher durch „H. Öfwersten Bassewitz“ und bittet um Vorschläge, wie man sich dem Spender gegenüber erkenntlich zeigen könnte.²⁸ Adolf Friedrich von Bassewitz diente im Großen Nordischen Krieg als Offizier in der schwedischen Armee und „übernahm [...] die Herbeiführung des Friedens zwischen Schweden und Großbritannien“²⁹ im Jahr 1719 in Stockholm, hatte also enge Verbindungen zu Schweden.³⁰

Svärdström (1939) berichtet außerdem über eine Sammlung von 131 Holzschnitten schwedischer Runensteine in der Universitätsbibliothek Rostock (Scand. fol. 51). Diese sind offensichtlich Teil einer Serie von Drucken, deren Druckstöcke sich mindestens seit 1725 im *Antikvitetsarkiv* befanden und deren anderer Teil, 127 Drucke, die den Rostocker Exemplaren im Aussehen entsprechen, aber bis auf eine Ausnahme andere Runensteine als diese zeigen, sich im Bestand von *Vitterhetsakademiens bibliotek* in Stockholm befindet.³¹

²⁸ „Til Kongl. antiquitets archivum hafwer H. Öfwersten Bassewitz förutan tilförne giorde föräringar behagat i dessa dagar lemna och skiänka et wackert antahl af utwalde och kostbara böcker, som hosgående förtekning det närmare utwisar, hwarföre iag straxt på Kongl. antiquitets archivi wägnar aflagt skyldig tacksäyelse, för denskuld har iag ei bordt underlåta sådant hos Eders höggrefl. Excellencer och högl. Kongl. Riks Cantzli Collegium at tilkänna gifwa och derjemte Eders höggrefl. Excellencers och högl. Kongl. Riks Cantzli Collegii högt uplysta ompröfwande aldraödmuikast hemställa, på hwad sät man emot en så genereuse donation och hederlig gáfwa på Kongl. Antiquitets Archivi wägnar må kunna wisa någon tacksamhet och wederkäntzla“ (Schück 1935: 587 f.).

²⁹ <http://www.von-bassewitz.de/schweden.php>. Adolf Friedrich von Bassewitz war Sondergesandter von Georg I., König von Großbritannien und Kurfürst von Braunschweig-Lüneburg. Der als Frieden von Stockholm bezeichnete Friedensvertrag zwischen Schweden und dem Kurfürstentum Braunschweig-Lüneburg wurde am 20.11.1719 unterzeichnet.

³⁰ Bassewitz großes Interesse an skandinavischer Geschichte ist offensichtlich. Teil seiner Bücherschenkung war auch die Abschrift einer von ihm selbst auf Deutsch verfassten Arbeit zur schwedischen Geschichte, vgl. Schück (1935: 331). Bassewitz stand außerdem in Kontakt mit Árni Magnússon, dem wichtigsten Sammler isländischer Handschriften, der sich in einem Brief vom 8.2.1719, dessen Original sich im Hamburger Staatsarchiv befindet, für Bassewitz' Besuch und Besichtigung seiner Sammlung in Kopenhagen bedankt (vgl. Arne Magnussons private brevvexling. [Hrsg. von K. Kålund]. 1920: 43).

³¹ Während meines Besuchs der Bibliothek von *Vitterhetsakademi* im Frühjahr 2017 war es leider nicht möglich, die von Svärdström beschriebenen Runendrucke aufzufinden. Dagegen fand sich in der Bibliothek ein Band mit auf unterschiedlichem Papier gedruckten Bildern von Runensteinen, die wohl aus dem 18. Jahrhundert stammen und Svärdströms Beschreibung recht nahekommen. Der Titel des Bandes, *Bautil af Helin*, ist handgeschrieben. Auch auf dem Buchrücken findet sich dieser Titel sowie in urnordischen

Nach Svärdström (1939: 314) stammt der Rostocker Teil der Holzsnitte aus Bassewitz' Sammlung mit Literatur zur skandinavischen Geschichte, und die Annahme erscheint durchaus plausibel, dass sowohl die Runendrucke, die für eine Ausgabe schwedischer Runeninschriften gedacht waren, die aber aufgrund interner Streitigkeiten im *Antikvitetsarkiv* erst im Jahr 1750 erschien,³² als auch die Zusammenfassung von *Njáls saga* im Rostocker Bestand Teil der von Helin angeregten Dankesgabe an Bassewitz waren.

Schwedische Zusammenfassungen und Übersetzungen isländischer Sagas gehörten zur Arbeit der Mitarbeiter im *Antikvitetskollegium* und *-arkiv*. Die Handschrift Holm. Isl. papp. fol. nr 96, ursprünglich aus dem Bestand des *Antikvitetsarkiv*, heute in der Königlichen Bibliothek in Stockholm, enthält auf neun Seiten eine solche schwedische Zusammenfassung von *Njáls saga*, die aber als Vorlage für die Rostocker Handschrift nicht in Frage kommt. Die inhaltlichen Abweichungen sind dafür zu groß (vgl. die beiden Auszüge aus Kapitel 157 im Anhang), auch fehlen in der Zusammenfassung in Holm. Isl. papp. fol. nr 96 die isländischen Zitate. Es ist allerdings davon auszugehen, dass diese schwedische Zusammenfassung (unmittelbar oder über eine schwedische Übersetzung) auf Holm. Isl. papp. fol. nr 9 zurückgeht, da sie die beiden oben erwähnten Fehler der Handschrift übernimmt.³³ Jón Þorkelsson (1889: 760) schreibt diese Zusammenfassung Johan Peringskiöld zu, wohl auf der Grundlage von Arwidsson (1848: 106), laut Liljegren (1818: LVIII) stammen die Zusammenfassungen in Holm. Isl. Papp. fol. nr 96 „af (Salan och) Peringskiöld“.

Runen das Wort *Runir*, desweiteren die Initialen J.G.L. (wohl für Johan Gustaf Liljegren). Der Band enthält allerdings wesentlich mehr Bilder als bei Svärdström angegeben.

³² Johan Göransson veröffentlichte im Jahr 1750 Abbildungen der schwedischen Runensteine unter dem Titel „Bautil, det är alle Svea ok Götha rikens runstenar“. Nach Schück (1933: 161) waren seit 1673 verschiedene Bildschneider zur Herstellung der Druckstöcke für die Runenholzsnitte für das *Antikvitetskollegium* tätig. Johan Helin ließ im Rahmen einer Inventarisierung des Bestands des *Antikvitetsarkivs* im Jahr 1725 Abdrucke der Druckstöcke für ein nummeriertes Verzeichnis anfertigen (Schück 1935: 320, 325), verzichtete aber wegen eines Streits zwischen Olaus Celsius und Eric Julius Biörner, der im Wesentlichen auf unterschiedlichen methodischen Auffassungen im Bereich der Runologie beruhte (Schück 1935: 589 sowie ausführlich zu Celsius' und Biörners Fehde 599 ff.) auf eine Veröffentlichung.

³³ *Kare for til Nordmandi, seglade sedan om hafwet til dof, tagande ochfå löfn hwar effter han for väftra leden til baka til Normandi seglade til doffra på Engeland* („Kári reiste in die Normandie, segelte dann über das Meer nach Dov, erhielt ebenso Absolution, woraufhin er den westlichen Weg zurück in die Normandie reiste [und] nach Dover in England segelte.“ Holm. Isl. papp. fol. nr 96, *Njáls Saga* 163, die Handschrift ist hier nicht paginiert.)

Diese Handschrift enthält außerdem noch Teile einer schwedischen Übersetzung mit der Hand des Isländers Porvaldur Brockmann, der von 1733 bis zu seinem Tod im Jahr 1763 für das *Antikvitetsarkiv* tätig war.³⁴ Weitere Teile dieser Übersetzung sowie 75 Kapitel einer Reinschrift von Brockmanns Text durch Carl Hagelberg finden sich in Holm. Isl. papp. fol. nr 93.³⁵ Auch diese Übersetzung ist aber wohl als Vorlage für die Rostocker Zusammenfassung auszuschließen. Da sie frühestens nach 1733 entstanden sein kann, ist ein Zusammenhang mit Bassewitz' Donation im Jahr 1727 unwahrscheinlich. Die Übersetzung enthält außerdem keinen isländischen Text. Der Produzent der Zusammenfassung hätte also, falls er auf der Grundlage von Brockmanns Übersetzung gearbeitet hätte, zusätzlich eine isländische Quelle, z. B. Holm. Isl. papp. fol. nr 9, heranziehen müssen, was für den Schreiber der Rostocker Zusammenfassung aufgrund fehlender Isländischkenntnisse nicht möglich gewesen wäre.

Wir besitzen aber Informationen über einen anderen schwedischen *Njálssagatext*, der zeitlich sehr gut in den Zusammenhang passen würde. Eric Julius Biörner, der seit 1720 das Amt des Translators im *Antikvitetskollegium* (vgl. Schück 1935: 27) bekleidete, verfasste um 1730 eine Liste mit Arbeiten, die er auf dieser Position ausgeführt hat, darunter auch eine weitere Zusammenfassung von *Njáls saga* (Schück 1935: 595)³⁶. In welcher Sprache er diese Zusammenfassung abgefasst hat, geht aus der Liste nicht hervor, die von Biörner ebenfalls auf der Liste aufgeführten Übersetzungen sind schwedisch und lateinisch. Die Zusammenfassung ist verschollen, ebenso wie die von Liljegren (1818: LVIII) erwähnten „Assess. Biörners Sago-Excerpter“,³⁷ die wohl identisch mit den auf Biörners Liste aufgeführten „Utdragna märkvärdigheter angående ritus, Leges et instituta veterum“ aus 54 verschiedenen Sagas sein dürften.

Der Rostocker Schreiber benutzt die deutsche Kursive für den deutschen

³⁴ Vgl. auch Arthur (2015: 30), Gödel (1897–1900: 224) führt die Übersetzung in seiner Beschreibung von Papp. fol. nr 96 nicht auf.

³⁵ Vgl. Gödel (1897–1900: 223).

³⁶ Ein Abdruck der Liste findet sich bei Schück (1935: 595).

³⁷ „Af Assess. Biörners Sago-Excerpter eller *Index in Manuscripta quaedam Gothica Collegii Antiquitatum, quod Holmiae est, praecipua*, innehållande Nomina propria, ritus, mores leges, institutiones et id genus alia ad Historiam et Antiquit. Sveo Goth. tanquam per locos communes annotata, lärer nu ej mera vara kvar, än hvad som finnes uti N:o 13 fol. den delen af von Dalinska Samlingen, hvilken äges af Öfver-Kammarherren m. m. Rerr Friherre Stjerneld.“ (Liljegren 1818: LVIII)

Text und eine lateinische Kursive für den isländischen Text.³⁸ Die Buchstabenformen im deutschen Text stimmen im wesentlichen mit denen überein, wie sie Gutzwiller (1992: 442 ff.) für die zweite Hälfte des 17. und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts beschreibt. Kürzungen werden nicht verwendet, der Schreiber verwendet <v> für den Konsonanten *v* und <u> für den Vokal *u*, eine Unterscheidung, die sich zwischen der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum durchsetzte (Gutzwiller 1992: 412). Auch sprachliche Charakteristika, etwa die Verwendung der schwachen Deklination für *Bruder* mit dem Genitiv *Brudern* (Cap: 4), sind typisch für diesen Zeitraum.³⁹

Sprachlich und paläographisch spricht also nichts gegen eine Abfassung des Njálssagatexts in der Handschrift Rostock Mss. philol. 78/2 in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, er könnte demnach auf Biorner's verschollener Zusammenfassung beruhen, die zwischen 1720 und ca. 1730 entstanden sein muss. Die deutsche Übersetzung verwendet in einigen Orts- und Personennamen den Buchstaben ‚å‘, den es im Schwedischen, aber weder im Deutschen noch im Isländischen gibt. Auch die Form *bonde* (‚Bauer, Hausherr‘) des Beinamens von *Skeggi bóndi* in *Prasvík* auf *Katanes* (C: 163) könnte eine schwedische Interferenz sein; im Isländischen wäre hier ein Genitiv (*til Skeggia bónda*) zu erwarten. *Bonde* ist auch der Beiname des schwedischen Königs Karl Knutsson, der dem Adelsgeschlecht *Bonde* entstammte und einem Historiker wie Biorner geläufig gewesen sein dürfte. Die Form *till* für isl. *til* (‚zu‘, Präposition, C: 87, C: 118, C: 163) deutet ebenfalls auf eine schwedische Vorlage hin. Der Rostocker Schreiber benutzt beide Schreibungen (*til* und *till*), eine Verwechslung der schwedischen Form *till* und der isländischen Form *til* durch den deutschen Bearbeiter einer isländischen Vorlage erscheint wenig plausibel, für einen schwedischen Bearbeiter oder den Übersetzer einer schwedischen Vorlage ist sie aber keineswegs unerwartet. Die Form *Sko=Swen* (‚Diener‘, C: 5) mit Monophthong ist ebenfalls schwedisch, die isländische Entsprechung wäre *skósveinn* mit Diphthong.

Der Wechsel zwischen den Formen *ok* und *og* für die Konjunktion ‚und‘ im Rostocker Text, der oben S. 103 im Zusammenhang mit dem Textauszug aus Kapitel 159 beschrieben wurde, lässt ebenfalls auf eine

³⁸ Professionelle deutsche Schreiber beherrschten neben der deutschen auch die lateinische Schrift, die hier für Text in Latein und anderen romanischen Sprachen verwendet wurde, vgl. Kroman (1975: 68).

³⁹ Paul (1968: 46) gibt Beispiele aus zwischen 1636 und 1764 erschienenen Werken.

Vorlage schließen, die von einem nicht muttersprachlich isländischen Schreiber mit Kenntnissen des (Alt-)Isländischen erstellt wurde, der beim Abschreiben von Zitaten aus der Stockholmer Handschrift gelegentlich unwillkürlich die moderne Form *og* durch die alte Form *ok* ersetzte.

Bei der Annahme einer schwedischen Vorlage für die Rostocker Zusammenfassung bleibt aber die mutmaßliche deutsche Interferenz ‚Steinhöle‘ für isl. *steinhöll* ‚Steinhalle‘ (S. 874) erklärungsbedürftig.

Rostock Mss. philolol. 78/2, S. 874

Øgmund[a]r, Königinne Gunhildar, Sko=Swen, folget ihm in einer Stein=Höle, ta var háh[!]æte Gunhildar.

Ögmundur, Königin Gunnhilds Diener, folgt ihm in eine Steinhöhle, da var Gunnhildurs Hochsitz.

Holm. Isl. papp. fol. nr 9

Ögmundur gieck ut og | þeir med hónum og fylgdi | hann þeim i Eina stein | Höll þar var tialdad | hinum fegurfta Borda | þar var og Háfæte | Gunnhilldar.

Ögmundur ging hinaus und sie mit ihm und er brachte sie in eine Steinhalle. Da waren die schönsten Tische gedeckt. Da war auch der Hochsitz von Gunnhildur.

Die schwedische Entsprechung für *steinhöll* wäre *stenhall* mit Monophthong und nicht umgelautetem Vokal, die schwedische Zusammenfassung in Holm. Isl. papp. fol. nr 96 und die schwedische Übersetzung in Holm. Isl. papp. fol. nr 93 (Carl Hagelbergs Reinschrift von Þorvaldur Brockmanns Übersetzung, S. 12) haben *stensahl* (‚Steinsaal‘). Die misslungene Übersetzung lässt sich also ausgehend von einer schwedischen Vorlage nicht erklären, wohl aber ausgehend von einem schwedischen Text mit isländischen Zitaten. In der Rostocker Handschrift steht *Stein=Höle*, geschrieben in deutscher Schrift, direkt vor einer isländischen Passage in lateinischer Schrift. In der schwedischen Vorlage könnte dieses Wort bereits zum isländischen Zitat gehört haben. In diesem Fall hätte der Rostocker Schreiber, von dem ja anzunehmen ist, dass er des Isländischen nicht mächtig war, mit dem Wort *höll* nichts anfangen können. Möglicherweise hat er das zweite *l*, falls es etwas kleiner geschrieben war als das erste (wie dies z. B. in Jón Vigfússon's Manuskript bei doppeltem *l* häufig der Fall ist), irrtümlich als *e* interpretiert und es mit dem deutschen Wort *Höhle* identifiziert. Die Schreibung *Höle* ohne Dehnungs-*h* ist in Texten des 17. und 18. Jahrhunderts durchaus anzutreffen.

Biörners Isländischkenntnisse waren offensichtlich nicht perfekt, aber auf jeden Fall ausreichend für eine solche Zusammenfassung mit isländischen Zitaten. Nach Schücks (1935: 287) Ansicht war Biörner aufgrund seiner Isländischkenntnisse und seines Interesses für isländische Literatur der für den Posten des Übersetzers isländischer Texte am besten geeignete Schwede im *Antikvitetsarkiv*.⁴⁰

Sowohl die stoffliche Auswahl des für die Zusammenfassung berücksichtigten Texts als auch einige Kommentare in der Rostocker Zusammenfassung würden sehr gut in den Kontext von Biörners Arbeit im *Antikvitetsarkiv* passen. Der Text konzentriert sich thematisch auf Genealogien, Auslandsfahrten und die Einführung des Christentums. Die eigentliche Handlung der Saga lässt sich anhand der Zusammenfassung nicht nachvollziehen; Gunnar, neben Njáll der wichtigste Protagonist der Saga, findet nur im Zusammenhang mit seiner Auslandsfahrt Erwähnung.

3.6 Zusammenfassung

Die deutsche Zusammenfassung von *Njáls saga* in der Rostocker Handschrift Mss. philolol. 78/2 basiert auf dem Text der Stockholmer Handschrift Isl. papp. fol. nr 9, die sicher auf das Jahr 1684 datiert werden kann, womit sich das Jahr 1684 als *terminus post quem* für die Entstehung des Rostocker Texts ergibt. *Terminus ante quem* ist das Jahr 1740. In diesem Jahr starb Friedrich von Bassewitz, der seine Bibliothek, zu der Mss. philol. 78/2 ursprünglich gehörte, der Mecklenburgischen Ritter- und Landschaft vermachte. Sprachliche und kodikologische Indizien weisen auf eine Entstehung im 18. Jahrhundert auf der Basis einer schwedischsprachigen Vorlage hin. Die Handschrift enthält zwar Einträge mit unterschiedlichen Schreiberhänden, die aber alle das gleiche Papier mit identischem Wasserzeichen verwenden,⁴¹ das sich auch in zwei weiteren *Islandica* aus Bassewitz' Sammlung findet, von denen eines den Eintrag „Stockholm 1725“ auf dem Titelblatt hat. Die Annahme scheint deshalb plausibel,

⁴⁰ „Om nu en svensk skulle innehava denna plats [den des Translators], var Biörner utan tvivel den mest lämpliga, både genom sina kunskafer i isländska och sitt levande intresse för isländsk litteratur.“ (Schück 1935: 287)

⁴¹ Das verwendete Pro-Patria-Wasserzeichen mit Hollandia und Freiheitslöwe ist erstmals 1699 belegt und im 18. und 19. Jahrhundert in Europa weit verbreitet. Das Zeichen hat starke Ähnlichkeit mit einem Wasserzeichen mit der Referenznummer DE0945-Graun2790_2v im Wasserzeichen-Informationssystem (www.wasserzeichen-online.de), das auf die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert wird.

dass die Handschrift und damit auch die deutsche Zusammenfassung von *Njáls saga* für Bassewitz' Bibliothek, möglicherweise in Stockholm, angefertigt wurde, wo sich Bassewitz als Kurhannoverscher Gesandter zwischen 1718 und 1727 aufhielt.⁴²

Als direkte Vorlage kommt eine verschollene schwedische Zusammenfassung von *Njáls saga* durch Carl Julius Börner in Frage, die zwischen 1720 und 1730 entstanden ist, womit sich als wahrscheinlichster Zeitraum für die Entstehung der Handschrift die Zeit zwischen 1720 und 1727 annehmen lässt.

4. Schluss

Die bisher bekannten überlieferten 75 Handschriften und Fragmente von *Njálssaga* (vgl. die Übersicht im Anhang) werden in zehn unterschiedlichen Bibliotheken in sieben verschiedenen Ländern aufbewahrt. Eine umfassende, möglichst vollständige Beschreibung vor allem der nachmittelalterlichen Handschriftenüberlieferung im Rahmen des *Gullskinna*-Projekts erfordert, dass auch Handschriften berücksichtigt werden, die sich in Sammlungen außerhalb Islands befinden und bisher nicht in Form von digitalen Photographien konsultiert werden können. Diese wurden für Editionen des Texts von *Njáls saga* bisher als wertlos betrachtet und in älteren Übersichten teilweise gar nicht, teilweise nur unzureichend bzw. fehlerhaft beschrieben.

Die Besonderheiten der isländischen Handschriftenüberlieferung erfordern neben Textvergleichen einzelner Kapitel in allen überlieferten Handschriften, wie sie zum Beispiel den stemmatologischen Untersuchungen von Hall/Zeevaert (im Druck) zu Grunde liegen oder der Analyse ausgewählter Varianten wie bei Már Jónsson (1996) auch die detaillierte Untersuchung einzelner Handschriften. Schreibern des 17. und 18. Jahrhunderts standen häufig nur fragmentarische Vorlagen zur Verfügung (keine der überlieferten mittelalterlichen Pergamenthandschriften enthält den kompletten Text), was sich aber durch die Benutzung mehrerer Vorlagen kompensieren ließ. Die Analyse eines kurzen Abschnitts aus Kap. 159, der im Rostocker Manuskript Mss. philol. 78/2 überliefert ist, konnte zeigen, dass neuzeitliche Schreiber isländischer

⁴² Vgl. die Darstellung bei Zedler (1752: 152 f.).

Manuskripte nicht nur für die Abschrift unterschiedlicher Kapitel auf verschiedene Vorlagen zurückgriffen, sondern tatsächlich Mischtexte aus mehreren Vorlagen produzierten. Dies zeigt die Notwendigkeit solcher detaillierter Mikrostudien für eine realistische Modellierungen der nachmittelalterlichen isländischen Manuskriptüberlieferung in Form eines Stemmas.

Paul Maas, der Begründer der Stemmatrik, also der Lehre von den Abhängigkeitsverhältnissen von Handschriften (Maas 1937: 289), bemerkte vor 80 Jahren in seinem wegweisenden Aufsatz „Leitfehler und stemmatische Typen“ Folgendes zur stemmatischen Platzierung von Handschriften mit gemischtem Text:

„Wie in der chemischen Formel die Anordnung der Atome für jedes Molekül einer Verbindung eindeutig und unveränderlich festgelegt ist, so im Stemma das Abhängigkeitsverhältnis der Zeugen für jede Stelle des Textes – wenn jungfräuliche Überlieferung vorliegt. Gegen die Kontamination ist noch kein Kraut gewachsen.“ (Maas 1937: 294).

Im Falle des Rostocker *Njálssagatexts* war es möglich, aufgrund der Besonderheiten des Überlieferungsprozesses (der Schreiber beherrschte die Sprache seiner Vorlage nicht und kopierte den Text Buchstabe für Buchstabe, was eine eigenmächtige sprachliche oder inhaltliche Anpassung des Texts verhinderte) die isländische Vorlage sowie mit großer Wahrscheinlichkeit eine verlorene schwedische Zwischenstufe zu identifizieren. Darüber hinaus erlaubt aber die Einbeziehung der Rostocker Zusammenfassung und ihrer Vorlagen auch eine genauere Platzierung weiterer Handschriften (z. B. Lbs 1415 4to, AM 465 4to) innerhalb eines Stemmas von *Njál's saga*. Für die Handschrift Holm. Isl. papp. fol. nr 9, die als mittelbare Vorlage der Rostocker Zusammenfassung identifiziert werden konnte, ließ sich zeigen, dass sie den Text zweier Handschriften vermischt. Insofern ist Maas' Ansicht, dass gegen die Kontamination kein Kraut gewachsen sei, zu revidieren. Die Möglichkeit, Manuskripte in unterschiedlichen Sammlungen durch digitale Photographien zugänglich zu machen und computergestützte detaillierte Textvergleiche der Transkriptionen dieser Manuskripte erlauben es heute, auch komplexe stemmatologische Zusammenhänge zu analysieren.

Anhang

Stemma der Stockholmer Njálssagamanuskripte

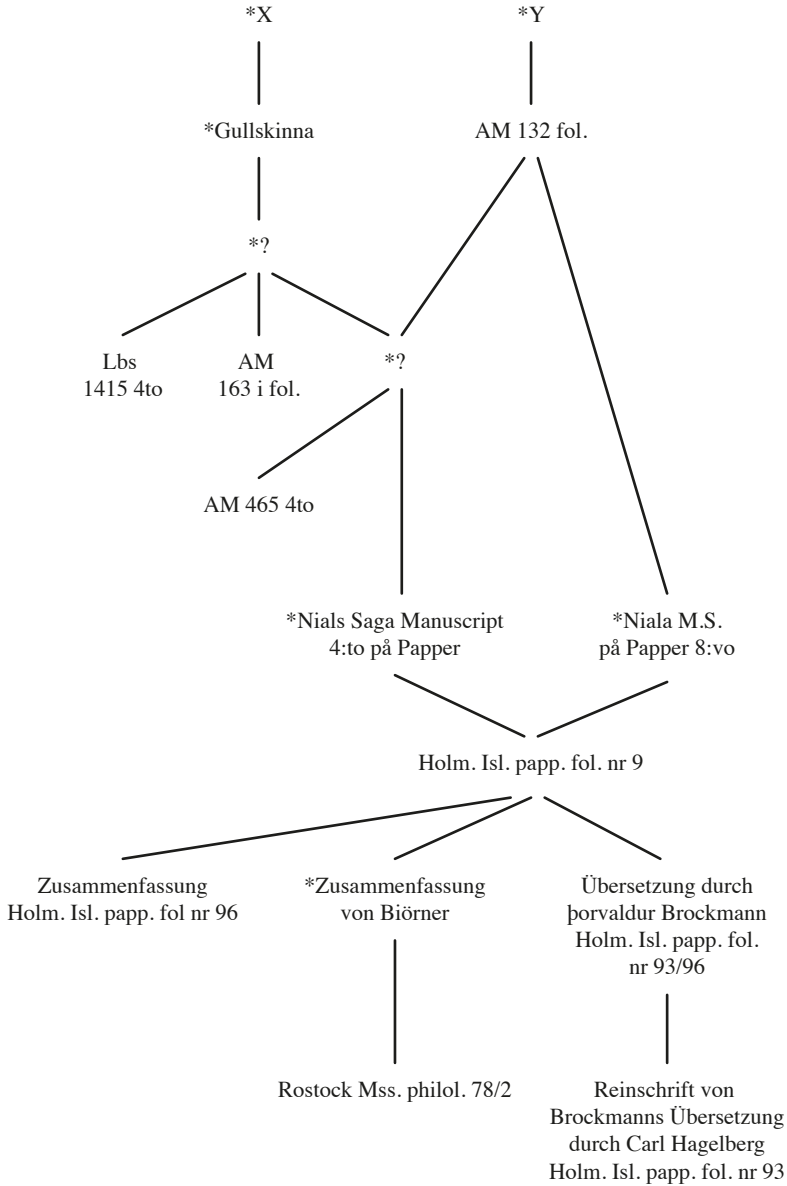


Fig. 2. Stemma der Stockholmer Njálssagamanuskripte.

Auszug aus der Rostocker und der Stockholmer Zusammenfassung

Rostock Mss. philol. 78/2, S. 880, [Zusammenfassung von] Niala Saga, Kap. 157

C: 162. *Sigurd Jarl* fährt mit feinen Leuten nach *Dýflin*, *Flosi* giebt ihm 15. Mann von den feinigsten mit, *Þorstein Sidu=hals* lohn folgte ihm, *Rafn hin raudi Erlinger af Straumsey* kommt Palm Sonntag zu *Dýflinn* an, imgleichen der *Pirat Brodir*, welchem gleichfalls die Königinne *Kornlod* und *Brians* Reich zugefaget war.

Föstu dagen marchiret die *Armée* gegen König *Brian*, welcher nach *Dublin* angerückt war. *Amund hviti* wird erschlagen, König *Brian* gleichfalls, *Brodur* gefangen und abgehauen. *Haldor, Gudmundars Rike* Sohn, blieb gleichfalls, und *Erling* auf *Straumsey*, imgleichen *Sigurd Jarl, Fóstu dags lánga*. Daß in *Sigurd Jarls Bannier* ein Rabe geweft, wird hier nicht gemeldet, aber wohl, daß *Rafn*, wie der Jarl ihm befohlen das *Bannier* zu nehmen, geantwortet: *ber tu sialfur Fiannða þinn Jarl. Flosa* nimbt Abschied von *Gill Jarl*, und gehet über nach *Bretland*.

Holm. Isl. papp. fol. nr 96, [Zusammenfassung von] Nials Saga, Kap. 157

C 162 flose for sin wäg til söderöjarna, men *Sigurd Jarl* til *dyflin* och fann där *Broder* hwilken nu rådde *Jarlen* at slås på fastdagen ty han förespådde med sin trålkunst at K: *Brian* då skulle falla; men ej förr. K. *Brian* war då dit kommen men wille ej slås på fastedagen och blef om honom sluten en skiöldborg, doch geck slaget för sig och *Broder* måste wika fast på honom ei beto järn, hwar effter *Kiarthialfad* dräpte många *Jarlens* märkesmän hwilken och siälf måste, då han omsider bar märket, falla äfwenså.

Übersetzung

Flosi machte sich auf den Weg zu den Südseln (Hebriden), aber *Sigurd Jarl* nach *Dublin* und traf dort *Broder*, der nun dem Jarl riet, am Fasttag zu kämpfen, weil er mit seiner Zauberkunst voraussagte, dass König *Brian* dann fallen würde, aber nicht vorher. Da war König *Brian* dahin gekommen, wollte aber nicht am Fasttag kämpfen, und um ihn wurde eine Schildburg geschlossen. Die Schlacht fand aber statt und *Broder* musste zurückweichen, obwohl ihn kein Eisen biss, woraufhin *Kerþjálfaður* viele Bannerträger des Jarls erschlug, der auch selber, als er schließlich das Banner trug, ebenso fallen musste.

Transkription der Zusammenfassung von Njáls saga im Manuskript Rostock Mss. philolol. 78/2¹

⁸⁷³ Njala Saga.

Diese *Saga* ist historisch und dienlich zu lesen, auch vernünftig und ohne Märchen geschrieben.

Cap: 4. [3] handelt von *Harald Gráfeld*, *Eýriks Blodoxens Haraldsone Harfagres* Sohn. *Gunhilldur* hieß seine Mutter, eine Tochter *Ausfurar Tota*. *Þaug hofdu aðfetur austur i Kóngakellu*. [!] *Rutur* kommt dahin, *Ausfurars* bruders Sohn.

C: 5. [3] *Rutur* wird König *Haralds Hirdmadur*. *Ogmundar*, ⁸⁷⁴ Königinne *Gunhildar*, *Sko=Swen*, folgt ihm in einer Stein=Höhle, *ta var háh[!]* *æte Gunhildar*. blieb den Winter über beim Könige.

C: 6. [4] *Rutur* erhält von der Königinne 2, und vom Könige auch 2 Lang Schiffe, über welche *Ulf Opveigran* das *Commando* hat, und fährt aus *Sóta* aufzufuchen.

C: 7. [5] *Rutur* schlägt in *Eýrar Sund* mit *Atla Ondvidar Jarls* aus *Gautland* hinu *Ýstra* Sohn. *Atla* und sein Vater waren aus *Jempteland* nach *Gautland* geflüchtet. *Sidann hielt Atle lidinu út um Stoks Sund og svo Sudur til Danmerkur og ligur i Eýrar Sundur*. *hann er utlage boede Dana Kongs og Svía Kongs*. *Asulfur* hieß sein *Stafnebuý*. *Rutur* erschlägt *Atla*. *Guprot* erschlägt *Sóta*. *Rutur* kommt des Herbsts wieder zu König *Harald* und *Gunhildar*, bleibt daselbst den Winter.

C: 8. [6] *Rutur* geht nach *Island* zurück, heyrathet, und bleibt daselbst den Winter.

C: 18. [13] *Olofs halta* Söhne waren *Þorarin Ragabroder Kenninger nafn* Lagmann nach *Rafnhængsþon*, wohnte zu *Varmalæk*; seine Brüder waren *Rage* und *Glumur*.

C: 28. [19] *Storolf Hængs* Sohn war Lagmann *Rafns* Bruder. Sein Sohn hieß *Ormur hin Sterki*.

C: 19. [!] [20] *Niall* war *Þorgers Gollins Þorolfs* Sohns *Asgerdur Arns hærnsns* [!] *hinns Ómala* Sohns Tochter Sohn.

C: 23. [25] *Valgardur bio að hofe vid Ránga han var Son Jorundar goda Ranvigs Son Heimska Valgards Sonar Æfars Sonar, Viemundar Sonar, Ørdbókars Þórólfs Sonar, Vogu Nefs Þrándar Sonar, hins gamla, Haralds Sonar, Hilldi=Tannar, Hræreks Sonar, Slavngvanbuvga* [!]. *Modur Haralds Hildi=Tannar var Audur, dóttur Ivars Vidfadma Halfdánar Sonar hins Snialla*.

Broder Valgards hins gráa var Ulfur Fadur Surts Fodur Lodmundar Fadur Sigfus Fadur Sæmundir Fróda.

¹ Die Seitenzahlen aus der Handschrift sind hochgestellt; Text, der in der Handschrift in lateinischer Schrift steht, ist kursiviert, nicht kursivierter Text steht in der Handschrift in deutscher Schrift, [!] steht bei besonders auffälligen Abschreibfehlern im Isländischen. Hinter den Kapitelangaben des Originals, die denen der Stockholmer Handschrift entsprechen, stehen in eckigen Klammern die Nummern der entsprechenden Kapitel in der Ausgabe von Einar Ól. Sveinsson (ed.) (1954).

Nials Söhne der älteste 1:) *Skarphiedinn ein guter Skald.* 2:) *Grimur.* 3:) *Helgi.* 4:) *Höskulder.*

C: 27. [29] *Gunnar* reifet aus *Island* weg mit *Halvarde*, einem *Vikverfchen* Mann, und *Kolskeggur* nach *Tunsberg*, blieb dafelbft den Winter. *Þa var ordid höfðingia Skipte i Noreige var þa dardur Haraldur, Grafeldur og Gunhildur riede þa ricki Hakon* ⁸⁷⁵ *Jarl hinn Ille.* *Gunnar* feegelt nach *Hisingen* zu feinem Anverwandten *Olver*, es finden fich auf dem Strohm Feinde, *Vandil* und *Karle* beyde Söhne *Sniols hin gamle* aus *Gautlande austann.*

C: 28. [30] *Gunnar* überwindet beyde und laufft nach *Smoland.*

C: 29. [30] Des andern Sommers feegelt er nach *Kafala*, hernach *austur til Eýsishu*, findet dafelbften *Tofe*, ein Dähne, bey der Inful liegen, auch 2 *Piraten Hallgrim* und *Kollskieg.* *Halgrimur hefur Sax þad er hid besta Vopn.*

C: 30. [31] *Gunnar* hatte 10. Schiffe *og hielt þeim heýdar Bæar i Danmork, Haraldur Kongur Gormson var þá a Landi uppi* gehet von da nach *Hýsing* und weiter nach *Trondheim.*

C: 78. [81] *Kollskieg, Gunnars* bruder, reifet nach Norwegen, bleibet den Winter in *Viken*, reifet aber des Sommers nach Dennemarck zu *Sven Tiuskeg*, läßet fich tauffen, reifet nach *Miklagard*, und wird Hauptmann über die *Wæringes.*

C: 80. [82] *Prain Sigfusjon* reifet zu *Hakon Jarl* nach Norwegen. dahin kombt *Kolur Asmunders Eskisidu* Sohn *Austan ur Smálanlandum* mit 2. Schiffe, plündert *Halvard Sota*, gehet nach *Liodhusa* zurück, und wird *Utlægger* von *Hakon Jarl* erkläret, *Hakon Jarl* fchicket *Prain* mit 5. Schiffen nach ihm, giebt ihm mit *Gunnar Lambi Prains* bruder Sohn, *Lamba Sigfusjon*, feegeln nach *Liodhusa*, und treffen bey *Helsingia Borgar Kolur* an, und erfchläget ihn.

Hakon Jarl gehet nach der Gräntze des andern Sommers mit dem König in Schweden zu fprechen, *Prain* reifet mit ihm, die Zeitung kombt daß *Gunnar* auf *Island* erfchlagen, deshalb bleibet *Prain* bey dem *Jarl.*

C: 81. [83] *Grimur* und *Helgi, Nials* Söhne fahren aus *Island*, werden nach *Scotland* hingetrieben, zwey Räuber mit , 30. Schiffen *Griotgardur* und *Snænoldur Moldans* [!] aus *Arngalsbæ* [!] Söhne, des Schottischen Königes *Melkoffs* Anverwandte, überfallen fie.

C: 82. [84] *Kari Solmundur* Sohn kombt aus *Sudereý* und ftehet feinen Landsleuten bey.

C: 83. [85] *Kari* war *Hirdmadur Sigurd Jarls* in *Orkeneý*, und hatte Schatt vor ihn von *Gýlla Jarl* in *Súdereý* eingehoben. Fahren zufammen nach *Hroseý* und treffen da *Jarl Sigurd. Hund* und ⁸⁷⁶ *Melsnaddi, Jarln* in Schottland, erfchlagen *Havardin* [!] *Prasvik, Sigurd Jarls* beamtben. *Arnliottur* fendet deshalb botfchafft an *Sigurd Sudur Ýfir Petlands Fiord*, daß er kommen und fein Land fchützen möge; derfelbe biethet all fein Kriegs=Volck auf.

C: 83. [86] *Sigurd Jarl* fetzet über nach *Katanes*, ihm gehörte in Schottland *Rós, Nýmeri, Sudurland* und *Dali*, trifft mit den Schotten bey *Dungals Gnýpa.* *Melkolfur*, König in Schottland, kombt den feinigen zu hülfte. *Sigurd Jarl reteriret*

sich nach *Straumsey*, die *Isländer* begeben sich folgenden Jahrs auf *piratiren* mit *Kara Solmundar* Sohn. Schlagen mit *Godbrand*, König in *Möen*.

C: 85. [86] Des andern Sommers fahren *Nials* Söhne nach Norwegen.

C: 87. [89] *Nials* Söhne kommen mit *Kara* zurück zu *Sigurd Jarln*, *piratiren* auf *Aunguls*= und *Súder*=*Eýar*, hielten *till Felt Ýris* und gehen dafelbft ans Land, fahren *Súder* nach *bretland*, von da nach *Manar*, schlagen mit *Godbrand*, König in *Mön*, tödten *Dungal*, Königs Sohn, feegeln nach *Kohne*, finden dafelbft *Gilla Jarl*, bleiben eine zeitlang bey ihm, reifen mit ihm nach *Orkney* zu *Sigurd Jarln*, welcher *Gill Jarln* seine Schwester *Nereýde* giebt, derfelbe kehret zurück nach *Sudur*=*Eýar*.

C: 88. [90] *Kare* und *Nials* Söhne kehren zurück nach *Island*.

C: 92. [95] *Flose* war ein Sohn *Pordar Freýs*=*Goda*, *Ausfur f*: *Asbiarnar f*: *Einángurs Biarnar f*: *Helga f*: *Biarnar f*: *Bunu*. Seine Frau war *Steinvoru Sidu hals* Tochter. Er wohnte zu *Svina Feldi*.

C: 94. [96] *Sidu*=*Hallur* war *Porsteins* Sohn *Bodvars f*: feine Mutter hieß *Pordýs*, eine Tochter *Ausfurar Hravllaugs f*: *Ravgwalds f*: *Jarls af Mæri Eý Steinsonar Glumru*. Sein bruder hieß *Porstein Breidmagi*, deßen Sohn *Kolus* [!] er *Kari* vo i *Bretlandi*.

C: 96. [100] *Hakon Jarl* wird umgebracht; *Olof Trýggvason* wird König in Norwegen. *Þad spurdist þar med at Sida Skipti voru ordinn i Norreigi og hofdu þeir þá kastad enum forna atrunadi enn Kongurinin* [!] *hafdi Cristnad Vestur Lond Hialltland og Orkneyar og Færeýar*. Deßelben Herbfts kam *Pangbrandur* nach *Island*, er war ein sohn *Vilbaldurs Greifa ur Saxlandi*, bey ihm war *Gudleýfur*, ein sohn *Ara Marsons*. *Thangbrander* reifet zu *Hallur* von *Sidu* den Herbft, und feyrete *Michaelis* Meße bey selbem. *Hallur* läßet sich tauffen und fein gantz Hauß.

⁸⁷⁷ C: 97. [101] Folgenden Früh Jahrs reifet *Pangbrandur* nach *Stafa fels* zu *Porkel*, der wiederpricht dem Chriftlichen Glauben und fordert *Pangbrander* aus zum Zweykampf, wird erschlagen. *Pangbrandur* hatte ein rothes Creutz im schilde. Von da gehen *Pangbrandur* und *Hallur* nach *Hornafiardur* und bleiben in *Borgarhafn*, *Hildir gamle Glummurs* Vater, werden Chriften, von da nach *Kalfafell* zu *Kolur Porsteins* Sohn, von da nach *Breid*=*ar* zu *Ausfur Hroalds* Sohn, von da nach *Svinafell* zu *Flose*, von da nach *Kirkubæ* zu *Surtur Asbiarnar* Sohn, von da nach *Hofdabrecku*. Die Heyden erkauffen *Galldra*, *Pangbrandur* und fein Gefolge umbzubringen, Er verfincket in der Erden mit seinem Pferd, die übrigen werden alle Chriften.

C: 98. [102] *Gudleifur* erschläget *Galldra*, bekehret zu *Dýrholm Ingialdur Porkels* Sohn, reifen nach *Fliots hlidar*, erschlagen *Veturlidi Skald* und feinen Sohn *Are*, von da bekehret *Pangbrandur Nials* zu *Bergtorskvold*. *Mordur* und *Valgardur* wiederprechen. *Pangbrandur* reifet von da nach *Haukadal*, tauffen *Hall*, 3. Jahr alt, von da nach *Brimnes*, *Porwaldur hinn Veili* machet *Ulf Uggeson* auf, *Thangbrandur* zu erschlagen, Sie paßen *Pangbrandur* und *Gudleýfur* auf

als folche von *Haukadal* reifen, auf *Bla Skoga heide*, die Christen nehmen einen andern weg.

C: 98. [102] *Pangbrandur* und *Gudleýfur* erschlagen *Þorwaldur*, und reifen nach dem *þing*. *Halti Skeggia* faget die *Cantilenam* von *Fregia*. *Þorwalds* Freunde gehen gegen ihnen an. *Hialti* und *Gisfur Hviti* fahren aus des Sommers mit *Pangbrands* Schiff *Visendur* von *Bulands=nes*. *Pangbrandur* disputiret mit *Skallda Refs* Mutter umb *Tor*, reifet nachmahls *Vestur* nach *Barda Stand* zu *Gestur Oddleýfs* Sohn zu *Haga*.

C. 100. [103] Trifft dafelbft *Obrýggr* [!] *Berserkr*, derfelbe will aber die *probe* durchs feuer zu gehen nicht annehmen. Er wird von denen Christen erschlagen. *Giestur* wird getaufft. *Þangbrandur* reifet nach *Sumlendinga* [!] *Fiordung* und fo nach *Aust Fiorda* nach *Bergþors* zu *Niall*, von da nach *Alfta Fiord* zu *Hals*, Fähret aus *Island* weg zu König *Olof* auf dem Schiffe *Jarn meýs* mit *Gudleýfur*, þa vard hiallti Skeggia Son sekur um Summarit a þinge um god gialld.

⁸⁷⁸ C: 101. [104] König *Olof* läßet alle *Islænder* gefangen fetzen, *Gisfur hvite* und *hialta Skeggia* Sohn bürgen vor ihnen, und reifen nach *Island*, kommen zu *Eýrum* ans Land in der 10ten Woche des Sommers.

C: 102. [105] *Þorgeir* von *Liosa=vatni*, *Torhva* Sohn *Þorkels* Sohns *Lángs*, feine Mutter hieß *Þorun*, feine Frau *Gudridur*, *Þorkels Svarta* tochter. Das Christenthumb wird in denen Gefetzen des Landes angenommen.

C: 104. [106] *Trennur Veturum Súdar* [!] erschläget *Anund Blinde Hoschalds* Sohn *Liting*.

C: 107. [109] *Þórhallur*, ein Sohn *Asgrims*, *Ellidagrim*s Sohn, *Röskur madur* og *hardgior i ollu hann hafði numit svo log af Niali at han var hin þridie Mestur Lagamadur* [!] a *Islandi*.

C: 108. [111] *Hoskuldur Hvitanes Goda* wird umgebracht von *Scarphiedin*.

C: 110. [113] *Gudmundur hin Rike* war ein Sohn *Eýólfs* und *Valgerdur Runolf dotter*, *Walgerders* Mutter hieß *Valborg*, deren Mutter *Iorun Oborna*, Königes *Oswaldi* des heiligen Tochter. *Jorunar* Mutter war *Hrórný*, eine Tochter *Jatmunds* Königes des Heiligen. *Eýólfs* Vatern *Einars* Mutter war *Helga*, eine Tochter *Helga magra*, *Eivinds Austmans* Sohn.

C: 118. [119] *Þorkel Hákur* war *Þorkel Geirs f: Goda Þiorva f: Þorkels f: Lángs*, *hann hafde drepit Spillvirkia Austur a Iamta Landi*, *Sidan for hann Austur i Svithiod og for till lags med Serkve Kalli og herjuda þadan i austur veg en Fýrer austan Blågards Sidu*. *hann drap Finngalknit þadann for hann austur i Adalsýsla þar vo hann at Flug dreka* *Þorkel* *mælti: þetta Sax fik ek i Svithiod og drap eg till hinn mesta kappa en Sidann vo eg margann mann med þui ok þegar eg nai til þin skal eg reka Saxit i giegnum þig* *þu Þorkell hakur Slidr Saxit of fest nidur eda eg keira oxina i hofud þier*.

C: 127. [126] *Flosa* ziehet seine Leute zusammen, und reitet mit ihnen ins *Osten*, þa er tveir mánnur [!] voru til vetrar, kombt nach *Svinafels*, und höret Morgens frühe, weil es Sontag, die Meße.

C: 129. [128] *Flose* kombt gegen abend til *Berg=Þors hvols*.

C: 130. [130] *Nials Brenna* verbrennet *Nial* seine Frau und kleinen Sohn, erschläget *Helgi Scarphiedin* gleichfalls, *Kare echapiret* aus dem Feuer.

⁸⁷⁹ C: 158. [153] *Flose* fährt mit denen Leuten welche mit bey *Nials* verbrennen gewesen, aus *Island* weg, strandet in *Orkney* auf *Hroseý*, wird von *Sigurd Iarln* gefangen gefoltert, von *Porstein Half=Sida* Sohn aber loßgebethen, und wird *hirdmadur* bey dem *Iarl* in des erschlagenen *Helge Nials* Sohn stelle, welcher auch dem *Iarl* gedienet hatte.

C: 159. [154] *Kari* und *Kolbeirn Svarti* fahren einen Monath späther als *Flosi* von *Island*, kommen an der Inful *Fridar=Eý*, welche zwischen *Hialtland* und *Orkn=Eý* lieget. *Kari* bleibet bey *Daflidur* [!] *hviti* den Winter.

Sigurd Jarl bittet zu sich seinen Schwager *Gilla Iarl* von *Sudureý*, derselbe war verheyrahet mit seiner Schwester *Hvarflodu*. Es kam auch dahin *Sigrigg*, König aus *Ýrland*, *Olofs* und seiner Königinne *Komlods* Sohn. *Komlod* hatte vor dem König *Brian* gehabt, von welchem sie sich geschieden.

König *Brian* wohnte auf *Kumalaborg l: Kumanteborg* in *Ýrland*, Seine brüder hießen *Ulfur hræda*, *Fostri Kongs* hieß *Kapvalur*, König *Gilvers* Sohn, welcher lange Krieg mit *Brian* geführet, endlich sich wieder verglichen, worauf König *Brian* seinen Sohn *Kervalade* zu seinem Pflegsohn angenommen.

König *Brians* Söhne waren: *Dungadur*, *Margardur* und *Taktur*, welcher der jüngste und von denen *Isländern Tanna* genandt wird. Keiner von diesen war dennoch von der *Komlod* gebohren.

Komlod, nachdem sie von *Brian* geschieden, hetzte *Sigrigg* gegen ihn auf, folches war die urfache der Zusammenkunfft bey *Sigurd Iarl*.

C: 160. [155] *Kari*, *Kolbeirn* und *Dagvidur* kommen auf *Hroseý* an, eben wie die Gasterey bey *Sigurd Iarln* gehalten wird. *Kari* erschläget *Gunnar Lamba*, welcher *Nials Brenna* an *Sigurd Iarls* Taffel erzehlet an *Iola daginn Sialfann*, und übel von *Nials Brenna* und *Scarphiedins* tode spricht. *Kari* salviret sich in eyle nach *Katanes*, weil der *Iarl* ihn zu erschlagen befiehet, blieb dafelbst in *Pråsvik* bey einem reichen Mann *Skeggi*.

C: 161. [156] *Sigtrygger* verspricht seine Mutter *Komlod* und König *Brians* Reich an *Sigurd Iarl*, wann er nur mit ihm machen und *Brian* erschlagen helffen will. *Sigurd* verheißet auf *Palm Sontag* zu ihm nach *Dýflin* zu kommen.

⁸⁸⁰ Zwey *Piraten* lagen bey der Inful *Mön*, hatten 33. Schiffe, einer hieß *Brodir* der andere *Ospakur*. Erfterer verspricht *Sigtryggur* auf *Palm Sontag* auch in *Dýflinn* zu feyn. *Brodir* war ein Christ gewesen, og *Meshu* [!] *Diakni at výtglu enn hann hafdi kastat tru sidann og giorst Grýdnidingur blotadi heidnar vættir*. *Ospakur* gehet zu *Brian*, nachdem ihn *Brodir* erschlagen wollen, und läßet sich tauffen. *Brian* läßet seine *armèe* zusammen kommen vor *Dýflin* die Woche vorm *Palm Sontage*.

C: 162. [157] *Sigurd Iarl* fährt mit seinen Leuten nach *Dýflin*, *Flosi* giebt ihm, 15. Mann von den feinigen mit, *Porstein Sidu=hals* sohn folgte ihm, *Rafn hin raudi Erlinger af Straumsey* kombt *Palm Sontag* zu *Dýflinn* an, imgleichen der

Pirat Brodir, welchem gleichfalls die Königinne *Kornlod* und *Brians* Reich zugefaget war.

Fostu dagen marchiret die *armee* gegen König *Brian*, welcher nach *Dublin* angerücket war. *Amund hviti* wird erschlagen, König *Brian* gleichfalls, *Brodur* gefangen und abgehauen. *Haldor*, *Gudmundars Rike* Sohn, blieb gleichfalls, und *Erling* auf *Straumsey*, imgleichen *Sigurd Iarl*, *Fostu dags lánga*. Daß in *Sigurd Jarls Bannier* ein Rabe geweft, wird hier nicht gemeldet, aber wohl, daß *Rafn*, wie der *Iarl* ihm befohlen das *Bannier* zu nehmen, geantwortet: *ber tu sialfur Fiannda þinn Iarl*. *Flosa* nimbt abchied von *Gill Jarl*, und gehet über nach *Bretland*.

C: 163. [159] *Kari* feegelt nach *Bretland*, erschläget *Kolur*, *Þorsteins Sohn*, feegelt von da ins Norden nach *Brunsvigkur*, setzet sein Schiff auf, und reifet auf nach *Huitsborg* in Schottland, blieb bey *Melkolfi Iarl*. *Flosa* reifet nach *Rom*, erhält *absolution* von dem Pabst: *han for aptur hina austari leid og dvaldist vida i Borgum og gik fyrir Rika menn og þáði af þeim miklar soemdir. hann var i Noreigi um Veturinn eptir og þáði skip af Eirik Iarli til ut ferdarok [!] hann fiek honum miol mikit og marg [!] annat giordi hann Sæmilega til hans Sigildi hann sidann ut til Islands*. Von *Kari* Reife wird gemeldet: *hof upp gaungu sinu [!] i Nordmandý, og Sigldi sidann um haf til dof For aptur hina vestari leid ok tok skip sitt aptur i Normandý, og Sigldi Vestur um Sia till Dofra á Einglandi, þadann Sigldi hann Vestur um Brett, og svo Nordur⁸⁸¹ um Brett, og svo Nordur med Brettlandi, og um Skotlands Fiordu Nordur i Þrasvik a Katanes till Skeggja bonde*.

Kari und *Flose* vergleichen sich beyde auf *Island*, und leben lange als gute Freunde.

Zwei Leitfehler und eine innovative Lesart: Varianten

Im folgenden Textausschnitt aus Kapitel 159 werden Textvarianten aller Handschriften angegeben, in denen Kapitel 159 überliefert ist. Der Ausgangstext ist eine Rekonstruktion der verlorenen Vorlage der X-Handschriftengruppe,² der Text wurde für eine bessere Lesbarkeit in neuisländischer Orthographie normalisiert. Die gemeinsamen Varianten

² Vgl. Fig. 1 „Zweige der Njálssagahandschriften“ auf S. 106. Die Editionen Konráð Gíslason/Eiríkur Jónsson (1875) und Einar Ól. Sveinsson (1954) haben an dieser Stelle einen idealisierten Text, der Varianten aus unterschiedlichen Handschriften mischt. Er enthält Varianten, die oft nur in einer, teilweise sogar in keiner Handschrift vorhanden sind. Da in diesem Fall Varianten aus allen Handschriften angeführt werden müssten, würde die Verwendung einer der Ausgaben als Ausgangstext zu einem unnötig umfangreichen und unübersichtlichen Apparat führen. Durch die Verwendung eines Texts, der auf der Überlieferung des X-Zweigs beruht, dem der überwiegende Teil der Handschriften angehört, lässt sich eine bessere Übersichtlichkeit der Darstellung erreichen.

der Stockholmer und der Rostocker Handschrift sind fett gedruckt, für die abgekürzten Signaturen der Handschriften vgl. die Liste im Anhang.

[...] hóf upp suðurgöngu sína í Norðmandí og gekk suður og þá lausn og fór aftur hina vestri leið og tók skip sitt í Norðmandí og sigldi suður um sjó til Dofra á Englandi. Þaðan sigldi hann vestur um Bretland og svo norður fyrir Skotlands fjörðu og létti eigi fyrr ferð sinni en hann kom í Þrasvík á Katanes til Skeggja bónda.

hóf upp] om. ÍB 261 H 2, AM 466; hóf hann, AM 163 i; -vpp, AM 470, TCD 1002, AM 555a; suður] om. AM 132, Holm Papp 9, Ro MP 78/2, ÍB 261 H2, AM 466, GKS 1003, GKS 2870 GA, AM 163d, AM 396; göngu sína í] gaungu sinu i, Ro MP 78/2; om. AM 466; gaungu sína við, Lbs 1415; gaungu i, Th 1776; Norðmandí] om. AM 466; Norveige, Acc 50; +og fór hina vestre leid, Kall 612; **og gekk suður] om. Lbs 1415, AM 465 4to, AM 163 i, AM 466; og sigldi sidann um haf til dóf, Holm Papp 9, Ro MP 78/2;** -og, NKS 1220; **og þá lausn]** om. Lbs 1415, AM 465, AM 163i, AM 466;, Ro MP 78/2; og tók lausn, GKS 1003, TCD 1002, AM 163d, AM 396; +sijna, Lbs 3505, Lbs 222, Bl A 4867, AM 469, Acc 50, Kall 612, NKS 1220; **og fór aftur]** om. Lbs 1415, AM 465, AM 466, AM 135 (s.o. nach Norðmandí); -fór, AM 132;for aptur, Ro MP 78/2; for hann sijdan aptur, ÍB 261; sydan fór han apttr, GKS 1003, AM 163d, AM 396; fór sva aptur, Bl A 4867, NKS 1220; **hina vestri leið]** om. Lbs 1415, AM 465, AM 163i, AM 466, AM 135 (s.o. nach Norðmandí); somu leid, GKS 1003, AM 163d, AM 396, Lbs 747 (korr. zu vestri); ina eystri leid, NKS 1788, Th 1776; og tók skip sitt] om. Lbs 1415, AM 465, AM 466; -og, GKS 1003; tok sydan skip sitt, AM 163d, AM 396; -sitt Lbs 747; í Norðmandí] om. Lbs 1415, AM 465, AM 466, AM 163d, AM 396; aptur i nordmandy, Holm Papp 9, Ro MP 78/2, Th 1765, NKS 1219; i Norveigie, Acc 50; og sigldi suður] sigldi hann, AM 466; siglde sydann sudur, Bl A 4867; ok sigldi norðr, AM 132, ÍB 261 H2, GKS 2870 GA, ÍB 270, Lbs 437, Ausg. 1772, AM 470 (korr.), TCD 1002, AM 135, Lbs 747, Ausg. 1844; og sigldi vefstur, Holm Papp 9, Ro MP 78/2; og fór norður, GKS 1003, AM 163i, AM 396; og gekk sudur, NKS 1219; **um sjó til Dofra á Englandi] umm haf til Dofra á Einglande, Lbs 1415, AM 465;** vm haf hia einglandi, AM 163i; til dofra, GKS 1003, AM 163d, AM 396; og þa kom hann i Kofra a Einglande, NKS 1219; Þaðan sigldi hann] hann sigldi, Lbs 1415, þadann syglde hann og, AM 555c; **vestur um Bretland] sudur umm Brettland, Lbs 1415, AM 465, AM 163i, AM 555a; vestr vm bret. ok suo norðr vm bret ok suo nord með brettlandi, AM 132, Holm Papp 9, Ro MP 78/2;** til Bretlanndz, Tho 984, GKS 1003, AM 163d, AM 396; om. AM 466; vm bretland vestur ok svo norðr með brettlandi, GKS 2870 GA, AM 135 (vestra); Vestur til Brettlandz, Acc 50; og svo norður fyrir Skotlands fjörðu] ok vm skotlandz fiörðu, AM 132, Holm Papp 9, Ro MP 78/2; og so fyrir Nordann Skotlandz fiördu, Lbs 1415; om. AM 163i; og svo norður um Skotlands fjörðu, ÍB 261 H2, GKS 1003, AM 163d, AM 396; ok norðr vm skotlandz fiördu, GKS 2870 GA, AM 135; og létti eigi fyrr ferð sinni] ok lauk eigi ferð fyrri, AM 132; ok lavk ei fyrri ferd sinni, Holm Papp 9;, Ro MP 78/2; -ferð sinni, Lbs 1415, AM 465, AM 163i, GKS 2870 GA, AM 135; om. AM 466; og lettú eigi fyr ferd sinni, ÍB 261, AM 467, KB Add 565, ÍB 421, AM 468, ÍB 270, Lbs 437, Ausg. 1772, Ausg. 1844; og lietti eigi sinne ferd fyrir, GKS 1003; og liettj Ej firr sinnj ferd, AM 163d, AM 396, Bl A 4867, Acc 50, Lbs 747; og liette ej ferd sinne fyrr, Kall 612; -sinni, NKS 1220; en hann kom] om. AM 466; +norðr, AM 132, Holm Papp 9, Ro MP 78/2, GKS 1003, GKS 2870

GA, AM 163d, AM 396, AM 135; í Prasvík á Katanes] i Praaz vik a katanesi, AM 132, AM 465, ÍB 261 H2, AM 555c, Th 984, AM 467, GKS 2870GA, KB Add 565, ÍB 421, ÍB 270, Lbs 437, Ausg. 1772, Th 1765, AM 135, NKS 1220, Ausg. 1844; a Katanes I noreg, AM 163i; á katanes I þrasvík, GKS 1003, AM 163d, AM 396; i þorsvøk a Katanes, NKS 1788; -Katanes, Kall 612; i þrasvík á Skotlandi, Lbs 747; til Skeggja bonda] til skeggja, AM 132, GKS 2870 GA, AM 135.

[Kári] begann seine [Pilger-]Reise in der Normandie und ging nach Süden und erhielt Absolution und reiste den westlichen Weg zurück und nahm in der Normandie sein Schiff und segelte nach Süden über die See nach Dover in England. Von da segelte er westlich um Britannien und dann nördlich der schottischen Fjorde und unterbrach seine Fahrt nicht, bis er nach Freswick auf Caithness zu Skeggi Bóndi kam.

Verzeichnis der Handschriften von *Njáls saga*

Die folgende Übersicht stützt sich auf die Darstellung in Susanne M. Arthurs (2015) Dissertation zur Kodikologie von *Njáls saga*. Datierungen, Schreiber und Namen der Manuskripte wurden aus Arthur (2015) übernommen, die Liste ergänzt Handschriften, die zum Zeitpunkt der Fertigstellung noch nicht bekannt waren. Die Handschriften wurden aufsteigend nach Alter sortiert, Fragmente mit unterschiedlicher Signatur, die ursprünglich Teil einer Handschrift waren, werden zusammen aufgeführt. Die Liste enthält eine fortlaufende Nummerierung, Fragmente einer Handschrift mit unterschiedlichen Bibliothekssignaturen werden zusätzlich durch Kleinbuchstaben unterschieden. Die Liste führt die Bibliothekssignatur, eventuelle Handschriftennamen (*gælunöfn*), Bibliothekssigel, Datierung, Schreiber (falls bekannt) und Beschreibstoff (Pap.: Papier, Perg.: Pergament) auf. Verschollene Manuskripte, deren Existenz durch schriftliche Quellen bestätigt wird, sind nicht nummeriert, sondern mit dem Symbol (†) gekennzeichnet, Zusammenfassungen und Übersetzungen sind ebenfalls nicht nummeriert, sondern mit (Zus.) bzw. (Übs.) gekennzeichnet. Die Ausgaben Kopenhagen 1772 und Viðey 1844 (im Apparat Ausg. 1772 und Ausg. 1844) werden im Literaturverzeichnis aufgeführt.

Bibliothekssiglen

SÁM: Handschriftensammlung der *Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi*, Reykjavík

Lbs: Handschriftenabteilung der *Landsbókasafn Íslands*, Reykjavík

KBK: Handschriftensammlung von *Det Kongelige Bibliotek*, Kopenhagen

AMS: *Den Arnamagnæanske Samling*, Kopenhagen

KBS: Handschriftenabteilung von *Kungliga biblioteket*, Stockholm

NBO: Handschriftenabteilung von *Nasjonalbiblioteket*, Oslo

TCD: *Manuscripts & Archives Research Library, The Library of Trinity College*, Dublin

BL: Handschriftenabteilung der *British Library*, London

UBR: Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Rostock

LK: *Landakotskirkja*, Reykjavík

Pj: *Þjóðminjasafn Íslands*, Reykjavík

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
1	Fragmente β und δ a AM 162 B β fol. b AM 162 B δ fol. (<i>Pormóðsbók</i>) Die beiden Fragmente, die zur ältesten Handschriftenüberlieferung von <i>Njáls saga</i> gehören, waren wohl ursprünglich Teil eines Kodex, vgl. Svanhildur Óskarsdóttir/Zeevaert (2014: 164), Arthur (2015: 42).	SÁM SÁM	ca. 1300	Perg.
2	GKS 2870 4to (<i>Gráskinna</i>) Zu den jüngeren Teilen des Kodex, die fehlende oder unleserliche Teile des Texts ergänzen, vgl. Nr. 21 (<i>Gráskinnuauki</i>).	SÁM	ca. 1300	Perg.
3	AM 468 4to (<i>Reykjabók</i>)	AMS	ca. 1300–1325	Perg.
4	AM 162 B γ fol. (<i>Óssbók</i>)	SÁM	ca. 1325	Perg.
5	AM 162 B ζ fol.	SÁM	ca. 1325	Perg.
6	AM 162 B θ fol.	SÁM	ca. 1325	Perg.
7	AM 132 fol. (<i>Möðruvallabók</i>) Einige Blätter wurden im 17. Jahrhundert ergänzt, vgl. unten Nr. 43.	SÁM	1330–1370	Perg.
8	AM 133 fol. (<i>Kálfalækjarbók</i>)	SÁM	ca. 1350	Perg.
9	AM 162 B ϰ fol.	SÁM	ca. 1350	Perg.
10	AM 162 B η fol.	SÁM	ca. 1350	Perg.
11	AM 162 B ε fol. (<i>Hítardalsbók</i>) Blätter 2 bis 8 des E-Fragments, das erste Blatt stammt aus dem frühen 16. Jahrhundert (vgl. Bjarni Gunnar Ásgeirsson 2013: 35, 2016: 50), vgl. unten Nr. 20.	SÁM	ca. 1350–1375	Perg.
12	GKS 2868 4to (<i>Skafinskinna</i>) Blatt 31 wurde im 17. Jahrhundert ergänzt, vgl. unten Nr. 23.	SÁM	1350–1400	Perg.
13	GKS 2869 4to (<i>Sveinsbók</i>)	KBK	1375–1440	Perg.

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
14	AM 162 B α fol.	SÁM	1390–1440	Perg.
15	GKS 2869 4to Der Text auf Blatt 11 von <i>Sveinsbók</i> (Nr. 13) stammt von einer jüngeren Hand (vgl. Bjarni Gunnar Ásgeirsson 2016: 48–50)	KBK	ca. 1400–1425	Perg.
16	AM 162 B ι fol. (<i>Reykjarfjarðarbók</i>)	SÁM	1400–1425	Perg.
17	AM 466 4to (<i>Oddabók</i>)	SÁM	1460	Perg.
18	AM 309 4to (<i>Bæjarbók</i>)	SÁM	1498	Perg.
19	AM 468 4to Auf Blatt 93v von Reykjabók (Nr. 3, der Text der Saga schließt auf 93r) wurden die Strophen 13 bis 15, 27 und 28 durch eine jüngere Hand ergänzt. Die gleiche Hand ergänzte die Strophen 16 (24r), 17 (24v), 18 (29r), 19 (31v), 20 (32v), 21 (33r), 22 (37r), 23 (37r), 24 (39r), 25 (40v), 26 (47v) und 29 (52r) am Rand des Haupttexts.	AMS	14. Jh.?	Perg.
20	AM 162 B ε fol. Blatt 1 von <i>Hítardalsbók</i> (Nr. 11)	SÁM	ca. 1500	Perg.
21	GKS 2870 4to (<i>Gráskinnuauki</i>)	SÁM	1500–1550	Perg.
22	<i>The Lost Codex</i> Die folgenden vier Fragmente, von denen eins verschollen ist (vgl. unten (†) Pj Fragment II), konnten von Arthur (2015: 57) als ursprünglich zum gleichen Kodex gehörend identifiziert werden.		ca. 1600–1650	Perg.
	a) AM 921 I 4to	SÁM		
	b) Lbs fragm. 2	Lbs		
	c) JS fragm. 4	Lbs		
	d) (†) Pj fragm. I			
23	GKS 2868 Blatt 31 von <i>Skafinskinna</i> (Nr. 12) wurde im 17. Jahrhundert eingefügt. Der Text fügt sich nahtlos in den übrigen Text der Handschrift ein, das Blatt ist allerdings falsch herum eingebunden.	SÁM	17. Jh.	Perg.
24	AM 396 fol. (<i>Melanesbók/Lambavatnsbók</i>) Schreiber des <i>Lost Codex</i>	SÁM	ca. 1600–1650	Pap.
25	AM 136 fol. Jón Gissurarson	SÁM	1640–1643	Pap.
26	AM 134 fol. (<i>Hofsbók</i>) Jón Erlendsson, Varianten aus * <i>Gullskinna</i> , <i>Gráskinna</i> (Nr. 2) und weiteren Handschriften	SÁM	1640–1656	Pap.

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
27	AM 470 4to (<i>Hvammabók</i>) Ketill Jörundsson, Varianten aus <i>Kálfalækjarbók</i> (Nr. 8) und anderen Handschriften	SÁM	1640–1660	Pap.
28	AM 555 c 4to (<i>Breiðabólstaðarbók</i>) Halldór Guðmundsson	SÁM	1640–1660	Pap.
29	AM 137 fol. (<i>Vigfúsarbók</i>) Jón Erlendsson	SÁM	1640–1672	Pap.
30	AM 163 d fol. (<i>Ferjubók</i>)	SÁM	1650–1682	Pap.
31	AM 465 4to	SÁM	1650–1699	Pap.
(Übs.)	GKS 1021 fol. Dänische Übersetzung mit der Hand von Þormóður Torfason.	KBK	1660–1664	Pap.
32	GKS 1003 fol.	SÁM	1667–1670	Perg.
(Zus.)	AM 576 a 4to Einar Eyjólfsson, isländische Zusammenfassung	SÁM	1660–1695	Pap.
33	AM 555 a 4to Páll Ketilsson	SÁM	1663–1665	Pap.
34	AM 163 i fol. (<i>Saurbæjarbók</i>) Henrik Magnússon (außer Bll. 1–3, vgl. unten Nr. 42)	SÁM	1668	Pap.
35	Holm. Isl. papp. fol. nr 9 Jón Vigfússon	KBS	1684	Pap.
36	AM 135 fol. Ásgeir Jónsson	SÁM	ca. 1690–1697	Pap.
37	BL Add 4867 fol. Jón Þórðarson	BL	ca. 1690	Pap.
38	AM 464 4to Jón Halldórsson, Kopie von <i>Kálfalækjarbók</i> (Nr. 8), Varianten aus AM 137 fol. (Nr. 29) und anderen Manuskripten	SÁM	1697	Pap.
39	Lbs 222 fol. (<i>Rauðskinna</i>) Jón Þórðarson	SÁM	1698	Pap.
40	Lbs 3505 4to	Lbs	1698	Pap.
41	NKS 1220 fol. (<i>Vígursbók</i>) Magnús Ketilsson	KBK	1698	Pap.

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
42	AM 163 i fol. Blätter 1 bis 3 von <i>Saurbæjarbók</i> (Nr. 34), anderer Schreiber als Blätter 4 bis 60. Der Text von Blatt vier schliesst direkt an den Text von Blatt 3 an, vermutlich wurden die ersten drei Blätter im 17. Jh. ergänzt (vgl. Arthur 2015: 69).	SÁM	17. Jh.	Pap.
43	AM 132 fol. Blätter 1–11, 20 und 30 von <i>Möðruvallabók</i> (Nr. 7)	SÁM	17. Jh.	Perg.
44	AM 555 a 4to Blatt 1 und 2 der Handschrift AM 555 a 4to, nachlässig und in krummen Zeilen mit anderer Hand als die folgenden Seiten (vgl. Arthur 2015: 68 f.). Der Text auf Blatt 3 schliesst nicht direkt an den Text von Blatt 2 an, sondern überschneidet sich mit dem vorhergehenden Text.	SÁM	17. Jh.?	Pap.
45	AM 468 4to fol. Blatt 7 von <i>Reykjabók</i> (Nr. 3)	AMS	ca. 17. Jh.	Perg.
(Zus.)	Holm. Isl. papp. fol. nr 96 Schwedische Zusammenfassung durch Johan Peringskiöld	KBS	1700–1750	Pap.
46	SÁM 33	SÁM	1700–1800	Pap.
47	AM 469 4to (<i>Fagureyjarbók</i>) Einar Eiríksson	SÁM	1705	Pap.
48	AM 467 4to Jón Magnússon, Kopie von <i>Reykjabók</i> (Nr. 3). Die Strophen 13, 14, 15, 27 und 28, die in der Vorlage auf dem schlecht lesbaren Blatt 93v von jüngerer Hand hinzugefügt wurden, wurden auf den Blättern 300r bis 301r durch Árni Magnússon ergänzt.	SÁM	ca. 1707–1722	Pap.
49	KB Add 565 4to Jón Magnússon, direkte Kopie von <i>Reykjabók</i> (Nr. 3)	KBK	1707–1722	Pap.
50	KB Add 565 4to Blätter 22r bis 25r (S. 43–49) von KB Ad 565 4to (Nr. 49), die den Text von Blatt 7 in AM 468 4to (Nr. 45) enthalten, wurden mit anderer Hand geschrieben. Der eingefügte Text schließt in der ersten Zeile von 22r direkt an den vorhergehenden Text an, folgt aber nicht dem Text von Blatt 7 in AM 468 4to. Auf 25v schliesst sich nahtlos wieder der von AM 468 4to kopierte Text an.	KBK	1707–1722	Pap.
51	ÍB 421 4to Jón Magnússon, Kopie von <i>Reykjabók</i> (Nr. 3)	Lbs	ca. 1707–1722	Pap.
52	ÍB 421 4to Blatt 22	Lbs	ca. 1707–1722	Pap.

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
53	NB 313 4to Jón Halldórsson, Kopie von AM 464 4to (Nr. 38), enthält Varianten aus anderen Manuskripten	NBO	1711	Pap.
(Zus.)	Rostock Mss. philol. 78/2 Deutsche Zusammenfassung der Saga mit isländischen Zitaten	UBR	ca. 1725?	Pap.
(Übs.)	Holm Isl. fol. papp. nr 93/96 Porvaldur Brockmann, schwedische Übersetzung	KBS	1733–1763	Pap.
(Übs.)	Holm. Isl. papp. fol. 93 Carl Hagelberg, Reinschrift/Überarbeitung von Porvaldur Brockmanns Übersetzung	KBS	1733–1763	Pap.
54	ÍB 261 4to (<i>Lágafellsbók</i>) Jón Jónsson	Lbs	1740	Pap.
55	Thott 1776 4to III	KBK	ca. 1742–1800	Pap.
56	Thott 984 fol. IIIa Jón Ólafsson d. J.?	KBK	ca. 1750	Pap.
57	Thott 1765 4to Zwei verschiedene Schreiber (Hand 1 bis 112v, Hand 2 ab 113r)	KBK	ca. 1750	Pap.
58	ÍB 322 4to Jón Helgason	Lbs	ca. 1750–1770	Pap.
59	Kall 612 4to	KBK	1753	Pap.
60	NKS 1788 4to (<i>Bjarnarstaðarbók</i>) Jón Helgason	KBK	1760	Pap.
61	TCD MS 1002 (<i>Dyflinnarbók</i>) Egill Þórhallason? Das Manuskript ist eine Abschrift von AM 470 4to (Nr. 27), die aber die Varianten in den Text einarbeitet.	TCD	ca. 1760?	Pap.
62	NKS 1219 fol.	KBK	ca. 1760–1780	Pap.
63	Ohne Signatur (<i>Landakotsbók</i>) Kopie von <i>Reykjabók</i> (Nr. 3) im Besitz der <i>Landakotskirkja</i> in Reykjavík.	LK	1760–1780	Pap.
64	SÁM 137 (<i>The Younger Flateyjarbók</i>) Markús Snæbjörnsson	SÁM	1767–1769	Pap.
65	AM Acc. 50 Jakob Sigurðson	AMS	1770	Pap.

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
66	ÍB 270 4to (<i>Urðabók</i>) Magnús Einarsson	Lbs	ca. 1770	Pap.
(Übs.)	NKS 1221 fol. Dänische Übersetzung der Kapitel 1 bis 58 durch Jón Eiríksson	KBK	ca. 1770	Pap.
67	Lbs 1415 4to	Lbs	ca. 1770	Pap.
68	NB 372 4to Engilbert Jónsson, Kopie von NB 313 4to (Nr. 53), aber ohne Varianten	NBO	1772	Pap.
69	Lbs 437 4to	Lbs	1773	Pap.
70	ÍB 261 4to Die Blätter 1–5 von <i>Lágafellsbók</i> (Nr. 54) wurden wohl im 19. Jh. ergänzt, der folgende Text schließt sich nahtlos an (vgl. Arthur 2015: 81).	Lbs	19. Jh.	Pap.
71	ÍB 261 4to Die Blätter 134–135 von <i>Lágafellsbók</i> (Nr. 54) wurden ebenfalls später, aber mit anderer Hand als 1–5, ergänzt, der Text überschneidet sich mit dem vorhergehenden Text, die Blätter könnten also aus einer anderen Papierhandschrift ergänzt worden sein.	Lbs	19. Jh.	Pap.
72	Lbs 747 fol. Guðlaugur Magnússon	Lbs	1871–1872	Pap.
(Übs.)	Lbs 4855 8vo Handschriftliche deutsche Übersetzung in einem Exemplar der Ausgabe Kopenhagen 1772	Lbs	18.–19. Jh.	Pap.
73	Lbs 1415 4to Blatt 225 Blätter 225–226 von Lbs 1415 4to (Nr. 67) wurden später ergänzt, wohl um fehlende Blätter der Handschrift zu ersetzen. Der Text fügt sich nahtlos in die Lakune ein. Die Schrift auf den beiden Blättern stammt von unterschiedlichen Händen.	Lbs	19. Jh.	Pap.
74	Lbs 1415 4to Blatt 226	Lbs	19. Jh.	Pap.
75	SÁM 168 (<i>Seattle-Fragment</i>) Abschrift der Edition Kopenhagen 1772	SÁM	19. Jh.	Pap.
(†)	<i>Gullskinna</i> Die Handschrift AM 134 fol. (Nr. 26) enthält am Rand einiger Seiten Varianten aus einer dort als <i>Gullskinna</i> bezeichneten Pergamenthandschrift, die nicht mit dem Text eines der überlieferten Kodizes identifiziert werden können, aber mit dem einiger Papierabschriften (z.B. AM 136 fol., Nr. 25 oder AM 470 4to, Nr. 27).		14. Jh.?	Perg.

Nr.	Handschrift / Kommentar / Schreiber	Bibl.	Datierung	Mat.
(†)	Pj fragm. II		1600	Perg.
	Nach Einar Ólafur Sveinsson (1953: 83 und 86) wurden die beiden Fragmente Pj I (vgl. Nr. 22) und II für die Ausgabe seiner Edition (Einar Ól. Sveinsson 1954 ed.) untersucht, ³ waren also um 1950 noch vorhanden (vgl. auch Arthur 2015: 39). Magnús Már Lárusson (1963) führt sie in seiner Übersicht über die Pergamenthandschriften von <i>Þjóðminjasafn</i> nicht mehr auf, eine Beschreibung mit von Konráð Gíslasons und Eiríkur Jónssons (1875) Edition abweichenden Lesarten durch Björn Magnús Ólsen findet sich bei Jón Þorkelsson (1889: 712–716).			
(†)	Peder Resens Bibliotek 4to nr. 12		17. Jh.?	Pap.
(†)	Peder Resens Bibliotek fol. nr. 28		17. Jh.?	Pap.
(†)	Peder Resens Bibliotek 4to nr. 3		17. Jh.?	Pap.
	Die Handschriften werden im 1685 gedruckten Katalog von Peder Resens Bibliothek aufgeführt, die dieser der Kopenhagener Universitätsbibliothek vermachte. Die Sammlung ging beim Kopenhagener Stadtbrand 1728 verloren (vgl. Kålund 1909: 111, 113 f., 115).			
(†)	Hannes Finnssons Bibliotek 4to nr. 40		18. Jh.?	Papp.
	Die Handschrift ÍBR 78 4to enthält ein Verzeichnis der Handschriften von Bischof Hannes Finnsson (1739 bis 1796), das auf S. 19 als Nr. 40 „Saga af Birni Hítðælakappa. Niála“ verzeichnet. Arthur (2015: 233) diskutiert die Möglichkeit, dass es sich hier um das als Nr. 63 verzeichnete Manuskript im Besitz der <i>Landakotskirkja</i> in Reykjavík handelt, das allerdings nur <i>Njáls saga</i> und nicht auch <i>Bjarnar saga Hítadælakappa</i> enthält.			
(†)	Stockholm 1		17. Jh.?	Pap.
(†)	Stockholm 2		17. Jh?	Pap.
	Die Papierhandschriften Stockholm 1 und 2 werden auf einem Verzeichnis des Schwedischen <i>Antikvitetskollegium</i> über im Stockholmer Schloss aufbewahrte Handschriften aus dem Jahr 1693 als „Nials Saga Manuscript in 4:to på Papper“ und „Niala M. S. på Papper in 8:vo“ aufgeführt und sind seit dem Schlossbrand im Jahr 1697 verschollen (vgl. Gödel 1898: 284, Schück 1935: 100).			
(†, Zus.)	Biörners Zusammenfassung		ca. 1720–1730	Pap.
	Schwedische Zusammenfassung mit isländischen Zitaten durch Carl Julius Biörner für das schwedische <i>Antikvitetskollegiet</i> .			

³ „The fragment [Pj I] has recently been the subject of a careful study by one of my students, Mr. Gunnar Sveinsson“ (Einar Ólafur Sveinsson 1953: 83).

Literatur

- Arne Magnussons i AM. 435 A–B, 4to indeholdte håndskriftsfortegnelser. [Hrsg. von K. Kålund], 1909. Kopenhagen: Gyldendalske boghandel, Nordisk forlag.
- Arne Magnussons private brevvexling. [Hrsg. von K. Kålund]. 1920. Kopenhagen: Gyldendalske boghandel, Nordisk forlag.
- Arthur, Susanne M., 2015: Writing, reading and utilizing Njáls saga: The codicology of Iceland's most famous saga. Diss. Phil. University of Wisconsin.
- Arthur, Susanne M. und Ludger Zeevaert, im Druck: The manuscripts of Njáls-saga. In: *Historia Mutila. New studies in the manuscript tradition of Njáls saga*. Hrsg. von Svanhildur Óskarsdóttir & E. Lethbridge. Kalamazoo: Western Michigan University Medieval Institute Publications.
- Arwidsson, Adolf Iwar, 1848: Förteckning öfver Kongl. bibliotekets i Stockholm isländska handskrifter. Stockholm: P. A. Norstedt.
- Bjarni Gunnar Ásgeirsson, 2013: Njáls saga í AM 162 B ε fol. Lýsing og útgáfa. BA-Arbeit. Reykjavík: Háskóli Íslands.
- Bjarni Gunnar Ásgeirsson, 2016: Njáls saga í GKS 2869 4to. Lýsing og endurskoðun ættarskrár. M.A.-Arbeit. Reykjavík: Háskóli Íslands.
- Björn K. Þórólfsson, 1925: Um íslenskar orðmyndir á 14. og 15. öld og breytingar þeirra úr fornmalinu. Með viðauka um nýjungar í orðmyndum á 16. öld og síðar. Kopenhagen, Reykjavík: Dansk-íslenskur sáttmálasjóður, Háskólaráð Íslands.
- Brennu-Njáls saga. Hrsg. von Einar Ól[afur] Sveinsson, 1954. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. (Íslensk fornrit, 12.)
- Cowan, Edward J., 1991: The vikings in Galloway: A review of the evidence. In: *Galloway: Land and Lordship*. Hrsg. von R. D. Oram & G. P. Stell. Edinburgh: The Scottish Society for Northern Studies. S. 63–75.
- Einar Ól[afur] Sveinsson, 1952: Um handrit Njálssögu. Skírnir 126. S. 114–152.
- Einar Ól[afur] Sveinsson, 1953: Studies in the manuscript tradition of Njálssaga. Reykjavík, Kopenhagen: H. F. Leiftur, E. Munksgaard. (Studia Islandica. Íslensk fræði, 13.)
- Gutzwiller, Hellmut, 1992: Die Entwicklung der Schrift in der Neuzeit. *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 38. S. 381–488.
- Gödel, Vilhelm, 1897–1900: Katalog öfver Kongl. bibliotekets fornisländska och fornorska handskrifter. Stockholm: P. A. Norstedt.
- Gödel, Vilhelm, 1898: Fornorsk-isländsk litteratur i Sverige. In: *Antiquarisk tidskrift för Sverige* 16,4. S. 1–310.
- Hall, Alaric und Ludger Zeevaert, im Druck: Njáls saga stemmas, old and new. In: *Historia Mutila. New studies in the manuscript tradition of Njáls saga*. Hrsg. von Svanhildur Óskarsdóttir & E. Lethbridge. Kalamazoo: Western Michigan University Medieval Institute Publications.
- Jón Porkelsson, 1889: Om håndskrifterne af Njála. In: *Njála*. Udgivet efter gamle håndskrifter af Det kongelige nordiske oldskriftselskab. 2. Hrsg. von Konráð

- Gíslason & Eiríkur Jónsson. Kopenhagen: Det kongelige nordiske oldskriftselskap. S. 665–783.
- Jucknies, Regina, 2009: Der Horizont eines Schreibers. Jón Eggertsson (1643–89) und seine Handschriften. Frankfurt am Main: Peter Lang. (Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik, 59)
- Klemming, G[ustav] E[dvard], 1880–1882: Ur en antecknares samlingar. 2. Aufl. Uppsala: E. Berling.
- Kroman, E[rik], 1975. Skriftens historie i Danmark. Fra reformationen til nutiden. 4. Aufl. Viborg: Special-Trykkeriet.
- Liljegren, Joh[an] G[ustaf], 1818: Skandinaviska fornålderns hjeltesagor. Till läsning för Sveriges ungdom. Första delen. Gånge Rolfs saga. Stockholm: Z. Haeggström.
- Maas, Paul, 1937: Leitfehler und stemmatische Typen. In: Byzantinische Zeitschrift 37. S. 289–294.
- Magnús Már Lárusson, 1963: Skinnhandrit í Þjóðminjasafni Íslands. Unveröfentlichtes Typoskript.
- Már Jónsson, 1996: Var þar mokað af miklum usla. Fyrsta atrenna að Gullskinnugerð Njálu. In: Þorlákstúðir sungnar Ásdísi Egilsdóttur fimmtugri 26. október 1996. Reykjavík: Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen. S. 52–55.
- Njála udgivet efter gamle håndskrifter. I. [Hrsg. von Konráð Gíslason & Eiríkur Jónsson]. 1875. Kopenhagen: Det kongelige nordiske oldskrift-selskab.
- Olaus Olavius (Hrsg.), 1772: Sagan af Niali Þorgeirssyni ok Sonvm Hans *et c.* útgefin efter gavmlvm Skinnbókvm. Hrsg. von Olaus Olavius. 1772. Kopenhagen: J. R. Thiele.
- Páll Eggert Ólason, 1949: Íslenzkar æviskrár. Frá landnámstímum til ársloka 1940. II. bindi. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Paul, Hermann, 1968: Deutsche Grammatik. Band II. Teil III: Flexionslehre. Unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. 1917. Tübingen: Niemeyer.
- Sagan af Njáli Þorgeirssyni og Sonum Hans &c. Prentud eptir útgáfunni í Kaupmannahöfn árid 1772. 1844. Viðey: O. Verl.
- Schück, Henrik, 1933: Kgl. vitterhets historie och antikvitets akademien. Dess förhistoria och historia. II. Antikvitetskollegiet I. Stockholm: O. Verl.
- Schück, Henrik, 1935: Kgl. vitterhets historie och antikvitets akademien. Dess förhistoria och historia. IV. Antikvitetsarkivet I. Stockholm: O. Verl.
- Sigurjón Páll Ísaksson, 1994: Magnús Björnsson og Möðruvallabók. In: Saga 32,1. S. 103–151.
- Svanhildur Óskarsdóttir und Ludger Zeevaert, 2014: Við upptök Njálu. Þormóðsbók – AM 162 B ð fol. In: Góssið hans Árna. Minningar heimsins í íslenskum handritum. Hrsg. von Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. S. 160–169.
- Svärdström, Elisabeth, 1939: Runstensbilder i Rostocks universitetsbibliotek. In: Fornvännen 34. S. 314–315.

Tröger, Heike, 1995: *Islandica* in der Universitätsbibliothek Rostock. Unveröffentlichtes Typoskript.

Zedler, Johann Heinrich, 1752: *Nöthige Supplemente zu dem großen vollständigen Universallexion aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*. Dritter Band, Barc–Bod. Leizig: Zedler.

Summary

The manuscript Mss. philol. 78/2 is one of five *Islandica* that are stored in the University Library in Rostock/Germany. The manuscript was described by Tröger (1995) and contains texts in Latin, Icelandic, Swedish and German, mostly copies, translations and summaries of texts concerned with Scandinavian history, dated to the 17th and 18th century. It was originally in the possession of Adolf Friedrich von Bassewitz, a nobleman from Mecklenburg.

Pages 873 to 881 of the manuscript contain a summary of Njál's Saga in German with a number of citations from an Icelandic original. A transcription of this summary is contained in this article. Palaeographic and linguistic features of the text indicate that it was written between ca. 1650 and 1750 by a professional German scribe who had no knowledge of Icelandic. A comparison of one of the longer Icelandic citations in all surviving manuscripts of Njál's saga was able to show that the source of the Icelandic citations is most likely the manuscript Isl. papp. fol. nr 9 which is stored in the Royal Library in Stockholm and was produced in 1684 by the Icelander Jón Vigfússon for the Swedish College of Antiquities (*Antikvitetskollegiet*). The scribe of Rostock Mss. philol. 78/2 apparently copied the Icelandic parts letter by letter, but obviously not from the Icelandic original. Certain spellings in the Icelandic citations suggest that his direct exemplar was written in Swedish.

A Swedish summary and a Swedish translation, both stored in the Royal Library in Stockholm (Isl. papp. fol. nr 96 and 93) and originally in the possession of the Swedish Archive of Antiquities (*Antikvitetsarkivet*, the successor institution of the College of Antiquities), can be ruled out as exemplars for the Rostock manuscript for textual and chronological reasons. Another Swedish summary of Njál's Saga was produced by Eric Julius Biörner, translator at the Archive of Antiquities, between 1720 and 1730 but is now lost. As a colonel (*överste*) in the army of Swedish king Charles XII and Swedish baron (*friherre*), Adolf Friedrich von Bassewitz, the former owner of the Rostock manuscript, had close connections to Sweden, but apparently also to the Archive of Antiquities. He was a collector of literature about Scandinavian history and made a donation of valuable books to the College of Antiquities in 1727.

The manuscript contains text with different scribal hands who use the same

paper with an identical water mark that can be found in two other Islandica from Bassewitz' collection, one of them (according to the title page) written in Stockholm in 1725. It thus seems to be plausible to assume that Rostock Mss. philol. 78/2 was written for Bassewitz' library in Stockholm between 1720 and 1727 where Bassewitz resided between 1718 and 1727 as a special envoy for the duke of Hanover, King George I of Great Britain.

Keywords: Njál's Saga, Swedish College of Antiquities, manuscript studies, Adolf Friedrich von Bassewitz

Ludger Zeevaert

The Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies

University of Iceland

ludger@hi.is

Nordens latin

HEIMIR PÁLSSON

I sin klara och koncisa introduktion ”Sagavärlden i Sverige” uppmärksammar Bo Ralph, såsom många före honom, götisternas beundran för den fornnordiska litteraturen (Ralph 2014). I introduktionen nämns Strindbergs temperamentsfulla angrepp på ”tvångslatinet” i *Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning* år 1872, där han föreslog att man i den svenska latinskolan skulle byta ut latinets med isländska. Detta förslag har föranlett många entusiastiska nordiska filologer att tillskriva Strindberg en formulering som de tyckte mycket om, nämligen att kalla isländskan för ”Nordens latin”. Vid närmare efterforskning har detta inte kunnat bekräftas, det verkar snarare vara ett romantiskt önsketänkande att Strindberg var den första, tanken är alltså äldre än uttrycket och som Gottskålk Þór Jensson har påpekat var det förmodligen språkvetaren Pierre Naert som myntade uttrycket så sent som 1961 (Gottskålk Þór Jensson 2010). Det intressanta i det hela är att det faktiskt gjordes ett försök att sätta isländskan på latinets piedestal nästan 300 år tidigare i Uppsala, år 1667 för att vara mer exakt. Detta kräver sin lilla förklaring.

År 1658, mitt i ett av många krig mellan danskar och svenskar, hade prästsonen Jón Jónsson från Rúgsstaðir i Eyjafjörður tänkt sig besöka Köpenhamn, enligt sägen för att se om han kunde få hjälp av kungens ämbetsmän i en tvist med rektorn på Hólar, ett av Islands två lärosäten som banade väg för universitetsstudier i Europa. Om detaljerna vet vi föga, men mycket tyder på att den äventyrliga berättelsen kan ha en sann kärna. Skeppet som Jón färdades med blev beslagttaget av svenskar och fick segla till Göteborg, och där ville ödet det så att just själva ledaren för den svenska hären förhörde den isländska prästsonen. Svensken hette Per

Pálsson, Heimir. 2018. Nordens latin.
Scripta Islandica 69: 141–148.

© Heimir Pálsson (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371478>

Brahe, och om det nu var så att han faktiskt talade med den unge Jón så tror jag inte att det var en slump utan av ett mycket förståeligt och realpolitiskt skäl.¹

Per Brahe var inte bara en av Sveriges mäktigaste män, utan rent av mäktigast näst kungen, enligt honom själv, och en av Europas rikaste. Han var även en mycket viktig medlem i den inte så officiella gruppen som hade stora planer på att göra Sverige till en riktig stormakt. Dessa planer hade goda förutsättningar att gå i uppfyllelse, inte minst efter det trettioåriga kriget, men det fattades en viktig detalj: *historien*. En stormakt måste som bekant ha ett präktigt förflutet, man måste kunna ”make Sweden great again”! Och historien fanns. Man hade länge varit medveten om att det fanns gamla berättelser om mäktiga hjältar. Problemet var bara att dessa berättelser var bäst förvarade på en mycket ålderdomlig dialekt som man så småningom hade vant sig vid att kalla ”gammal götska”. Det bör nämnas att det inte alls bara var svenskar som använde den definitionen. Både den lärde Arngrímur Jónsson på Island och mångsysslaren Ole Worm i Danmark talade gärna om *lingua gotica* – kanske med ett visst hopp om att språket därigenom nästan kunde jämföras med det gotiska språk man beundrade i Silverbibeln, eller den jutska som talades på Jylland.

Men problemet var att denna ålderdomliga dialekt, som hade bevarats bäst på Island, var svår att förstå för vanliga svenskar, för att inte tala om skaldediktningen som enligt Rudbeck rentav var ”dråpligt svår”. Och problemet blev ännu större om man tog med i beräkningen att allt skedde i en häftig konkurrens med danskarna som hade automatisk tillgång till nästan alla islänningar som åkte utomlands för studier. Både Worm och andra hade haft isländska medhjälpare och lärare medan svenskarna fick klara sig så gott de kunde med sina naturbegåvningar.

Bland Brahes goda vänner och bundsförvanter i huvudstadsområdet fanns kulturpersonligheter som Magnus Gabriel De la Gardie, han som hade införskaffat både *Silverbibeln* och *Uppsala-Eddan*, och Olof Verelius som snart skulle bli Europas förste professor i antikviteter, för att inte tala om eldsjälens Olof Rudbeck som redan hade upptäckt lymfsystemet och så småningom kom att berika den europeiska kulturen med det fantastiska och surrealistiska verket *Mannheim* eller *Atlantica*. Det krävs inte någon större fantasi för att förstå att dessa män, bland annat, insåg att

¹ Om Jonas Rugman (Jón Jónsson) se t.ex. Heimir Pálsson 2017 (jfr. Heimir Pálsson u.å.) och Schück 1932.

varje isländskt skepp som kapades möjligen skulle medföra en eller flera studenter, eller åtminstone unga män, som skulle kunna inskolas så att de kunde bli medhjälpare inom textgranskningen och eventuellt senare hjälpa till att införskaffa isländska handskrifter rörande svensk historia. Det skulle vara en mycket användbar förklaring till att Per Brahe gav order om att en lovande ung islänning som konfiskerades på ett isländskt fartyg omedelbart skulle föras till hans kontor.

Jag förmodar med andra ord att det mycket väl kan vara historiskt korrekt att det var självaste Per Brahe som förhörde prästsonen från Rûgsstaðir i Göteborg. Det kan förstås även vara intressant att fråga sig vilket språk som var deras *lingua franca*. Var det kanske latin? Per Brahe var en höglärd man och det var förmodligen mycket viktigt att få veta hurvida den unge islänningen kunde något civiliserat språk. Samtalet kanske började med "Quo vadis, puer?"

Efter mötet i Göteborg var åtminstone nästa steg klart: Jón Jónsson blev inskriven vid Braheskolan på Visingsö samma höst som Jonas Ionæ Islandus. Vi vet inte hur länge han stannade på Visingsö, men när kriget med danskarna var över drog han till Köpenhamn, för att år 1662 återvända till Sverige och söka skydd hos Per Brahe i Stockholm. Samma år hade Verelius fått titeln professor i fäderneslandets antikviteter i Uppsala och han var i stort behov av en medhjälpare. Den fick han i den unge mannen som nu hade försvenskat sitt namn och kallade sig Jonas Rugman. Hösten 1662, när Rugman fick sin reskoffert så att säga eftersänd till Uppsala, blev det klart för Verelius att den innehöll viktiga pappershandskrifter, bland annat av *Götreks och Rolfs saga*, *Herröds och Boses saga* samt *Hervarar saga*, och redan år 1663 började han föreläsa om dessa sagor. Historieskrivningen framhåller det som speciellt generöst av Verelius att betala Rugmans terminsavgifter vid Uppsala universitet de första åren, men då nämns inget om den undervisning i isländska han fick. Även om Rugmans namn inte står på titelsidan av de första sagorna som publicerades är det uppenbart att utan hans insats hade Verelius inte haft sagorna som föreläsningssämne och sedan kunnat ge ut *Götreks och Rolfs saga*, *Herröds och Boses saga*, samt *Hervarar saga*.

Detta var unika publikationer med parallelltexter på isländska, det vill säga "gammal götska", och svenska. Det var så unikt att en lärd litteraturvetare i Uppsala 300 år senare skrev i en svensk litteraturhistoria att språken var isländska och latin. (Han ansåg sig med andra ord inte behöva titta i böckerna.) Latin var de lärdes språk och blev det tredje språket när *Olav Tryggvasons saga* trycktes år 1691 och *Heimskringla* kring

sekelskiftet. Men svenska, stormaktens språk, kom först. I den svenska inledningen till *Rolfs saga* 1664 skrev Verelius att man hade gjort så att ”them til en liten anledning som lust hafwa till det gamble tungomålet; och androm, i lijka måtto, som thär om intet sköta, och vilja doch forstå hwad sagen inneholler, till nogon tjänst och nytta” – det viktigaste är med andra ord att visa hur det gamla språket kunde fungera som förebild. I den latinska inledningen till förklaringarna förhärligade Verelius den isländska kulturen som hade bevarat språket som i grunden var gudarnas tungomål, ”asamål”.

Jag tänker inte dröja längre vid Verelius språkpolitik här. Det är ganska uppenbart att hans drömmar om att det framväxande svenska skriftspråket skulle hämta sina förebilder i gammal götska inte gick i uppfyllelse. Istället blev det en helt annan tanke och stil som kom att dominera, i till exempel Dalins skrifter och Carl Michael Bellmans lyrik. Men Verelius och Jonas Rugmans översättningar av fornsagorna är inte den enda vittnesbörden om romantiska drömmar.

När Jonas Rugman kom till Uppsala år 1662 var han 26 år gammal och en av de första han blev bekant med var säkerligen Olof Verelius styvson, Jakob Istmenius, en yngre men lovande student, arton år gammal. Istmenius förberedde sig redan då på att bli sin styvfars arvtagare och det är ingen tvekan om att han hade stor nytta av att få Rugmans hjälp och vice versa. När Jakob några år senare gifte sig komponerade Jonas en traditionell bröllopsdikt, där brudgummen prisas både som plogman och stridsman, ganska passande för en som senare blev adlad och tog namnet Reenhielm.

När Reenhielm efter Rugmans död gav ut medeltida texter hade han åtminstone i ett fall fått den senares stora hjälp med kommentarerna. Men deras mest intressanta samarbete visade sig i något helt annat.

Den sjuttonde februari år 1667 blev greve Magnus Gabriel De la Gardies son, Magnus Gabriel junior begravd, endast tretton år gammal. Med anledning av hans bortgång hade två unga män, Jonas Rugman och Jakob Istmenius sammanställt och låtit pränta en minnesskrift på åtta sidor. Vi vet inte hur många de tryckta exemplaren var, men i dag finns det åtminstone två eller tre bevarade.²

Skriften börjar med en prosatext på dryga tre sidor, undertecknad av Jakob Istmenius, och följs av en dikt på fyra sidor, tolv strofer på versmättet *dróttkvætt* plus åtta rader och fyra distika på latin, undertecknad av Jonas Rugman, den fjortonde februari. Det enastående är att bortsett

² Texten finns på <https://archive.org/details/KlauguGraturYfir000208872v0JonReyk>.

från den latinska strofen så är såväl prosan som dikten på isländska, som i sammanhanget inte ens blir kallad gammal götska.

Dikten blev åtminstone så välkänd i Uppsala att Uno von Troil tog med den i ett av breven rörande en resa till Island år 1772 för att för Axel Leijonhufvud demonstrera vilka metriska mästare islänningarna var. von Troil försöker inte förklara texten, vilket passar bra med vad vi vet om hans kunskaper i isländska.

En annan svensk akademiker, Gottfrid Kallstenius, gjorde 150 år senare ett försök att tolka dikten strof för strof. Dikten, jämte två kortare av samma diktare, publicerades med sina förklaringar år 1927 och senare forskare har villigt och ofta hänvisat till Kallstenius tolkningar för att bekräfta att Jonas Rugman var en föga lyckad diktare. Men faktum är att Kallstenius å det grövsta missförstod vissa kenningar och inte verkar ha förstått Istmenius och Rugmans syfte. Det är också högst anmärkningsvärt att han inte gör det minsta försök att tolka den inledande prosan eller se ett sammanhang mellan denna och dikten, där en del av förklaringen annars tycks ligga.

Prosainledningen ådagalägger en genomförd jämförelse mellan den avlidne unge Magnus Gabriel och den kanske inte lika unge men gode Balder.³ Gudens föräldrar, Oden och Frigg, hade gjort allt de kunnat för att beskydda sin son, deras sorg blev därför mycket stor när det visade sig att han ändå inte kunde återkallas från dödsriket för att jättekvinnan Pökt, som hon heter i *Uppsala-Eddan*, vägrade gråta och därmed visa sin sorg.⁴ Man kan försöka översätta en liten bit av texten:

Ecki alleinaft fadir och moder grieto Balldur, utan allir hluter, nema Þaukt: Pennan hatigna Iarlin æpa ecki alleinaft hans ættgaufugu forelldrar, frændur og fkilld-menni, utan allir godir, fua og alt faudurlandit, nema Þaukt: Þad er aufundar þottin, han gledur fíg við godra motlæti, þo avinningslauft. Hier grata nu allir godir, og þad er makligt. Var ecki han verdur hier ftundliga leingi ad lifa ? Voro ecki hans dygdír og mankoftír fua yfirgnæfanliger ad Balldur ma hier naliga vikia

(Icke allenast far och mor begrät Balder utan alla saker utom Pökt. Över den här höga jarlen skriker inte bara hans högbördiga föräldrar och alla närstående utan alla goda människor, och hela fäderneslandet utom Pökt, det är avundsjukan som gläder sig över de godas motgångar, och ändå utan egen vinst. Här

³ Inledningen har överskriften "Viðlíking millum þess hátigna jarls og herra H. Magnúsar Gabriels De la Gardie og Baldurs ens góða".

⁴ Rugman och Istmenius använde förstas Edda-texten som den står i handskriften DG 11 4to.

gråter nu alla goda, vilket är förtjänat. Var han kanske inte värd att leva ett långt jordiskt liv? Var inte hans dygder och andra goda egenskaper så stora att Balder närmast ställs åt sidan?)

Ur vår tids perspektiv är det en häftig bild som träder fram: Balder har sin motsvarighet i Magnus Gabriel jr. och det betyder självklart att fadern, greven De la Gardie, kan jämföras med Oden och grevinnan Maria Eufrosyne, kung Karl X Gustavs syster, får Friggs roll. Om man dessutom tänker på att greven hade rykte om sig som mycket bra psalmdiktare blir det ännu värre: Oden allfader som lutheransk psalmdiktare!

Detta är kanske inte en helt rättvis tolkning utan lite trångsynt. Den lärda överklassen i Nordeuropa hade vant sig vid att använda romersk och grekisk mytologi och hjältegalleri: Zeus och Jupiter, Hera och Juno, Herakles och Jason hade varit rumsrena i finkulturen länge. Om det nu visade sig att själva Atlantis, Mannheim, hade stått i Uppsala, varför inte ge de nordiska myterna sin naturliga plats i metaforerna? Oden hade ju bott i Sigtuna, eller hur?

Inledningen är undertecknad på ett oklanderligt sätt: ”Skrifað af Jakoppi Istmenio” med den latinska dativen efter den isländska prepositionen. Men det finns anledning att betvivla dessa ord. Jakob Istmenius hade kanske fått god undervisning i isländska sedan 1662, men det är ändå ganska osannolikt att han formulerat den isländska text som här fyller dryga två sidor, ännu mindre klarat sig utan ett enda fel i substantiv-, adjektiv- och verbböjningen. Texten är på fullständigt idiomatisk isländska och skriven av en islänning. Det är därmed inte alls uteslutet att Jakob Istmenius har skrivit texten på svenska och Jonas Rugman sedan översatt den till isländska. De få svecismerna är i så fall mycket förståeliga, Jonas Rugman hade under flera år endast undantagsvis mött sina landsmän. Hans vardags- och arbetsspråk var svenska.

Efter prosainledningen följer Jonas Rugmans dikt med en överskrift: ”Autt er í seggja sæti, saknar manns í ranni”, ord som Rugman har tagit med som ett talesätt i sin samling, och som Kallstenius översätter med ”Tomt är det i männens säte (när) det saknas man i huset”.⁵ Jonas har uppenbarligen betraktat dessa versrader som ett ordspråk, som passade bra som överskrift över en sorgedikt.⁶

⁵ Jonas Rugmans samling av isländska talesätt utgavs av Kallstenius (1927; 1928).

⁶ Hela dikten utgiven med utförliga förklaringar av Heimir Pálsson finns i tidskriften *Són* (2016).

Dikten på tolv strofer delas innehållsmässigt in i fyra delar: Första delen handlar om blodtörstiga djurs sorg när krigshjälten Ragnvald, son till Ragnar Lodbrok, stupade och därmed inte kunde ge dem föda. Men sedan går diktaren över till människorna som sörjde samma hjälte. Därifrån ställer han en retorisk fråga för att diskutera situationen. Om nu hedningarna och blodtörstiga vargar sörjde de sina, vad bör då inte vi, som har lärt känna Kristus och blivit bekanta med hans blod, göra? Bör vi inte i all ödmjukhet begrunda vår situation och sörja? Hel, det hedniska dödsrikets drottning, vägrade skicka Balder tillbaka till livet och utan att Balder nämns i dikten får vi se parallellen: Hon dräper blint som Höder, skiljer varken mellan fattiga och rika eller hopplösa och lovande personer. Alla får böja sig för hennes vilja. Hon kallas inte bara för *Hel*, utan även för *Nára nift*. *Nári* var en av Lokes söner och *nift* är syster. Nu har hon tagit till sig den dyrbara Magnus De la Gardie som ändå får sjunga med änglarna i *Gimlis gård* som uppenbarligen har blivit ett himmelrike under Guds beskydd.

Kanske hänger det samman på följande vis: Den gode Balder, son till den mäktige Oden och hans dyrbara hustru, den sörjande modern Frigg, får stanna hos Hel som också tar den vackra och snälla Magnus Gabriel De la Gardie från sina älskande föräldrar, som pliktmässigt med alla sina vänner och undersåtar sörjer precis som hedningarna gjorde och får sin tröst eftersom Kristus har sett till att Magnus Gabriel får vistas bland änglarna trots att det var Hel Lokadotter som berövade oss honom.

*

Det är 350 år för sent för att fråga hur de som närvarande vid begravningen reagerade på Rugmans och Istmenius verk, men det som i våra ögon eventuellt mest liknar en surrealistisk fars bjöd kanske på andra visioner då. Av störst vikt tycks vara följande:

Den Oden som kom från Asien och bosatte sig med hustrun Frigg i Sigtuna var enligt den euhemerism vi möter i *Uppsala-Eddan* släktfader till alla nordiska och till och med nordeuropeiska kungar. Med honom och hans folk kom asamålet, gudarnas tungomål som ynglade av sig till alla nordiska dialekter, både gammal götska och isländska.

De forntidens hjältar som man kunde hänvisa till var visserligen hedningar, men de var "noble heathens" som man senare kom att formulera det. När man sålunda jämförde med Odens och Friggs sorg, Ragnar Lodbroks och Krákas (Áslaug, dotter till Sigurd Fafnesbane) samt asadjurens

gråt över Ragnvald, var det frågan om både mäktiga och storslagna personer.

Av stor vikt var säkerligen också att dikten var komponerad med den metriska formen *dróttkvætt*, en så majestätisk form att Uno von Troil ansåg dikten kunna tjäna som exempel på den gamla skaldekonsten.

Förmodligen framfördes texterna inte muntligt, men om de hade gjorts det skulle nog ingen ha förstått mycket mera än om de vore latinsk hexameter. Och det var just det man förmodligen hade fått vänja sig vid, att höra eller läsa dikter på klassiska språk utan att förstå det som sades eller skrevs. Men nu gällde det alltså ett storslaget götiskt språk, det som skulle ha förtjänat att kallas nordens latin.

Referenser

- Gottskálf Þór Jenson, 2010: "Latína norðursins." I: *Aravísur sungnar Ara Páli Kristinssyni fimmtugum* 28. september 2010, s. 13–18. Reykjavík.
- Heimir Pálsson, 2016: "Tilraun til menningarbyltingar." I: *Són – Tímarit um óðfræði* 14/2016: 77–101.
- Heimir Pálsson, 2017: *Örlagasaga Eyfirðings*. Reykjavík.
- Heimir Pálsson (u.å.): "Jonas Rugman, 1636–1679." I: *Svenskt översättarlexikon*.
Länk: https://litteraturbanken.se/översättarlexikon/artiklar/Jonas_Rugman.
Internet Archive. Länk: <https://archive.org>.
- Jonas Rugman & Jakob Istmenius, 1667: *Klaugu-gratur yfir hin hatigna og ættgafuga herra, jarlin Magnus Gabriel(s) De La Gardie ... Hvor ed a Eikholms sloti af kauldu-sott framleid*. Uppsala.
- Kallstenius, Gottfrid (utg.), 1927: *Jonas Rugmans Samling av isländska talesätt. Med inledning, översättning, kommentar och register*. (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 22:8.) Uppsala.
- Kallstenius, Gottfrid (utg.), 1928: *Efterskörd till Jonas Rugmans samling av isländska talesätt*. (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 25:2.) Uppsala.
- Ralph, Bo, 2014: "Sagavärlden i Sverige." I: *Islänningasagorna. Samtliga släkt-sagor och fyrtonio tåtar* I: xliii–lvii. Reykjavík.
- Schück, Henrik, 1932: *Kgl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Dess Förhistoria och Historia. I: Antikvitetsstudiets början*. Stockholm.

Heimir Pálsson
Uppsala
heimir.palsson@gmail.com

What Takes Place, When Nothing Happens? The importance of late modern manuscript culture

REVIEW ESSAY BY SIGURÐUR GYLFI MAGNÚSSON

Mirrors of Virtue. Manuscript and print in late pre-modern Iceland. Bibliotheca Arnarnagnæana. A Jón Helgason condita Vol. XLIX. Edited by Margrét Eggertsdóttir and Matthew James Driscoll (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2017), pp. 432.

Icelandic Manuscript Culture

Icelandic manuscript culture has a long and remarkable history. For a long time interest in manuscripts focused primarily on Old Icelandic literature and even late-medieval manuscripts. Post-medieval manuscripts were long ignored – receiving little or no attention from philologists in Iceland and elsewhere. It is worth considering the reason for this lack of interest in post-medieval manuscripts; and it is certain that the Icelandic campaign for self-determination in the 19th and 20th centuries demanded a lot of attention and was a major influence. Iceland's glorious history in the Saga Age became an essential weapon in the campaign for self-determination, as scholars strove to underline the importance of that history through research into the literary heritage. A clear distinction was drawn between the splendid Saga Age (from the settlement of Iceland around 900 until the

Magnússon, Sigurður Gylfi. 2018. What Takes Place, When Nothing Happens? The importance of late modern manuscript culture. *Scripta Islandica* 69: 149–175.

© Sigurður Gylfi Magnússon (CC BY)
<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371479>

15th century) and the period of decline in the modern era, when Iceland was subject to foreign rule.

For Iceland, the 19th century was certainly a time of political awakening. As in many other parts of Europe, the growing bourgeoisie – specifically, middle-class men of sufficient social standing – started to assert itself and demand greater political rights. The campaign for Icelandic self-determination was conducted mainly from Copenhagen, capital of Iceland as well as Denmark, where a group of educated Icelanders coalesced around the figure of Jón Sigurðsson and began publishing writings urging their compatriots to throw off the colonial yoke. They justified their claims by arguing that Iceland had never formally submitted to the Danish Crown when the country had followed Norway into union with Denmark in the 14th century. From the outset, therefore, the country’s medieval legal tradition and ancient literature formed a central pillar of the demand for independence.

It was against this background that the classical view of Icelandic cultural history took shape, a view that was of immense importance in molding the Icelanders’ sense of national identity, and was to play a major part in the political developments of the 19th and 20th centuries.¹ The independence movement built on the idea that the Icelandic people needed to break free of Danish hegemony in order to be able to grow and mature as healthy individuals. The country had undergone one hardship after another under foreign rule, while in its days of independence its history had been one of splendor and success. The independence campaigners deliberately fostered the myth of ‘the saga nation’, a myth that remains at the heart of Icelanders’ image of themselves and their country. At the center of this myth lies the concept of ‘the Golden Age’ of medieval Icelandic literature, an age manifested tangibly in the manuscripts preserved from that period.

This is a review essay about a newly-published book, *Mirrors of Virtue. Manuscript and print in late pre-modern Iceland*, edited by Margrét Eggertsdóttir and Matthew James Driscoll. I shall discuss its content with reference to the individual articles in the context of developments in manuscript research over the past two decades or so. The institutional framework of this field of research will be examined, as will the scholarly interaction between different disciplines. This approach will in my view

¹ Sigurður Gylfi Magnússon, *Wasteland with Words. A Social History of Iceland* (London: Reaktion Books, 2010), especially Chapter 11: ‘The Middle Ages and Beyond: A Cultural Formation’, pp. 147–165.

provide a certain insight into the evolution of this field of study, and how research in the different disciplines may be enhanced.

The Modern Period in the Cultural History of Iceland

In the middle years of the 16th century, under pressure from the Danish Crown, Iceland abandoned Catholicism and adopted what was called ‘the new rite’, Lutheranism. The Reformation greatly increased the economic, religious and cultural power of the Danish king in Iceland. Within a few years the Crown had seized vast swathes of Church property, making it by far the largest landowner in the country.

One crucial factor in the growth of Danish royal influence in Iceland was that the Church, now controlled by the king, had a monopoly on printing. Nearly all books printed in Iceland from the mid-16th century until after the middle of the 18th were religious in content. However, books were at least being printed, and in Icelandic. Scholars have argued the importance of this from various points of view. For example, the first complete translation of the Bible into Icelandic, known as *Guðbrandsbiblíá*, published in 1584 by Bishop Guðbrandur Þorláksson (b. 1541), is often cited as having been crucial to the survival and later development of the Icelandic language.²

The first printing press had been brought to Iceland, probably in 1530, by the last Catholic bishop, Jón Arason (executed 1550). After the Reformation this press was taken over by Bishop Guðbrandur, who embarked on a large-scale publishing programme intended to confirm the acceptance of the new Lutheran creed among clergy and laity alike. During his long episcopate from 1571 to 1627, Guðbrandur was responsible for the publication of more than a hundred titles, among them a new collection of hymns (*Ein ny psalma bok*, 1589) and a service hymn book or *graduale* (*Grallari*, 1594), both used widely as late as the 19th century in church and also in the home at winter-evening gatherings. As well as promoting orthodoxy of faith, such publications were intended to replace what the new Church viewed as the ridiculous, violent, lewd and tasteless secular poetry that circulated among the general public. In this Bishop

² Gunnar Karlsson, *Iceland's 1100 Years: The History of a Marginal Society* (London: Hurst Publishers, 2000).

Guðbrandur's efforts met with only very limited success: traditional secular literature continued to be composed and copied for centuries to come, without the aid of printing. Guðbrandur, though, was no fanatic; while the vast majority of his publications were religious in nature, he was also responsible for the publication in 1578 of the first secular text printed in Iceland: the lawcode *Jónsbók*, that had superseded the laws of the Commonwealth (*Grágás*) when Iceland submitted to the rule of the King of Norway in the 13th century.³ Over the intervening three centuries *Jónsbók* had been copied many times by hand and, interestingly, despite Guðbrandur's edition and two reprints in 1580 and 1620, it continued to be copied by hand as late as the 20th century.⁴

The introduction of printing did little to change Icelandic literary tastes and it is a gross exaggeration to claim, as some historians of the traditional school of Icelandic history have, that it constituted a great turning point in Icelandic cultural history. Only 42 titles were published between 1534 and 1600, plus seven more published abroad in Icelandic or by Icelandic writers. It was not until the middle of the 17th century that any books appeared whose roots lay in the medieval manuscript tradition. However, by this time it was clear there was a large demand for such material. One of the first such works to appear in print was a version of *Landnámabók* (the Book of Settlements), shortly before the end of the 17th century. However, many years passed before publication of sagas and secular literature was put on a regular footing. Of around 250 titles by Icelandic authors published in Iceland or abroad in the 17th century, only very few were secular in content. This heavy religious bias continued through most of the 18th century. But around the middle of that century twelve of the shorter sagas were issued in two volumes, as well as two translated chapbooks containing material adapted from or similar to Daniel Defoe's *Robinson Crusoe*. The publication of sagas continued to be sporadic until quite late in the 19th century, and the bulk of the Icelandic literary heritage remained unavailable in popular printed editions. Around 1890, seeing a potentially lucrative untapped market, publisher and bookseller Sigurður Kristjánsson launched a series of sagas in affordable small-format editions. In many cases this was the first time

³ *Lögbók Íslendinga* (Hólar, 1578). The book appears to have been printed at the request of Law Man Jón Jónsson.

⁴ Már Jónsson, 'Inngangur.' In *Jónsbók: Lögbók Íslendinga hver samþykkt var á Alþingi 1281 og endurnýjuð um miðja 14. öld en fyrst prentuð árið 1578*. Sýnisbók íslenskrar alþýðumennningar 8 (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2004), pp. 24–27.

these sagas had become generally available to a mass readership. The new editions proved enormously successful and some titles were issued with an initial print-run of 4,000. By the time Sigurður retired in 1929, the most popular had achieved sales of up to 10,000.

The same is true of much of the rest of the medieval manuscript heritage: many of these works did not become available in printed editions until the 20th century. But by this time readers in Iceland had access to a wide range of secular material of other kinds. Starting in the late 19th century there was a concerted campaign, inspired by the principles of the Enlightenment and the nationalist movement, to improve conditions in the country and help it to move forward into the modern age. For this purpose, quantities of practical and educational material of foreign origin were translated or adapted for publication in newspapers and journals, particularly in areas such as the natural sciences, the humanities, politics and economics.

Historians of Icelandic culture have tended to judge the post-Reformation period first and foremost on the basis of the printed material produced, and for a long while they paid scant heed to material published in other ways. In the opinion of most critics, the literature published in print after 1500 is of a far lesser stature and quality than the manuscript material passed down from the Golden Age. This is seen as reflecting the general degeneracy and degradation of the country under foreign domination. Recently, however, interest has started to be directed towards the production and distribution of handwritten material through unofficial channels, quite apart from the ruling forces of society.⁵ Icelandic scribal culture after the introduction of print manifests itself both in the reworking of the medieval literary heritage and in the production and circulation of original texts of poetry, history, law, natural history, geography, etc. This material had an enormous influence on how people after 1500 viewed and led their lives. We need to remember that this was not just a question of members of the rural peasantry copying up old material for their own and others' entertainment, but of their creating new material from it, and thereby also creating the conditions for interesting links between their own times and the ancient past. New texts and new forms of poetry and prose reveal a literary culture far wider and more diverse than either the medieval canon or the surviving printed works might suggest.⁶

⁵ See e.g. Davíð Ólafsson, 'Wordmongers: Post-medieval Scribal Culture and the Case of Sighvatur Grímsson', Ph.D. thesis, University of St. Andrews, 2008.

⁶ See Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, *Minor Knowledge and Microhistory*.

The vast majority of this post-medieval writing has never been published, either in scholarly or popular editions. On the other hand, Iceland's archives are full to overflowing with unpublished manuscripts, created by ordinary working people, that constituted an integral part of Icelandic popular culture all the way down to the 20th century.

A New Vision in Manuscript Studies

Towards the end of the 1990s, visible changes were taking place in Icelandic manuscript research. Over a relatively short time, a group of people formed who started to devote their attention to post-medieval manuscripts with greater energy than before. This had its own backstory.

Internationally, studies concerned with the usage of texts have been significantly growing under various headings; history of reading and writing, book history, new literacy studies, and the sociology of texts, to name but a few. Cultural history of texts has equally become a critical field in Icelandic scholarship in the last two decades or so, comprising literary criticism, literary history, philology and social and cultural history. The literature-based part rests upon a long-standing tradition practiced around old-Norse literature, and an author- and text-based literary history of the modern era. This approach has been on the agenda in these fields of studies for far longer. But, within the field of history, matters of the book were by-and-large overlooked up to the last quarter of the 20th century, with few exceptions.

One can start with the history of literacy; a quantitatively driven historical focus as part of the rise of the discipline of social history with its focus on the interaction between church and state that became a reality in the 18th century with Pietism. The established narrative asserts that a relatively effective system of household instruction, endorsed and promoted through the combined efforts of church and state, was the key to this success. This arrangement, as in Sweden, promoted only the acquisition of reading skills and an elementary understanding of Christianity.⁷

Manuscript Culture in the Nineteenth Century. Routledge Studies in Cultural History (London: Routledge, 2017).

⁷ Loftur Guttormsson, 'The Development of Popular Religious Literacy in the Seventeenth and the Eighteenth Century.' *Scandinavian Journal of History* 15 (1990), pp. 7–35.

Writing did not become part of Iceland's formal educational requirements until 1880, when it tagged along with the first tentative steps towards an elementary school system. Elementary schools in Iceland were few and short-lived up to the mid-19th century, and the construction of a universal education system was slow and sporadic well into the 20th century. By 1874 there were seven primary schools in operation in Iceland, the oldest of them founded in 1852. By the end of the century a few other regular schools were being run, most of them in fishing villages and towns, while youngsters in rural areas were, at best, educated by peripatetic teachers, or during a short stay at the local pastor's home.⁸ This semi-institutional education was carried out by self-taught, or sometimes formally trained, teachers for a limited period of time at each farm and was a configuration custom-made for the social structure of the time, formulated to fit within the rubrics of the farming society.

Between and besides the two institutional campaigns – the church campaign in the 18th century and the establishment of formal schooling in the 19th century – Davíð Ólafsson and I propose in our book *Minor Knowledge and Microhistory*, the agency of the manuscript culture itself; the scribes, collectors, texts, and the manuscripts as objects. Our book highlights the role of scribal activity within the popular literary culture of 19th-century Iceland and proposed that these practices could best be understood in the context of everyday life. This argument draws, among other things, upon the concepts of 'vernacular' and 'institutional' literacy practices, coined by linguist David Barton and social psychologist Mary Hamilton in their book *Local Literacies*. They help shed light on the function of writing among the peasantry, the problematic relationship between formal education and levels of literacy, and the interaction between institutions and individual agency.⁹

Davíð Ólafsson and Ólafur Rastrick have maintained in an article in the French periodical *Revue d'Histoire Nordique* that 1997 marked a turning-point in post-medieval manuscript research, as in that year two books

⁸ Árni Daníel Júlíusson, *Skólinn við ströndina: Saga Barnaskólans á Eyrarbakka og Stokkseyri 1852–2002* (Árborg: Sveitarfélagið Árborg, 2003). On the development of popular education since 1880, see Loftur Guttormsson ed., *Almenningsfræðsla á Íslandi 1880–2007*, vols. 1–2 (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2008).

⁹ Davíð Ólafsson, 'Vernacular Literacy Practices in Nineteenth-Century Icelandic Scribal Culture' in *Att läsa och att skriva: Två vågor av vardagligt skriftbruk i Norden 1800–2000*, ed. Ann-Catrine Edlund, *Nordliga studier* 3, *Vardagligt skriftbruk* 1 (Umeå: Umeå Universitet and Kungl. Skytteanska Samfundet, 2012), pp. 65–85.

based in different disciplines were published which would be influential in the years ahead. They discuss it as follows:

In *The Unwashed Children of Eve*, Matthew J. Driscoll studies ten stories attributed to the 18th-century clergyman and poet Jón Oddsson Hjaltalín. The book questions the established view that the writing of prose fiction in Iceland came to a halt at the end of the classic saga-writing period in the 13th century and was not resumed until the turn of the 20th century. Furthermore Driscoll draws attention to the overlapping facets of production, dissemination and reception in manuscript culture during the long 19th century.¹⁰

The second seminal book of 1997, according to Davíð Ólafsson and Ólafur Rastrick, is my own *Menntun, ást og sorg* (Education, love and grief) written in Icelandic. There I argue that the traditional literature of *rímur* and sagas, whether in oral, written or printed form, played a crucial part in the psychological welfare of children growing up in a society with high infant mortality and where manual labor was required from an early age. I further argue that this connection between work, entertainment and education led to a literacy rate higher than one might expect in a poor farming society. This argument was made with the aid of the methods of microhistory and extensive use of egodocuments.

If we look only at these two books, not only do they spring from two different disciplines – literary studies vs. history; they also represent different ‘institutions’ of the academic community. The former originated within the walls of the Árni Magnússon Institutes in Copenhagen (ÁM-CPH), now directed by Matthew Driscoll, and Reykjavík (ÁM-ICE). ÁM-CPH has in recent years become a forum for a group of scholars and doctoral students who have turned their attention to post-medieval manuscripts. The latter book emerged from the school of manuscript research that grew up within the Reykjavík Academy (RA), which was founded around that time. A group formed there who focused on the use of egodocuments, mainly applying the methods of microhistory, and started to develop revisionist arguments in the study of literacy. At the time when Matthew Driscoll was working towards his research on post-medieval manuscripts, ÁM-ICE at the University of Iceland (U-ICE) stood on a

¹⁰ Davíð Ólafsson and Ólafur Rastrick, ‘Les courants actuels de l’histoire culturelle islandaise: pratiques, productions et perspectives’ [Current Trends in Icelandic Cultural History: Practices, Products and Perspectives]. Special issue – Icelandic Historiography: Subjects, Methodologies and Professionalization. *Revue d’Histoire Nordique* 20 (2016), pp.155–182.

far firmer and more traditional foundation. But at that time there were already signs that change was on the way there, too. A new generation of scholars were making a place for themselves there, who found post-medieval manuscripts as interesting as the older ones. That group began to make its influence felt as older scholars retired, and the face of ÁM-ICE underwent radical transformation. Within a relatively short period, manuscript scholars' approach to their subjects had changed dramatically. Three centers had been established which focused on post-medieval manuscripts. This brief account of the 'genealogy' of the three 'schools' is, needless to say, a simplification of a long and complex process. I will, for instance, not discuss here the huge influence of the late literary scholar Matthías Viðar Sæmundsson, associate professor of literature at the University of Iceland, on people working in the fields of literature and history, through his studies of the early modern age. He blazed a trail which opened up an entirely new perspective on subjects which had previously received little attention – as witness his fine contribution to *Íslensk bókmenntasaga* (History of Icelandic Literature). After his death in 2004 many of his students and various colleagues took up the cause, within the bodies mentioned above, and continued to pursue research on post-medieval manuscripts, in which his influence reached beyond the grave.¹¹

The Reykjavík Academy

The history of the two Árni Magnússon Institutes is well known, and most people are aware of their importance for manuscript research of all kinds. The institutes are visited by scholars from around the world – especially those with an interest in the medieval period.¹² The origins and history of the Reykjavík Academy (RA) are, however, less well known.¹³

Returning home to Iceland in 1994 after defending my doctoral thesis

¹¹ See e.g. the following chapter: Matthías Viðar Sæmundsson, 'Bókmenntir um sjálfíð.' *Íslensk bókmenntasaga* III. Ed. Halldór Guðmundsson (Reykjavík, 1996), pp. 112–143.

¹² The manuscript collecting activities of Árni Magnússon, after whom the two institutes are named, are discussed in history professor Már Jónsson's book *Arnas Magnæus Philologus (1663–1730)*. The Viking Collection (Copenhagen: University Press of Southern Denmark, 2012).

¹³ See discussion of RA on its tenth anniversary: Árni Daníel Júlíusson, *Fræðimenn í flæðarmáli. 10 ára afmælisrit ReykjavíkurAkademíunnar* (Reykjavík: Reykjavíkur-Akademían, 2009).

in the USA, I became involved in a movement in Reykjavík aimed at creating an association of independent scholars dedicated to bringing together people from different disciplines and enabling them to carry out primary research. I was invited to take a seat on the board and later became the first chair of the new organization, which took the name the Reykjavík Academy. In a few years this group succeeded in establishing what must be considered in many ways a rather remarkable independent research institute. Within two years of its establishment, over eighty scholars were affiliated to the institute, carrying out research, contributing to the design of university courses, organizing conferences and seminars, and arranging funding issues through applications for research grants in Iceland, Scandinavia and Europe. The central concept of the founders of the Academy was to create a broad-based forum for research, focusing on higher education and the application of academic learning within society in general. One of the prime motivations of the founders and members of the RA was the realization that academic expertise needs to be challenged on a dynamic level on a daily basis if it is not to atrophy.

This was the atmosphere in which a group of people came together and started to work systematically with post-medieval manuscripts using the methods of microhistory. But this also had its own backstory: In the latter half of the 1980s, when I was studying in the USA, I was attracted to the grand dream of making the discipline of social history into a real science, through the application of statistical analysis.¹⁴ In the later 1980s and early 1990s, however, I observed that scholarly experiments were being pursued which were headed in an entirely different direction from the scholars who applied historical demography most enthusiastically. Literary scholars, philosophers and anthropologists were the prime movers in exploring more directly than before the influence of culture on the phenomena to be studied. In time these trends also influenced history, and scholars who had primarily focused on quantitative methods increasingly

¹⁴ These influences are discussed in: Sigurður Gylfi Magnússon and István Szijártó, *What is Microhistory? Theory and Practice* (London: Routledge, 2013). A vast number of papers may be cited here, which supported my conviction at the time that social history was on the right path. See e.g. Theda Skocpol and Margaret R. Somers, 'The Use of Comparative History in Macrosocial Inquiry,' *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), pp. 174–197; Andrew Abbott, 'History and Sociology: The Lost Synthesis,' *Social Science History* 15 (1991), pp. 201–238. Finally, see Harvey J. Graff's review article 'The Shock of the "New" (Histories)', *Social Science Histories and Historical Literacies*, *Social Science History* 25 (Winter 2001), pp. 483–533.

turned their attention to culture as a field of historical research.¹⁵ These radical changes came to be called in scholarly circles the *cultural turn*.¹⁶

After that first stage of rethinking, some scholars in the US went a step further, seeking ideas in France (as so often before) – in the ideas of philosopher Jacques Derrida and Poststructuralism.¹⁷ The focus on culture gave rise, naturally, to questions about what held it together, and on the origins of the concepts applied to analyzing people's actions and deeds, and who profited by their definitions of norms. Hence in the late 1980s and early 1990s many people started to apply the methods of deconstruction in their analysis. Poststructuralism came to be a signifier for the ideology that has been called the *linguistic turn*, and might perhaps be termed the *textual revolution* in the context of history and historical thinking. The core of the idea is that language is a tool used by those in authority in order to 'lay down the law' – *inter alia* by definition of concepts. Research into the tradition of discourse on which power was based was seen as the most effective way to achieve an understanding of power and its context.¹⁸ These ideas had a transformative effect on the thinking and approaches of many historians with regard to sources.

Overall, it is safe to say that the postmodern milieu (or whatever we choose to call today's cultural flow) has had a huge influence on historians, especially those of the younger generation.¹⁹ But it must be borne in

¹⁵ See e.g. the following articles: J. Reynolds, 'Do Historians Count Anymore? The Status of Quantitative Methods in History,' *Historical Methods* 31 (1998), pp. 141–148; P. Baker ed.: 'Special Issue: What is Social Science History?' *Social Science History* 23 (1999), pp. 475–591.

¹⁶ David Crew, 'Who's Afraid of Cultural Studies? Taking a "Cultural Turn" in German History,' *A User's Guide to German Cultural Studies*. Eds. Scott Denham, Irene Kacandes and Jonathan Petropoulos (Ann Arbor, Mich., 1997), pp. 45–61; Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, 'Introduction,' *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Eds. Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (Los Angeles, 1999), pp. 1–32. The book *Beyond the Cultural Turn* also includes many articles discussing the 'cultural revolution' in an interesting way.

¹⁷ See an interesting discussion of their influence in the humanities in the following publication: Patrick Fuery and Nick Mansfield, *Cultural Studies and the New Humanities. Concepts and Controversies* (Melbourne, 1997).

¹⁸ Alun Munslow, *Deconstructing History* (London: Routledge, 1997), pp. 25–35.

¹⁹ Many publications may be cited here which have influenced the methods and thinking of historians in recent years. See e.g. *The Postmodern History Reader*. Ed. Keith Jenkins (London, 1997); Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern* (London, 1995); Keith Jenkins, *On 'What is History?' From Carr and Elton to Rorty and White* (London, 1995); Hayden White, *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973); Keith Jenkins, *Re-thinking History* (London, 1991).

mind that the great majority of social historians and other historians have completely ignored these ideological upheavals, while others have made strenuous efforts to discredit them.²⁰ But many historians have had to change their attitude to the sources, and the compartmentalization that is common in history.

In the atmosphere described above at the end of the last century, the methods of microhistory gained increased significance. While these scholarly ideas had been simmering for more than two decades, it was not until the 1990s that their influence began to be seen. Microhistory was part of the trends of the *cultural turn* in history, which redirected the priorities of scholars from the quantitative approach to the qualitative. The development of the methods of microhistory revolutionized the use of egodocuments. The cultural turn and its evolution called for direct testimony from people of all classes, and for participants in history to be brought into the spotlight. Personal experience of events and phenomena in life was seen as worth its weight in gold – especially where their narratives had survived complete or nearly so. That offered the opportunity to analyze people's understanding of the progress of life, the activities of the institutions that were part of their daily status, and their relationships with other people around them.

The cultural and linguistic turns and the ideas relating to them were conducive to new uses of both post-medieval sources and the methods of microhistory; and in a sense it may be maintained that microhistory was consistent with the aims of discourse analysis. It involved a detailed scrutiny of the symbols and images of the text, and an attempt to uncover links which were not perceptible at first sight. And on precisely those grounds microhistory can be applied to the texts of egodocuments and other post-medieval manuscripts; and that has been done in the many volumes which have been published in the series *Sýnisbók íslenskrar alþýðumeningar* (Anthology of Icelandic Popular Culture), which for many years was closely linked with RA.

²⁰ See e.g. Arthur Marwick, 'Two Approaches to Historical Study: the Metaphysical (Including Postmodernism) and the Historical.' *Journal of Contemporary History* 30 (January 1995), pp. 5–36. Hayden White replied to Marwick in the next issue of the journal: Hayden White, 'Response to Arthur Marwick.' *Journal of Contemporary History* 30 (April 1995), pp. 233–246.

The New Philology

Just as microhistory altered the emphases of many historians in Iceland regarding post-medieval manuscripts – in some sense placing them on the agenda – changes within the manuscript world became, in the same way, visible due to comparable international trends, which were identified above as postmodernism or poststructuralism. Traditional views were challenged by an approach to textual editions labeled ‘the new philology.’²¹ Its appearance around 1990 signaled a clear turning point in medieval textual studies by arguing that variance, in any shape or form, is a fundamental feature of scribal transmission. This view has in some sense built a bridge between traditional philology, focusing mostly on medieval texts, and more recent early modern and modern manuscript studies. Again, the essential characteristics of the approach stress that literary works do not exist independently of their material embodiments; that these are always an integral part of the meaning, and that they are produced through processes which may involve a large number of people. Furthermore, such works are situated in particular times and places and serve certain purposes, as well as being objects that continue to exist, and being handled in ways which are also socially, economically and intellectually determined.²² Not only did this approach alter the ideas of philologists of the younger generation about texts and manuscripts; it also chimed with what a group of historians had been working on, relating – directly and indirectly – with the development of the methods of microhistory in Iceland.

A new generation of scholars such as Davíð Ólafsson (RA and U-ICE), Margrét Eggertsdóttir (ÁM-ICE and ÁM-CPH), Tereza Lansing (ÁM-CPH), Silvia Hufnagel (ÁM-CPH), Þórunn Sigurðardóttir (RA/ÁM-ICE), Viðar Hreinsson (RA), Kári Bjarnason (RA and Lbs), Jón Karl Helgason (RA and U-ICE), Guðný Hallgrímsdóttir (RA and U-ICE), Már Jónsson (U-ICE) and Guðrún Ingólfssdóttir (U-ICE and ÁM-ICE), to name a few, all adopted the new philology or comparable scholarly trends, and they

²¹ Stephen G. Nichols, ‘Philology in a Manuscript Culture.’ *Speculum* 65, no. 1 (1990), pp.1–10; Sigfried Wenzel, ‘Reflections on (New) Philology.’ *Speculum* 65 (1990), pp. 11–18.

²² Matthew J. Driscoll, ‘The Words on the Page: Thoughts on Philology, Old and New.’ In *Creating the Medieval Saga: Versions, Variability, and Editorial Interpretations of Old Norse Saga Literature*, ed. Judy Quinn and Emily Lethbridge (Odense: University Press of Southern Denmark, 2010), pp. 87–104.

have written essays and books which have made a great impression.²³ It is safe to say that each of them has had great influence on the development of manuscript research and attitudes to it in the university community. While the group originated from at least three different directions, it bonded in a sense in large-scale international projects which have been carried out in recent years. Suffice to mention *White Field, Black Seeds: Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century* (2013) edited by Matthew James Driscoll and Anna Kuismin, where these ideas are elucidated and defined in contributions from a range of authors, in the Scandinavian perspective.

Mirrors of Virtue

Yet another book which is evidence of this process of evolution has recently been published: a book which bears witness to the flourishing of manuscript studies in recent years. This is *Mirrors of Virtue. Manuscript and print in late pre-modern Iceland*, edited by Matthew James Driscoll

²³ Silvia Hufnagel, *Sörla saga sterka: Studies in the transmission of a fornaldarsaga*. Copenhagen: University of Copenhagen, Faculty of Humanities, 2012; Silvia Hufnagel, 'The farmer, scribe and lay historian Gunnlaugur Jónsson from Skuggabjörg and his scribal network.' *Gripla* 24 (2013), pp. 235–68; Guðrún Ingólfssdóttir, 'Í hverri bók er mannsandi.' *Handritasýrpur – bókmennning, þekking og sjálfsmynd karla og kvenna á 18. öld* (Reykjavík: University of Iceland Press, 2011); Þórunn Sigurðardóttir, *Heiður og huggun: Erfljóð, harmljóð og huggunarkvæði á 17. öld* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2015); Tereza Lansing, *Post-medieval production, dissemination and reception of Hrólfs saga kraka* (Copenhagen: University of Copenhagen, Faculty of Humanities, 2011); Tereza Lansing, 'Manuscript culture in nineteenth century Northern Iceland: The case of Þorsteinn Þorsteinsson á Heiði.' In *Vernacular literacies: Past, present and future*, ed. Ann-Catrine Edlund, Lars-Erik Edlund, Susanne Haugen (Umeå: Umeå University: Royal Skyttean Society, 2014), pp. 193–211; Margrét Eggertsdóttir, *Icelandic Baroque. Poetic Art and Erudition in the Works of Hallgrímur Pétursson*. Transl. by Andrew Wawn (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2014); Viðar Hreinsson, *Jón lærði og náttúrunar náttúrunnar* (Reykjavík: Lesstofan, 2016); Jón Karl Helgason, *Hetjan og höfundurinn. Brot úr menningarsögu* (Reykjavík: Mál og menning, 1998); Jón Karl Helgason, *Ódáinsakur. Helgifesta þjóðardýrlinga* (Reykjavík: Sögufélag, 2013); Guðný Hallgrímsdóttir, *Sagan af Guðrínu Ketilsdóttur. Einsögurannsókn á ævi 18. aldar vinnukonu*. Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar 16 (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2013); Már Jónsson (ed.), *Guðs dýrð og sálnanna velferð. Prestastefnudómar Brynjólfs biskups Sveinssonar 1639–1674*. Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar 10 (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2005); Már Jónsson, *Arnas Magnæus Philologus (1663–1730)*. Viking Collection 20 (Odense: University of Southern Denmark Press, 2012).

and Margrét Eggertsdóttir, which contains articles by many leading figures in this process of renewal in manuscript studies. It is safe to say that the book is magnificently packaged: in large format and hard covers, and printed on fine, supple paper. It is almost too beautiful! I am really of the view that for such a 'New Wave' work a less ostentatious form would have been more apt, reflecting a grass-roots ambiance, rather than the heavy hand of the institution which publishes the work. Perhaps this publication implies that post-medieval manuscript studies have taken over; that they have become the institution! But no real objection can be made to the appearance and finish of the book – here all is of the highest standard.

The editors write a brief introduction in which they give an account of the origins of the publication, which is in some sense the fruit of two research projects which received funding from the Icelandic Center for Research (RANNÍS). These are *The cultural and social function of manuscripts preserving religious and secular poetry in Post-Reformation Iceland*, led by Margrét Eggertsdóttir at the Árni Magnússon Institute in Reykjavík (ÁM-ICE), and *The People's Press: Manuscript Culture in the Age of Print*, which was led by Matthew Driscoll but had originated within the Reykjavík Academy and was run from there. A large group of scholars – both in their early careers and some senior scholars – took part in both projects, and it is safe to say that the two projects were, at least partly, carried out within the methodological framework discussed above. The introductory chapter by Margrét Eggertsdóttir and Matthew Driscoll must be deemed rather too concise in view of the opulence of the publication and the many long and meticulous articles it contains. Some further discussion of the shared context would have enhanced the value of the work.

Icelandic scholars have sometimes tended to exaggerate Iceland's uniqueness in the cultural context – especially with regard to the manuscripts and their importance. The link between such discussion and national identity has certainly been an important factor. In his article in the book, historian Davíð Ólafsson thoroughly demolishes this myth by highlighting research on comparable activities in Europe – and in fact around most of the world. Davíð demonstrates that similar manuscript activity flourished in the early modern age in many countries – though arising from other roots than in Iceland. Such activity served many different purposes from one country to another: Davíð refers, for instance, to research by Brian Richardson on the Italian manuscript world in the

modern period, in which he shows that manuscripts served an entirely different purpose from printed matter in that country. Publishing material for a wider audience might have restrained the author in his writing and taken the edge off their criticism. Moreover, Richardson claims, the limited reach of scribal circulation might nonetheless have satisfied the author's goal to reach a certain group of readers in the local community.²⁴ Together with more such examples, Davíð explains the precise ideological basis of the research, and gives an account of the *dramatis personae* who have contributed most to the process: scholars such as Harold Love, Margret J. M. Ezell, David Barton and Mary Hamilton, to name but a few. It is safe to say that Davíð Ólafsson's research is important in this context, as it places the manuscript research world squarely in an international context, with strong emphasis on the scholarly basis of the research.

Davíð Ólafsson's introductory chapter is followed by articles which address specific research subjects from various viewpoints. Árni Heimir Ingólfsson, for instance, writes about music in manuscripts; he starts by stating that this cultural field has received little attention until recently. He mentions that Bjarni Þorsteinsson, the compiler of *Íslensk þjóðlög* (Icelandic Folk Songs, 1906–1909), which contains a large quantity of Icelandic folk music, 'claimed that even though church singing had been deficient in the early nineteenth century, it was "even worse" in the eighteenth' (31). But I was struck by the absence from the article of any reference to the major research project 'Trú og tónlist í íslenskum handritum' (Religion and Music in Icelandic Manuscripts), led by Kári Bjarnason, former curator in the Manuscript Department of the National Library of Iceland (for a time with harpsichordist Helga Ingólfssdóttir), under the aegis of Collegium Musicum and later the Institute of Liturgy (Helgisíðastofnun) at Skálholt, from 1995 to 2006. The study involved going through every manuscript in the Manuscript Department and registering all music that could be found there. The task was immense, and involved a total of more than 25 people in various roles. In that way it proved possible to identify a vast quantity of music from past centuries – many times more than anyone had suspected. I believe I can safely assert that this is one of the most extensive research projects on music which has been carried out in Iceland – at least in recent times, from

²⁴ Brian Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

the nation's store of post-medieval manuscripts.²⁵ For some reason, Árni Heimir Ingólfsson does not cite this primary research project in his article, although he has clearly benefited from it in his prior research. In his article the author addresses links with a large anthology of hymns with musical notations, *Hymnodia sacra* (Lbs 1927 4to), compiled in 1742 in the Westman Islands by the Rev. Guðmundur Högnason. He posits a definite connection between this manuscript and *Höfuðgreinabók*, published later by Hálfðan Einarsson, principal of the Latin School at Hólar in north Iceland. He argues that *Hymnodia sacra* became 'an important model for a new Icelandic hymnal published' by Hálfðan and it was 'in dialogue with the Icelandic printed hymnal tradition' (33). Various others had preceded Guðmundur in such activities: for instance an unpublished 17th-century hymn collection by the Rev. Ólafur Jónsson of Söndum, and a handful of other examples. Once again the author opts to ignore the work of Kári Bjarnason, who has made a detailed study of the manuscripts of the Rev. Ólafur, and published a book on the subject: *Í höndum þínum minn herra Guð hefur þú teiknað mig: brot úr sálmum og kvæðum séra Ólafs Jónssonar á Söndum í Dýrafirði* (With thy hands, my Lord God, has thou drawn me: fragments of hymns and poetry by the Rev. Ólafur Jónsson of Söndum, Dýrafjörður).²⁶ This point is not crucial in the context of the article, but the author does make reference to the Rev. Ólafur before turning his attention to Guðmundur Högnason.

At the risk of sounding like an agent or apologist for Kári Bjarnason, the next article in the book could also have referenced his work, as his MA thesis was about Marian praise poems in Icelandic culture from the Reformation to 1800. Kári studied post-medieval Icelandic manuscripts from the viewpoint of Catholic ideology. He chose as his principal subject Marian poetry in manuscripts written after the Reformation. That included Marian poetry composed before the Reformation and copied in later Icelandic manuscripts, as well as Marian verse composed after the Reformation. Kári wrote his thesis under the supervision of Prof. Ásdís Egilsdóttir, and he went on to publish articles based on his research in the annual publication of the Catholic Church in Iceland, *Merki krossins*. In

²⁵ Information about the project may be found on the website of the Institute of Liturgy/Helgisiðastofnun at Skálholt: <http://brandur.eyjar.is/skalaholt/>

²⁶ *Í höndum þínum minn herra Guð hefur þú teiknað mig: Brot úr sálmum og kvæðum séra Ólafs Jónssonar á Söndum í Dýrafirði*. Ed. Kári Bjarnason. Introduction by Matthías Johannessen (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2006).

his thesis he demonstrates how the cosmology of manuscripts evolved quite differently from that of the printed word in early modern times.

Katelin Parsons writes about four *Maríukvæði* (Marian poems) from the late 17th century, published in the songbook Lbs 399 4to, and how pre-Reformation religious poetry survived in post-Reformation manuscript culture. This is a most interesting topic that has not been explored until recently, so it must be deemed unusual that no reference is made in the article to the only major study of this type of religious poetry. Katelin Parsons' argument is interesting, as she explains that within the manuscript field there is no consensus on how to handle this poetry, and what its place should be within scribal culture. She points out, however, that it is difficult to draw extensive conclusions from her findings, as the number of manuscripts is small. The position of the known examples has a certain ambiguity: 'while scribes have very different ideas about the place of these *Maríukvæði* in contemporary manuscript culture, they ultimately share the same exemplars. In the case of forbidden genres, circulation was covert, and such manuscripts only accidentally crossed paths with readers/scribes who would take a negative view of the text; in seventeenth-century Iceland, the existence of an "underground" manuscript culture associated with the dissemination of written magic is entirely probable' (85–86). This is certainly a most interesting conclusion, which appears to be at least partly consistent with Kári Bjarnason's findings in his MA thesis in 1997.²⁷

Katelin Parsons is also the author of the next article in the volume, this time with Svanhildur Óskarsdóttir. Here the focus is on one scribe, Guðmundur Runólfsson (b. 1709) and his social standing. Guðmundur had an unusual career, rising through the ranks of governmental officials though he lacked a proper education. His social mobility may probably be attributed to his living at a turbulent time in Icelandic history, when the population declined more drastically than at any time before or since. He also had family ties which were surely influential in his social advance.

He produced two well-known manuscripts which are the main focus of this article, together with his social standing. He penned books of hymns that have survived, books that were well produced with decorations and nicely constructed texts, 'for his private devotions' as the authors maintain (90). The authors explore Guðmundur Runólfsson himself in unusual

²⁷ Kári Bjarnason, 'Orðræðan um Maríu Guðsmóður: Rannsókn á Maríumynd íslenskra skálda 1400–1800.' MA thesis, University of Iceland, 1997.

detail, and he was an interesting character in many ways. Fine illustrations of his manuscripts bear witness to his taste and skill.

The authors focus on the importance of individual scribes, whose profile becomes higher in the post-Reformation period, as their manuscripts could be reliably identified and attributed to them; and in some cases they wrote about their scribal efforts in their diaries and letters. This is especially true for the 19th century, when the premises for research are transformed. The authors address this subject in a most enlightening way, and relate it to their subject, Guðmundur Runólfsson. He had the rare talent of being able to produce both manuscripts whose content was interesting – as the authors demonstrate – and also manuscripts which combined beauty and precision. A new age had clearly dawned, in the early 18th century.

According to the title of Margrét Eggertsdóttir's article, its subject is script and print in the 17th and the 18th century at Hólar in Hjaltadalur – which is somewhat misleading. She addresses, admittedly, the interaction of these two phenomena, but in addition – and perhaps more – the subject of women and their relationships with print and scribal activity. This article would have been better placed directly after Davíð Ólafsson's, as it gives a basic idea of how these two worlds – print and scribal culture – approached each other. Like the article co-authored with Parsons, Margrét's article is of high quality, and extensive.

She gives a quite detailed account of the development of print culture at Hólar over the centuries, and its influence on society – for both good and ill, so to speak. The powerful were sometimes criticized for works printed at Hólar; but at the same time quantities of manuscripts were produced there, which were conducive to a cultural life that was hard to find elsewhere in the country. That world was, assuredly, dominated by men, as Margrét rightly points out, and she argues that it would almost appear that there were no women there other than servants – to judge from the writing of scholars in former centuries. She goes on to add: 'Moreover, extant manuscripts confirm the existence of another group of women. Though literary histories and other surveys of the period tend not to include the names of women, preferring instead to identify their fathers, brothers, husbands and sons, it is nevertheless the case that as we examine the manuscripts made for these women we can sense their presence' (131). Here Margrét steps into a scholarly niche which she has taken part in creating, and which has been evolving in a highly interesting manner in recent years. She joins the company of literary scholar Guðrún Ingólfssdóttir and historian Guðný Hallgrímsdóttir, to name but two: all

have succeeded in showing that women too thrived in Iceland! Not only that: they had lives that are worth exploring and recounting from the perspective of manuscripts.

Margrét takes the path of examining manuscripts that belonged to women – which they either penned themselves, or had others write for them. She points out that the content of many manuscripts that belonged to women related to everyday events and life. ‘They also frequently contain poetry not found elsewhere’, as Margrét argues (134). Margrét goes on to discuss publications relating to the Rev. Hallgrímur Pétursson and Hálf-dan Einarsson, principal of Latin School, and women’s relationship with those publications. As stated above the article is detailed, and brings out a most interesting picture of the interaction of print and manuscripts – and the importance of the latter in the context of Icelandic culture.

In the next article Silvia Hufnagel deals with a special field of book culture of post-medieval manuscripts, examining title page designs in printed books of the latter half of the 18th century. Her focus is on Pétur Jónsson, who was the last printer working for the printing press while it was at Hólar. Hufnagel places her subject in a most interesting international context, demonstrating how title pages began to make a difference; how they were laid out, and what information they contained at different times. She argues that the title page can give important information about the state of book culture. She then turns to Icelandic printing history – book history – with a special focus on the work of Pétur Jónsson.

This is a most interesting article, which has a strong appeal for me – as I have always been interested in book lay-out – but it is highly specialized, focusing on a tiny niche of book history. I felt in a sense that the author was too modest – that she might have been bolder in her arguments. It is clear that Pétur Jónsson and the Hólar printing press were in good contact with the outside world; and developments in this field of human endeavor were in step with the best work being done in other countries. But I would have liked to see more connection with the bigger picture in this story: the author might have attempted to tell the reader what significance this study has for our understanding of the status of manuscripts and books in the international context, which she explained so admirably at the start of her article.

In 2016 Guðrún Ingólfssdóttir published a book in the series *Anthology from Icelandic Popular Culture* (Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar): *Á hverju liggja ekki vorar göfugu kellíngar. Bókmenning íslenskra kvenna frá miðöldum og fram á 18. öld* (Icelandic women’s book culture from the

middle ages to the 18th century), which explores the relationship between women and books at that period. She points out that few printed books owned by women at that time are extant, while a considerable number of manuscripts survive. In her book she shows how women made use of written material, and speculates about their writing skills. She takes, for instance, one manuscript that was owned by a woman, and discusses her possible use of it to reinforce her view of the world, her personal identity and her cultural background. Guðrún's chapter in the book covers similar territory, examining women's manuscript culture in Iceland from 1600 to 1900. But Guðrún's research here appears to provide a basis for her discussion in the book published in the *Anthology* series. That would indicate that the book under review here has been a long time in the making. Whatever the truth of that, Guðrún attempts, for instance, to estimate the total number of hand-written books relating to women or written by them. They number only a handful in early centuries, but the 19th century saw an increase, while absolute numbers remained low. Guðrún then considers each century, discussing women who are known to have owned books or manuscripts. This is a most interesting discussion, showing a regular rise in the number of books owned by women as we approach the present day. Guðrún carefully explores the different kinds of books, and points out that sources are much better preserved from the 19th century than from earlier times. She also refers to women's correspondence. This was sparse, and it is inadequately catalogued in the National Library's Manuscript Department. She also explores what happened to women's books from that time. The vast majority of women identified by Guðrún in her research were upper-class women, or those with connections to the intelligentsia. This does not alter the fact that her research provides a most interesting picture of female participation in Icelandic book history; and no doubt much more may be expected from similar research in the future, as this field is largely virgin territory, as Guðrún Ingólfssdóttir and Margrét Eggertsdóttir demonstrate so clearly in their chapters.

Matthew James Driscoll, one of the editors of the book, writes about the manuscripts or manuscript world of Guðbrandur Sturlaugsson from the farm of Hvítadalur. He was wealthy farmer and merchant in northwest Iceland in the 19th century. Driscoll gives a detailed account of his rather colorful story, then turns his attention to the manuscripts he owned and those he wrote himself. These number 23 in total, mostly written in the latter part of his life. Driscoll analyses the books and explains who

acquired them, and what happened to them after Guðbrandur's day. The author links Guðbrandur's manuscript activities to his relationship with another scribe, Magnús Jónsson of Tjaldanes, who has long been a subject of Matthew Driscoll's research. He lived near Guðbrandur Sturlaugsson, and the author argues that Magnús was a major influence on his interest in manuscripts.

In his article Matthew Driscoll has chosen to recount *Huldar saga* (the Saga of Huld), the story of a trollwife named Huld; it is an interesting story in many ways, and especially with regard to how it has been preserved. And in due course the story involves both Guðbrandur and Magnús and their manuscript copies of the saga. This account is long, highlighting work methods, and how many such sagas were preserved over many centuries – whether in writing or orally. Matthew Driscoll's article is not only long but also detailed, providing an insight into the manuscript culture of recent times. However, the article would have been more effective had it been considerably shorter, and the arguments more focused – parts of it are somewhat long-winded.

It is striking that the author should not place the subject in a still broader context, as in recent years extensive studies have been made of self-taught scholars similar to Guðbrandur, scrutinizing their work and methods, the circumstances in which they worked at home, and their material conditions. Suffice to name Halldór Jónsson and his brother Níels of Strandir, Magnús Hj. Magnússon, Sighvatur Grímsson *Borgfirðingur*, Þórður Þórðarson *Grunnvíkingur*, Gísli Konráðsson and Stephan G. Stephansson, along with other remarkable peasant scholars who were hugely influential in their time: all studies carried out to a greater or lesser extent within the Reykjavík Academy. It has even been maintained that these men – the 'Barefoot Historians' – were in practice informal 'institutions,' who largely shaped the popular culture of their time by their unflinching production of written material.²⁸ I am sure that it would have been helpful to Matthew Driscoll to have this context in mind in his analysis of the position and influence of Guðbrandur Sturlaugsson in his immediate environment; it would have enabled him both to write a shorter article, and make it more focused.

Þórunn Sigurðardóttir contributes the article 'Constructing Cultural

²⁸ Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, 'Barefoot Historians: Education in Iceland in the Modern Period.' *Writing Peasants. Studies on Peasant Literacy in Early Modern Northern Europe*. Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt and Bjørn Poulsen (eds.) (Århus: Landbohistorisk Selskab, 2002), pp. 175–209.

Competence in Seventeenth-Century Iceland. The Case of Poetical Miscellanies.’ In short, this article is excellent reading, casting a most interesting light both on post-medieval manuscript culture in Iceland, and on people’s everyday lives. Her focus is on the Rev. Gísli Einarsson, a man of high birth who lived 1571–1660 and was principal of the Skálholt cathedral school, and pastor of Vatnsfjörður, one of the best benefices in the country and an old center of power in the West Fjords. But the Rev. Gísli found himself at odds with another powerful man, who managed to wrest his office from him; a factor in his success was that Jón Arason had made an advantageous marriage, while Gísli had not. Jón married for wealth, whereas Gísli’s wife was a simple farmers daughter who brought him neither wealth nor influence.

Þórunn goes on to examine in detail Jón Arason’s wife, Hólmfríður Sigurðardóttir, and her family ties; she seeks to explain what she terms the ‘cultural competence’ relating to Hólmfríður, arising from her family background and education. Þórunn goes on to apply Hólmfríður and Jón’s social status to an examination of the manuscripts that belonged to them and their children, of whom nine survived. And the author goes further: ‘The analysis will draw on the various notions of “capital” developed by the sociologist Pierre Bourdieu. According to Bourdieu, people are not placed in social hierarchies on the basis of their wealth and power alone, but also by the ways in which they are perceived by others, in relation to the capital they possess and how they use that capital in the fields (*champs*) of life’ (285). This perspective is interesting, and informs the rest of the author’s analysis.

The manuscript study itself is then placed in this overall context of the family history, revealing the power that related to manuscript ownership for Hólmfríður and Jón’s children. The author considers the content of the manuscripts, their form, the history of their ownership, and what happened to them, linking all this with the social status of the people in question. She points out, for instance, that in many cases similar material is found in different manuscripts; but it is no less interesting to observe the differences between manuscripts, indications of the individuals’ varying interests and personalities. ‘In this manner, the manuscripts defined and constructed the family’s identity as a part of a cultured and pious nobility, and this was certainly the image they sought to project of themselves to others’ (319). Þórunn concludes by saying: ‘The books are thus one manifestation of the cultural capital that the family had at its disposal’ (320).

The content of Þórunn's article is certainly remarkable; in addition she displays masterly touches in presentation of the material, as she juxtaposes the two elite families and addresses their stories through the men's respective marriages.

Last but not least, we find in the book under review an article by Tereza Lansing: 'Permissible Entertainment. The Post-Medieval Transmission of *Fornaldarsaga* Manuscripts in Western Iceland.' The author begins with the following words: 'Learned copies co-existed with the literary copies of *Hrólfs saga kraka*, and both these types are the subject of the present study, the aim of which is to uncover the socially and ideologically conditioned mechanisms of manuscript transmission and reception with special focus on paratext, compilation patterns and scribal variance' (321). This subject is of course what makes post-medieval manuscript studies invaluable – to have the opportunity to understand how people responded to the sagas, and how each individual handled the text, either by changing it, or by sticking to the known version. I think that I would have opted to place this article earlier in the book, as it presents a certain background picture, on which many of the articles discussed above have been based.

The author takes *Hrólfs saga kraka* in her research (it was part of her doctoral studies); and she has the good fortune that the saga has previously been discussed applying classical text-critical methods, and that enables her to demonstrate how the new material or artefactual philology which she applies handles the subject differently. Tereza Lansing points out that the saga is extant in a large number of manuscripts; she has opted to focus on manuscripts penned in the west of Iceland from the 17th century to the 19th century: a total of seven.

In brief, the author succeeds in bringing out interesting factors which influenced changes to manuscripts at that time. The baroque style had its impact, influencing manuscript illuminations into the 19th century. A comparison of manuscripts enables the author to reveal interesting elements in their form and rewriting.

She also shows how educated people fell into the temptation of adding to the text of the saga notes that drew on their knowledge and education. In other words, the manuscripts studied by the author certainly reflect foreign influence, and this opens the way for exciting future research on an aspect of the manuscript heritage which has hitherto received little attention.

Academic Hindrance?

Clearly, the book discussed here, *Mirrors of Virtue* edited by Margrét Eggertsdóttir and Matthew James Driscoll, is in many ways a high-quality and interesting publication. Despite my specific criticisms, I can recommend this book to all who have an interest in this splendid world of post-medieval manuscripts.

As stated at the beginning of the review, research on post-medieval Icelandic manuscripts has flourished predominantly within three bodies: the Árni Magnússon Institutes in Copenhagen (ÁM-CPH) and Reykjavík (ÁM-ICE), and the Reykjavík Academy (RA). Clearly there has been some collaboration between the two Árni Magnússon Institutes – which is far from surprising – but it seems as if the scholars at the Reykjavík Academy have in some sense been excluded from the party. This is best seen when specific phenomena in the academic fields discussed here are examined and analyzed, and the way they are discussed is scrutinized. I shall take the concept of *literacy* as an example, as it was briefly mentioned at the beginning of this review. Many of the articles in the book reviewed here are based on a rather outdated understanding of how literacy developed in Iceland, based mainly on studies carried out in the early 1980s. Here I refer primarily to the research of historian Loftur Guttormsson, who maintained that collaboration between ecclesiastical and secular authorities in the 18th century, in the name of Pietism, had had a crucial influence on how the general population became literate.

The success of the campaign, according to Loftur Guttormsson, rested on the wide distribution of religious publications along with steady social pressure from the local clergy and parents, as discussed earlier in this review essay. Loftur further points out that reformers who advocated Enlightenment ideas at the end of the 18th century and the beginning of the 19th made an enormous difference in terms of availability of secular literature and, through their ideology, laid a solid foundation for universal literacy. Loftur maintains that these forces ‘from above’ had an obvious agenda. According to him ‘they saw a clear benefit in spreading this skill, so that as many subjects as possible would be susceptible to the official rhetoric.’²⁹

Davíð Ólafsson and I have argued in our research in favor of a much

²⁹ Loftur Guttormsson, ‘Læsi,’ in *Íslensk þjóðmenning* 6. *Munnmenntir og bókmennning*, ed. Frosti F. Jóhannesson (Reykjavík: Þjóðsaga, 1989), p. 133.

more nuanced picture in seeking to understand the high literacy rate in the country. The interaction between work, death and education is responsible, according to our argument, for the fact that people in 18th and the 19th century Icelandic farming society were universally literate – a situation which was somewhat unusual in comparison with other peasant societies in Europe at the time. Without this interaction and these social conditions, all laws would have been ineffective. Education almost automatically became a part of the process associated with work, a part of the shared family effort to survive. The whole process was like a tapestry of the peasant survival mentality.³⁰

Growing up in this Icelandic peasant society gave children an awareness of the fact that they were living in a precarious world. Nothing could be taken for granted. High infant mortality, regular exposure to diseases which often led to the death of close family members, and high accident rates, all had a major impact on children's perception of life. As so many autobiographers and diarists testify, children might witness from a very early age the deaths of siblings and parents, and they observed people struggling to survive on a day-to-day basis the whole year round. The combination of this harsh reality and constant insistence on full work participation of all family members left little room for emotional support. Hence in these first years of their lives, children felt that they were on their own.³¹

This image was further reinforced when they started to take an active part in working life. At the age of five to seven they would generally be given responsibility for livestock, watching over the herd or flock, sometimes day and night, often far away from the homestead. This work, which took place from spring into the fall, meant that they in fact assumed heavy workloads and great responsibilities on their own with minimal emotional support from their closest environment. I have argued that in their search for relief from daily pressures and moral authority, Icelandic children turned to education. Education provided them with an opportunity to distance themselves from the everyday toil of their work

³⁰ See recent studies of the history of emotions: Susan J. Matt, and Peter N. Stearns eds. *Doing Emotions History* (Chicago: University of Illinois Press, 2014).

³¹ This development and the process of growing up during the first life stage (infancy) is addressed in detail in Sigurður Gylfi Magnússon, 'From Children's Point of View: Childhood in Nineteenth Century Iceland', *Journal of Social History* 29 (Winter 1995), pp. 295–323 and Sigurður Gylfi Magnússon, *Wasteland with Words. A Social History of Iceland* (London: Reaktion Books, 2010).

lives. Furthermore, children found comfort in and identified with themes found in literature, an integral part of the nineteenth century Icelandic educational process and the popular culture. This empathy with literature developed because of the unique structure of Icelandic production and work methods. In other words, the interaction between work and education was crucial for children's overall growth and development. That meant that there was great demand for reading material in Icelandic homes in the modern period, and hence the 'Barefoot Historians' could scarcely work fast enough to produce manuscripts to quench this thirst for reading matter among the Icelandic peasantry.

I am by no means demanding that these arguments should be applied or accepted – that is not a major issue from my point of view. However, I do see it as important that a view should be taken on the arguments that have been made about the progress of post-medieval manuscript culture in general, as applied within a specific school that has grown up around the Reykjavík Academy. The above-mentioned arguments may be cited, as well as others propounded by me and Davíð Ólafsson, for instance in our new book *Minor Knowledge and Microhistory. Manuscript Culture in the Nineteenth Century*, published by Routledge in 2017, and in many papers we have published internationally, together or separately, on this subject over the past two decades. This is mentioned specifically here because it appears to me that much of the research that comes from the two Árni Magnússon Institutes could have made use of these studies in various ways when seeking explanations for the flourishing manuscript culture of recent centuries.

After reading this book I can readily acknowledge that we who have developed within the Reykjavík Academy can learn much from these interesting scholars at the two Árni Magnússon Institutes. It will be a task for the years ahead to explore all the ideas presented there, and perhaps to make yet more attempts to bring closer together the groups that belong to the three bodies.

Sigurður Gylfi Magnússon
University of Iceland
Faculty of History and Philosophy
sgm@hi.is

Recensioner

Jón Karl Helgason. *Echoes of Valhalla. The Afterlife of the Eddas and Sagas*. Reaktion books. 2017. 240 pp. 32 illustrations.

Jón Karl Helgasons *Echoes of Valhalla. The Afterlife of the Eddas and Sagas* undersøger eddaerne og sagaerne og deres moderne udtryk, og – ikke mindst – forbindelseslinjerne dem imellem. Bogen skriver sig ind i den forskningstradition, der normalt beskrives som receptionsstudier, og den er et nyt og forfriskende bidrag til den forskningsdisciplin, der – for at bruge en betegnelse fra den engelsksprogede verden – betegnes som “medievalism”. Bogen dækker et bredt udsnit af moderne repræsentationsformer, fra tegneserier over drama og litteratur til musik og film, og den henter sine eksempler fra forskellige perioder, herunder middelalderen, romantikken og udvalgte årtier i 1900-tallet, og fra et vidt forgrenet geografisk rum, der strækker sig fra Island til det øvrige Norden og Europa og videre til Nordamerika og i glimt til Japan. De moderne repræsentationsformer forstås – med reference til Linda Hutcheon – som *adaptations*, dvs. som gentagelser med variationer. Det er bogens udgangspunkt, at disse adaptationer ikke kopierer og viderefører fortiden, eller deres såkaldte kilder, men at de er udtryk for deres egen tids eller kulturs stereotyper og forestillinger om denne fortid. Fortolkningernes kvalitet og relevans vurderes således ikke ud fra en nærhed til de middelalderlige kilder. Bogen fremhæver, hvorledes de moderne adaptationer arbejder med adskillige inspirationskilder, eller prætekster som de kaldes, og den viser, at sagaernes og eddaernes efterliv er flettet ind i et komplekst og vidtrækkende netværk af tekster. Det er en af bogens hovedpointer, at middelalderens tekster i sig selv udgør et led i en lang og stadig virksom

Hermann, Pernille. 2018. Rec. av Jón Karl Helgason.
Echoes of Valhalla. The Afterlife of the Eddas and Sagas.
Scripta Islandica 69: 177–182.

© Pernille Hermann (CC BY)
<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371480>

kulturel tradition, og at de såkaldte kilder fra middelalderen må betragtes på lige fod med de moderne repræsentationer, nemlig som adaptationer (p. 13). I det introducerende kapitel "Prologue", hvor bogens teoretiske udgangspunkt beskrives, formulerer Jón Karl Helgason den virksomme kulturelle tradition således: "Hence, I approach the eddas and sagas as a flourishing cultural tradition: an accumulation of texts, images, sounds and ideas that reverberate through the fabric of various cultures at various times" (p. 12). Det er netop denne stadig virkende tradition med dets adskillige knopskydninger i tid, rum og medier, som behandles i bogen.

I første kapitel, "Thor: From Superhero to 'Kitchin'-maid", tages der udgangspunkt i en beskrivelse af dén nordiske gud, hvis efterliv igennem tiden måske nok har været mest fremtrædende, nemlig Thor. Afsættet er Marvel Comics transformation af denne gudeskikkelse til en superhelt. Det vises, at de prætekster, der benyttedes til skabelsen af serien *The Mighty Thor* (fra 1960'erne) kan føres tilbage til andre amerikanske tegneserier fra 1940'erne, hvor Thor og hans attribut, hammeren, allerede var fortolket i dette visuelle medium. Det fremgår, at Marvels Thor først og fremmest må betragtes som et resultat af amerikanske prototyper (og som et forsvar for amerikanske ideologier), snarere end som en videreførelse af de nordiske middelaldertekster, og i Marvels udgivelser synes der kun at være et "faint echo" (p. 31) af eddaernes fortællinger. Jón Karl Helgason behandler endvidere Peter Madsens danske tegneserie *Valhalla* (der udkom mellem 1979–2009). Der lægges vægt på de to bind *Ulven er løs* og *Thors brudfærd*, og det fremhæves, at disse adaptationer i langt højere grad end de amerikanske serier er direkte inspireret af eddaerne. Dog indgår de mytologiske fortællinger i dialog med adskillige andre prætekster, som læserne kan forholde sig til og associere i forhold til (herunder *The Muppet Show*, *Star Wars*, pladecovers, osv.). Det vises, hvordan samfundsmæssige problematikker i Danmark i udgivelsestiden, herunder indvandrerpolitik og kønsroller, flettes ind i fortællingerne om den nordiske gudeverden. Det næste kapitel, "Snorri: The 'Real' Stories", adskiller sig fra de øvrige ved at behandle forskningen i middelalderteksterne på et mere detaljeret niveau. Vægten ligger på debatten om teksternes overlevering i den mundtlige tradition, deres fastsættelse i skrift, forfatterskab og værkopfattelse. I en diskussion af original versus kopi, prætekster og kilder fremstilles den middelalderlige tradition som havende mange lag og som et resultat af en kontinuerlig genskrivning. Jón Karl Helgason argumenterer for, at den store islandske kulturpersonlighed Snorri Sturluson, den alment accepterede forfatter til *Snorris Edda* og

Heimskringla, principielt må betragtes på samme måde som moderne forfattere, som et individ, der har fortolket og adapteret et materiale ud fra de tilgængelige prætekster og en særlig ideologisk position. Kapitlet er ikke som sådan udtømmende i forhold til forskningsdiskussionen, men for en udenforstående læser gives der et tilstrækkeligt og kompetent indblik i teksternes særlige overleveringssituation, og der argumenteres på en overbevisende måde for, at disse tekster ikke i sig selv kan betragtes som de "virkelige", dvs. originale, tekster, men som åbne tekster, der er sammensat af adskillige prætekster (mundtlige og skriftlige) og hvis oprindelse og forhistorie er gået tabt i overleveringen.

I kapitel 3, "Hallgerd: A Bow-string Breaks", flyttes blikket til den sidste halvdel af 1800-tallet og de første årtier af 1900-tallet og mere specifikt til omsætningen af sagamaterialet til dramatisk form. Med norske Henrik Ibsen, britiske Gordon Bottomley og danske Thit Jensen som eksempler demonstreres det, hvordan motiver (bl.a. sagaernes kvindeskildringer) kan omformes på vidt forskelligt vis afhængig af konteksten, men også hvordan forskellige tråde samles. Henrik Ibsens drama *Hærmændene paa Helgeland* (1858) samler motiver fra *Njals saga*, *Egils saga* og *Vøl-sungernes saga* i en collage, og der udvikles en kvindelig figur, som senere danner grundlaget for Hedda Gabler, som skildres i det mere kendte Ibsen-drama af samme navn. I Gordon Bottomley's drama *The Riding to Lithend* (1909) medfører flytningen af fortællingen til en anden genre en omformning af materialet, der bliver påvirket af aristoteliske krav om dramaet enhed. Det vises, hvordan i oversættelsesprocessen motiver fra sagaerne mødes med og genkalder motiver fra Shakespeare. Thit Jensens stykke *Nial den Vise* (der påbegyndes 1904, men først afsluttes adskillige år senere), er en åben adaptation, der forholder sig ganske frit til *Njals sagas* fortællinger og motiver, men som har en særlig interesse i stærke kvindefigurer, f.eks. fremstår Hallgerd i Jensens fortolkning som en destabiliserende figur, men også som et middel til at fremstille kvinders aktuelle situation. I det fjerde kapitel, "Gunnar: In Saddles, Armchairs and Land Rovers", behandler Jón Karl Helgason islandske rejsebeskrivelser. Det fremhæves, hvordan rejseskildringerne var tilskyndet af engelske sagaoversættelser fra den sidste halvdel af 1800-tallet. Med udgangspunkt i S. E. Wallers illustrerede *Six Weeks in the Saddle* (1874) og F. Metcalfes *The Oxonian in Iceland* (1861) bliver det vist, hvordan disse rejsebeskrivelser var formative og styrende for andre forfattere og andre rejsende, at de indeholder spiren til kulturturisme, og at beskrivelserne af landskabet er nært sammenvævet med forfatterenes psykologiske tilstand og dermed

i udgangspunktet må ses som subjektivt farvede beskrivelser. Kapitlet fremhæver også de såkaldte vikingenoveller, “Viking novels” (p. 115), der groft sagt indrammes af Friedrich de la Motte-Fouqués *Die Fahrten Thiodolfs des Isländers* (1815) og Neil Gaiman’s *American Gods* (2001). Genren, som har været, og stadig er, udbredt i Nordamerika såvel som i Nordeuropa (særligt i England) genskriver sagaernes handlingsforløb. Disse adaptationer er tilpasset nye implicite læsere, hvilket bl.a. er tilfældet i D. J. Roberts *Fire in the Ice* (1961), hvor forklarende historiske oplysninger er skrevet ind i fortællingen, og hvor det islandske landskab er beskrevet for den læser, der ikke kender det. Det vises ligeledes, at disse romaner omformer sagaernes stil og tilpasser dem den moderne romans formelle udtryk og fortællekonventioner. Kapitlet afrundes med eksempler på, hvorledes rejseberetninger har medvirket til at konstruere forestillinger om Island og dets befolkning, og hvordan forestillinger om andethed stadig er virksom, f.eks. i Paul Vads rejsebog, *Nord for Vatnajökul* (1994).

I kapitel 5, “Odin: From Wagner to Viking Metal”, forbindes eddaernes og sagaernes musikalske efterliv med Richard Wagners opera *Der Ring des Nibelungen* (1869–76), et drama på femten timer, inspireret af *Vøl-sungernes saga* og med et stort persongalleri fra den nordiske gudeverden. Men Jón Karl Helgason udvider denne relativt velkendte reference til også at indeholde andre musikalske aktualiseringer fra den klassiske musikscene såvel som fra rockscenen. I Danmark ledte før-romantiske og romantiske digteres interesse i den nordiske mytologi og sagaerne til dramatiske opførelser, der blev fulgt op af musikalske kompositioner, eksempelvis stod J. E. Hartmann for musikken til en af de tidligste danske dramatiske opførelser af mytologisk materiale, Johannes Ewalds *Balders død* (1775), mens hans nevø J. P. E. Hartmann varetog lydsiden til dele af Adam Oehlenschlägers dramatiske produktioner. Flere eksempler fra *Viking Metal*-genren nævnes, og det vises hvordan der inden for denne kategori sker en genanvendelse på flere niveauer, når både lyrik, lyd og musikernes fremtræden på scenen genkalder den nordiske fortælleverden. Genren føres tilbage til den amerikanske gruppe *Led Zeppelin*, som i 1970’erne indførte den nordiske, før-kristne verden med fokus på Odin og valhal, i genren. Det fremhæves, at visse *Viking Metal*-grupper har været inspireret af folkemusik og en genuin interesse i middelalderlitteraturen, mens i andre tilfælde de nordiske prætekster har været underlagt religiøse eller politiske interesser og til tider har taget radikaliseret form.

I kapitel 6, “Leif: When Civilization Was Less Civilized”, behandler

forfatteren teksternes genkomst i filmmediet. Dette kapitel er værdifuldt i sig selv, men bliver også vigtigt som en baggrund for aktuelle visuelle behandlinger af det mytologiske materiale og sagaerne, så som TV-serierne *Game of Thrones* (2011–), *Vikings* (2013–) og *Northmen* (2016), som ikke behandles i bogen. Der indledes med en reference til Monty Pythons *Flying Circus* (1969–74), som parodierer alment udbredte stereotyper om vikinger, men snart efter kastes blikket på amerikanske film og deres remedieringer af *Vinlandssagaerne*. Stumfilmen *The Viking* (1928) (produceret af Roy William Neill) behandles og der refereres til dens litterære forlæg, vikingeromanen *The Thrall of Leif the Lucky* af Otilie A. Liljencrantz, som baserede sig på *Vinlandssagaerne*. Filmens politiske implikationer, som bl.a. indebærer omfortolkninger af amerikanske grundlæggelsesfortællinger, anskueliggøres. En anden ikonografisk vikingefilm, Richard Fleischers *The Vikings* (1958) behandles også med fokus på dens kønspolitiske indhold og dens prætekster, som findes i tidligere film såvel som i de mytologiske fortællinger (dele af *Snorris Edda*) og sagaerne (*Ragnar Lodbrogs saga*).

Jón Karl Helgason viser, at de store sagaer, *Njals saga*, *Egils saga*, *Vølsungernes saga* og *Vinlandssagaerne*, de nordiske guder og mytologiske steder, Odin, Thor og valhal, og de karakteristiske kvindeskikkelser (og meget mere) fra sagaerne indgår i et imponerende intertekstuel netværk af kendte og mindre kendte adaptioner. Den omfattende bredde i dækningen af de medier og genrer, hvor de nordiske middelalderteksters efterliv manifesterer sig, gør ikke fremstillingen overfladisk eller overmåde deskriptiv, tværtimod går forfatteren i dybden, f.eks. med kontinuerlige referencer til og citater fra saga- og eddamaterialet og til forskningen i middelalderens tekster, og fremstillingen udmærker sig ved i overvejende grad at være analytisk orienteret og teoretisk funderet. Bogen beriger forskningen i middelalderens litteratur og denne litteraturs efterliv, og forfatterens ligeværdige behandling af det, der fra et andet perspektiv kunne adskilles og hierarkiseres som højkulturelle og populærkulturelle manifestationer, må så absolut anerkendes. Den aktuelle interesse internationalt set i middelalderens efterliv – og herunder interessen for vikingetiden, sagaer og nordiske myter – gør bogen højst relevant, da den giver en kvalificeret og vidende indgang til historiske og moderne repræsentationer og dialogen imellem dem. Det er en af bogens fordele, at den ikke begrænser sig til studiet af “medievalism”, dvs. senere tiders studier af middelalderen, men også inddrager middelalderkulturen selv. Bogen er igangsat og motiveret af forfatterens fascination af den store gennem-

slagskraft, som materialet fra middelalderen har haft i den moderne verden. Hans engagement afspejler sig i alle kapitlerne (hvoraf de fleste indledes med fængende eksempler), i skrivestilen og emnevalget, som er engageret, medlevende og personlig. Efter at have læst bogen kan læseren kun dele forundringen og begejstringen over, at en lokal litteratur, der blev skrevet i Europas udkant, kan have så bred en gennemslagskraft i tid og rum, eller sagt mere poetisk: Kan være en blomst, der fortsat skyder nye knopper. Bogen er absolut anbefalelsesværdig læsning såvel for en snæver akademisk kreds som for den alment interesserede læser.

Pernille Hermann

Aarhus Universitet

Institut for Kommunikation og Kultur – Nordisk Sprog og Litteratur

norph@cc.au.dk

Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, 3: Poetry from Treatises on Poetics, utg. Kari Ellen Gade med Edith Marold. Turnhout: Brepols 2017.

I detta band av *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* (nedan *SkP*) återfinns många av skaldediktningens flaggskepp, och på grund av de isländska grammatikernas urvalsprinciper hör dikterna i detta band till de mest källkritiskt pålitliga i hela korpusen. De viktigaste mytologiska dikterna, såsom *Ragnarsdrápa*, *Haustlǫng* och *Pórsdrápa*, är här, och överhuvud taget lejonparten av den mytologiska skaldediktningen. De tekniskt mest avancerade dikterna är också här, liksom de dikter som tydligast visar hur den inhemska traditionen mötte den latinska lärdomen. *SkP 3* är därmed en milstolpe för studiet av fornvästnordisk litteratur, språk och kulturhistoria.

Jag börjar här med några ord om den nya utgåvan som helhet, som en bakgrund för bedömningen av dess tredje band. I likhet med andra band innehåller *SkP 3* en omfattande redovisning av källmaterialet och tidigare utgåvor. Den uttryckliga redovisningen av kenningarna samt kommentaren bidrar till att göra utgåvan användarvänlig, och projektet som helhet är ovärderligt, inte minst i en tid då jakten på publiceringspäng gör långsiktiga projekt som bygger förutsättningarna för generationer av framtida forskare till de stora förlorarna, åtminstone inom humaniora. Vikten av detta initiativ och av viljan att genomföra det, de politiska vindarna till trots, kan inte nog understrykas. Dagens klimat har dock medfört en förändring i förhållande till hur arbetet skulle ha utförts under filologins storhetstid på sent 1800- och tidigt 1900-tal. Den gången kunde en framstående forskare viga så gott som all sin tid åt forskningen, och han kände sällan behov för att redogöra för varje detalj i sina tankeprocesser. Han besatt dessutom en kompetens som de flesta av oss idag bara kan drömma om. Idag har vi andra förutsättningar, och förväntningarna på redovisning är större. Detta nödvändiggör samarbete, vilket i sin tur medför både för- och nackdelar. En uppenbar fördel är att arbetsprocesserna faktiskt redovisas och att det därmed blir lättare att förstå

Males, Mikael. 2018. Rec. av *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, 3: Poetry from Treatises on Poetics*, utg. Kari Ellen Gade med Edith Marold. *Scripta Islandica* 69: 183–188.

© Mikael Males (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371481>

utgivarens val. Den kanske största nackdelen med en utgåva där många utgivare är ansvariga för mindre delar är att den blir ojämn. Efterhand lär man känna en allsmäktig utgivare som Finnur Jónsson, man förstår hans prioriteringar och kan ta ställning till dem utifrån denna personliga bekantskap. Denna möjlighet bjuds inte i den nya utgåvan, och såväl bruket som bedömningen av den måste därmed bli något fragmenterat.

”Introduction” i *SkP* 3 kontextualiserar volymens poesi i dess grammatiska sammanhang. Många av dikterna är långt äldre än denna kontext och behandlas i forskningen oftast med utgångspunkt i skaldernas egen tid. Dock skulle mycket av den poesi som är av störst religions- och kulturhistoriskt intresse inte ha traderats om det inte vore för Snorres och andra lärdas intresse för dess grammatiska dimension. *Grammatica* var på den tiden ett studium av både språk och litteratur, och mytologin befann sig innanför dess ramar. *SkP* 3, i likhet med andra band av utgåvan, organiserar och kontextualiserar poesin i ett slags kompromiss mellan ett produktions- och ett receptionshistoriskt perspektiv, alltså enligt skalders såväl som enligt traderande texttyp. Även om denna lösning kräver att läsaren ibland måste konsultera flera band för att läsa poesin av en och samma skald är det en nyvinning att utgivarna på detta vis får möjlighet att sätta fokus på hur poesin har traderats till oss. Detta är i allra högsta grad fallet med poesi som har traderats i grammatiska verk, såsom Snorres *Edda*, eftersom uppfattningen av vad grammatik omfattar har ändrat sig så radikalt sedan medeltiden och en förståelse för denna traderingsgrens särdrag därför är mycket viktig för att bilda sig en uppfattning om hur den kan ha påverkat återgivningen och inramningen.

Denna volym innehåller Bragis poesi, som på goda grunder kan anses vara den äldsta vi har bevarad, såväl som Þjóðólfrs *Haustlǫng* och Eilífrs *Þórsdrápa*, som båda innehåller unikt mytologiskt material. På grund av att olika utgivare tar ansvar för olika dikter är behandlingen som sagt ojämn: exempelvis följer tolkningen av *Haustlǫng* i stort sett Finnur Jónsson, medan utgivarna av *Þórsdrápa* har gjort ett betydligt grundligare och mer självständigt arbete. Valet av läsningar och tolkningar framstår överlag som välbalanserade och i sin helhet som de bästa hittills. Detta är typiskt för *SkP*, åtminstone som jag förmår rekonstruera utgivarnas metod: de grundar sig på Finnur Jónssons utgåva men eftersträvar en text med färre emendationer och syntaktiska krumsprång. För detta ändamål är utgivarnas främsta redskap oftast Ernst Albin Kocks anmärkningar silade genom utgåvor i serien Íslenzk fornrit, där de flesta av Kocks vildare utspel har avlägsnats till förmån för en nykter läsning. När det gäller

grammatisk litteratur, inklusive Snorres *Edda*, har denna inte utkommit i Íslenzk fornrit, men Anthony Faulkes har i sin förträffliga utgåva utfört ett arbete som utan tvivel kan mäta sig med standarden i Íslenzk fornrit. Den nyckelroll som Íslenzk fornrit och Faulkes utgåva fyller framgår sällan av *SkP*, eftersom dessa utgåvor till stor del förmedlar äldre forskning och referenserna därför hänvisar till denna forskning, men *SkP* väljer ett lika balanserat perspektiv Íslenzk fornrit och Faulkes: de mer extravaganta tolkningarna nämns och avfärdas. När det kommer till *SkP* 3 och de mytologiska dikterna i volymen är detta tillvägagångssätt ovärderligt. De flesta som saknar filologisk träning håller sig vanligtvis undan dessa dikter, eftersom deras form är så krävande, men deras innehåll är oundgängligt för studiet av nordisk mytologi, och de utgör i alla händelser grundlaget för stora delar av Snorres prosaframställning, som alla kan tillgodogöra sig. Sin relativa ogenomtränglighet till trots, och kanske delvis på grund av den, har dessa dikter tilldragit sig en forskningslitteratur vari sannolikhet inte alltid är den princip som styrt forskarnas val. *SkP* väljer generellt en sannolik läsning som gör att den kan stå som en tongivande utgåva i hundra år, precis som Finnur Jónssons utgåva har gjort och i någon mån kommer fortsätta att göra. I detta avseende har utgivarna axlat ett ansvar som motsvarar deras ambition.

Likväl finns det somligt att anmärka, och då särskilt i kommentarerna till dikterna. De två volymerna innehåller så mycket material att jag här begränsar min kritik till ett fåtal exempel som jag menar vara av särskilt intresse. I vissa fall kan en forskares inskränkning till sitt eget fält ge orimliga utslag, som då det föreslås att en runpinne kan ha förmedlat en längre skaldedikt på 800-talet (*SkP* 3, s. 29). Denna observation tycks förhålla sig mer till 1200-talets rekonstruktion av forntiden än till runologisk sannolikhetsbedömning. Av större vikt är att Kormákr's *Sigurðar-drápa* presenteras, inte som en, utan som flera dikter. En av de angivna orsakerna är att ordet *ynghi*, som är ett *heiti* (poetisk synonym) för 'härskare', läses bokstavligt som 'härskare av ynglingaätten'. Att läsa de många poetiska synonymerna för 'härskare' bokstavligt är ett vanligt fel bland historiker, men det är något förvånande att se det hos filologer. Det andra skäl som anges är att ordet *mærr* 'berömd' enligt utgivarna inte kunde ha använts om Hákon när han fortfarande var en ung man, och att detta ord därför måste höra till en dikt om honom själv snarare än om hans far. Här ligger problemet åter i en alltför bokstavlig läsning. Mottagarna av panegyrik (i detta fall Sigurðr jarl och hans son Hákon) beskrivs som regel alltid som förträffliga och att använda dikternas superlativa uttryck

som grundlag för historisk rekonstruktion leder snabbt in på villospår. Skaldedikt är vårt rikaste daterbara, samtida textmaterial från Norden för perioden före 1100-talet, eftersom runinskrifter sällan kan dateras med samma precision och ofta är mycket formelartade. Skaldedikningens historiska värde kan därmed svårligen överskattas, men materialets karaktär gör att källkritiken med nödvändighet måste ta större litterära hänsyn än vad som vanligen är fallet. *Sigurðardrápa* har en typ av refräng som är unik för denna dikt fram till 1200-talet, nämligen ett parentetiskt mytologiskt inskott som avslutar fjärde versen i de halvstrofer som sannolikt tillhörde *stefjabálkr* (den del av dikten som innehöll refräng). Plötsligt, till synes utan koppling till diktens övriga innehåll, får åhöraren höra sådant som ”Tor sitter i sin vagn”. Snorre skulle senare använda Kormákr’s dikt som modell för sitt versmått *hjástælt* ’med sidoställda tillägg’. Även om äldre utgivares rekonstruktion av äldre dikter ibland kan ifrågasättas framstår det som ett sunt antagande att olika strofer som alla är tillskrivna samma skald och som innehåller en refräng av en typ som är unik i korpus kommer från en dikt som innehöll denna typ av refräng. Att låta denna observation ge vika för en bokstavlig läsning av poetiska synonymer och panegyriska överdrifter tyder på en problematisk förståelse av skaldediktstraditionen.

Behandlingen av andra strofen av *Haustlǫng* kan tjäna som exempel på ytterligare två idiosynkratiska drag (s. 434–35). Här används ordet *ó-fyr-skǫmmu* för att ersätta *fyr óskǫmmu* ’för en okort tid sedan, för länge sedan’. Precis som på svenska negerar *ó-* på norrönt ett adjektiv och står annars aldrig före ett adverb som modifierar ett adjektiv (alltså **o-för-kort tid sedan*). Vi har således här ett uppenbart fall av tmesis, alltså uppsplittring och omorganisering av ett sammansatt ord. En av Ernst Albin Kocks käpphästar i hans flera tusen paragrafer långa attack på Finnur Jónssons utgåva var dock att tmesis var del av Finnurs förvanskning av skaldernas naturliga uttryck. Denna hållning har utgivarna av *SkP* övertagit från Kock, och ehuru den i åtskilliga fall är försvarbar går den andra gången för långt. I detta fall visar det sig i analysen av *ó-fyr-skǫmmu*: ”The negative prefix *ó-* is here attached to the adverbial *fyr skǫmmu*”. *Ó-* prefixerar dock inte fraser, bara enskilda ord, och om utgivarna inte hade låtit sig styras av Kocks axiom om skaldernas naturliga språk, vilket står i bjärt kontrast till den empiri som står att uppdriva i dikterna själva, hade de kunnat undgå en felaktig beskrivning av hur detta prefix fungerar.

I kommentaren till samma strof beskrivs kenningen *bjarga Gefnar byrgi-týr* (bergens Gefns [jättekvinnans] tillflykts- [grott-] gud [jätte])

som en *inverted kenning*. *SkP* använder denna term om kenningar som innehåller sammansatta ord, men detta är minst sagt förvirrande, eftersom ingen omkastning (*inversion*) äger rum i dem: *byrgis týr* och *byrgi-týr* fungerar på exakt samma sätt (*SkP* 1, s. cxlii). Dessutom för namnet tankarna till kenningar som Egills *dalmiskunn fiska* (fiskars dalnåd), som faktiskt kräver omkastning till *dalfiska miskunn* (dalfiskars [ormars] nåd [sommaren, som är nådig mot kallblodiga djur]). Det är frestande att föreställa sig att utgivarna har myntat termen utifrån Egills berömda kenning men sedan använt den på alla kenningar med sammansatta led. Oavsett vad som är den riktiga förklaringen står de utan en term för kenningar där omkastning äger rum, medan de använder *inverted kennings* för att beskriva kenningar utan *inversion*.

Slutligen kan det om *Haustlǫng* som helhet sägas att detta är en av de dikter som är viktig för frågan om Snorres *Eddas* ursprungliga form. I likhet med *Ragnardrápa* och *Þórsdrápa* saknas den i Uppsalahandskriften, och de flesta menar att dessa dikter inte fanns med i Snorres text. *SkP* 3 tar inte upp denna fråga när det gäller någon av de tre dikterna, trots att ett nytt fokus på traderingskontext präglar utgåvan som helhet. Samtidigt försöker utgivarna heller inte rekonstruera dikternas ursprungliga tillkomstkontext. Det framstår därmed som något oklart var utgivarnas fokus egentligen ligger: trots sitt ökade fokus på reception har *SkP* inget att säga om den mest uppenbara receptionshistoriska frågan som gäller de viktigaste mytologiska skaldedikterna. Här har strävan efter en kompromiss mellan ett produktions- och receptionshistoriskt perspektiv lett till att läsaren inte får något av dem.

De punkter jag kritiserar ovan gäller främst idiosynkratiska val, där skaldediktningens övergripande karaktär och välgrundade principer för dess studium har fått stå tillbaka för uppfattningar som inte uttryckligen motiveras. En av *SkP*:s främsta styrkor är att den överlag undviker sådana lösningar, och att ett så ambitiöst projekt kan kritiseras på enskilda punkter är inte förvånande. Sammanfattningsvis kan det sägas att *SkP* som helhet är en produkt av humanistisk grundforskning när den är som bäst, och detta i en tid då sådan grundforskning överlag missgynnas av politiska och ekonomiska faktorer. Utgåvan gör stora landvinningar genom att den innehåller så mycket mer än äldre utgåvor, men trots att den i många avseenden framstår som en fläkt från filologins storhetstid bär den också prägel av senare årtiondens utvecklingar. Detta gäller särskilt utgåvans fokus på tradering och reception, och även om detta inte alltid är fullt genomfört redovisar *SkP* alltid på vilken sida i handskriften en strof åter-

finns. Denna lilla detalj är en enorm landvinning som tillsammans med den alltmer fullständiga tillgängligheten av handskriftsbilder på nätet gör att studenten eller forskaren lätt kan gå *ad fontes* för både produktions- och receptionshistoriska ändamål.

Mikael Males

Universitetet i Oslo

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

mikael.males@iln.uio.no

Studies in the transmission and reception of Old Norse literature. The Hyperborean muse in European culture. Edited by Judy Quinn and Adele Cipolla. 354 s. Turnhout: Brepols Publishers 2016. ISBN 978-2-503-55553-9. (Acta Scandinavica. Aberdeen studies in the Scandinavian world, 6.)

Antologin har två övergripande teman, muntlig och skriftlig tradering av fornisländsk litteratur samt receptionen av denna. Huvudtemana är nära besläktade och går i många avseenden in i varandra, vilket också framhävs i introduktionskapitlet där receptionsstudier får utgöra bokens huvudsakliga vetenskapliga förankring. Volymen uppvisar stor bredd på gränsen till spretighet vad gäller frågeställningar, teoretiska och metodologiska ingångar samt tematisk, geografisk och kronologisk finindelning. Inom antologins pärmar ryms allt från medeltida handskrifter, textkritik och utgivning av fornisländska texter till översättning och bearbetning av stoffet inom olika konstformer såsom litteratur, opera och tecknade serier. För att binda samman artiklarna i volymen introducerar redaktörerna begreppet *hyperboreisk musa*. Detta gudomliga väsen har till uppgift att fånga in det inflytande som fornisländsk litteratur och inte minst föreställningar om denna utövat på europeisk kultur och vetenskap under århundraden och som antologins författare ämnar belysa.

Boken består av 15 artiklar författade av en internationell skara av forskare från Danmark, Italien, Norge, Storbritannien, Sverige och Tyskland. Redaktörerna Judy Quinn och Adele Cipolla sammanför artiklarna i tre delar framför allt på kronologiska grunder, men det går även att urskilja andra gemensamma nämnare, såsom specifika texter (Den poetiska Eddan) eller enskilda författare (August Strindberg). Första delen, *The transmission of Old Norse literature before and between manuscript witnesses*, omfattar tre bidrag som tar upp Den prosaiska Eddans utgivningshistoria, muntlig och skriftlig tradering av *Völuspá* utifrån en kritisk diskussion av Ursula Dronkes utgåva samt textkritikens inställning till mellanled vid recension och stemmatisering. I bokens mest heterogena andra del finns åtta artiklar samlade. Dessa behandlar litterära bearbetningar av forn-

Petrulevich, Alexandra. 2018. Rec. av *Studies in the transmission and reception of Old Norse literature. The Hyperborean muse in European culture*, red. Judy Quinn & Adele Cipolla. *Scripta Islandica* 69: 189–193.

© Alexandra Petrulevich (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371482>

isländsk litteratur från medeltid fram till tidigt 1900-tal. Den inleds med jakten på den försvunna *Amlóða saga* och en kritisk källgranskning av en italiensk libretto, *Ambieto* (Hamlet). Hamletfiguren avlöses vidare av Hrólfur kraki. I sin undersökning visar Tereza Lansing på den betydelse som denna litterära gestalt haft för framväxten av danskt drama på 1700- och 1800-talet. Fornisländska texter och deras roll som inspirationskällor skildras i ytterligare tre bidrag där August Strindbergs och William Morris författarskap står i fokus. Ett annat grepp tar Mats Malm och Julia Zernack som visar hur fornisländskt stoff med vitt skilda resultat utnyttjades av nationalistiska rörelser i Skandinavien och Tyskland. Antologins avslutande del ägnas åt nutida reception av fornisländsk litteratur. I fyra bidrag får läsaren veta på vilka sätt nordisk mytologi inspirerat samtida brittiska poeter, hur och varför två välkända handskrifter, Flateyjarbók och Codex Regius, har kommit till användning i isländska deckare samt vilka semiotiska koder som tillämpas vid ”serialisering” av fornisländskt material på Island och i Italien. Volymen är försedd med ett namnregister och ett handskriftsregister samt ett antal planscher i färg.

I sin introduktion visar redaktörerna på flera beröringspunkter mellan antologin och ett antal avslutade och pågående forskningsprojekt med inriktning mot receptionsstudier och kritisk analys av fornisländsk litteratur. Valet av begreppet *hyperboreisk musa* inspirerades t.ex. av projektet The Norse Muse project som leddes av Lars Lönnroth och Margaret Clunies Ross på 1990-talet. Genom valet av attributet *hyperboreisk* vill Quinn och Cipolla lyfta fram samspelet mellan kritiskt tänkande och konstnärligt skapande och på det sättet förena de två huvudsakliga linjerna i receptionen av fornisländskt material, den vetenskapliga och den konstnärliga. Det skifte i förhållningssätt till materiella aspekter av litteraturens trädning, som intåget av material- eller receptionsfilologi har möjliggjort, blir ytterligare en tråd i kontextualiseringen av volymen. Utifrån ett materialfilologiskt perspektiv betraktas handskrifterna som kulturbärande föremål med egna förutsättningar och sammanhang som den muntliga trädningen är en oskiljaktig del av. Detta förändrar i grunden diskussionen kring vad de fornisländska texterna som vi känner dem egentligen är och vilka slags traditioner de representerar.

Vad beträffar antologins första del vill jag uppmärksamma en specifik textkritisk fråga som tas upp i både Quinns och Odd Einar Haugens bidrag. Frågan rör rekonstruktion av mellanled vid stemmatisering som ytterst bottnar i en konjektur. Artiklarna behandlar två verk som trädningensmässigt markant skiljer sig åt, *Völuspá* respektive Första grammatiska

avhandlingen. Bägge författarna är tydliga med att poängtera att den stemmatiska metoden inte är universell och sällan lämpar sig för vissa typer av traderingssituationer som t.ex. involverar kontamination eller parallell muntlig och skriftlig tradering.

I Quinns artikel är resonemanget om rekonstruktion av mellanled underordnat en övergripande frågeställning om huruvida stemmatisering är en adekvat metod för att dels handskas med Vøluspás tradering, dels legitimera redaktörens emendationer som saknar stöd i de bevarade textvittnena. Quinn argumenterar på ett övertygande sätt att den muntliga tradering av dikten som man bör räkna med i detta fall i princip omöjliggör ett stemma. Det saknar nämligen potential att på ett adekvat sätt återspegla eller visualisera den tänkta traderingssituationen.

På goda grunder ifrågasätter Quinn (s. 68) Dronkes emendation *vés* i *vés valtívar*, en läsning som utgivaren föredrar framför det belagda *vel*, jfr Codex Regius *vel valtívar* och Hauksbóks *vel velltívar*. Emendationen berättigar enligt Dronke antagandet om en gemensam förlaga för bägge handskrifterna, *RII i hennes stemma, där det ursprungliga felet antas ha uppstått. Quinn går genom flera problematiska aspekter med emendationen. Det relevanta i det här sammanhanget är hennes ställningstagande mot rekonstruerade mellanled som har sitt ursprung i ett antagande, en konjektur. Enligt Quinn strider tillvägagångssättet mot den klassiska textkritiken.

Första grammatiska avhandlingen finns bevarad i en enda handskrift, Codex Wormianus. Trots detta vill Haugen (s. 92) införa en försvunnen avskrift mellan originaltexten, *O, och det bevarade textvittnet, W, i sitt stemma. Med utgångspunkt i formhistoria och paleografiska iakttagelser argumenterar Haugen att mellanleden är nödvändig för att förklara en udda läsning i Wormianus, *qvedi*, som antas ha sitt ursprung i originaltextens *qvedc*. För att stärka sin tolkning drar författaren en parallell mellan sitt metodiska grepp och historisk lingvistik där rekonstruktion av mellanformer utgör en gängse metod vid förklaring av språkutveckling.

Rekonstruktionen av mellanleder i de två ovannämnda fallen vilar utan tvekan på vitt skilda grunder, utgivarens estetiska preferenser respektive språkhistoriska överväganden. Diskussionen om huruvida det överhuvudtaget är rimligt att postulera försvunna avskrifter med utgångspunkt i konjektur är dock av principiell betydelse för textkritisk metod och dess tillämpning inom nordisk filologi. Av denna anledning vore det fördelaktigt om frågan hade dryftats gemensamt av bägge författarna med kors hänvisningar mellan artiklarna.

I bokens andra kapitel erbjuder Malm och Zernack tankeväckande perspektiv på översättning av Den poetiska Eddan som en del av ett nationalistiskt bygge. Göticismens ambitioner att etablera Sverige som goternas urhem och svenskan som de nordiska språkens moder ledde till att innovativa översättningsmetoder utvecklades. Under 1600- och 1700-talen följer översättningarna till svenska nära det isländska originalets form inklusive dess rytm och ordval, ett tillvägagångssätt som kom att kallas för mimetisk översättning. Översättningstypen anses traditionellt ha slagit genom vid sekelskiftet 1800. Svenska översättningar inklusive Johannes Göranssons tolkning av *Völuspá* föregår detta egentliga genombrott åtminstone med flera decennier. Felix Genzmers (1878–1959) översättning av Hávamáls strofer 76–77 uppmärksammas särskilt i Zernacks bidrag som behandlar appropriering och missbruk av nordiskt stoff i propagandistiskt syfte. På ett engagerat och informerat sätt demonstrerar författaren hur en betydelseförskjutning mot den heroiska diskursen ändrade strofernas karaktär. En konsekvens av detta är diktens stora popularitet hos nationalistiska rörelser i Tyskland samt det ideologiska missbruk som dikten utsattes för från första publikationen 1915 till nynazistiska politiska möten på 2000-talet.

I både Chiara Benatis och Carlyne Larringtons artiklar i antologins avslutande del analyseras två samtida isländska spänningsromaner, *Flateyjargáta* (2002) av Viktor Arnar Ingólfsson och *Konungsbók* (2006) av Arnaldur Indriðason. *Handritamálið*, Islands krav på repatriering av isländska handskriftsskatter, utgör ett bärande tema i bägge berättelserna som utspelar sig på 1960- respektive 1950-talet. Benati och Larrington går genom intrigen och belyser dels berättelsetekniska aspekter, t.ex. författarnas användning av McGuffin-greppet, dels handskrifternas symboliska värde och centrala roll i handlingen. Larrington ägnar utrymme åt att placera Arnaldur Indriðasons roman i ett historiskt och litteraturvetenskapligt sammanhang då hon påvisar kopplingar till både Halldór Laxness *Íslandsklukkan* (1943–46) och Sjóns *Rökkurbýsnir* (2008). En kontextualisering av detta eller annat slag skulle vara önskvärt även i Benatis bidrag. Benati går exempelvis genom en lång lista av allusioner till fornisländsk litteratur i *Flateyjargáta*, men det förblir osagt om dessa på något sätt samspelar eller har en särskild funktion i romanen.

Studies in the transmission and reception of Old Norse literature är en mycket läsvärd bok som med sitt breda grepp om receptionen av fornisländsk litteratur för ämnet ett steg framåt både teoretiskt och metodologiskt. Redaktörerna Quinn och Cipolla har lagt stor möda på att sätta

volymen i sitt vetenskapliga sammanhang och explicitgöra kopplingar mellan de olika artiklarna. Begreppet *hyperboreisk musa* skrivs likväl tydligast fram just i introduktionen, och fungerar i olika grad som ett samlingsbegrepp för antologins 15 bidrag. Alldeles oavsett är detta en samling artiklar av hög vetenskaplig kvalitet.

Alexandra Petrulevich

Uppsala universitet

Institutionen för nordiska språk

alexandra.petrulevich@nordiska.uu.se

Declan Taggart: *How Thor Lost his Thunder. The Changing Faces of an Old Norse God*. Routledge Research in Medieval Studies 14. London & New York: Routledge 2018. ISBN 978-1-138-05819-4. 213 sidor.

Religionshistorikern Declan Taggart försvarade sin doktorsavhandling *Understanding Diversity in Old Norse Religion. Taking Þórr as a Case Study* vid University of Aberdeen 2015. Nu publiceras den i omarbetat skick på det välrenommerade förlaget Routledge med titeln *How Thor Lost his Thunder. The Changing Faces of an Old Norse God*. I den tidigare religionshistoriska forskningen finns en djupt rotad uppfattning att guden Tor är en åskgud, som med sin hammare Mjölner orsakar blixtrar och donder då han kastar den mot kaosmakterna. Taggarts tes i föreliggande monografi är att den uppfattningen vilar på en svag empirisk grund och osäkra argument. Han anser visserligen att åskan var en av många aspekter hos denne gudom, åtminstone i vissa område utanför Island, men långt ifrån det mest dominerande inslaget. Tors mest betydelsefulla karaktärsdrag är kraften och styrkan. På Island, där det mesta av källmaterialet om Tor traderats, är kopplingen mellan Tor och åska svag. Orsaken till detta är att åskan var, och fortfarande är, ett ovanligt väderfenomen där. Taggarts studie är den första Tor-monografien som överhuvudtaget publicerats på engelska och dess tes utgör en stor utmaning för etablerade uppfattningar inom forskningen och också för föreställningar som cirkulerar inom den bredare allmänheten om Tor.

Boken omfattar åtta kapitel, inklusive "Introduction" och "Conclusions", samt ett "Index". Noter ("Notes") och bibliografi ("Bibliography") ligger i slutet av respektive kapitel. I inledningen preciseras syftet med avhandlingen: "... to undertake a rigorous philological dissection of medieval representations of the Old Norse deity Þórr, investigating variety in these representations and focusing in particular on thunder, the god's most popular association in modern scholarship and culture" (s. 2). Därefter presenteras tidigare forskning om Tor. Berömda forskare karaktäriserar honom som "the Germanic god of thunder" (R. Simek) eller "Donnergott" (J. de Vries). Det finns dock ett par forskare, som har

Sundqvist, Olof. 2018. Rec. av Declan Taggart. *How Thor Lost his Thunder. The Changing Faces of an Old Norse God*. *Scripta Islandica* 69: 195–200.

© Olof Sundqvist (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371483>

haft en något avvikande uppfattning, nämligen Lotte Motz och Hilda Ellis Davidson. De har både hävdad att det är tveksamt om man ska beskriva Tor som åskgud på Island. Även John Lindow har uttryckt sig försiktigt då det gäller Tor och åskan. Men en klar majoritet av de forskare som diskuterat Tors karaktär och funktioner betonar gudens åskaspekt. En sådan uppfattning finns till exempel i Helge Ljungbergs klassiska studie *Tor* från 1947, liksom i Maths Bertells avhandling, som för övrigt heter *Tor och den nordiska åskan* (2003).

I kapitel 2 tar Taggart upp det problematiska källäge som religionshistoriker måste hantera då de studerar den förkristna nordiska gudavärlden rent allmänt. De flesta skriftliga källorna har bevarats till eftervärlden via kristna förmedlare. Få källor ger en bild av denna religion från ett ”insider”-perspektiv. Taggart inleder med de källor som ändå har en potential att ge en sådan beskrivning av guden Tor, nämligen edda- och skaldedikter. Men även de kan vara kristet influerade, då de genomgått en lång muntlig traderingsprocess, som även omfattar medeltidskristna traditionsbärare. De myter som bevarats via denna poesi har dessutom existerat i flera från varandra avvikande versioner, till exempel myten om gudens kamp mot Midgårdsormen. Taggart visar att även Snorre Sturlasson stundtals citerar äldre kväden som behandlar Torsmyter i sin *Edda*, men att hans prosa där stundtals skiljer sig från det som återges i de citerade dikterna (se nedan). Även de belägg av guden som finns i ikonografiska källor och runinskrifter diskuteras, till exempel den berömda Kvinnebyamuletten från 1000-talet. Taggarts förhållningssätt till dessa källor vittnar om en metodisk försiktighet och ett stort mått av källkritik. Det gäller även hans syn på de samtida historiografiska och etnografiska beskrivningarna av asaguden. I slutet av kapitel 2 diskuterar Taggart orsakerna till den stora variationen i beskrivningarna av enskilda myter om Tor i källorna. En sådan variation kan hänga samman med kronologiska eller geografiska aspekter. Diversitet i myterna hänger även samman med minnet och kognitiva funktioner. Taggart anknyter här till Pascal Boyer och den forskningsgren som kallas ”Cognitive Science of Religion”. Den forskningen har ägnat mycket tid åt att studera de processer som inbegriper ett förmedlande av religiösa begrepp. I en muntlig kultur, som den fornskandinaviska, där minnet spelade en viktig funktion skedde ständigt förändringar, trots att det fanns specialister som var experter på att förvalta och bevara kulturella minnen. Den bundna formen i poesin kan ha utgjort ett medel att behålla sådana minnen, liksom användandet av *ekfrasis*, det vill säga att man beskriver ett konstverk i en poetisk dikt,

som ett slags retoriskt grepp. Det greppet förekommer i skaldedikter som *Haustlǫng* och *Húsdrápa* där bilder målade eller snidade på sköldar, väggar och tak beskrivs. I Taggarts doktorsavhandling hade de kognitiva teorierna ett stort utrymme, men i föreliggande monografi har de tonats ned. Taggart är här mer intresserad av att studera myternas varierande uttryck mer allmänt.

I kapitel 3 behandlas de olika benämningar som förekommit i anslutning till Tor. Taggart inleder med namnet Tor (**Punraz*) och de ekvivalenter som förekommer i de germanska språken och slår fast att den benämningen hänger samman med ett protogermanskt **punra-* 'thunder'. Det tidigaste belägget för namnet finns enligt Taggart i Nordendorf Fibula I:s runinskrift *Wīgiponar*. Taggart påpekar att även om åskan kan ha varit en central aspekt hos gudomen tidigt, vilket namnet vittnar om, så har namnets appellativa betydelse och semantik efterhand sjunkit undan och försvunnit, det vill säga ett fenomen som är vanligt även för namnbildning i övrigt. Benämningarna *vagna verr* och *Qkupórr* som förekommer i *Alvíssmál* 3 och hos Snorre, har också förts samman med Tor och åskan. Man har antagit att då Tor färdas i sin vagn dragen av bockar över himlen dundrar och blixtrar det. Den kopplingen finns dock inte hos Snorre, som endast undantagsvis ser ett samband mellan Tor och åskan. Dessa benämningar syftar hos Snorre och i andra källor endast på att Tor, likt många andra gudar, åker vagn. Till exempel Oden har en vagn och han kallas därför *reiðatýr* 'vagnguden', *vagna rúni* 'vagnars vän' och *vári vagna* 'försvarare av vagnar'.

Torsnamnet *Hlórríði* har tolkats på flera sätt, till exempel 'a roaring rider', 'bright rider' och även 'roaring thunder(er)'. Med stöd av dessa tolkningar har namnet betraktats som ett belägg för sambandet mellan Tor och åska. Dessa förklaringar är dock långt ifrån säkra, påpekar Taggart. Han menar att namnet kan referera till det ljud som uppstår då Tor strider eller på annat sätt visar sin styrka. Det gäller även Torsnamnet *Rymr* 'rytaren', som Ljungberg menar hänger samman med åskan. Denna typ av tolkningar har alltid utgått från en förförståelse, menar Taggart, nämligen att Tor är åskguden *par préférence*. Ovan nämnda *heiti*-namn syftar enligt Taggart bara på att guden skapar höga och bullrande ljud genom sin väldiga styrka vid strid, till exempel.

I kapitel 4 diskuterar Taggart förekomsten av "Tors åska" hos Snorre och i poesin. Snorre citerar Tjodulf från Hvins *Haustlǫng* där Tors ankomst i vagn vid mötet med Hrungne faktiskt förs samman med himmelska fenomen, som åska, blixtrar, hagel och stort buller:

Jords son [Tor] for till järnleken [striden] och Månens väg [himlen] dånade under honom, vreden växte hos Meiles bror [Tor]. // Hela högarnas helgedom [himlen] brann för Ulls styvfar [Tor], och den låga grunden [jorden] slogs av hagelstormar när bockarna drog vagnens tempelgud [Tor] till mötet med Hrungne. Svölnes änka [Jord; jorden] slogs nästan sönder. // Balders bror [Tor] skonade där inte människornas giriga fiende [jätten]. Berg och klippor skälvde, himlen brann. (Övers. Johansson & Malm 1997 s. 131, 119.¹)

Då Snorre återger dikten i sin *Edda* gör han ingen stor poäng av sambandet mellan Tor och åskan. Han påpekar bara lakoniskt att jätten såg ”blixtr och hörde kraftigt åskmuller” (”... så hann eldingar ok heyrði þrumur stórar”) när asaguden närmade sig. För Tjodulf, som kom från Norge, var troligen åskoväder något vanligt, medan Snorre sällan upplevde den typen av naturfenomen. För honom och andra islänningar var däremot vulkanutbrott och jordbävningar något reellt. I eddadikterna är det inte bara Tor som sätts samman med naturfenomen utan flera gudar. Det finns, till exempel, en etiologisk myt i slutet av *Lokasenna* där Loke förs samman med jordbävningar. Taggart påpekar att det i den norröna litteraturen finns få textställen där Tor explicit relateras till åskan. *Haustlöngs* information är i detta sammanhang remarkabel, och delar av den beskrivning som finns i den skaldedikten kan hänga samman med vulkanutbrott eller jordbävningar. Taggart menar att då skalden beskriver att jord och berg skakar så syftar det egentligen på en poetisk omskrivning för att den kraftfulla guden är i antågande. Det är gudens styrka som står i centrum och inte hans åskaspekt. Samma sak gäller benämningarna *Hlórríði* och *Rymr*, vilka också syftar på gudens styrka. Att jorden skakar och att det uppstår himmelska fenomen är egentligen biprodukter av denna centrala aspekt hos guden. Taggart anknyter här till religionshistorikern Jens Peter Schjødts teori om att Tors semantiska centrum faktiskt är styrkan. Tor är med sin styrka en beskyddare av gudarnas boning och benämns därför *Véurr* ’helgedomens beskyddare’. Han skyddar även människor med sin kraft. Just aspekten styrka tycks vara själva kärnan hos Tor och den finns i de flesta återgivningar av gudomen, både litterära och ikonografiska.

Ytterligare framställningar av guden Tor uppträder i latinska källor, som är skrivna av personer som stod utanför den fornnordiska kulturen. De behandlas i kapitel 5. Där diskuterar Taggart Adam av Bremens (IV, 26) framställning av Tor, där gudomens atmosfäriska drag betonas: ”... Tor,

¹ Snorres *Edda*. Översättning från isländskan och inledning av Karl G. Johansson och Mats Malm. Stockholm 1997.

säger man, härskar i luften och råder över åska och blix, vind och regn, solsken och gröda.” (... 'Thor', inquit, presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat) (översättning Svenberg och latinsk text Schmeidler). Problemet med denna skildring är enligt Taggart att den är präglad av en *interpretatio romana* och att beskrivningen av Tor egentligen är en teckning av den romerske guden Jupiter. Detta framkommer explicit i texten då Tor anses bära en spira likt Jupiter. I Saxos latinska beskrivning av Tors kamp mot Geirröd (Geruthus) talas det uttryckligen om blix (*fulmen*) som vapen. Även i denna myt misstänker Taggart ett inflytande från den romerska myten om Jupiter. I de olika versionerna av denna myt, till exempel *Pórsdrápa*, Tjodulf Arnorssons *lausavísa*, Snorres Edda och *Þorsteins saga bæjarmagns* (1300-tal), så talas det om att Tor kastar glödande metall. Taggart menar att detta vapen endast ska ses som metall eller föremål från smedjan, och inte alls som en bild av blixlar och åska.

I kapitel 6 diskuteras Tors viktigaste attribut, hammaren Mjölner (*Mjöllnir*). Enligt vissa forskare fanns en tro att Tors hammarkast mot *jötnar* orsakade åskblixlar. Inte heller i detta fall kan Taggart finna övertygande belegg för den föreställningen. Inte ens det glödande föremål som kastas i de olika versionerna av Geirrödsmyten har enligt honom den symboliken. Att Tor svingar och kastar hammaren i riktning nedåt uppträder tydligast i de mytversioner som finns om Tors strid mot Midgårdsormen. Men inte heller där finns en koppling till blix och åska. Det som uttrycks i dessa myter är att Tor kastar eller slår hårt med sin hammare. I kapitel 7 diskuteras åskstenar, åskviggar och torsviggar i folktron, som stundtals satts samman med forntida föreställningar om Mjölner och åskan. Även den kopplingen ifrågasätts av Taggart, liksom de etymologiska förklaringar av namnet *Mjöllnir*, som ansetts anspela på Tors åska.

I det avslutande kapitlet konkluderar Taggart att källorna sammantaget snarare handlar om Tors styrka än hans funktion som åskgud. Gudens relation till åska fanns troligen i Norge, Danmark och Sverige. Endast Tjodulf Arnorssons *lausavísa* tyder på att förbindelsen mellan Tor och åskan i sällsynta fall även förekom på Island. Orsaken till denna variation i den religiösa föreställningsvärlden kan förklaras utifrån klimatet. På Island var åskoväder ovanliga naturfenomen, medan de var mer vanligt förekommande i övriga Norden. Men inte heller i Norge, Danmark och Sverige var åskan ett dominerande drag hos Tor, anser Taggart. Gudens semantiska centrum utgjordes av hans styrka.

Declan Taggarts arbete utgår från en noggrann genomgång av källorna och skarpsinniga analyser. Det är mycket lätt att följa hans argumentation och arbetet är väl strukturerat och systematiskt upplagt. Taggart omfattar djupa kunskaper i det fornskandinaviska källmaterial som anknyter till Tor, liksom den forskningslitteratur som diskuterar dessa källor och asaguden. Den övergripande hypotesen som Taggart driver är vid första ögonkast överraskande och till och med provocerande. Men efter att ha tagit del av Taggarts argument blir man efterhand mer och mer övertygad över att delar av hans resonemang och slutsatser ändå kan vara rimliga. De indikationer i källmaterialet av kopplingen mellan Tor och åska som Taggart avvisar är dock många. Några av dessa antydningar i källorna i kombination med de mer explicita belägg vi ändå har för förbindelsen mellan Tor och åskan hos till exempel Tjodulf från Hvin och Adam av Bremen talar enligt min mening för att asaguden inte helt kan frikopplas från åskaspekten, även om han också var relaterad till styrka och kraft. Namnet *Tor* (**Punraz*) ger otvetydiga belägg för detta. Det ska därför bli spännande att studera den forskningsdiskussion som kommer att följa i kölvattnet av Taggarts intressanta och välskrivna monografi.

Olof Sundqvist

Stockholms universitet

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap

Olof.Sundqvist@rel.su.se

Poetry in fornaldarsögur. Part 1 and 2. Utg. Margaret Clunies Ross. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Vol. VIII. Turnhout: Brepolis, 2017. 1076 s.

Dróttkvæðaútgáfan mikla þokast áfram jafnt og þétt, og hið fimmta af níu áætluðum bindum kom út árið 2017.¹ Jafnframt stækkar gagnagrunnurinn, sem er önnur afurð verkefnisins, og veitir aðgang að enn meira efni en hinar prentuðu bækur. *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I–II, A og B, sem Finnur Jónsson gaf út fyrir einni öld, hefur síðan verið grundvöllur rannsókna á dróttkvæðum.² Þessi nýja útgáfa hvílir vitaskuld á verki Finns og þeim rannsóknum sem síðan hafa verið stundaðar; í henni er hagnýtt nýjasta tækni til að skapa rannsóknum dróttkvæða nýjan grundvöll. Aðalritnefnd verksins skipa sex konur og einn karl.

Hvert bindi hinnar nýju útgáfu er gefið út af nokkrum fræðimönnum undir forystu eins aðalritstjóra. Mest af þeim kveðskap sem á að gefa út í þessum níu bindum var einnig í *Skjaldedigtning*, en þó er líklegt að í 6. bindi, *Runic Poetry*, muni birtast sitthvað sem ekki hefur áður komið út í þessum félagsskap. Fræðimenn munu bíða þess með eftirvæntingu.

Ástæða er til að óska ritstjórum verksins til hamingju með afraksturinn. Sérstaklega ber að nefna Margaret Clunies Ross, sem er í aðalritnefndinni og auk þess aðalritstjóri 8. og 9. bindis, og Tarrin Wills, sem er höfundur og ritstjóri gagnagrunnsins. Eftirtekt vekur að það sem einn maður vann fyrir öld er nú leyst af hólmi af stórum hópi fræðimanna víðs vegar að úr

¹ Bindin sem út eru komin eru: I, *Poetry from the Kings' Sagas* 1 (2012), II, *Poetry from the Kings' Sagas* 2 (2009), III, *Poetry from Treatises on Poetics* (2017), VII, *Poetry on Christian Subjects* (2007), VIII, *Poetry in Fornaldarsögur* (2017). Í undirbúningi eru: IV, *Poetry on Icelandic History*, V, *Poetry in Sagas of Icelanders*, VI, *Runic Poetry*, og IX, *Bibliography and Indexes*. Öll bindin sem út eru komin eru í tveimur hlutum.

² Útgáfu Finns fylgdi bókmenntasaga hans (2. útg., 3. bindi 1920–24), þar sem hann fjallaði um skáld og kvæði og síðar ný útgáfa hans á *Lexicon poeticum* með dönskum skýringum (2. útg. 1931). Nátengt verk var skrá Rudolfs Meissner um kenningar, *Die Kenningar der Skalden* (1921). Uppreisnargjörn tvíburasystir *Skjaldedigtning* var útgáfa Ernst Albin Kock, *Den norsk-islandske skaldediktningen* í tveimur bindum, studd af athugagreinum hans: *Notationes norræne*.

Ólason, Vésteinn. 2018.

Rec. av *Poetry in fornaldarsögur. Part 1 and 2*, utg. Margaret Clunies Ross. *Scripta Islandica* 69: 201–207.

© Vésteinn Ólason (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-371484>

veröldinni, og verkið er stutt af stofnunum og rannsóknasjóðum í mörgum löndum. Í bindi VIII eru sérstakar þakkir færðar rannsóknarráðum í Ástralíu og Kanada. Óhætt er að segja að dróttkvæðin og annar norsk-íslenskur fornkveðskapur hafi þar með verið viðurkennd sem heimsbókmenntir. Þessi forna kveðskaparhefð, sem oft er erfið og einkennileg en jafnframt hrífandi, mun vonandi fá aukna athygli með nýrri útgáfu og netaðgengi hvarvetna í heiminum.

Um allan þann kveðskap sem hér birtist er í útgáfunni notað orðið *skaldic*, og má segja að þar sé fetað í fótspor Finns Jónssonar. Í raun og veru er þó um margbreytilegan kveðskap að ræða, bæði að formi og yrkisefnum. Mikið af honum er harla ólíkt því sem mönnum dettur í hug þegar minnst er á dróttkvæði eða *skaldic poetry*. Meiri hluti kveðskapar í bindi VIII er t.d. með edduháttum, fornyrðislagi/málahætti eða ljóðahætti. Stíll og kvæðasnið er þá líka sams konar og í eddukvæðum.³ Finnur Jónsson virðist hafa mótað þá stefnu að sópa saman undir þennan hatt öllum miðaldakveðskap sem talinn hafði verið sérnorræn hefð, að undanskildum kvæðunum í GKS 2365 4to (Konungsbók eddukvæða) og nokkrum snodlíkum kvæðum úr handritum Snorra Eddu auk eins úr Flateyjarbók. Þau hafði hann og aðrir gefið út sem eddukvæði. Hin nýja útgáfa fylgir sömu stefnu, en satt að segja hefði verið rökréttara að sleppa orðinu *skaldic* úr titli ritraðarinnar og taka þá eddukvæðin með í einu bindi eða gera sérstaka grein fyrir af hverju það væri ekki gert. En hér hefur hefðin og praktískar ástæður ráðið. Líklegt er þó og æskilegt að rafrænn texti eddukvæða verði sem fyrst með einhverjum hætti tengdur gagnagrunni þessarar útgáfu.

Þótt því sem venjulega eru nefnd eddukvæði væri bætt við þessa nýju útgáfu mundi hún samt ekki ná yfir allan miðaldakveðskap norskan og íslenskan á þjóðtungunni, hvað þá skandinavískan. Mikið er sem kunnugt er varðveitt á íslenskum handritum af kveðskap með endarími og tiltölulega reglubundinni hrynjandi, þ.e. með háttum sem ætla má að eigi sér rætur í evrópskum samtíma. Einkum er þar að nefna rímur og trúarleg kvæði. Næsta stórvirki í útgáfu norsks og íslensks miðaldakveðskapar verður væntanlega að gefa þessar kvæðagreinar út með svipuðum hætti og hér er gert. Þar eru fyrir til viðmiðunar Rímnasafn Finns Jónssonar og Íslenzk miðaldakvæði Jóns Helgasonar, útgáfa sem aldrei var lokið.

³ Andreas Heusler og Wilhelm Ranisch gáfu út mikinn hluta þeirra kvæða sem þetta bindi geymir í *Eddica minora. Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken*. Dortmund 1903.

Margvísleg skörun er milli allra þessara flokka kveðskapar og rafrænn leitabær gagnagrunnur eða tengdir gagnagrunnar með handritamyndum, textum og ítarefni væri þá lokaáfangi þessarar öldu rafvæðingar.

Bundnu máli úr hverri sögu er hér raðað eftir því sem það birtist í sögunum, en sögunum er sjálfum raðað í stafrófsröð. Hægt væri að hugsa sér aðra skipan sem frá einhverjum sjónarmiðum væri hentugri, t.d. að raða saman efnistengdum sögum eins og sögum um Hrafnistumenn og sögum sem geyma hetjukvæðaminni. Kostir stafrófsraðarinnar eru þó sýnilegir þegar borið er saman við *Eddica minora*, þar sem reynt er að flokka eftir bókmenntagreinum og ætluðum aldri. Í þessari nýju útgáfu er raunar að finna efni úr fleiri sögum en þeim sem venjulega eru flokkaðar sem fornaldarsögur, svo sem Breta sögu, Mágus sögu jarls og Orms þætti Stórolfssonar, en engin þeirra hefur verið gefin út sem fornaldarsaga, né heldur er þær að finna í gagnagrunninum *Stories of all time*. Í bókarlok er birt kvæðið Skauhfalabálkur, sem ekki er varðveitt í neinni sögu. En einhvers staðar þurfti að koma þessu efni fyrir, einhvers staðar verða vondir að vera, eins og Guðmundur biskup góði á að hafa sagt.

Langa kafla í fornaldarsögum má kalla *prosimetrum*, vísur og jafnvel heil kvæði eru fléttuð inn í frásögn í lausu máli og eru órjúfandi hluti hennar. Hér er þó ekkert laust mál birt með vísunum en samhengið stuttlega rakið aftan við vísurnar. Oft hefðu vísurnar notið sín betur ef með væri prentað nokkuð af lausa málinu sem umlykur þær í sögunum. Þetta hefði þó varla verið hægt að gera með fullri samkvæmni nema með því að lengja allmikið verk sem þegar er æðilangt.

Í almennum inngangi er gerð grein fyrir heimildunum, fornaldarsögum sem bókmenntagrein, skáldskapnum sem þær geyma, handritavarðveislu og fyrri útgáfum, en einnig bragfræði, stíl og formgerð kveðskaparins og tengslum hans við lausamálið. Allt er það gagnlegt fyrir lesendur, því að fæstir þekkja svo vel efnið í heild að þeir þurfi ekki á slíkri leiðsögn að halda. Einnig fylgja margs konar gagnlegar skrár sem þeir munu kunna vel að meta sem unnið hafa með Skjaldedigting, útgáfu sem er vægast sagt fátækleg á því sviði. Í svo miklu verki er nákvæmni krafist, ótal atriði, smá og stór, kalla á rökstuddar ákvarðanir en margt er þó þannig vaxið að höggva verður á hnúta. Þá getur ekki hjá því farið að villur læðist inn eða ákvarðanir verði umdeildar. Hér er ekki svigrúm til smámunasamrar gagnrýni.⁴

⁴ Ég get þó ekki stillt mig um að benda á eina meinlega en heldur meinlausa villu. Þáttur úr Gautreks sögu er kallaður „Dalafíflar episode“ á bls. lxxvi, lxxxvi og 242. Hér hefur

Í bindinu er birtur kveðskapur úr röskum tveimur tugum sagna auk kvæða sem eru laustengd sögum eða sjálfstæð. Mismikið er um bundið mál í einstökum sögum. Fyrirferðarmest eru Merlínusspá í Breta sögu, kvæðin í Hálfis sögu og Hálfisrekka, mörg og ólík kvæði í Hervarar sögu og Heiðreks, kveðskapur í Ragnars sögu með Krákumálum, og svo að lokum Örvar-Odds saga. Í öðrum sögum er minna um kveðskap, aðeins örfáar vísur í sumum. Allmikið af áhugaverðum kveðskap er í Gautreks sögu og Ketils sögu hængs, og er verulegur hluti hans vafalítið eldri en sögurnar sjálfar. Meiri vafi leikur á um aldur vísna í Friðþjófs sögu og raunar fleiri sögum. Allmikið gæti verið ort um leið og sögurnar voru samdar.

Merlínus spá í Breta sögu er í raun þýðing úr lausu máli gerð um 1200 og hlýtur að hafa verið merkilegt nýmæli þeim sem lásu eða heyrðu á 13. öld. Bragarhátturinn er að mestu fornyrðislag (fáein erindi að kvæðislokum eru með kviðuhætti) og einfaldur stíll minnir á eddukvæði, en hinn epíski og breiði frásagnarháttur er meira í ætt við sögur eða rímur en þann kveðskap sem menn hafa þekkt svo snemma. Útgáfa Russel Poole er prýðilega úr garði gerð. Hann gerir skýra og rækilega grein fyrir efninu og nýtir sér þekkingu á bæði fornenskum og fornorrænum fræðum. Útgáfan sjálf hefur verið fremur auðveld viðfangs, þar sem kvæðið er eingöngu varðveitt í Hauksbók, en þó vantar eitthvað í þann texta, eins og bent er á, og þar eru líka ýmsar ritvillur, en útgefandinn leggur þá til breytingar til bóta.

Hubert Seelow hefur haft góðar forsendur til að gefa út kveðskapinn í Hálfis sögu og Hálfisrekka, sögu sem hann gaf sjálfur út eftir varðveittum handritum 1981. Hnitmiðaður inngangur hans hér að sögunni og einstökum kvæðum í henni sýnir glögglega sérkenni hvers kvæðis og stöðu þess innan sögunnar. Skýrt kemur fram að tvö þeirra eru í raun efnislega óháð frásögn lausamálsins og því væntanlega eldri. Meiri fróðleik um kvæðin má finna í formála að útgáfunni 1981.

Hannah Burrows hefur fengið það áhugaverða en nokkuð snúna verkefni að gefa út kveðskap Hervarar sögu og Heiðreks. Verkefnið er áhugavert af því að merkilegur og fjölbreytilegur kveðskapur er í sögunni, en snúið vegna þess að hún er mjög illa varðveitt. Verulegur hluti þriggja gerða textans er aðeins varðveittur í ungum pappírshandritum. Sagan sjálf, sem er meðal elstu fornaldarsagna, skiptist í allsjálfstæða þætti og geymir hver þeirra um sig kveðskap með mjög ólíku sniði, og er líklegt að mest af

samhljómur eignarfalls fleirtölu orðanna ‘ffif’ (‘fool’ hk.) og ‘ffifill’ (‘dandelion’ kk.) valdið ruglingi, en nefnifall fleirtölu fyrra orðsins, sem hér á við, er endingarlaust: ‘dalafífl’.

honum sé eldra en sagan sjálf, sumt miklu eldra. Glíman við textana hefur verið auðvelduð af fyrri útgefendum; helstir meðal þeirra eru Sophus Bugge (1873), Jón Helgason (1924) og Christopher Tolkien (1960), en einnig vísar útgefandinn til nýlegrar rannsóknar Jeffrey Scott Love. Fyrstu 12 erindi sögunnar, sem hafa verið nefnd Dánaróður Hjálmars, eru einnig varðveitt í Örvar-Odds sögu, þar sem kvæðið er talsvert lengra. Þeim er sleppt hér og útgáfa kvæðisins í Örv látin nægja. Þar er vitaskuld hægt að finna texta Heiðr, ýmist sem aðaltexta eða í lesbrigðum. Betur hefði þó farið á að gefa þessar vísur út á báðum stöðum, þar sem líklegt er að um tvö sjálfstæð afbrigði úr munnlegri geymd sé að ræða.

Óhjákvæmilegt hefur verið að skeyta texta vísna Heiðr saman af lesháttum úr mismunandi handritum. Ekkert eitt handrit er nothæft sem aðalhandrit, öll hafa gloppur og spilltan texta, og útgefandi verður að lúta því. Þessi samfléttun virðist hafa tekist vel hér enda ekki að ráði frábrugðin því sem fyrri útgefendur hafa lagt til. Einn erfiðasti þátturinn eru Gátur Gestumblinda. Allmiklu munar á gerðunum, bæði á fjölda gátnanna, röð og stundum orðalagi. Útgefandi fylgir röð H-gerðar (Hauksbók og eftirrit þar sem eyða er í henni), enda eru þar flestar gátur. Þó er líklegt að þær gátur sem sérstakar eru fyrir H séu viðaukar við eldri texta sem best er varðveittur í R-gerð (GKS 2845 4to), enda eru einnig nokkuð augljósir viðaukar í lausa málinu í H. Einnig er ástæða til að ætla að röðin sé upphaflegri í R. Þetta skiptir þó í sjálfu sér ekki miklu máli, því að hverja gátu má kalla sjálfstæða einingu. Skýringarnar eru rækilegar, en útgefanda hefur þó sést yfir skýringu Ásgeirs Blöndal Magnússonar (*Íslensk tunga* 3 (1961–62)) á orðunum *börkr víðar* í Heiðr 28. Ásgeir sýnir fram á að orðasambandið *börkr víðar* sé ofljóst eins og fleira í þessari gátu. Merkingin muni vera litur eða málning, þ.e. steinn, sbr lýsingarorðið 'steindur', litaður eða málaður. Börkur víðar er þá = litur = steinn = hamar, en síðasta orðið kemur fram í ráðningu gátunnar.

Lengsti þátturinn í seinni hluta er útgáfa Rory McTurk á kveðskap úr Ragnars sögu loðbrókar að Krákumálum meðtöldum. Ágæt grein er gerð fyrir varðveislu og samhengi. Vísurnar eru margar en skýringar og athugasemdir eru líka óvenjurækilegar og njóta þess vitaskuld að útgefandinn hefur um áratuga skeið lagt mikla rækt við þetta efni. Hann gerir vandlega grein fyrir eldri skýringum og skýringartilgátum, sínum eigin og annarra. Álitamálin eru mörg, eins og nærri má geta, en öllu eru gerð skil.

Aðalritstjóri bindisins, Margaret Clunies Ross, hefur tekið að sér það vandasama verk að gefa út bundið mál Örvar-Odds sögu. Það er

vandasamt m.a. vegna þess að í varðveittum gerðum sögunnar er mjög mismikið af kveðskap, því meira sem handritin eru yngri. Besta útgáfa sögunnar er útgáfa Boers frá 1888, og á handritarannsókn hans hvíla allar yngri útgáfur, einnig þessi. Í elstu gerð sögunnar eru 42 vísur, en vísur þessarar útgáfu eru 141. Heusler og Ranisch reyndu að flokka þennan kveðskap eftir aldri og slepptu því sem þeir töldu ungt og bókmenntalegt. Hér er sú eðlilega leið valin að prenta allt saman. Í inngangi að kvæðum sögunnar er ágæt grein gerð fyrir því hvaða hlutar af hinu bundna máli eru líklegastir til að eiga rætur í munnlegri geymd. Niðurstaðan um hina óralöngu ævidrápu Odds, sem ekki kemur fyrir í heilu lagi nema í ungum handritum, er að líklegast sé að lítill kjarni vísna úr hinni upphaflegu sögu hafi hlaðið utan á sig í handritum skrifuðum á 14. og 15. öld. Kvæðið er hér prentað eins og það er í hinum ungu handritum, og vandséð er að nokkur önnur aðferð hefði verið betri.

Í þessu bindi er stafsetning samræmd með þrennu móti, miðað við málstigi fyrir 1250, 1250–1300 og eftir 1300. Þessi greinarmunur hvílir ekki á sterkum grunni. Í fyrsta lagi er erfitt að tímasetja hljóðbreytingar sem oft hafa orðið á alllögum tíma og jafnframt oftast erfitt að tímasetja kveðskapinn sjálfan og einatt líklegt að vísur í sömu sögunni séu misgamlar. Þessir erfiðleikar eru viðurkenndir í formála (bls. xci–xcii). Rökrétt er að Merlínus spá skuli gefin út með elstu stafsetningunni þar sem hægt er að tímasetja kvæðið um 1200. En mikið af þeim kveðskap sem samræmdur er eftir yngra málstigi gæti verið enn eldri. Að greina milli tveggja yngri flokkanna virðist ekki þjóna miklum tilgangi og hvíla á ótryggum grunni. Svo nákvæm aðgreining býður heim hættu á villum, þótt ég hafi ekki hnotið um margar slíkar enda ekki leitað sérstaklega. Læt nægja eitt dæmi sem stingur í augu, en það er stafsetningin *ørlog* í fyrstu vísu Örvar-Odds sögu.

Allmikil umræða hefur verið um aðferðir við útgáfu síðustu áratugi og eldri aðferðir gagnrýndar í nafni nýrrar textafræði. Fræðilegur strangleiki mundi gefast illa í glímu við texta eins og hinn forna norsk-íslenska kveðskap, þegar ætlunin er að ljúka gagnlegum verkum. Ógerningur væri að koma öllum blæbrigðum varðveislunnar til skila í prentútgáfu, og óhjákvæmilegt er í ýmsum tilfellum að blanda saman textum. Þess vegna er munur á aðferðum þessarar útgáfu og útgáfu Finns Jónssonar í raun minni en menn hafa e.t.v. búist við. Gagnagrunnurinn mikli kemur þó til móts við hin nýju sjónarmið með myndum af handritum og stafréttum textum. Eftir á að koma í ljós hve mikið gagnagrunnurinn verður notaður, vonandi sem mest, en ástæða er til að fagna því að hagkvæm sjónarmið

hafa verið látin ráða í þessari pappírsútgáfu og eðlilegar leiðréttingar gerðar á textum og textar úr ólíkum handritum fléttaðir saman, þegar ekki eru betri leiðir til að koma saman texta nothæfum til rannsókna. Ekki er hægt að sjá annað en fyllstu varkárni hafi verið gætt í þessu og trúnaði við handritin, þótt vitaskuld muni eitt og annað verða gagnrýnt þegar nýjar kynslóðir fara að fást við einstakar vísur og kvæði.

Ástæða er til að ítreka heillaóskir til útgefenda. Það er ánægjulegt hve verkinu miðar vel áfram og hve röggssamlega er að því staðið.

Vésteinn Ólason
Stofnun Árna Magnússonar
Háskóla Íslands
vesteinn@hi.is

Berättelse om verksamheten under 2017

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI

Isländska sällskapetets styrelse hade under år 2017 följande sammansättning:

ordförande: Agneta Ney

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

sekreterare: Marco Bianchi

skattmästare: Jan Axelson

vice sekreterare: Alexandra Petrulevich

ledamöter: Simon Karlin Björk, Jessica Holmlund, Tommy Kuusela,

Lasse Mårtensson (redaktör för *Scripta Islandica*) och Ingela Vretblad

Vid årets utgång var 42 personer och institutioner ständiga medlemmar eller hedersmedlemmar i sällskapet. Antalet medlemmar/prenumeranter på sällskapetets e-postlista uppgick till 131 personer. *Scripta Islandica* prenumererades av 44 personer och institutioner.

Den sextioåttonde årgången av *Scripta Islandica* utkom som fulltextpublikation i Digitala vetenskapliga arkivet (DiVA) i slutet av 2017. Årgången inleds av ”Ingegerd Fries (1921–2016): Minnesord”, författade av Lars-Erik Edlund. Följande referentgranskade uppsatser ingår i volymen: Aðalheiður Guðmundsdóttir, ”Some Heroic Motifs in Icelandic Art”; Daniel Sävborg, ”Blot-Sven: En källundersökning”; Declan Taggart, ”All the Mountains Shake: Seismic and Volcanic Imagery in the Old Norse Literature of Þórr”; Elín Bára Magnúsdóttir, ”Forfatterintrusjon i *Grettis saga* og paralleller i Sturlas verker”; Haukur Þorgeirsson & Teresa Dröfn Njarðvík, ”The Last Eddas on Vellum”; Heimir Pálsson, ”Reflections on the Creation of Snorri Sturluson’s Prose Edda”; Magnus Källström, ”*Monumenta lapidum aliquot runicorum*: Om runstensbilagan i Verelius’ *Gothrici & Rolfi Westrogothiae Regum Historia* (1664)”; Matteo Tarsi, ”Creating a Norm for the Vernacular: Some Critical Notes on Icelandic

and Italian in the Middle Ages”; Olof Sundqvist, ”Blod och *blót*: Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerriter”; Sveinn Yngvi Egilsson, ”Kan man skriva pastoral poesi så nära Nordpolen? Arkadiska skildringar i isländska dikter från artonhundratalet; Tommy Kuusela, ”Pá mælti Míms höfuð’: Jätten Mimer som kunskapsförmedlare i fornnordisk tradition.” Årgången innehåller även följande recensioner: Lars Lönnroth, rec. av ”A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia” red. av Carolyne Larrington, Judy Quinn & Brittany Schorn; Lars-Erik Edlund, rec. av ”Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tåtar”, red. av Kristinn Jóhannesson, Gunnar D. Hansson & Karl G. Johansson; Aðalheiður Guðmundsdóttir, rec. av ”Bland ormar och drakar: Hjältemyt och manligt ideal i berättartraditioner om Sigurd Fafnesbane” av Agneta Ney. I årgången publicerades också berättelsen om Isländska sällskapets verksamhet under 2016 av Agneta Ney och Marco Bianchi.

Vid årets första sammankomst den 9 februari installerades docent Heimir Pálsson som hedersledamot i Isländska sällskapet. Mötesföredraget hölls av professor Olle Sundqvist, Stockholms universitet, och handlade om ämnet ”Blod och *blót*. Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerrituarer”. Vid årsmötet den 4 maj höll översättaren John Swedenmark ett föredrag med titeln ”Allt började på HumC. 30 år av isländsk översättning *eða hvernig ég lærði rétt að stuðla*”. Föredragshållare vid höstmötet den 16 november var Estrid Brekkan, Islands ambassadör i Sverige, som talade över ämnet ”Isländsk i Sverige, svensk på Island”.

Uppsala den 23 maj 2018

Agneta Ney och Marco Bianchi

Författarna i denna årgång

Alexandra Petrulevich, fil. dr, forskare, Institutionen för nordiska språk,
Uppsala universitet

Heimir Pálsson, docent, universitetslektor (pens.), Institutionen för nor-
diska språk, Uppsala universitet

Jan Ragnar Hagland, professor emeritus, Institutt for språk og litteratur,
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Klas af Edholm, M.A., Institutionen för etnologi, religionshistoria och
genusvetenskap, Stockholms universitet

Ludger Zeevaert, Research Scholar, Árni Magnússon Institute for Ice-
landic Studies, University of Iceland

Luke John Murphy, Research Associate in Historical Linguistics, Univer-
sity of Leicester

Mikael Males, førsteamanuensis, Institutt for lingvistiske og nordiske
studier, Universitetet i Oslo

Olof Sundqvist, professor, Institutionen för etnologi, religionshistoria och
genusvetenskap, Stockholms universitet

Pernille Hermann, lektor, Institut for Kommunikation og Kultur – Nordisk
Sprog og Litteratur, Aarhus Universitet

Sigurður Gylfi Magnússon, professor, Faculty of History and Philosophy,
University of Iceland

Vésteinn Ólason, professor emeritus, Árni Magnússon Institute for Ice-
landic Studies, University of Iceland

Scripta Islandica ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS ÅRSBOK

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 10 · 1959: *Ivar Modéer*, Isländska sällskapet 1949–1959.—*Sigurður Nordal*, The Historical Element in the Icelandic Family Sagas.—*Ivar Modéer*, Johannes S. Kjarval.

ÅRGÅNG 11 · 1960: *Sigurd Fries*, Ivar Modéer 3.11.1904–31.1.1960.—*Steingrímur J. Þorsteinsson*, Matthías Jochumsson och Einar Benediktsson.—*Ingegerd Fries*, Genom Ódāðahraun och Vonarskarð—färder under tusen år.

ÅRGÅNG 12 · 1961: *Einar Ól. Sveinsson*, Njáls saga.

ÅRGÅNG 13 · 1962: *Halldór Halldórsson*, Kring språkliga nybildningar i nutida isländska.—*Karl-Hampus Dahlstedt*, Gudruns sorg. Stilstudier över ett eddamotiv.—*Tor Hultman*, Rec. av Jacobsen, M. A.—*Matras, Chr.*, Föroysk-dansk orðabók. Færøsk-dansk ordbog.

- ÅRGÅNG 14 · 1963: *Peter Hallberg*, Laxness som dramatiker.—*Roland Otterbjörk*, Moderna isländska förnamn.—*Einar Ól. Sveinsson*, Från Mýrdalur.
- ÅRGÅNG 15 · 1964: *Lars Lönnroth*, Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar.—*Valter Jansson*, Bortgångna hedersledamöter.
- ÅRGÅNG 16 · 1965: *Tryggve Sköld*, Isländska väderstreck.
- ÅRGÅNG 17 · 1966: *Gun Widmark*, Om nordisk replikkonst i och utanför den isländska sagan.—*Bo Almqvist*, Den fulaste foten. Folkligt och litterärt i en Snorri-anekdote.
- ÅRGÅNG 18 · 1967: *Ole Widding*, Jónsbóks to ikke-interpolerede håndskrifter. Et bidrag til den isländske lovbogs historie.—*Steingrímur J. Þorsteinsson*, Jóhann Sigurjónsson och Fjalla-Eyvindur.
- ÅRGÅNG 19 · 1968: *Einar Ól. Sveinsson*, Eyrbyggja sagas kilder.—*Svávar Sigmundsson*, Ortnamnsforskning på Island.—*Lennart Elmevik*, Glömskans häger. Till tolkningen av en Hávamálstrof.—Berättelsen om Audun, översatt av Björn Collinder.
- ÅRGÅNG 20 · 1969: *Sveinn Höskuldsson*, Skaldekongressen på Parnassen—en isländsk studentpjäs.—*Evert Salberger*, Cesurer i Atlakviða.
- ÅRGÅNG 21 · 1970: *Davíð Erlingsson*, Etiken i Hrafnkels saga Freysgoða.—*Bo Almqvist*, Isländska ordspråk och talesätt.
- ÅRGÅNG 22 · 1971: *Valter Jansson*, Jöran Sahlgren. Minnesord.—*Lennart Elmevik*, Ett eddaställe och några svenska dialektord.—*Bjarne Beckman*, Hur gammal är Hervararsagans svenska kungakronika?—*Baldur Jónsson*, Några anmärkningar till Blöndals ordbok.—*Evert Salberger*, Vel glýioð eller velglýioð. En textdetalj i Völuspá 35.—*Anna Mörner*, Isafjord.
- ÅRGÅNG 23 · 1972: *Bo Ralph*, Jon Hreggviðsson—en sagagestalt i en modern isländsk roman.—*Staffan Hellberg*, Slaget vid Nesjar och »Sven jarl Håkonsson».—*Thorsten Carlsson*, Norrön legendforskning—en kort presentation.
- ÅRGÅNG 24 · 1973: *Peter Hallberg*, Njáls saga—en medeltida moralitet?—*Evert Salberger*, Elfaraskáld—ett tillnamn i Njáls saga.—*Richard L. Harris*, The Deaths of Grettir and Grendel: A New Parallel.—*Peter A. Jorgensen*, Grendel, Grettir, and Two Skaldic Stanzas.
- ÅRGÅNG 25 · 1974: *Valter Jansson*, Isländska sällskapet 25 år.—*Ove Moberg*, Bröderna Weibull och den isländska traditionen.—*Evert Salberger*, Heill þú farir! Ett textproblem i Vafþrúðnismál 4.—*Bjarne Beckman*, Mysing.—*Hreinn Steingrímsson*, »Að kveða rímur».—*Lennart Elmevik*, Två eddaställen och en västnordisk ordgrupp.
- ÅRGÅNG 26 · 1975: *Björn Hagström*, Att särskilja anonyma skrivare. Några synpunkter på ett paleografiskt-ortografiskt problem i medeltida isländska handskrifter, särskilt Isländska Homiliboken.—*Gustaf Lindblad*, Den rätta läsningen av Isländska Homiliboken.—*Bo Ralph*, En dikt av Steinþórr,

islänning.—*Kristinn Jóhannesson*, Från Värmland till Borgarfjörður. Om Gustaf Frödings diktning i isländsk tolkning.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 36 · 1985: *Staffan Hellberg*, Nesjavísur än en gång.—*George S. Tate*, Eldorado and the Garden in Laxness' *Paradisarheimt*.—*Þorleifur Hauksson*, Vildvittror och Mattisröväre i isländsk dräkt. Ett kåseri kring en översättning av Ronja rövardotter.—*Michael Barnes*, A note on Faroese /θ/ > /h/.—*Björn*

Hagström, En färöisk-svensk ordbok. Rec. av Ebba Lindberg & Birgitta Hylin, Färöord. Liten färöisk-svensk ordbok med kortfattad grammatik jämte upplysningar om språkets historiska bakgrund.—*Claes Åneman*, Rec. av Bjarne Fidjestøl, Det norrøne fyrstediktet.

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

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

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

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 45 · 1994: *Kristín Bragadóttir*, Skalden och redaktören Jón

Porkelsson.—*Ingegerd Fries*, När skrevs sagan? Om datering av isländska sagor, särskilt Heiðarvígasagan.—*Sigurður A. Magnússon*, Sigurbjörn Einarsson som student i Uppsala på 1930-talet. Översättning, noter och efterskrift av Carl-Otto von Sydow.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ÅRGÅNG 55 · 2004: *Heimir Pálsson*, Några kapitel ur en oskriven bok.—*Staffan Fridell*, *At ósi skal á stemma*. Ett ordspråk i Snorres Edda.—*Agneta Ney*, Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet.—*Martin Ringmar*, Vägen via svenska. Om G. G. Hagalíns översättning av en finsk ödemarksroman.—*Svante Norr*, A New Look at King Hákon's Old Helmet, the *árhjálmr*.—*Lasse Mårtensson*, Två utgåvor av Jóns saga helga. En recension samt några reflexioner om utgivningen av nordiska medeltidstexter.

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

ÅRGÅNG 57 · 2006: *Theodore M. Andersson*, *Víga-Glúms saga* and the Birth of Saga Writing.—*Staffan Fridell*, Fvn. *hrynja* och fsv. *rynja*. Om ett eddaställe och en flock i Södermannalagen.—*Kirsten Wolf*, The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature.—*Fredrik Charpentier Ljungqvist*, Kristen kungaideologi i *Sverris saga*.—*Lars Lönnroth*, *Sverrir's Dreams*.—*Arnved Nedkvitne*, Skriftkultur i skandinavisk middelalder—metoder og resultater.—*Lars Lönnroth*, The Growth of the Sagas. Rec. av Theodore M. Andersson, The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280).—*Anders Hultgård*, rec. av François-Xavier Dillmann, Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études

sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises.—*Heimir Pálsson*, Den stora isländska litteraturhistorian. Rec. av Íslensk bókmenntasaga I–V. Red. Vésteinn Ólason, Halldór Guðmundsson & Guðmundur Andri Thorsson. *Sigurd Fries*, Jón Aðalsteinn Jónsson och studiet av nyisländskan i Sverige.

ÅRGÅNG 58 · 2007: *Heinrich Beck*, Die Uppsala-Edda und Snorri Sturlusons Konstruktion einer skandinavischen Vorzeit.—*Gunnhild Røthe*, Porgerðr

Hölgabrúðr—the *fylgja* of the Háleygjar family.—*Michael Schulte*, Memory culture in the Viking Ages. The runic evidence of formulaic patterns.—*Lennart Elmevik*, Yggdrasill. En etymologisk studie.—*Henrik Williams*, Projektet Originalversionen av Snorre Sturlassons Edda? Studier i Codex Upsaliensis. Ett forskningsprogram.—*Sverre Bagge*, ”Gang leader” eller ”The Lord’s anointed” i *Sverris saga*? Svar til Fredrik Ljungqvist og Lars Lönnroth.—*Heimir Pálsson*, Tungviktare i litteraturhistorien. En krönika.

ÅRGÅNG 59 · 2008: *Marianne Kalinke*, Clári saga. A case of Low German infiltration.—*Ármann Jakobsson*, En plats i en ny värld. Bilden av riddarsamhället i Morkinskinna.—*Margaret Cormack*, Catholic saints in Lutheran legend. Postreformation ecclesiastical folklore in Iceland.—*Tommy Danielsson*, Social eller existentiell oro? Fostbrödradráp i två isländska sagor.—*Mathias Strandberg*, On the etymology of compounded Old Icelandic Óðinn names with the second component *-föðr*.—*Susanne Haugen*, Bautasteinn—fallos? Kring en tolkning av ett fornvästnordiskt ord.—*Lasse Mårtensson och Heimir Pálsson*, Anmärkningsvärda suspensioner i DG 11 4to (Codex Upsaliensis av Snorra Edda)—spåren av en skriven förlaga?—*Stefan Olsson*, Harald hos jätten Dovre. Forntida initiationssymbolik i en medeltida tåt.—*Bo-A. Wendt*, Eddan och texttermerna. Kort terminologiskt genmäle till Henrik Williams.—*Michael Schulte*, Literacy in the looking glass. Vedic and skaldic verse and the two modes of oral transmission.—*Svanhildur Óskarsdóttir*, rec. av Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, volume VII: Poetry on Christian Subjects 1–2, ed. Margaret Clunies Ross.—*Else Mundal*, rec. av Reflections on Old Norse Myths, red. Pernille Hermann, Jens Peter Schjødt och Rasmus Trandum Kristensen.—*Pernille Hermann*, rec. av Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross, ed. Judy Quinn, Kate Heslop och Tarrin Wills.

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

ÅRGÅNG 61 · 2010: *Helga Kress*, Eine bewusste Antiregel. Die Stimme der Frau in Halldór Laxness Gedichten.—*Margrét Eggertsdóttir*, Hallgrímur Pétursson and Tormod Torfæus. Their scholarly friendship.—*Jan Ragnar Hagland*, Hefi ek mark á máli mart. Litt om vokabular for særdrag ved folks språk og uttale i gammal-islandsk.—*Olof Sundqvist*, Om hängningen, de nio nätterna och den

dyrköpta kunskapen i Hávamál 138–145. *Stefanie Gropper*, rec. av Jonatan Pettersson, Fri översättning i det medeltida Västnorden.—*Jonatan Pettersson*, rec. av Alexanders saga, Manuscripta Nordica 2, utg. Andrea de Leeuw van Weenen.—*Lennart Elmevik*, In memoriam. Oskar Bandle, Peter Foote, Björn Hagström.

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

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

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

ÅRGÅNG 65 · 2014: *Þórdís Edda Jóhannesdóttir & Veturlíði Óskarsson*, The

Manuscripts of *Jómsvíkinga Saga*: A Survey—*Sirpa Aalto*, *Jómsvíkinga Saga* as a Part of Old Norse Historiography—*Leszek P. Stupecki*, Comments on Sirpa Aalto's Paper—*Alison Finlay*, *Jómsvíkinga Saga* and Genre—*Judith Jesch*, *Jómsvíkinga Sögur* and *Jómsvíkinga Drápur*: Texts, Contexts and Intertexts—*Daniel Sävborg*, Búi the Dragon: Some Intertexts of *Jómsvíkinga Saga*—*Alison Finlay*, Comments on Daniel Sävborg's Paper—*Jakub Morawiec*, Danish Kings and the Foundation of Jómsborg—*Władysław Duczko*, Viking-Age Wolin (Wollin) in the Norse Context of the Southern Coast of the Baltic Sea—*Michael Lerche Nielsen*, Runic Inscriptions Reflecting Linguistic Contacts between West-Slav Lands and Southern Scandinavia—*Henrik Williams*, Comments on Michael Lerche Nielsen's Paper—*Jürgen Udolph*, On the Etymology of *Jómsborg*—*Alexandra Petrulevich*, Comments on Jürgen Udolph's Paper—*Marie Novotná & Jiří Starý*, Rendering Old Norse Nouns and Names in Translation into West-Slavic Languages

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

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

Ólafsson úr Grunnavík: *Ævisögur ypparlegra merkismana*, utg. Guðrún Ása Grímsdóttir

ÅRGÅNG 68 · 2017: *Lars Erik Edlund*, Ingegerd Fries (1921–2016): Minnesord—*Aðalheiður Guðmundsdóttir*, Some Heroic Motifs in Icelandic Art—*Daniel Sävborg*, Blot-Sven: En källundersökning—*Declan Taggart*, All the Mountains Shake: Seismic and Volcanic Imagery in the Old Norse Literature of Þórr—*Elín Bára Magnúsdóttir*, Forfatterintrusjon i *Grettis saga* og paralleller i Sturlas verker—*Haukur Þorgeirsson & Teresa Dröfn Njarðvík*, The Last Eddas on Vellum—*Heimir Pálsson*, Reflections on the Creation of Snorri Sturluson's Prose Edda—*Magnus Källström*, *Monumenta lapidum aliquot runicorum*: Om runstensbilagan i Verelius' *Gothrici & Rolfi Westrogothiae Regum Historia* (1664)—*Matteo Tarsi*, Creating a Norm for the Vernacular: Some Critical Notes on Icelandic and Italian in the Middle Ages—*Olof Sundqvist*, Blod och blót: Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerriter—*Sveinn Yngvi Egilsson*, Kan man skriva pastoral poesi så nära Nordpolen? Arkadiska skildringar i isländska dikter från artonhundratalet—*Tommy Kuusela*, "Pá mælti Míms höfuð": Jätten Mimer som kunskapsförmedlare i fornnordisk tradition—*Lars Lönnroth*, rec. av *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*, red. Carolyne Larrington, Judy Quinn & Brittany Schorn—*Lars-Erik Edlund*, rec. av *Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtonio tåtar*. Red. Kristinn Jóhannesson, Gunnar D. Hansson & Karl G. Johansson—*Aðalheiður Guðmundsdóttir*, rev. of Agneta Ney. *Bland ormar og drakar: Hjältemyt och manligt ideal i berättartraditioner om Sigurd Fafnesbane*

ÅRGÅNG 69 · 2018: *Klas af Edholm*, Att rista blodörn: Blodörnsriten sedd som offer och ritualiserad våldspraktik i samband med maktskiften i fornnordisk tradition—*Jan Ragnar Hagland*, Litt om kvinnekroppen i norrøn leksikografisk samanheng—*Luke John Murphy*, Paganism at Home: Pre-Christian Private Praxis and Household Religion in the Iron-Age North—*Ludger Zeevaert*, Eine deutsche Zusammenfassung von Njáls saga im Manuskript Rostock Mss. philol. 78/2—*Heimir Pálsson*, Nordens latin—*Sigurður Gylfi Magnússon*, What Takes Place, When Nothing Happens? The importance of late modern manuscript culture—*Pernille Hermann*, rec. av Jón Karl Helgason. *Echoes of Valhalla. The Afterlife of the Eddas and Sagas*—*Mikael Males*, rec. av *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, 3: Poetry from Treatises on Poetics*, utg. Kari Ellen Gade med Edith Marold—*Alexandra Petrulevich*, rec. av *Studies in the transmission and reception of Old Norse literature. The Hyperborean muse in European culture*, red. Judy Quinn & Adele Cipolla—*Olof Sundqvist*, rec. av Declan Taggart. *How Thor Lost his Thunder. The Changing Faces of an Old Norse God*—*Vésteinn Ólason*, rec. av *Poetry in fornaldrsögur. Part 1 and 2*, utg. Margaret Clunies Ross

