# SAMLAREN

*Tidskrift för svensk litteraturhistorisk forskning*

ÅRGÅNG 86 1965

Svenska Litteratursällskapet

UPPSALA

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

*Almqvist & Wiksells*
BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG
UPPSALA 1965

# Recensioner

## I. Två fakultetsoppositioner

LARS LÖNNROTH: *Studier i Olof Tryggvasons saga.* (Samlaren 1963, s. 54–94); *Kroppen som själens spegel — ett motiv i de isländska sagorna* (Lychnos 1963–1964, s. 24–61); *Det litterära porträttet i latinsk historiografi och isländsk sagaskrivning — en komparativ studie* (Acta Philologica Scandinavica, 27. Aargang, 1.–2. Hefte, 1965, s. 68–117); *Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar* (Scripta Islandica, Isländska sällskapets årsbok 1964, s. 1–97; *European Sources of Icelandic Saga-Writing. An essay based on previous studies* (Stockholm 1965, 39 s.).

Lars Lönnroths avhandling har formen av fyra olika uppsatser, tryckta i fyra skilda publikationer, jämte en fristående sammanfattning av det hela på engelska. Dessa studier rör sig, som titlarna antyder, över vida fält och visar inte heller lika starkt inbördes sammanhang som kapitlen i en avhandling av gängse typ brukar göra.

Emellertid har Lönnroth med rubriken på sin sammanfattning velat ange en gemensam nämnare för sina föregående uppsatser: *European Sources of Icelandic Saga-Writing.* Denna titel rymmer ett program, en tes. Vi får närmare besked därom i inledningen till *Tesen om de två kulturerna.* Det heter där, att i motsats till övrig medeltida diktning har Islands inhemska sagalitteratur »sedan länge betraktats som ett isolerat fenomen, i stort sett opåverkat av utländska kulturimpulser». Visserligen har flera »enskilda fall av utländskt inflytande ~ påvisats och accepterats, men de få försök som gjorts att sätta in sagaskrivningen som helhet i ett allmäneuropeiskt sammanhang har i stort sett ignorerats, om än stundom med hedersbetygelser» (4). I en not hänvisas till tre av dessa »få försök»: Fredrik Paasches *Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Hochmittelalters* (Symbolæ Osloenses XIII, 1934); Paul V. Rubows *Den islandske Familieroman* (Smaa kritiske Breve, 1936); Walter Baetkes *Christliches Lehngut in der Sagareligion* (Berichte über die Verh. der Sächs. Akad. der Wissenschaften zu Leipzig, bd 98: 6, 1951).

Denna Lönnroths bild av forskningsläget är mycket skev. Sålunda underströk W. P. Ker i sitt klassiska arbete *The Dark Ages* (1904) — alltså för drygt sexti år sedan — att den isländska prosalitteraturen »has the common learned foundation: the Icelandic authors knew the books that were known in every school. ~ The Sagas are not by any means pure Northern work outside of the common literary influences; their independence is not an ignorant barbarism. If they comply little with the ordinary tone of Latin education it is because their authors made it so, and not because their authors wanted the regular book-learning. ~ Iceland was part of Christendom, and shared in the same tastes as France or Germany» (313).

I *Tesen om de två kulturerna* figurerar den s. k. isländska skolan, med Sigurður Nordal som galjonsbild, som ett centrum för någon sorts isolationistiskt och nationalromantiskt studium av sagadiktningen. Det stämmer illa med Nordals egen deklaration i hans översikt *Sagalitteraturen* (Nordisk kultur VIII: B, 1953, s. 234); yttrandet anknyter f. ö. direkt till ett instämmande citat från den nyss anförda passagen hos Ker: »Man kan ligesaalidt betragte Isl.s. [= Islændingesagaerne] som isoleret fra den øvrige sagalitteratur, som sprunget uafhængigt af denne og af hverandre ud af traditionens mørke skød, som man ustraffet kan betragte sagalitteraturen idethele uden forbindelse med Europas samtidige aandsliv og dannelse» (234). I detta sammanhang är det på sin plats att åberopa ett omdöme av den engelske forskaren H. L. Rogers i hans uppsats *An Icelandic Life of St. Edward the Confessor* (Saga-Book, vol. XIV, 1953–57); Lönnroth känner till det in-

lägget, eftersom han hänvisar till det i sin sammanfattning (17, not 10). Rogers inleder sin artikel med orden:

»What Professor Nordal has called 'the fairy tale of old Iceland as a Sleeping Beauty in the middle of the ocean, producing and preserving great literature as in a dream' has now lost most of its appeal. Nordal's own researches, and those he has inspired in others, have shown how medieval Icelandic literature is a part of medieval European literature.» 249

Denna lilla vinjett hos Rogers torde ge en korrekt bild av Sigurður Nordals insats som forskare. Det perspektiv som Lönnroth säger sig anlägga är alltså sedan länge ingen nyhet inom sagastudiet. En annan sak är, att de som tillämpat det i regel har haft tillräcklig överblick, tillräckligt utvecklat sinne för proportioner, för att inte överexponera egna eller andras rön — utan i stället infoga dem på den kanske undanskymda plats i den litterära helheten där de hör hemma. Det blir tillfälle att återkomma till denna avvägningsfråga.

Hur som helst, vilket synsätt, vilka teser forskaren än företräder, måste han givetvis underbygga dem med analyser av sitt faktiska material. I Lönnroths fall förutsätter det ofta ett filologiskt detalj- och precisionsarbete. Han har f. ö. också försökt sig som textutgivare; i uppsatsen om det litterära porträttet rekonstrueras en passus ur *Trójumanna saga* och diskuteras det inbördes förhållandet mellan skilda manuskript. En granskning av författarens metodik och akribi som norrön filolog ryms emellertid ej inom ramen för denna recension i en litteraturvetenskaplig tidskrift; den kommer i stället att redovisas i Arkiv för nordisk filologi. Även här bör dock påpekas, att Lönnroth som språkman ingalunda visar den förtrogenhet med sina texter som hans uppgift ovillkorligen förutsätter.

*Studier i Olaf Tryggvasons saga* är den tidigaste av Lönnroths fyra uppsatser. Den kan indelas i tre huvudavsnitt. I det första behandlas framför allt förhållandet mellan sagorna om Olaf Tryggvason och Olaf Haraldsson (den helige). I det andra söker författaren i sagorna om Olaf Tryggvason påvisa dels ett allmänt legendinflytande, dels mera speciella intryck från utländska legendariska konungabiografier, såsom den om Karl den store. Det tredje avsnittet slutligen syftar till att inordna legenden om missionskungen Olaf Tryggvason under ett visst politiskt perspektiv.

Huvudtesen i det första avsnittet — f. ö. inte ny — går ut på att sagornas bild av den kristne hjältekonungen OT är sekundär i förhållande till traditionen om OH och på många punkter har lånat drag från denna. Uppgiften kräver att man tar ställning till en lång rad texter, deras ålder och inbördes relationer. Problemet kompliceras starkt av att vi aldrig har dessa texter i original, blott i avskrifter och avskrifter av avskrifter långt senare än den ursprungliga nedteckningen. Ett i och för sig tidigare arbete kan därför i en sådan avskrift vara — och är bevisligen ofta — interpolerat med stoff från något annat, i och för sig senare verk. Slutsatser om vissa uppgifters ålder, proveniens och avhängighet sinsemellan kan alltså dragas endast med utomordentlig försiktighet — där de över huvud taget är möjliga. Det händer att Lönnroth halkar lite för lätt över detta svåra krux.

Huvudrollen bland texterna i hans uppsats spelar en OT-saga av den isländske munken Odd Snorrason. Den skrevs ursprungligen på latin i klostret Þingeyrar omkring år 1190; det rör sig av allt att döma om den äldsta kungamonografin skriven av en islänning. Odds latinska original finns inte bevarat. Däremot har vi en översättning till isländska »i tre fragmentariska, delvis olika och starkt interpolerade versioner» (55), för att nyttja uppsatsens formulering. Lite längre ner på samma sida heter det: »Odds bok ligger även till grund för Olafssagorna i Fagrskinna och Snorres Heimskringla, men dessa verk kan hänföras till en senare litterär period ~. De har bara sekundärt intresse för vårt studium» (55). Det är ett våghalsigt yttrande, med tanke på att vi dels inte närmare känner tidpunkten för översättningen av Odds bok, dels inte med någon visshet kan fastställa omfattningen av de starka interpolationer som Lönnroth talar om. Den text vi nu har av Odds arbete kan mycket väl på en eller annan viktig punkt vara sekundär i förhållande till både *Fagrskinna* och *Heimskringla.*

Lönnroth söker visa, att bilden av OT — hos Odd och senare författare — som den

store kristne missionskonungen är ohistorisk och saknar stöd i äldre och trovärdigare källor. Den skulle vara en sekundär legend, skapad som pendang till legenden om OH, Hellig Olaf, Norges verklige kristnare. I hela denna diskussion om kristnandet besväras läsaren av en fundamental oklarhet. När skall ett land under denna tid anses kristnat? Då den nya »seden» såsom på Island införs med ett alltingsbeslut år 1000, måste frågan i det fallet anses besvarad. Men det är ett unikt undantag i Norden. Vilket kriterium bör användas för Norges del, exempelvis? Lönnroth tar aldrig upp problemet till diskussion, och det kan ge hans argumentering något glidande och suddigt. Men det finns också mycket påtagliga ting att reagera mot.

De samtida skaldedikternas vittnesbörd är självfallet väsentligt här som annars — i den mån deras innebörd och syftning kan tolkas. Lönnroth åberopar ett par epitet, som Hallfred vandrädaskald nyttjar i en dikt om sin herre, Olaf Tryggvason: *végrimmr* och *hǫrgbrjótr*, dvs. kungen är grym mot de hedniska helgedomarna (*vé*, *hǫrg*), han är deras nedbrytare. Det kunde förresten också ha påpekats, att Hallfred i en strof nämner kungen som sin gudfader (*guðfaðir*). Nu hävdar Lönnroth, att de där epiteten »behöver inte betyda mer än att Olaf gjort vissa *försök* att bekämpa hedendomen» (57). Det är en exeges med smak av bortförklaring. Var går gränsen mellan »vissa *försök*» och verklig mission? Är det framgången som är avgörande, antalet döpta? Och hur skall man i så fall få ett mått på effekten?

En av Lönnroths huvudsynpunkter på Odds biografi över OT är, att författaren i allo strävar att försköna sin hjälte, ställa honom och hans verksamhet i vackrare dager än vad äldre källor gör. Det påpekas att enligt Adam av Bremen (1070-talet) OT var »en högst suspekt person, som sysslade med hednisk teckentydning, fågelskådning och magi och eventuellt hade avfallit från kristendomen» (57). Men det borde kanske då noteras, att också den fromme helgonskildraren Odd visar spår av Olafs så att säga positiva förbindelse med svart magi. När han återvänder till Norge efter barndomens och ungdomens landsflykt, räddas han undan ett anslag mot sitt liv tack vare en viss »finnes» råd. Med denne »finne» upprätthåller han sedan vänskaplig kontakt; sålunda lyckas »finnen» med sina konster rädda Olafs sårade hund till livet. Sådant fördunklar tydligen inte den kristne potentatens gloria i Odds ögon. Han ger utrymme för nyanser, för en viss tolerans.

Lönnroth erinrar om att Are i sin *Íslendingabók* — från ca 1130 och ansedd som ytterst vederhäftig — inte ger »någon särskilt vacker bild» av OT: »När denne får veta att islänningarna inte vill anta kristendomen, vill han dräpa och lemlästa så många av dem som möjligt» (65). Men det stannade vid hotet, enligt Are. Hos Odd låter kungen däremot faktiskt gripa isländska män på besök i Norge, dräpa somliga och lemlästa andra. (Så i både A- och S-versionen, s. 126 f.) Det är alltså inte fråga om någon försköning i jämförelse med Ares skildring, tvärtom.

Lönnroth vill gärna visa, att Odd överdriver OT:s missionsverksamhet i Norge, gör hans framgångar större än de var. En passus hos Odd refereras så: »Ytterligare en mängd tränder skall ha omvänt sig senare, då Olaf lät bryta ned en bild av Frey och därmed bevisade denna hednaguds maktlöshet (Odd s. 147–148)» (62). Slår man upp det anvisade stället, finner man att det rör sig om »de tränder som hade varit med honom» och följaktligen måste ha varit officiellt kristna. Men Olaf har upptäckt, att dessa tränder, som det står, »alltjämt hade mycken tro på hednagudarna och mest på Frey» (A, s. 147). Då tar han i med hårdhandskarna; samma tränder föll nu till föga och »övergav den gamla tron» (148). När Lönnroth säger »Ytterligare en mängd tränder», är det alltså oriktigt. Texten talar inte om några nya skördar för den kristna förkunnelsen, bara om avfall och återvändo. Odd är ganska väl medveten om Olafs svårigheter och misslyckanden i missionsarbetet.

En svår stötesten för Lönnroth i hans strävan att reducera OT:s insats som missionskonung i Norge är de tidiga isländska källornas vittnesbörd: Ares *Íslendingabók*, som bygger på ofrånkomligt trovärdiga källor. Men Lönnroth ger inte upp:

»Emellertid behöver man bara lita på Ares sagesmän när det gäller *Islands* kristnande. De tycks ha tagit för givet att Norge kristnats före deras eget land eftersom missionen utgick därifrån. Men kristendomen i Norge behöver ju i själva verket inte ha omfattat mer än kungens närmaste omgivning. Med den tidens kommunikationer måste det ha

varit lättare att omvända ett land som Island, där befolkningen var koncentrerad till kustområdet, än ett heterogent och otillgängligt land som Norge, där befolkningen fanns spridd djupt inne i landet.» 65

Än en gång får man ett intryck av illa underbyggd bortförklaring. Veterligen har ingen forskare — och väl inte ens de gamla källornas sagesmän — hävdat, att OT restlöst skulle ha lyckats kristna Norge. Frågan gäller närmast, om han på allvar tagit itu med uppgiften. Och att en norsk konung, som — även enligt Lönnroth, såvitt man kan förstå — har åstadkommit Islands kristnande, skulle ha försummat missionsfronten i sitt eget land — det synes vara en absurd tanke.

I detta sammanhang kan hänvisas till en passus i den s. k. Legendariska sagan om Olaf Haraldsson. (Jfr nedan!) Det är en text som Lönnroth annars har uppmärksammat, och vars traditioner han i princip ger prioritet i förhållande till Odds biografi över OT. Där görs bl. a. följande avvägning av de båda monarkernas insatser för kristendomen.

»När Olaf [dvs. OH] hade blivit envåldskonung över hela Norge, inriktade han sitt största intresse på att befrämja kristendomen i landet, ty den hade gått mycket tillbaka sedan Olaf Tryggvason förkunnade kristendomen i landet och tills Olaf Haraldsson landsteg. Men under hans tid blev Norge helt kristet, liksom alla de länder som Olaf Tryggvason kristnade. Olaf Haraldsson gav pengar till de kyrkor som Olaf Tryggvason hade låtit bygga i samförstånd med biskop Grimkel.» 28

En jämförelse mellan de bägge Olafarna av alldeles samma innebörd finns också i Odds bok; ett par meningar kan här vara av intresse för oss:

»Det sägs att konung Olaf Tryggvason kristnade fem länder med deras invånare. Men det var inte att vänta, att folket skulle underkasta sig nya seder och hel tro på Gud, eftersom tiden till förfogande var kort och folket hårt och fast i sin otro, ovilligt att överge sina fränders sed. Prästerna var också mycket få, och de som fanns var försagda på grund av sin bristande lärdom och sin klena förmåga att röra sig med dansk tunga; de var mycket föraktade av allmänheten.» A 154 f.

Det verkar att vara en realistisk bedömning. Odd är inte den ensidige skönmålare som Lönnroth vill ha honom till.

I ett avsnitt diskuterar Lönnroth namnen på de biskopar som skall ha åtföljt OT resp. OH under deras missionerande (59). Den legendariska kyrkotexten *Acta Sanctorum in Selio*, tillkommen i början av 1170-talet och läst vid en bestämd mässa, nämner en viss biskop Siguardus som OT:s medhjälpare vid missionen. Men enligt Adam av Bremen skall Olafs engelske missionsbiskop ha hetat Johannes, medan däremot en av OH:s biskopar hette Sigafrid. Nu föreslår Lönnroth, att »det är Olaf den heliges Sigafrid som spökar bakom» OT-legendens biskop Siguardus; enligt vad tidigare forskning visat, »dyker nämligen denne Sigafrid upp under namnet Sigurðr i de äldsta sagorna om Olaf den helige» (59).

Detta biskopsnamn — Siguardus eller Sigurðr — skall sålunda enligt Lönnroth vara ett av de moment som OT-legenden övertagit från OH-legenden. Emellertid har han här tappat bort ett av de viktigaste korten, en uppgift ur en källa som han annars gärna anlitar. Det rör sig om den nyssnämnda s. k. *Legendariska sagan* om Olaf den helige (ed. A. O. Johnsen, 1922). Den anses gå tillbaka — eventuellt via ett nu förlorat mellanled — på den *Äldsta sagan* om OH, som finns bevarad blott i ett antal fragment. I denna legendariska saga heter det på tal om OH:s landstigning i Norge: »I hans sällskap befann sig biskop Grimkel. Och somliga säger att också biskop Sigurd var med, som varit Olaf Tryggvasons hirdbiskop» (20). Här identifieras alltså de båda biskoparna med namnet Sigurðr, och det ges i varje fall prioritet åt denne Sigurðr som OT:s biskop. Det sker därtill i en biografi över OH, där det inte finns någon anledning att särskilt dröja vid den äldre kung Olafs insatser.

Även traditionerna om OH:s dop framställs skevt av Lönnroth. Det finns skilda alternativ i texterna: OH har döpts som barn i Norge på uppdrag av och i närvaro av sin föregångare OT; han har döpts som vuxen utomlands, i England eller Normandie. I det sammanhanget åberopar Lönnroth bl. a. den norske munken Theodricus' *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* (ed. Gustaf Storm, 1880); arbetet är från cirka 1180 och således av allt att döma det äldsta översiktverket vi har om norska konungar. Där finns en rätt fyllig passus just om OH:s dop. Den börjar med att utan varje reserva-

tion förtälja, hur OT i Oplandene lät döpa sin treårige namne i närvaro av hans föräldrar Asta och Harald. Därefter nämner Theodricus, att det finns andra (*alii*) som förfäktar att Olaf blev döpt i Anglia. Slutligen säger han sig själv ha läst i *Historia Normannorum*, att Olaf döptes i Normandia av Robert, metropolit i Rothomagus (Rouen). Efter att sålunda ha presenterat alternativen sammanfattar Theodricus:

»Sed sive Rothomagi sive in Anglia baptizatus fuerit, tunc constat eum fuisse provectioris ætatis, *quando martyrio coronatus est*, quam illi dicant, quibus maxime in hujus modi credendum est.» 22 f.

»Men antingen han blev döpt i Rothomagus eller Anglia, är det visst, att han då var äldre, *när han kröntes med martyrskapet*, än vad de säger vilka är mest trovärdiga i fråga om sådant.»

Om de kursiverade orden förklarar utgivaren Storm, att de »maa være en Interpolation, thi baade foran og bagefter er der kun Tale om Olavs Daab, ikke om hans Død». Pronominet *illi* anses syfta på islänningarna, fastän de inte uttryckligen nämns någonstans i detta avsnitt. Identifieringen accepteras som självklar av Lönnroth; han kommenterar stycket hos Theodricus sålunda: »det är betecknande att han, i motsats till Odd, dock litar mer till den äldre, officiella versionen av OH:s dop och åberopar Vilhelm av Jumièges som stöd för denna. Den yngre versionen betecknar han som en egendomlig missuppfattning av *islänningarna*» (66).

Den egendomliga missuppfattningen torde ligga på Lönnroths sida. Såvitt man kan finna konstaterar Theodricus i sin sammanfattning helt enkelt, att om Olaf döptes i Rouen eller England, måste han vid tillfället i fråga ha varit äldre än vad *illi* säger — de som representerar den först redovisade traditionen om dopet genom OT i Norge. Det är helt neutralt. Storm erinrar i sin inledning om att Theodricus i kapitel 13 ställer »den islandske Beretning om St. Olavs Daab mod to andre, af hvilke den ene er fransk, den anden (rimeligvis) norsk» (s. XI). Det är en korrekt beskrivning av Theodricus' utsaga, inget försök att pressa fram ett ställningstagande.

Också i ett senare sammanhang exponerar Lönnroth sin tolkning av dopepisoden hos Theodricus; läsningen är nu ytterligare förgrovad:

»Det är betecknande att Theodricus, som står Nidaros-stolen nära och dedicerar sitt verk till ärkebiskop Östen, inte vill tro på Olaf Tryggvason som dopförrättare utan håller sig till den av Östen själv sanktionerade legendversionen om dopet i Rouen.» 93

Theodricus talar inte om OT som »dopförrättare»; OT »lät döpa» (*baptizari fecit*). Och att han »håller sig till» Rouen som dopplats, är Lönnroths eget påhitt: »sive Rothomagi sive in Anglia» — Theodricus ger inte företrädet åt någondera parten.

I diskussionen om förhållandet mellan OT- och OH-traditionen figurerar även den berömda episoden med Einar Tambaskälver och bågen. Som framgår av de båda parallelltryckta texterna (63), knyts denna bågepisod av Odd Snorrason till OT och slaget vid Svolder år 1000, av *Legendariska sagan* om Olaf den helige till slaget vid Nesjar år 1016, där Einar Tambaskälver befinner sig på den norske jarlen Sveins sida som OH:s motståndare. Lönnroth är resolut och kategorisk i sitt omdöme om de bägge versionerna: »Anekdoten om Olaf den helige måste vara äldst» (63). Men det finns hakar. Först bör kanske påpekas, att Lönnroth inte är upphovsman till denna idé. I sin sammanfattning (17, not 9) säger han sig i OT-uppsatsen ha förbisett, att Edvard Bull redan framfört samma tanke. Han har funnit hänvisningen i en kort artikel av E. Saltnessand i [Norsk] Historisk Tidsskrift (1963, s. 232–234): *Svolder eller Nesjar?* Men vad han inte nämner i sin not är att Saltnessand gendriver Bulls propå med argument, som med sin fulla tyngd drabbar också Lönnroth.

Om båganekdotens förekomst i *Legendariska sagan* yttrar Lönnroth: »Vi har ingen anledning tro annat än att den funnits med redan i den Äldsta sagan om honom [dvs. OH] — av dess bevarade fragment framgår ju att Legendariska sagan följer den troget» (63). Nu har emellertid Sigurður Nordal funnit »overvejende sandsynlighed» för att *Äldsta sagan* har tillkommit i Þingeyrar-klostret, att den är äldre än Odds OT-bok och kort efter sin tillkomst gett stöten till att Odd tog fatt på sitt arbete (*Sagalitteraturen*, i Nordisk kultur VIII: B, 1953, s. 200 f.). Även Bjarni Aðalbjarnarson (*Om de norske kongers sagaer*, 1937, s. 79) nämner *Äldsta sagan* som en av Odds källor. Och det finns alla skäl att tro, att också Snorre — som i likhet med Odd knyter bågepisoden

till OT och Svolder — kände *Äldsta sagan*, när han skrev sin version av OH-biografien. Men om nu bågpassagen, som Lönnroth menar, fanns med redan i *Äldsta sagan*, vore det ganska märkligt, om både Odd och Snorre skulle ha desavouerat den källan i sin egen närmaste omgivning.

Och varför nämner inte Lönnroth *Fagrskinna* i detta sammanhang? Där finns Einar Tambaskälver på OT:s sida i slaget vid Svolder men också som OH:s motståndare i slaget vid Nesjar — i bägge fallen f. ö. utan någon bågepisod. Vidare tycks Lönnroth ha förbisett *Hákonar saga Ívarssonar* (ed. Jón Helgason & Jakob Benediktsson, 1952), som finns bevarad i brottstycken och som torde ha varit en av Snorres källor (Nordal, *Sagalitteraturen*, s. 209 f.). Där sägs att Einar var arton vintrar gammal, då han var med OT på Ormen långe (11). Och då skulle han ju utmärkt väl — som enligt *Fagrskinna* — ha kunnat vara med också vid Nesjar sexton år senare. — Faktiskt tänker sig Finnur Jónsson — i rak motsats till Lönnroth och med lika stor eller liten rätt — att båganekdoten i *Legendariska sagan* är ett lån från OT-sagan. (*Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie* II², 1923, s. 608.)

S. 62 sammanställer Lönnroth två likartade berättelser hos resp. Odd Snorrason och i *Legendariska sagan* om Olaf den helige. I förra fallet är det en viss Järn-Skägge, fader till kung OT:s frilla, som leder en resning mot kungens missionsverksamhet. Men Olaf reagerar beslutsamt, krossar en Tors-bild och skrämmer stora skaror till underkastelse under den nya tron. Detta sker i Tröndelagen. I *Legendariska sagan* innehar hövdingen Dala-Gudbrand Järn-Skägges roll, och episoden utspelas i Gudbrandsdalen. (Det kan nämnas, att Snorres *Heimskringla* återger båda dessa historier i samband med resp. OT och OH.)

»Tydligen föreligger ett litterärt samband» (62), heter det. Emellertid har forskningen visat, att berättelsen om Dala-Gudbrand inte har funnits med i *Äldsta sagan*; den är sen och påverkad av utländska legendmotiv. »Följaktligen», påpekar Lönnroth fullt riktigt, »kan man i detta fall inte förutsätta att det är OH-sagan som påverkat OT-sagan i stället för tvärtom» (62). Därmed kunde saken ha varit utagerad; man undrar bara vad det skall ha tjänat till att ägna bortåt en sida åt ämnet. Ett gott stycke längre fram i uppsatsen möter vi emellertid Dala-Gudbrand igen:

»Att en del legendmotiv kommit in [dvs. i OT-sagan] via sagorna om Olaf den helige förefaller dock klart. Några lån därifrån har redan onmämnts. Det finns också andra likheter som kan tolkas som litterär påverkan. ~ Den förut omtalade historien om Dala-Gudbrand är särskilt fylld av legendinslag och bibel-lån av samma typ som OT-sagan ~.» 69

Trots att episoden sju sidor tidigare med rätta har avförts som bevismaterial, antyds det alltså nu, att den nog ändå lämpligen bör ses som ett prov på litterär påverkan från OH-legenden på OT-legenden. Glidningar av den typen bidrar inte till att stärka argumenteringen.

Såvitt anmälaren kan finna, har Lönnroth inte lyckats ge några som helst nya och hållbara skäl för åsikten, att legenden om OT är utbildad med legenden om OH som förebild. Med sin diffusa problemställning och inte sällan tendentiösa textläsning har han snarast kompromettterat en i och för sig rimlig hypotes.

Till uppsatsens närmast följande avsnitt, om legendinflytandet på OT-sagan, bör först göras ett allmänt påpekande. Lönnroth erinrar om att forskningen i OT:s historia »kunnat påvisa allt fler inslag av dikt i de utförliga sagoversionerna, däribland en del lån från utländsk litteratur» (55). I en not till denna mening hänvisas till arbeten av Alexander Bugge, Gustav Indrebø, Erma Gordon och G. Turville-Petre, men tillägges: »Det har dock hela tiden varit fråga om enstaka påpekanden — något verkligt försök att placera in sagan i en bestämd litterär miljö har man inte företagit.» Underförstått är givetvis, att föreliggande uppsats är ett sådant »verkligt försök».

Här har Lönnroth frestats att låta sitt ljus skina på bekostnad av sina föregångare. Placeringen av Odd Snorrasons arbete i sagalitteraturens typologi är sedan länge ett handboksfaktum. På tal om Odds och hans klosterkollega Gunnlaugs kungabiografier erinrar sålunda Walter Baetke om dessa skrifters »stark hagiographischen Charakter» och nämner författarna som »Mönche, die diese Viten verfasst haben» (*Christliches Lehngut in der*

*Saga-religion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik*, 1951, s. 51). Och Erma Gordons dissertation *Die Olafssaga Tryggvasonar des Odd Snorrason* (1938) — eljest ett föga genialt verk — har på ett allsidigare och därmed kanske riktigare sätt än Lönnroth diskuterat OT-sagans litterära status. Vad Lönnroth faktiskt bidrar med är kompletterande »enstaka påpekanden» — i och för sig tacknämliga, ifall de skulle visa sig hållbara.

Som ett tänkbart incitament till OT-legenden lanserar Lönnroth legenden om den helige Martin av Tours (69–72), som bör ha varit känd i den isländska klostervärlden under senare delen av 1100-talet. »De yttre dragen i Martins och Olaf Tryggvasons liv är lika på flera punkter, såsom de skildras i de isländska källorna. Båda föds som hedningar och för ett krigiskt liv i ungdomen, men omvänder sig sedan. Båda utför kristliga gärningar medan de ännu endast är katekumener och således inte mottagit dopet. Båda räddar sig vid ett tillfälle i ungdomen genom korsets tecken undan fiendernas övermakt» (70). Om detta levnadslopp måste nog sägas, att det i huvudsak representerar ett ganska vanligt schema i den sorts litteratur det här gäller. Lönnroth besinnar stundom detta faktum. Efter ett längre citat om den helige Martins nedbrytande av avgudabilder kommenterar han sålunda: »Det är *denna typ av historier* som måste ha utgjort förebilder till såväl OT-sagan som OH-sagans historier om avgudabilders nedbrytande» (71; kursivering här). Kanske vore det förresten klokt att inte helt utesluta möjligheten, att endera OT eller OH eller båda två faktiskt har låtit bryta ner gudahov och störta gudabilder. Det torde inte ha varit något abnormt beteende hos nitälskande missionskungar. Man får inte glömma, att litteraturen ibland kan råka spegla verkligheten, inte bara annan litteratur.

Men Lönnroth pressar den helige Martin till sista droppen. Sålunda skall också namnskicket få avge sitt vittnesbörd om helgonets tilltagande popularitet: »Det finns inte heller några tecken på att man i Norge eller på Island börjat döpa sina barn till Martin förrän under 1100-talets senare hälft — men sedan blir namnet allt vanligare» (70). För denna uppgift hänvisas till E. H. Lind, *Norsk-isländska dopnamn från medeltiden* (1905–15). Slår man upp den boken, finner man inalles två exempel på namnet *Marteinn* från Island i slutet av 1100- och början av 1200-talet. Det väldiga namnregistret till *Sturlunga saga* — som Lönnroth inte har konsulterat — upptar vid sidan av biskop Martin av Tours själv endast tre islänningar med hans namn, omnämnda resp. år 1235, 1238 och 1252. Till jämförelse kan påpekas, att *Jón* i samma lista har åttio företrädare. Namnskicket bör nog inte åberopas som ett mått på den helige Martins ökande vänsällhet i isländska kretsar.

Då Lönnroth tar upp de utländska kungalegenderna som förebilder för OT-sagan, refererar han till att börja med Baetkes åsikt om begreppen *gipta*, *gæfa*, *hamingja* 'lycka, lyckokraft' i de isländska kungasagorna. Men eftersom ämnet berörs något utförligare i en följande uppsats, är det lämpligt att spara diskussionen därav till ett senare avsnitt.

S. 75 ff. behandlas en isländsk saga om de engelska monarkerna Edward bekännaren och Harold Godwinson. Denna *Játvarðar saga* finns bl. a. bevarad (den ena huvudhandskriften) i den berömda samlingsvolymen *Flateyjarbók*. Dateringen av *Játvarðar saga* spelar en viktig roll i vårt sammanhang, eftersom Lönnroth gör gällande, att sagan om de engelska kungarna har påverkat OT-legenden. Det gäller först och främst att styrka, att historien om Edward bekännaren var känd på Island på 1100-talet, vilket han anser sig ha visat. Emellertid rapporterar han i sin sammanfattning (17, not 10), att han förbisett en tidigare uppsats, vars författare nått till samma resultat »by a different method of approach»: H. L. Rogers, *An Icelandic Life of St. Edward the Confessor* (Saga-Book of the Viking Society, vol. XIV, part 4, 1956–57). I samband med att detta allvarliga förbiseende noterades hade man kanske väntat sig en antydan om att Rogers' inlägg är vida grundligare och bygger på ett helt annat och uttömmande textstudium; det ligger på ett annat plan än Lönnroths. — Trots att Rogers väl har vaskat fram vad som med det tillgängliga materialet går att säga om *Játvarðar saga*, måste frågan om sagans ålder alltjämt anses olöst.

Indicierna för påverkan från Edward- resp. Harold-legenden på OT-sagan är också gång på gång ytterst pressade. I ett fall figurerar f. ö. en grov missuppfattning av det isländska ordet *steinn* som ett led i argumenteringen; det tolkas av Lönnroth som 'sten',

fastän det här har den icke ovanliga innebörden 'byggnad av sten', 'kloster' (77–78). Som en annan parallell mellan Harold och OT anförs, att de båda räddas ur en drabbning »och får sina sår läkta av en kvinna» (79). Men att kvinnor uppträdde som samariter, torde ha varit välbekant i tidens verklighet; det är heller inget unikt motiv i isländska sagatexter. (Jfr t. ex. kvinnan som enligt *Fóstbrœðra saga* tar sig an de sårade, däribland Tormod Kolbrunarskald, efter slaget vid Stiklastad.) Det behövs knappast någon litterär inspiration för att gestalta en sådan situation.

En annan kungalegend, Karl den stores, introduceras bl. a. med orden:

»De främsta hjältesångerna om Karl och hans riddare översattes till fornnorska under Håkon Håkonssons tid och samlades i det stora kompilationsverket Karla-Magnus saga, antagligen förebild för 1300-talets stora kompilationsverk om Olaf den helige och Olaf Tryggvason.» 83

Den löst påhakade förmodan — »antagligen förebild» — saknar givetvis vetenskapligt intresse. Och när det på samma sida heter, att »hjälteepiken [chansons de geste o. d.?] tycks ha varit känd tidigt» på Island, återstår det att styrka denna uppgift med skäl.

»Ett verk om Karl den store som hittills inte dragits in i diskussionen om Olaf Tryggvasons saga är emellertid den s. k. Pseudo-Turpins krönika, Vita Karoli Magni et Rotholandi (ed. Meredith-Jones, 1936)» (85). Den engelske forskaren Peter Foote har, som Lönnroth påpekar, i en uppsats år 1959 (*The Pseudo-Turpin Chronicle in Iceland: A contribution to the study of the Karlamagnús saga*) visat, att en norrön översättning av Pseudo-Turpins krönika har tillkommit tidigare än man dittills trott och på Island: »troligen någon gång mellan 1190–1220. Därmed har sannolikheten ökat för att verket varit känt för de äldsta sagaskrivarna, särskilt sådana som Odd och Gunnlaug» (85). Dateringen hos Foote spelar en utslagsgivande roll i Lönnroths framställning. Men egendomligt nog hänvisar han i noten till den nämnda dateringen bara till »Foote *a. a.*» utan sidangivelse. Och ser man efter hos Foote, visar det sig att han säger något annat än vad Lönnroth uppger. Den enda uppgiften om översättningens ålder hos Foote förekommer i följande passus: »One word remains in the PT-text which undoubtedly points to a date after the middle of the thirteenth century, but it may, I think, be safely dismissed as a later insertion: it is peculiar to the *A*-manuscripts, and it may be said again that, if the PT-translation is from say 1220–30, then some 150–175 years elapsed before the manuscripts we have of it were written» (44 f.). Lönnroths årtal 1190–1220 finns också hos Foote, men där gäller det en helt annan sak: »In conclusion it may be worth considering briefly how well such a work as PT accords with what we know of the general historical setting and the literary background in the period c. 1190–1220» (48). Lönnroths felcitering av årtalen bringar läsaren att tro, att den isländska översättningen av Pseudo-Turpins krönika är kanske 30 à 40 år äldre än vad Peter Foote efter ett ingående studium tror sig kunna säga. Håller man sig till Footes datering, är denna översättning avsevärt yngre än Odd Snorrasons OT-biografi och kan alltså inte ha påverkat den.

Lönnroths paralleller mellan traditionen om Karl den store och OT-sagan är också alldeles för vaga för att styrka ett litterärt samband — utom i ett fall, och det är vederbörligen noterat redan för femtifem år sedan, av Alexander Bugge. Det rör sig där om situationen före slaget vid Svolder och den spänningsstegrande väntan på Ormen långe; hos Lönnroth s. 85, där det också hänvisas till Bugge.

»Vid sin sida som missionär har han [dvs. Karl den store] biskop Turpin, en lika trogen hantlangare som Olafs biskop Sigurd. Mot hedningarna uppträder kejsaren med samma brutalitet som Olaf och hans följe» (86), heter det. Men nog förefaller det helt allmänt troligt, att en missionskonung har någon sådan prelat i sitt följe — i verkligheten likaväl som i litteraturen. Och månne inte brutaliteten har varit rätt utbredd i dessa kretsar? Förresten skildrar inte bara Odd utan också hans föregångare Theodricus i Norge OT som skäligen brutal. Enligt Theodricus utövar Olaf stundom »minas et terrores» (18), och vid ett tillfälle låter han innebränna åttio sejdmän (19). Skall det också anses gå tillbaka på Pseudo-Turpins krönika? Man måste nog kräva rätt speciella paralleller i grymhet, om man skall våga ta dem som bevis på litterärt samband.

En viss betänksamhet röjer Lönnroth, då han till sist medger: »Likheterna mellan Pseudo-Turpins krönika och de latinska Olafssagorna kan var och en för sig sägas vara

av rätt allmän art» (88). Men: »Om Odds och Gunnlaugs Olafssagor inte påverkats av Pseudo-Turpin, måste de ha påverkats av något annat verk i samma stil» (88). Varför måste? Och varför *något annat* [alltså: ett bestämt] *verk i samma stil*? Kunde det inte tänkas räcka med »allmänt legendinflytande», vissa traditioner och lite kombinationsförmåga hos författarna?

I uppsatsens tredje huvudavsnitt, om Olaf som »hjältekung och politisk symbol», samlas först några notiser om folksagomotiv o. d. i OT-sagan, med hänvisning till andra forskare. Om episoden då gossen Olaf och hans mor råkar i sjörövarhänder och blir sålda som trälar, yttrar Lönnroth i det han erinrar om att »Margaret Schlauch har hittat spår av bysantinska romaner i andra isländska sagor»: »Några av de — för övrigt helt okända — namn som förekommer i detta avsnitt har grekiska ändelser: Klerkon, Recon, Eres, Reas (Odd s. 21 f.)» (89). Emellertid åberopar Finnur Jónsson i sin stora litteraturhistoria (II², s. 391, not) K. Krohn, som har förklarat att *Reas* och *Rekon(i)* är faktiska estniska namn. (I handskrift S av Odds verk betecknas piraterna uttryckligen som *Eistr.*) Lönnroth tycks ha förbisett den uppgiften.

Så till det större perspektivet. Enligt Lönnroth skulle OT-legenden kort sagt ha skapats som ett uttryck för trönd-isländska specialintressen. Man behövde sin egen helgonkung i stället för Olaf den helige, vars förhållande till just Tröndelagens befolkning inte hade varit det bästa. Det är något förbryllande, att Lönnroth i detta sammanhang talar om »tröndsk nationalism» (64), inte »bara tröndska utan även isländska nationalintressen» (93). I den senare uppsatsen *Tesen om de två kulturerna* bestrider han nämligen existensen av en isländsk »nationell» front, liksom av en isländsk »nationalism» under denna tid! (38).

Än en gång måste man f. ö. reagera mot författarens sätt att redovisa sina föregångares insatser. Han noterar (66, not 9), att »Jan de Vries har framkastat hypotesen att Odds saga skrevs i avsikt att få OT officiellt erkänd som helgon». Men man bör läsa hela passagen hos de Vries:

»Nachdem Norwegen seinen nationalen Heiligen bekommen hatte, wird man in den kirchlichen Kreisen Islands das Bedürfnis gefühlt haben, auch für das eigene Volk einen solchen einheimischen Kult zu stiften. Keiner war dafür besser geeignet als ÓLÁFR TRYGGVASON, der sich ja eifrig darum bemüht hatte und dem es auch gelungen war, das Christentum auf Island einzuführen. Wollte man aber in Rom die Heiligsprechung dieses Königs erwirken, so musste man damit anfangen, eine Lebensgeschichte zusammenzusetzen, die ihn dieser Ehre würdig zeigte. Kurz nacheinander haben zwei Mönche des Klosters in Þingeyrar eine lateinische *Óláfssaga Tryggvasonar* geschrieben.»

Här finns alltså redan år 1942, mycket tydligt uttryckt, hypotesen om det isländska nationalintresset för OT — en tanke som inte heller hos Lönnroth blir mer än en hypotes.

En annan underlåtenhetssynd i detta avsnitt finner man i karakteristiken av Halvdan Kohts insats: »Halvdan Koht är den som mest energiskt hävdat att den norsk-isländska 1100-talshistoriografin präglas av politiska tendenser och att särskilt kung Sverre influerat sagaskrivarna» (91). Men vi borde också ha fått veta, att Koht i sin stora uppsats *Norsk historieskriving under kong Sverre* (Edda, 1914) speciellt tecknar kulturmiljön i Tröndelagen. I sammanfattningen på sista sidan av sitt arbete säger han: »Dette trøndske aandslive er det vi ser i arbeid i Sverre-soga, likso vèl som i Ágrip og hjaa Theodricus» (102).

Uppslaget med tröndsk-isländsk nationalism är sålunda inte Lönnroths. Det är däremot påståendet att trönderna skulle ha visat en särskild svaghet för OT. Som bevis för att »OT-sagan» röjer en stark förankring i Tröndelagen anförs, att sagan just därifrån återger en rad »namn på gårdar och andra mindre geografiska enheter som rimligen inte kan ha varit kända av andra än folk som var väl hemmastadda i trakten» (64). Så följer 11 sådana namn. Det är emellertid betecknande, att Lönnroth här faller tillbaka på det diffusa begreppet »OT-sagan» — som han gärna laborerar med — utan att distinkt hålla isär de olika versionerna. Granskar man texterna var för sig, visar det norska översiktsverket *Ágrip* inalles 7 av dessa namn, Theodricus' latinska arbete 3 och Odds Olafs-

saga 5. Blott 2 namn — *Rimul*, gården där Håkon jarl mördades, och *Mœrin* — är gemensamma för alla tre texterna.

Nu är det så — vilket Lönnroth också nämner — att flertalet av namnen återfinns i *Ágrips* berättelse om Håkon jarls död. Det rör sig här om en ytterst dramatisk episod i OT:s historia: hans landstigning i Tröndelagen och härskaren Håkons desperata flykt och död för sin egen träls hand. Anknytningen till Tröndelagen ligger så att säga i sakens natur och behöver inte alls vittna om något uppseendeväckande tröndskt intresse för OT. Forskningen har också visat, att *Ágrip*-författarens horisont var rätt snävt begränsad till hans hembygd Tröndelagen. Det är då självklart, att han visar sig bäst orienterad om ortnamnen just där.

På det hela taget är ryktet om tröndernas förkärlek för OT betydligt överdrivet i Lönnroths framställning. Odd Snorrason döljer verkligen inte kung Olafs svårigheter med sina trönder. Han låter exempelvis hövdingen Järn-Skägge å sina landsmäns vägnar uppträda med följande ord mot kungen: »Om du inte slutar upp med denna förkunnelse, så kommer det att gå dig som Håkon jarl» (Odd, s. 162 f.) — dvs. bönderna kommer att resa sig och driva honom i döden. Trönderna visar alltså samma styvnackade oberoende och opposition, antingen det gällde den hundhedniske Håkon jarl eller den kristne missionskungen.

Men även kung Sverre uppbådas som vittne om ett slags OT-renässans och OT-propaganda i Odds samtid — på spinkigast tänkbara underlag. Lönnroth anför ett yttrande av Sverre i Odds skildring av kung Olafs sista kamp ombord på Ormen långe (92). Det isländska citatet återges här på svenska:

»Och så sade kung Sverre, att han aldrig hade hört något exempel på att någon annan kung hade stått i lyftingen under ett sådant angrepp och visat sig så öppet, att alla kunde se honom i striden; men alla kan förstå, att han gjorde det för att vinna berömmelse.» 226

Men denna kommentar av Sverre behöver inte vara uttryck för något speciellt intresse för OT. Man kan ta för givet, att kung Olafs tapperhet på Ormen långe var traditionell och allbekant. Att Odd åberopar just Sverre, kan väl enklast förklaras av att han var den med författaren samtida norske kungen. Det var aktuellt att citera honom.

När Sverre verkligen för egen del hade behov av att se sig själv i den norska regentlängdens perspektiv — och det tycks han ofta ha haft — då är det alltid den store helgonkungen OH som är hans idol. I den *Sverris saga* som till väsentlig del skrevs under kungens egid, framhålls med propagandamässig envetenhet OH som Sverres särskilda föredöme och skyddsängel. Sverre sökte i allting »gjøre seg sjølv til etterfygjaren til kong Olav» (Edda, 1914, s. 76), summerar Koht. Trots att Sverre annars gärna betonade sin förankring just i Tröndelagen, har han inget bruk för landsdelens speciella helgon i sin propaganda för egen räkning.

Lönnroths sidor om »OT-sagan» och tröndsk-isländsk nationalism är en improvisation med utgångspunkt i andras uppslag. De kan inte tas på allvar som historisk forskning.

*Kroppen som själens spegel — ett motiv i de isländska sagorna* är väsentligen ett försök att sätta sagornas människoskildring i samband med gängse medeltida fysiologiska och medicinska föreställningar med rötter i antiken, främst den s. k. temperamentsläran. Med detta syfte kombineras emellertid en diskussion av begreppen *gæfumaðr* resp. dess motsats *ógæfumaðr*. Det bidrar till att sudda ut konturerna av problemställning och disposition.

Lönnroth ger omedelbart prov på lättsinnigt umgänge med texternas fakta: »'Lyckomannen' (*gæfumaðr*) är öppen, ädel och vänsäll, medan 'olyckomannen' (*ógæfumaðr*) är häftig till lynnet och svår att ha att göra med — det slags människa som bringar både sig själv och andra i olycka» (24). Man kan undra, hur förslagsvis Gisle Sursson skall passas in i detta schema, en av de mest berömda »olyckomännen» i sagalitteraturen. Han är inte »häftig till lynnet och svår att ha att göra med», utan en ovanligt vänsäll man, sansad och samarbetsvillig. Ändå drivs han av omständigheternas makt in i fredlöshet och död och får av sagaförfattaren eftermälet: »eigi í ǫllum hlutum gæfumaðr» (Íslenzk fornrit VI, 1943, s. 115).

Islänningasagornas manliga hjältar distribueras av Lönnroth på två huvudmönster, till sina yttre drag karakteriserade så: »Antingen är de vackra och välproportionerade med ljus eller rosig hy och blont hår eller också har de fula eller i varje fall oregelbundna ansiktsdrag, grova lemmar, mörk eller mycket blek hy, svart, 'ulvgrått' eller rött hår och markerade ögonbryn» (25). Så ges en rad exempel på företrädare för de bägge typerna. Bland de ljusa hjältarna, dem med »rosig hy och blont hår», nämns Tormod Kolbrunarskald, den ene av fosterbröderna i *Fóstbrœðra saga.* Man slår upp texten och finner där Tormod beskriven som »redan i unga år en rask och modig man, av medellängd, med svart och lockigt hår» (ÍF VI, s. 124), en lätt igenkännlig »mörk man med lockigt hår» (236). För den vanlige läsaren kan det möjligen göra detsamma, om hjälten är blond eller svartlockig. Men när just sådana egenskaper skall bilda grundvalen för en vetenskapligt hållbar klassifikation, kan man begära att forskaren håller reda på utseendet hos sina personer.

Lönnroths indelning av sagahjältarna ligger nära till hands och har ofta gjorts i snarlika ordalag. Men nu inför han begreppet »(o)lyckoman» i ekvationen. »Det är inom denna senare grupp man träffar på 'olyckomännen'» (26), hävdas det om de mörk- eller blekhyade gestalterna. För den sammanställningen måste man sätta ett kraftigt frågetecken; den innebär en grov förenkling och snedvridning av sagornas eget vittnesbörd. Är de ljusa hjältarna Kjartan — som blir dräpt av sin egen fosterbror Bolle — eller Gunnar på Lidarände — som överfalls och dödas i sitt hem — inte lika stora »olyckomän» som någon annan, trots sitt utseende och sin karaktär? Och å andra sidan: Egil Skalla-Grimsson, hans fader Skalla-Grim och farfar Kväll-Ulf — dessa mörka, diktande, runristande och hamnskiftande fränder — som alla dör en naturlig död vid hög ålder, är de inte snarast en sorts »lyckomän»? Och detta i motsats till sina båda blonda och vänsälla släktingar med namnet Torolf, som båda stupar i strid. Den äldre av dem blir överraskad och dräpt på sin egen gård; i spetsen för anfallet står kung Harald hårfager själv. Denne Torolf verkar sannerligen inte att ha något större mått av *gæfa.* Och vem är när allt kommer omkring mera »lyckoman» eller »olyckoman»: den fridsamme Njal eller hans svårhanterlige son Skarpheden, som blir innebrända tillsammans?

Det inledande avsnittet i Lönnroths uppsats röjer alltså en förvånande brist på nyansering och skiljer sig däri ofördelaktigt från sagorna själva. Dessa sidor är knappast mer än ett kåseri i ett mångomskrivet ämne.

Så följer en diskussion om de isländska orden för begreppet lycka: *gipta, gæfa, hamingja.* Här sväljer Lönnroth med hull och hår Walter Baetkes omstridda tes, att den s. k. kungalyckan i de isländska sagorna närmast skulle »ha att göra med den kristna nåden, speciellt i samband med idén om kungadömet av Guds nåde» (29). Men han driver tesen ett stycke längre än sin föregångare:

»'Lyckomannen' (*gæfumaðr*) skulle med andra ord från början vara en man som Gud låter nådens sol lysa över. 'Lyckoutseendet' skulle i analogi härmed kunna tolkas som den benådades förklarade utseende, fastän innebörden i de senare sagorna förskjutits i mer profan riktning, eventuellt under inflytande av kvardröjande hednisk folktro.» 29

Lönnroth tycks inte ha gjort klart för sig, vilka krav som måste ställas även på det blygsammaste bevis för en så märklig betydelseutveckling. Själv nöjer han sig med att hänvisa till ett par exempel i Odds OT-saga. Han citerar några spåmäns utsago, medan Olaf som barn — och alltjämt hedning — vistades i Gårdarike: »De sade med hjälp av sin spådom att en stor men ännu ung mans skyddsandar (*hamingjur*) hade kommit till detta land, och aldrig hade de förr sett någon människas fylgjor (*fylgjur*) vara ljusare eller fagrare» (30). Detta *hamingja* kommenteras lite längre ner på samma sida: »Gissningsvis har Odd i sitt latinska original använt ordet *genius*, som på medeltiden kan betyda flera olika saker: skyddsande, skyddsängel, geni (ung. = talang) eller karaktär i största allmänhet» (30–31).

Ja, gissa kan man här göra utan risk, eftersom Odds latinska original torde vara för alltid förlorat. Denna gissning är emellertid Lönnroths e n d a argument för att *hamingja* skulle ha den av honom angivna, utifrån lånade innebörden. Varför går han inte den väg som är den enda metodiskt rimliga i ett fall som detta? Varför tar han inte itu med den omfångsrika översättningslitteratur, där vi har de latinska originalen bevarade, och ger oss ordentligt besked om vilka ekvivalenter de isländska »lycko-orden» faktiskt

har på latin? I sin litteraturförteckning anför han Bernhard Kahles bok *Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums* (1890). Men man ser inga spår av att han verkligen har tillgodogjort sig den. Kahle behandlar just norröna motsvarigheter till latinskkristen terminologi; vi får sålunda veta, hur ord som *humilitas*, *pietas*, *prudentia* och *temperantia* återges på isländska. Om substantivet *fylgja*, som vi nyss fann i citatet från Odd, heter det:

»Die christliche Idee von dem Schutzengel berührt sich mit der altheidnischen von der fylgja. Diese war gewissermassen ein dem Menschen angeborener Schutzgeist, der nur zur Stunde der Geburt in Erscheinung trat und ferner meist vor dem Tode des Schützlings, wo die fylgja ihn verliess. In Anlehnung an diese heidnische Vorstellung wurde der christliche Schutzengel auch fylgjo engell genannt, vgl. Fritzn.[2] I, 508.» 87

Denna passus synes ge en riktig bild av den norröne översättarens — och för den delen varje översättares — situation. Vid tolkningen av en främmande begreppsvärld fick han naturligtvis ta till de inhemska ord som någorlunda om inte täckte så i alla fall berörde dessa begrepp. Man ser stundom i de översatta norröna helgonlegenderna Satan benämnd *víkingr*. Vill Lönnroth tolka detta så, att också begreppet viking — i analogi med *hamingja* ovan — är av kristet-latinskt ursprung? Även hos munken Odd utrustas förresten inte bara den blivande missionskungen Olaf utan också en inbiten hedning som kungen av Gårdarike med såväl *gipta* som *hamingja*; Olaf ber honom inför en färd att få åtnjuta båda delarna: »vil ec þar til niota yðarrar giptu oc sjalfs þins hamingio» (29).

Man skulle till Lönnroth vilja ställa frågan: Om begreppen *gipta*, *gæfa*, *hamingja* är av medeltidskristet ursprung, gäller detsamma också själva orden som sådana? Och om inte, vad har de då betytt före mötet med den kristna begreppsvärlden? Att sådana ord till äventyrs uppträder — kanske rentav för första gången — i jämförelsevis tidiga översättningar från latinet, säger ju inte det minsta om att de därmed introducerats i språket över huvud taget. Deras kanske mycket långa förlitterära liv kommer vi inte åt. Om Lönnroth varit medveten om dessa problem, skulle han knappast ha dragit så förhastade slutsatser som han gör. En bred excerpering av ordgruppen *gipta*, *gæfa*, *hamingja* — redovisningen måste anstå till den ovannämnda recensionen i ANF — synes ge ovedersägliga belägg för att den haft djupa rötter i inhemskt nordiska föreställningar.

Lönnroths funderingar om »lyckomän» resp. »olyckomän» skall närmast illustrera fysiognomiken, konsten — eller kvasikonsten — att avläsa korrespondenser mellan utseende och karaktär. Man kan på goda grunder anta, att den är jämngammal med mänskligheten och har utövats av våra förfäder långt innan de kunde läsa och skriva. Men så småningom tog sig metodiskt inriktade andar för att samla iakttagelserna och bygga ut dem till ett system. Så tillkom under antiken dessa kuriösa handledningar i hur karaktären röjer sig i minsta fysiologiska detalj från hjässan till fotabjället. Men, som sagt, fysiognomik har det funnits alltid och överallt bland människor — och finns alltjämt. Tycker inte de flesta av oss, att en svartmuskig person med knotiga drag, buskiga ögonbryn och stickande blick ser lite farligare ut än en troskyldigt blåögd varelse med slät och skär hy?

Lönnroth inleder sin uppsats med ett citat av den välkända episoden, då Hallgerds farbror Höskuld i *Njáls saga* olycksbådande undrar, varifrån den vackra flickan har fått sina »tjuvögon». Sedermera nödgas han konstatera, att Hallgerds tjuvögon inte har någon direkt motsvarighet hos Albertus Magnus och andra skribenter i ämnet. Någonstans i denna facklitteratur talas det dock om ett visst slags näsa som »tjuvtecken» (44) — alltid en tröst! Månne inte den isländske sagaförfattaren har haft en känsla av att ögonen är själens spegel i högre grad än näsan.

Dessa Hallgerds tjuvögon är ett av Lönnroths trumfkort, ett av de exempel som skall anses komma allra närmast den medeltidslatinska fysiognomiken. Hur ser då de övriga fallen ut? I ett av dem talas om »vassa ögon» (*snǫrp augu*) — ett karakteristiskt drag hos hjälten redan i eddapoesin. Också i fysiognomiken är sådana ögon »ett heroiskt kriterium» (44), förklarar Lönnroth och hänvisar till en sida i en isländsk översättning, efter Albertus Magnus. Man slår upp stället i *Alfræði íslenzk III* (1917–18) och läser:

»Snorp augo ok snor i trilltí [: *tilliti*], ef þau ero vot, syna sannsauglann mann skiotan ok forsialan i sinum gerdum.» 100

»Skarpa ögon med snabb blick röjer, ifall de är fuktiga, en sannfärdig man, rask och försiktig i sina handlingar.»

Vad är det för heroiskt i detta? Återigen måste Lönnroth ha feltolkat en passus, som rätt läst inte ger det ringaste stöd åt hans tes.

Lönnroth vill också i sagornas människoskildring se en tillämpning av temperaments- och kroppsvätskeläran: indelningen i sangviniker, flegmatiker, melankoliker och koleriker alltefter blodets växlande sammansättning. Hans propå om de ljusa sagahjältarna — en Gunnar på Lidarände — som illustration till den klassiska sangvinikertypen, och om de mörka hjältarna — en Egil Skalla-Grimsson — som tillskurna efter de fysiognomiska läroböckernas mallar för koleriker är ett hugskott som det inte lönar sig att diskutera. Skulle inte de isländska sagaförfattarna på egen hand ha kunnat upptäcka, att människor var ljusa och mörka, att de hade olika karaktär och temperament?

Det måste självfallet till alldeles speciella överensstämmelser, för att det skall löna sig att ta dem på allvar. Lönnroth för summa tre exempel i elden, från *Fóstbrœðra saga*, *Bandamanna saga* och *Njáls saga*. Man kan börja med det mellersta och enklaste och citera uppsatsen:

»I slutet av Bandamanna saga hittas Ospak, en hjälte av den 'mörka' sorten, liggande död i en bergsskreva och med en skål innehållande blod, 'svart som tjära' (ÍF 7, s. 363). Detta svarta blod har flutit ut ett sår som han fått i strid. Anne Holtsmark har i en recension framkastat tanken att historien kanske bör sättas i samband med kroppsvätskeläran — det svarta blodet skulle alltså vara ett vittnesbörd om melankoli ~.» 48

Det är ett infall som Lönnroth tacksamt anammar. Emellertid tummar han en del på sagatextens faktiska lydelse och innebörd. Han kallar Ospak »hjälte». I själva verket beskrivs denne Ospak som en synnerligen ful figur och lönnmördare utan varje sympati från omgivningen. En hövding som han blivit släkt med genom sitt giftermål och som normalt borde ha gett honom sitt stöd på Alltinget, kallar utan omsvep Ospak för »inn versti maðr» (316) — ett mycket starkt uttryck. Tätast och kraftigast förekommer de pejorativa omdömena i *Möðruvallabók*, den ena av sagans båda huvudhandskrifter. Det är förresten bara där det talas om blod »svart som tjära». I det andra manuskriptet nämns blott en skål med blodlever i, utan några bestämningar.

»Detta svarta blod har flutit ur ett sår som han fått i strid», refererar alltså Lönnroth. Låt oss se lite närmare på situationen. Ospak har en tidig morgon gått in på en gård och dräpt husbonden med ett kortsvärd i hans säng. Men när han ger sig därifrån, rusar en man i huset fram och stöter en kniv i honom. Ospak försvinner, och det går en lång tid (*langa hríð*), heter det uttryckligen, som man inte hör något av honom. Men om hösten vid fårletningen finner man honom i en klippgrotta; bredvid sig har han då den där skålen med blod svart som tjära. För den som inte har förläst sig på kroppsvätskeläran, ligger det nära till hands att fråga: Hur ser blodlever ut, som har stått i en skål i fria luften under lång tid? Månne den inte utan större överdrift kan kallas svart?

Anne Holtsmarks fundering är en krumelur i marginalen till en recension. Men Lönnroth tar upp denna typiska skrivbordsfantasi i sin centrala argumentering. Det finns f. ö. inte den minsta antydan i *Bandamanna saga* om att Ospak skulle vara melankoliker; Holtsmark talar också bara, något vagare, om »et mørkt temperament» (84). I grund och botten är en ljus sagahjälte som Gunnar på Lidarände närmare att kunna kallas melankolisk.

Så till *Njáls saga*. Det heter där om Torhall Asgrimsson, Njals fosterson, att han reagerade våldsamt, när han erfor att fosterfadern blivit innebränd på sin gård: »hela hans kropp svällde upp och blodet stod ut ur båda öronen och kunde inte hejdas, förrän han hade fallit i vanmakt» (ÍF XII, s. 344). Sedermera, under Alltingsprocessen efter mordbranden, heter det att Torhall Asgrimsson »fick en så svår svullnad i benet, att det var lika tjockt som ett kvinnolår ovanför ankeln, och han kunde inte gå utan stav» (359). Trots att Lönnroth i uppsatsen är klart medveten om att dessa symptom hos Torhall tillhör två skilda tidpunkter, slår han i sin sammanfattande essä ihop dem för att göra effekten starkare: Torhall »becomes so infuriated that blood streams out of his ears and a large tumour grows out on his leg» (23). Vad fotbölden beror på, säger sagan ingenting om.

Denna fotböld spelar en roll på Alltinget, såtillvida som den lagkloke Torhall måste hålla sig i sin tältbod och inte personligen kan delta i förhandlingarna. Men gång på

gång skickas det bud till honom för att få råd, när det ser ut att väga över till motpartens förmån. Till sist finner han inte längre någon utväg, det hela tycks ha gått i stöpet för honom och hans parti. Då griper han ett spjut i tältboden och stöter det genom bölden, som spricker med en ström av blod och var. Han lämnar tältet utan att halta och ger signalen till väpnad kamp på tinget.

I sin medicinska medeltidslitteratur har Lönnroth funnit, att »*bölder ansågs kunna frambringas av den gula och den svarta gallvätskan*» (50) — jämte klåda, skabb, gulsot, tvinsot, leverbrand, vattusot, kräftsvulster m. m., kunde det tilläggas. Här i fallet Torhall skall det nu »med säkerhet» (50) röra sig om ett exempel på kroppsvätskelärans purgeringstankar: kroppen rensas från ett tillfälligt överflöd.

Innan Lönnroth för Torhall Asgrimssons del konsulterade *Flos Medicinae* och liknande skrifter, borde han ha besinnat åtminstone två saker. För det första var bölder en oerhört vanlig plåga i medeltidens verklighet — naturligt nog med tanke på bristfällig sårhygien o. d. (Jfr *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid: Bylder.*) För det andra fyller Torhalls böld en viktig funktion i berättelsen. De upprepade budskapen till Torhall, där han sitter i sin bod, ökar spänningen undan för undan, tills han slutligen med sitt dramatiska uppbrott hugger av den gordiska knuten. Nog har hans fotböld sin plats i skeendet, utan att man behöver engagera den medicinska facklitteraturen.

Man skulle i detta sammanhang vilja erinra om den vackra skildringen av Gudrun i eddadikten *Guðrúnarkviða I*, som också nämnts av Lönnroth (51). Hon är förstummad i sin sorg över dråpet på Sigurd, men slutligen löser sig krampen, så att tårarna får fritt lopp. Det stämmer exakt med uppgiften i *Flos Medicinae*, att »melancholian (*svarta blóð*) rinner ut genom ögonen — dvs. i form av tårar» (50). Har vi alltså här ett tidigt, slående exempel på den klassiska purgeringsläran? (Lönnroth vill faktiskt inte »utesluta möjligheten», »trots att *Guðrunarkviða* vanligen anses vara äldre än den latinska litteraturens införande i Väst-Norden»!) Eller skall man tvingas till det bisarra antagandet, att våra nordiska förfäder utan bistånd av antikens och medeltidens auktorer hade nått den insikten, att sorg kan finna utlopp och lättnad i tårar?

För Torhalls del återstår emellertid blodstrålarna ur öronen. Det är i varje fall något markant och drastiskt. Och Lönnroth får det också att passa skönt ihop med kroppsvätskeläran och purgeringstanken. Melancholian söker sig som nyss sagts ut genom ögonen som tårar; och vidare: »flegman (*vari*) spottas ut genom munnen, det 'egentliga' blodet (*rétt blóð*, sanguis) kommer genom munnen och choleran (*rauda blóð*) genom öronen» (50). Kanske är det pedantiskt att erinra om att det »egentliga» blodet, sanguis, i de källor det hänvisas till inte kommer genom munnen utan *at nösum* resp. *per nares*, alltså genom näsan. Men rätt skall vara rätt, även då man refererar detta kufiska system.

Choleran kommer sålunda genom öronen. Vad göres oss mera vittne behov? Lönnroth säger: »Vid meddelandet om mordbranden har alltså Torhall blivit så våldsamt upprörd, att gallvätskan måste söka sig ut ur hans blodsystem innan hans fysiska och psykiska balans kan någorlunda återställas» (50). Men man anar att här ligger en hund begraven. Trots allt verkar purgeringen med blodstrålar ur ögonen en smula extravagant även för att höra hemma i antik eller medeltida medicin. Och den är inte minst äventyrlig i jämförelse med tårar ur ögonen (melancholia) eller slem och saliv ur näsa och mun (flegma), som texterna talar om. Formuleringarna är inte alltid helt genomskinliga, men i en av Lönnroths källor, abbot Vilhelms *De natura corporis et animae*, låter det så: »Quatuor ergo hi humores superiora appetentes, ibi purgantur naturali quadam purgatione: cholera per aures, melancholia per oculos, flegma per nares et os. Urina vero coloratura et purgamentum sanguinis est» (Migne 180, col. 700).

Alltså, dessa fyra vätskor »purgeras genom så att säga naturlig purgering: cholera genom öronen, melancholia genom ögonen, flegma genom näsa och mun. Men urinen är färgämne och avfall från sanguis». Särskilt talet om »naturlig purgering» och beskrivningen av urinens funktion utesluter, såvitt man förstår, att det för cholerans del kunde röra sig om något så drastiskt som blodstrålar ur öronen. I analogi med övriga avsöndringar borde det vara fråga om något sekret, inte blod som sådant. Men vad för sekret, är svårare att säga; öronvax — det enda »naturliga» som faller en lekman in — verkar kanske inte fullt jämförbart med exempelvis saliv eller tårvätska. Möjligen rör det sig om variga flytningar.

Hur som helst är det en absurd idé, att Torhalls blodstrålar skulle ha något att göra med antik temperamentslära och purgeringshygien. Sagaförfattaren griper bara till en effektfull överdrift — »í nokkrum barokstíl» (ÍF, XII, s. CXXXII), säger Einar Ól. Sveinsson — precis som då han skildrar Floses reaktion, när denne hetsas till hämnd av sin fränka Hildegunn: han blir ömsom »röd som blod i ansiktet, ömsom gul som visset gräs, ömsom blå som Hel». I den nyssnämnda *Guðrúnarkviða I* heter det om den hatfyllda Brynhild: »eld brann ur hennes ögon, hon fnyste etter». Sådant har nog norröna diktare kunnat hitta på utan beläsenhet i antik medicin.

Återstår endast de sedan länge välbekanta och diskuterade fysiologiska digressionerna i *Fóstbrœðra saga*, särskilt i samband med den robotartade fosterbrodern Torgeir. Nu hävdar Lönnroth, att flera av dessa fysiologiska inslag är »av väsentlig betydelse för tolkningen av den ursprungliga Fóstbrœðrasagan» (36), »för att förstå Torgeirsgestalten» (48). Sådana formuleringar är avsedda att stötta tesen om att den medeltidslatinska fysiologiskt-medicinska litteraturen verkligen har influerat sagans människoskildring. Men i annat sammanhang råkar Lönnroth om samma inslag fälla omdömen, som bättre överensstämmer med fakta. Sålunda talas det i sammanfattningen om »digressive passages» i *Fóstbrœðra saga*, dess »physiological digressions» (23). Men i normalt språkbruk menar man med digressioner sådant som icke är integrerat i helheten och som följaktligen kan avvaras utan men för innebörd och tolkning.

Om dessa utvikningar varit med i sagans första litterära utformning, eller om de tillkommit någon gång under textens tradering — saken kan inte anses slutgiltigt utredd — behåller de under alla omständigheter sin karaktär just av typiska digressioner. De kan saklöst opereras bort, utan att ens det syntaktiska sammanhanget rubbas. Så gjorde förresten lagman Haukr Erlendsson i det parti av sagan som han med egen hand skrev ner i *Hauksbók*. Därmed kunde man lämna dessa digressioner åt sitt öde, i all synnerhet som de saknar motsvarigheter i hela den isländska sagalitteraturen. De ger inte uttryck åt sagornas människouppfattning — knappast heller *Fóstbrœðra sagas* — bara åt en enskild författares eller skrivares särintresse och lärdomsskryt.

Emellertid visar de inte ens som digressioner så god överensstämmelse med den medicinska facklitteraturen som Lönnroth vill få oss att tro. S. 44–47 har han en lång utläggning om Torgeirs hjärta. Det sägs om den femtonårige ynglingen, apropå hans oberördhet vid budskapet om dråpet på fadern: »Ty icke var hans hjärta såsom krävan i en fågel; icke var det blodfyllt, så att det skalv av rädsla» (44). Till denna tanke återvänder sagan vid dråpet på Torgeir själv; det heter om gärningsmännen:

»Somliga säga, att de skuro upp honom till hjärtat och ville se hur det såg ut, så modig som han var, och man säger att hjärtat var mycket litet; och somliga höllo före, att modiga mäns hjärtan äro mindre än fegas, ty man menar, att det finns mindre blod i ett litet hjärta än i ett stort, och att rädslan följer hjärteblodet; ~ » 45

Till dessa citat — här återgivna enligt hans uppsats — knyter Lönnroth en del funderingar om Torgeirs »blodbrist» och tänker sig förstås, att den »på ett eller annat sätt hänger ihop med kroppsvätskeläran»:

»Rodnad, blekhet o. dyl. beror enligt Flos Medicinae — och liknande skrifter — på att någon av de fyra vätskorna kommit i svallning och därmed även passionerna. Om nu hela den samlade vätskemängden, dvs. 'blodet' i vidaste mening, är ovanligt liten, kan det antas medföra att inte bara rädslan utan även alla andra passioner hålls nere och att färgskiftningar som rodnad etc. inte inträffar ens i de mest upprörande situationer. Åderlåtning var ju också ett slags universalkur mot såväl psykiska som fysiska sjukdomar under denna tid.» 46

Lönnroths utläggning är irrelevant. Sagan talar inte om någon allmän brist på blod hos Torgeir; det rör sig uteslutande om blod just i hjärtat: »det finns mindre blod i ett litet hjärta än i ett stort»; »rädslan följer hjärteblodet». Det primära är alltså hjärtats storlek; är det litet, rymmer det en ringa blodmängd. »Hjärteblodet» i *Fóstbrœðra saga* är bokstavligen blodet i hjärtat. Det saknar sålunda varje poäng att erinra om åderlåtning i detta sammanhang. Föreställningen om hjärtats litenhet, blodfattigdom och hårdhet kan inte visas ha något samband med utländsk fysiologisk litteratur. Däremot har den som bekant gott om motsvarigheter i den inhemska skaldediktningen. När lagman Haukr förkortade passagen om den döde Torgeirs hjärta, roade han sig med att sam-

tidigt göra beskrivningen mera drastisk, helt orealistisk: hjärtat var »icke större än en valnöt, hårt som valkig hud och utan blod» (48). Det är sannolikt, att samtida läsare har fattat innebörden av denna poetiska överdrift — utan all kunskap om fysiognomisk litteratur.

Lönnroth har inte på någon punkt kunnat underbygga sin hypotes, att de isländska sagornas människoskildring tagit märkbart intryck av medeltidens fysiognomiska och medicinska litteratur. En helt annan sak är, att denna abstrusa lärdom i norröna handskrifter blev en specialitet för 1300- och 1400-talen, då man gärna prålade med sådana insikter.

I uppsatsen *Det litterära porträttet i latinsk historiografi och isländsk sagaskrivning — en komparativ studie* spelar begreppen allitteration och assonans en framträdande roll. Men om man får döma av vissa exempel hos Lönnroth, är han inte ens medveten om att dessa sorters rim enligt norröna regler måste uppbäras av betonad stavelse. Han gör sig också skyldig till en graverande feltolkning av en passus i den s. k. *Tredje grammatiska avhandlingen*, en isländsk grammatiskt-retorisk lärobok från 1200-talet. Han får det nämligen till att författaren — Snorre Sturlusons brorson Ólafr Þórðarson hvítaskáld († 1259) — »inte tvekar att hänföra t. o. m. Eddans allitterationer till latinets inflytande!» (76) — ett i sanning sensationellt avslöjande, ifall det grundat sig på korrekt textläsning. (Närmare härom i den ovannämnda recensionen för ANF.)

Nu är ju som bekant allitterationen själva grundvalen för den gamla nordiska poesin, och man tycker därför inte det vore överraskande, om det stilgreppet också skulle dyka upp i inhemsk prosa, inklusive de litterära porträtten. Men här vill Lönnroth gärna spåra ett inflytande från latinsk litteratur. Bl. a. åberopas Carl Ivar Ståhles studie »*Västgöta lagmanskväde*» (Festskrift till Ernst Nygren, 1956), där allitterationerna i lagmanslängden visas gå tillbaka inte på ett kväde i fornyrðislag utan på latinsk konstprosa. Men det måste sägas, att Lönnroth för sitt syfte gör ett klart missbruk av Ståhles inlägg. Det visar ett par citat ur den uppsatsen. På tal om stavrimmet i den norska översättningslitteraturen, riddarsagorna, heter det att allitterationerna där

»äro av helt annan beskaffenhet än de som vi känna från den gamla nordiska originallitteraturen, där allitterationen är bindande och stödjande såsom i skalde- och Eddadiktning eller i lagarnas muntligt traderade och memorerade, versen närstående framställningar. I den norska översättningslitteraturen är den däremot endast prydande, det vill säga den har samma funktion som i samtidens europeiska litteratur på latin — ett stildrag med rötter i klassisk retorik och manierad konstprosa.» 415

Vidare: »För den ymniga förekomsten av allitteration i den norska översättningslitteraturen har det säkert även varit av betydelse, att stilmedlet — ehuru med annan funktion — varit välkänt från den inhemska diktningen, lagsagan och ordspråksskatten» (421). Ståhle skiljer mellan allitterationerna i Äldre Västgötalagens ingress, som »visa betydligt närmare frändskap med den sirade framställningsformen, som delvis efter klassiska mönster vid denna tid odlades i Norge», och »den gamla nordiska allitterationstekniken i lagens övriga partier» (417).

Det är klara distinktioner. Men Lönnroth rör sig här genomgående med ett diffust och onyanserat resonemang. Han hänvisar visserligen en gång till Rudolf Meissners bekanta verk *Die Strengleikar* (1902), där bl. a. en stor samling exempel på allitteration och rim i översättningarna av riddarsagor granskas systematiskt. Men han tycks inte ha observerat den mycket viktiga principiella iakttagelse, som Meissner har gjort vid sin analys av en rad handskrifter av den ursprungligen norska översättningen *Elís saga*, vilken sedermera har avskrivits av islänningar och bevarats i isländska manuskript. Meissner påpekar att under denna skriftliga tradering »wird allmählig der charakter der durch alliteration und parallelismus gehobenen sprache zerstört, die isländischen schreiber nehmen nicht etwa diese manier auf ~; sie zerstören die kunstvollen oder auch gekünstelten fügungen, die der übersetzer mit bewusstsein angewandt hatte» (234). Motsvarande iakttagelse gjorde förresten Gustaf Cederschiöld redan 1884; han åberopas t. ex. av D. A. Seip år 1954 (*Nye studier i norsk språkhistorie*) med orden: »Han viser også hvordan slike norske stavrim ofte er tilslørt i de islandske avskrifter som vi nå ofte kjenner de norske oversettelsene fra» (34). Islänningarna har alltså här haft en tydlig

känsla för skillnaden mellan sin egen nedärvda typ av allitteration och en främmande art med rötter i klassisk retorik.

Sådana problem borde Lönnroth självfallet ha tagit upp till grundlig diskussion. Men han nöjer sig med ett skäligen intetsägande citatplock.

I förbigående kan än en gång noteras, att Lönnroth stundom är njugg med att ge sina föregångare vad dem tillkommer. S. 72–73 bokför han sju fall av allittererande parallellismer i biskopsbiografin *Hungrvaka* och anmärker i en not: »En del av Hungrvakas allitterationer har tidigare anförts i B. Kahles inledning till utgåvan i Altnord. Sagabibl. 11, 1905 s. XXIV.» I själva verket citerar Kahle fem av de sju exemplen. Lönnroths eget bidrag till listan torde f. ö. vara tvivelaktigt som prov på allitteration eller assonans: »Gizurr var mikill maðr *vexti* ok *v*el bols*vexti*, bjart*eygðr* og nokkut opin*eygðr*» (73).

Att allitteration och assonans i de isländska sagornas porträtt skulle ha sitt ursprung i latinsk retorik, framstår även efter Lönnroths utläggningar som ett lika obestyrkt som osannolikt antagande. Så gäller det själva innehållet i porträtten, oavsett de formella konstgreppen: urvalet och kombinationen av fysiska och psykiska egenskaper. För att bereda plats för det utländska, medeltidslatinska inflytandet måste Lönnroth i möjligaste mån förringa den inhemska traditionen på området.

»Varken Eddadikter eller skaldedikter från äldre tid innehåller några litterära porträtt som liknar sagornas» (70). Det är en jämförelse som tycks vittna om bristande sinne för de litterära genrernas betydelse. Hur är det med vår egen poesi jämförd med vår realistiska prosa, porträtten i *Frithjofs saga* vid sidan av *Röda rummets*? Islänningasagorna är realistisk berättarkonst, den norröna poesin är vanligen starkt stiliserad med mycket knappt svängrum för beskrivningar. Stilistiskt sett rör det sig om nära nog inkommensurabla storheter.

Men i själva verket ger såväl edda- som skaldepoesi förbluffande många prov på pregnant personteckning. En dikt som *Rígsþula* — med sina signalement på träl, bonde och jarl — ter sig även för Lönnroth lite besvärande; han faller tillbaka på att vissa forskare har daterat kvädet sent, och att det sålunda kunde finnas utrymme för influens från latinsk prosa också här. Han beaktar inte den senaste auktoritativa dateringen, i Einar Ól. Sveinssons *Íslenzkar bókmenntir í fornöld* (1962): »inget tycks finnas i diktens språk eller kulturmiljö, som bevisligen är yngre än från förslagsvis 900-talet» (287 f.). — Det saknas heller inte i andra eddadikter personporträtt, både statiska och dynamiska, men självfallet koncentrerade, med några få epitet. I *Hamðismál*, allmänt ansedd som mycket gammal, läser man exempelvis följande strof; den svenska tolkningen är Björn Collinders:

Jörmunrekk ler,
läppskägget stryker han,
låter med välbehag
vinet rinna,

rister sitt mörka hår,
myser mot skölden,
gullbägarn vänder
och vrider han med handen.

För att tala med Jón Helgason: det är en scen »med stærk billedvirkning» (*Norges og Islands digtning*, Nordisk kultur VIII: B, 1953, s. 70).

Från skaldepoesin erinrar man sig väl främst Egil Skalla-Grimssons självporträtt. Lönnroth medger också, att de har utnyttjats för teckningen av Egilssagans huvudperson (98 f.). Något motsvarande torde f. ö. gälla skalderna Kormaks och Hallfreds poetiska självporträtt i deras sagor. Uppslag har sagaförfattarna säkert inte behövt sakna. Och de kan ju ha byggt ut sina porträtt, eller nyskapat dem, med hjälp av egen iakttagelse och människokunskap.

Ett myller av uppenbarligen gamla och ursprungliga tillnamn eller öknamn, t. ex. i *Landnámabók*, vittnar om skarp blick för det särpräglade hos medmänniskorna. Den berömda skildringen av bröllopet i Reykjahólar år 1119 (*Þorgils saga ok Hafliða* i *Sturlunga*-samlingen) ger bl. a. prov på sporten att teckna nidbilder av sin omgivning; det verkar mycket autentiskt.

En sorts personbeskrivningar, välkända ur alltingsböckerna från senare århundraden, är efterlysningar av förbrytare. Händelsevis finns ett sådant signalement bevarat från fri-

statstiden. Det ingår i *Bandamanna saga* och gäller förresten den Ospak som nyss varit på tal. Han efterlyses på Alltinget med följande ord:

»hann er mikill vexti ok karlmannligr; hann hefir brúnt hár ok stór bein í andliti, svartar brýnn, miklar hendr, digra leggi, ok allr hans vǫxtr er afburðar mikill, ok er maðr inn glœpamannligsti.» ÍF VII; s. 325

»han är stor till växten och av ett manligt utseende; han har brunt hår och stort knotigt ansikte, svarta ögonbryn, stora händer, kraftiga ben, hela gestalten är ovanligt grovvuxen, och mannen ger intryck av typisk brottsling.»

Närmare ett normalt »sagaporträtt» torde det vara svårt att komma. Och det kan antas, att man sedan äldsta tid har haft ett mångsidigt behov av realistiska beskrivningar på sina medmänniskor. Det är en orimlig tanke, att man skulle ha behövt invänta och studera latinsk historiografi för att finna ord för sådant.

Allt som allt torde det ha funnits gott om inhemska incitament och förebilder för islänningasagornas porträtt. En annan sak är att sagor som *Laxdœla* och *Njála* mycket väl kan ha tagit mer eller mindre starka intryck från översatta riddarsagor och liknande litteratur. Det har tidigare forskning gett gott besked om, inte minst den isländska. Men nu gällde det själva proveniensen, porträttens introduktion i isländsk sagaskrivning.

Det är för Lönnroth angeläget att om möjligt reducera de egentliga islänningasagornas, släktsagornas, särprägel och originalitet. Genom att skära dem mer eller mindre över en kam med kungasagor, biskopssagor och helgonlegender — där beröringen med motsvarande arter i gängse europeisk medeltidslitteratur är påtaglig — söker han sudda ut de hittills gällande genregränserna. Tendensen redovisas öppet i *Tesen om de två kulturerna.* Men den utgör en nödvändig förutsättning också för uppsatsen om det litterära porträttet och har där avsatt oklara och irrelevanta resonemang. Man kan välja en passus som den följande, om texternas beskrivning av hjältar:

»Flertalet av dessa 'hjälteegenskaper' torde vara gemensamma för all heroisk epik och kan beläggas i Edda- och skaldedikter som utan tvivel är äldre än det latinska inflytandet på sagaskrivningar. Men i vissa fall kan man konstatera en idémässig förskjutning i riktning mot den latinska porträtt-traditionen, när man jämför de gamla dikternas hjälteskildring med sagornas. Så till exempel synes *vältaligheten* i mer kvalificerad mening ('málsnild', 'orðsnild') att vara av väsentlig betydelse först i de äldre kunga- och biskopssagorna och i översättningslitteraturen, där begreppet ofta är uppenbart beroende av latinets 'eloquentia' eller 'facunditas'.» 91

Först och främst är det ju, som förut påpekats, en verklighetsfrämmande idé, att edda- och skaldediktningen skulle kunna på de flesta punkter täcka prosatexternas begreppsvärld. Är det inte självklart, att vältalighet »i mer kvalificerad mening» förknippas snarare med monarker som Olaf den helige och Sverre eller med samtida biskopar än med låt oss säga Sigurd Fafnersbane? Och vad är poängen i att begreppet vältalighet i översättningslitteraturen »ofta är uppenbart beroende av latinets 'eloquentia'»? Ligger det inte i en översättnings natur att vara beroende av originalet?

Lönnroths frappant ytliga förhållande just till problemet om inhemskt och utländskt, original och översättning, röjer sig lite varstans. På tal om vissa isländska adjektiv för begreppet storsint säger han sålunda, att »åtminstone ett par ('stórlyndr' och 'mikilhugaðr') kan misstänkas vara nybildningar efter mönster av 'magnanimus'» (92). Men varje motivering saknas; det är en ren gissning utan stöd i några fakta. I själva verket rör det sig om typiskt isländska ordbildningar med många paralleller i språket — formellt och betydelsemässigt. »Ett av sagaporträttens vanligare adjektiv är som bekant också *'kurteiss'*» (92), heter det vidare. Det är en minst sagt vårdslös formulering. I de fem »stora» islänningasagorna har epitetet följande frekvens: *Egla* 0, *Laxdœla* 3, *Eyrbyggja* 1, *Njála* 6, *Grettla* 0. I hela *Heimskringla*, bortåt fyra gånger så stor som *Egla*, *Laxdœla* eller *Grettla* var för sig, finns inte ett enda exempel! Även om man utsträcker excerperingen till *kurteisligr/-liga* jämte substantivet *kurteisi*, blir spridningen av hela ordgruppen inte stort annorlunda: *Egla* 0, *Laxdœla* 11, *Eyrbyggja* 1, *Njála* 7, *Grettla* 0; *Heimskringla* visar 2 fall av *kurteisi*. Under inga omständigheter kan man alltså här tala om *kurteiss* som ett bland »sagaporträttens vanligare adjektiv». Som det intressanta framstår själva variationerna mellan olika sagor, tydligen beroende på författarnas personliga smak. Det är sålunda blott vad man kunde vänta sig, att *Laxdœla* röjer en speciell för-

kärlek för det höviska begreppet *kurteisi*, medan dess så gott som totala frånvaro i *Egla*, *Eyrbyggja* och *Grettla* överensstämmer med den kärvare atmosfären i dessa sagor.

Lönnroths särskilda intresse för *kurteiss* beror naturligtvis på att det här rör sig om »ett sentida, litterärt inflytande, som inte kan ha stöd i den inhemska traditionen» (93). Det är emellertid inte ens säkert, att detta lånord från början behöver ha förmedlats via litteraturen; det är tänkbart, fastän kanske mindre troligt, att det först har kommit in på muntlig väg. Även i uppsatsen om kroppen som själens spegel nämndes f. ö. »det flitigt nyttjade lånordet» *kurteiss* som exempel på »att en del av de epitet som kommer till användning i sagornas personbeskrivningar uppenbarligen har övertagits från utländsk hjälteskildring» (28). Man frågar sig här, vilka andra sådana epitet författaren skulle ha kunnat åberopa — och varför han inte har gjort det. För egen del kan anmälaren på rak arm bara erinra sig adjektivet *hœverskr*, motsvarande mht *hövesch*. Det finns emellertid över huvud taget inte representerat i de centrala texter som nyss åberopades för *kurteiss*!

Lönnroths iakttagelser över de litterära porträttens ordval har en alltför osystematisk karaktär för att tillåta några bestämda slutsatser. Man saknar den stringenta genomarbetning och redovisning av ett stort material som hans uppgift ovillkorligen kräver. Även i denna uppsats visar han sig f. ö. stundom otillförlitlig redan i redogörelsen för sina texter. S. 75 talas det om att »den retoriskt utformade personbeskrivningen i såväl riddarsagor som islänningasagor är att söka i den klerikala sagaskrivningen på Island omkring 1200. Det finns t. o. m. skäl att misstänka en speciell plats på Island som centrum för detta litterära mode — biskopssätet Skålholt, där Páls saga, Þorláks saga och Hungrvaka kommit till. De vid samma tid skrivna biskops- och kungasagorna från Hólars stift uppvisar nämligen inte de karakteristiska drag som här exemplifierats». Man slår upp biskopssagorna från Hólar och finner redan på en av de första sidorna i *Jóns saga helga* (eldri gerð) följande porträtt av huvudpersonen — ett praktexempel på retoriskt utformad personbeskrivning:

»Þessi sveinn var fagrliga prýddr af guði með mörgum ok einkanligum vingjöfum. Hann var mjök fríðr í ásjónu, bjartr í augum, gulr á hár, langr vexti, sterkr at afli, öllum fríðleik ok guðs miskunn alla vega um kringdr. Eftir því sem hann var í hvers manns augliti æskiliga limaðr ok sæmiliga á sik kominn, svá var hann ok við alla góða menn hýrligr, siðsamr ok prýddr hæverskligri hófsemd, ~.»

Byskupa sögur II, Rvik 1948, s. 4

*Det litterära porträttet* bjuder annars otvivelaktigt på de mest beaktansvärda uppslagen i Lönnroths avhandling. Men hans bevisföring visar sådana luckor och metodiska brister, att man snarast känner sig mera skeptisk mot uppsatsens tes efter än före läsningen. När Lönnroth till sist talar om porträtten av Hektor och Eneas i *Trójumanna saga* och av Gunnar på Lidarände i *Njála* som »grenar på ett och samma träd — ett träd med rötter i den klassiska antiken» (100), är det en litteraturhistorisk kombination utan täckning i hans egen framställning.

*Tesen om de två kulturerna* har en annan karaktär än de tre föregående uppsatserna. Den handlar väsentligen om litteraturens yttre betingelser. Kapitlet *Genrebegreppen* (9–32) polemiserar mot den gängse klassificeringen av sagalitteraturen, sådan den presenteras av Sigurður Nordal i Nordisk kultur VIII: B (1953). Lönnroth påpekar att man i det medeltida Island inte nyttjade samma genrebegrepp och termer för skilda grenar av sagalitteraturen som den moderna forskningen gör. Men eftersom detta faktum veterligen aldrig har blivit bestritt, blir hela polemiken i detta avsnitt rent spegelfäkteri. Den indelning av sagalitteraturen som numera tillämpas, är ju avsedd att underlätta orienteringen och överblicken för vår tids forskare och läsare. Den skall i själva verket ersätta bristen på distinktioner i den äldre traditionen. Det brukar vara så, att litteraturen kommer först systematiseringen av den efteråt — då man kan se tingen i historiskt perspektiv. På kapitlets sista sida tycks Lönnroth ha insett detta, ty han tillfogar i en not:

»Sedan detta väl konstaterats, bör det framhållas, att användningen av termer som 'islänningasagor' givetvis kan vara motiverad ibland av rent praktiska skäl. I fortsättningen kommer flera av dessa termer att nyttjas, ehuru stundom försedda med citationstecken för att betona dess karaktär av moderna konstruktioner.»

Ja, vi kommer säkert alla att fortsätta med dessa termer som förut, inte bara därför att de är praktiska och funktionsdugliga — vi vet genast vad vi talar med varandra om — utan också därför att de är vetenskapligt relevanta. Därmed kunde man lämna detta avsnitt åt dess öde. Genomgången av de medeltida genretermerna ger nämligen ytterst litet nytt för forskare på området. (För vissa enskildheter jfr recension i ANF.) Men ett och annat resonemang kan det vara skäl att dröja något vid.

Om de isländska klostrens och kyrkornas bokförteckningar påpekas, att de »skiljer skarpt på latinska verk (*latínubœkr*) och norsk-isländska (*norrœnubœkr*). Inom den senare kategorin bryr man sig emellertid inte om att skilja mellan originalverk och översättningar.» »Det finns alltså ingen anledning att som Nordal (och andra) räkna översättningar som en särskild grupp vid sidan om 'sagorna'» (12), anser sig Lönnroth kunna konkludera. Härtill måste för det första genmälas, att distinktionen mellan latinska och norröna böcker ju inte alls behöver vara uttryck för någon sorts genremedvetande; det ligger närmast till hands att se den som ett rent praktiskt konstaterande av vilka arbeten som fanns tillgängliga på det egna språket. För det andra måste Lönnroths slutsats av termen *norrœnubœkr* bedömas som helt förhastad. En sådan samlingsrubrik i en inventarieförteckning är självfallet inte ämnad för någon litterär finindelning — eller litterär indelning över huvud taget. Den säger inte det minsta om vilka skillnader man faktiskt uppfattade mellan olika slags arbeten inom den rymligt tilltagna gruppen *norrœnubœkr*. Och i vårt litteraturhistoriska perspektiv finns det verkligen all anledning »att som Nordal (och andra) räkna översättningar som en särskild grupp vid sidan om 'sagorna'». I varje nationallitteratur och under varje litterärt skede lägger vi med rätta särskild vikt vid originalbidragen. Vi nyttjar det utländska och översatta för att om möjligt belysa den inhemska utvecklingen, men vi gör ändå klar boskillnad mellan utländskt och inhemskt. Varför skulle just isländsk medeltidslitteratur behandlas annorlunda?

En lika överilad slutsats knyter Lönnroth till uttrycket *segja fyrir*, som kan betyda 'diktera' 'föreskriva' men också 'komponera, sätta samman' (med hjälp av skrivare); det heter sammanfattande: »I varje fall kan uttrycket *segja fyrir* lika gärna användas om historiografiskt som om mer romanbetonat författarskap, eller rättare sagt: det utgör ytterligare ett *argumentum e silentio* för tesen att man under klassisk tid inte gjort någon distinktion i detta avseende» (18). Man frågar sig, vad det skulle finnas för skäl till att ha olika beteckningar för ett och samma så att säga tekniska förfaringssätt. Ingen väntar sig väl, att en term för denna verksamhet skall markera skillnader i det skrivnas i n n e h å l l. Själva *författar* vi ju en avhandling, ett betänkande, en roman. Lars Lönnroth *författar* »Tesen om de två kulturerna», Frans G. Bengtsson *författar* »Röde Orm». Enligt det nyss citerade resonemanget borde detta vara ett *argumentum e silentio* för att svenskar i vår tid inte känner någon principiell olikhet mellan de båda skrifterna!

Så småningom presenteras ett förslag till »en annan genreindelning» — delvis »vagare och svåröverskådligare än den nuvarande» (24), medger Lönnroth. Men trots att hela kapitlet bär rubriken *Genrebegreppen*, klargör författaren aldrig vad han menar med *genre* — denna tänjbara term, som det har drivits så mycket ofog med. Och inte torde läsarna på grundval av hans exempel komma underfund med innebörden. *Riddara sǫgur* sägs ange »snarare en ämnessfär än en bestämd genre» (22), men några distinktioner får man inte. Om termen *skrǫksaga* 'osannfärdig historia' heter det, att den inte är »en genrebeteckning i den meningen, att ordet syftar på något speciellt sätt att berätta som skiljer sig från det i andra *sǫgur* förekommande» (16). Vad är det som konstituerar ett »speciellt sätt att berätta», kan man fråga.

Man har skäl att erinra sig det villkoret, när man sedermera konfronteras med Lönnroths förslag till ny genreindelning. Han börjar med kategorin *heilagra manna sǫgur*. Dit hör enligt honom förutom de översatta legenderna »de norröna 'biskopssagorna' om helgonen Jón, Torlak och Gudmund samt vissa versioner av 'kungasagorna' om Olaf den helige och Olaf Tryggvason»: »Att gruppen också i praktiken betraktats som en enhet framgår av den stora mängd samlingshandskrifter som endast innehåller legender, däribland även de här nämnda 'kunga'- och 'biskopssagorna'» (24). Givetvis har sådana texter sammanförts på grund av sitt religiöst uppbyggliga syfte. Men ett sådant syfte torde inte heller i Lönnroths egna ögon berättiga oss att tala om en genre. Därtill krävs det, som vi nyss hörde, ett »speciellt sätt att berätta» — alltjämt ej definierat och avgränsat.

Lönnroths strävan att förringa »islänningasagornas» egenart frestar honom slutligen till rent häpnadsväckande skeva sammanställningar. Mot slutet av kapitlet läses sålunda följande:

»Om vi jämför samlingshandskrifter där s. k. 'islänningasagor' ~ ingår, skall vi finna att de äldre (Möðruvallabók, Morkinskinna) har en mer historiografisk karaktär än de yngre ~, där verk som Egilssagan eller Laxdœla sammanförts med sena och utpräglat 'romanartade' sagor. Denna förändring torde återspegla en förändring av själva genrebegreppen: det som tidigare måste inpassas i en seriös historiografisk ram kan nu framträda som ren underhållning. ~

En likartad utveckling kan skönjas i den allmäneuropeiska litteraturhistorien, där verk som Dares Phrygius' Historia de excidio Trojæ eller Geoffrey of Monmouth's Historia regum Britanniæ ~ först framräder som »riktig» historiografi men efterhand vandrar över till romanlitteraturen i form av romantiserade bearbetningar på folkspråken, där fiktionskaraktären inte längre hålles dold och författarna alltmer öppet tillmötesgår publikens krav på drastiska och fantastiska episoder. Utan detta historiska perspektiv blir det meningslöst att tala om 'genrer' inom vare sig europeisk eller norrön berättarkonst.» 31

Men de här skisserade förloppen inom isländsk resp. allmäneuropeisk litteraturhistoria innebär ingen »likartad utveckling». I så fall skulle ju »verk som Egilssagan eller Laxdœla» i yngre samlingshandskrifter uppträda starkt omarbetade och romantiserade — i analogi med Dares Phrygius' och Geoffrey of Monmouth's arbeten. Men det gör de veterligen inte. Det är den springande punkten. Att de på sina håll — i vad man kunde kalla manuskriptantologier — har »sammanförts» med »sena och utpräglat 'romanartade' sagor», är något helt annat. — Denna grovt vilseledande parallell dristar sig Lönnroth att beteckna som ett historiskt perspektiv.

Ännu en betecknande formulering må anföras från kapitlets slutsida: »Särskilt anmärkningsvärt är att vi inte kunnat finna några genrebegrepp som skiljer inhemska sagor av t. ex. Njálas typ från rena översättningar» (32). Men varför skulle vi vänta oss att finna det? Själva skiljer vi ju inte i vår egen terminologi en inhemsk roman från en översatt. Vi kallar den roman — antingen den är av William Faulkner eller Eyvind Johnson.

Avsnittet om genrebegreppen är inte bara förfelat i sitt polemiska huvudsyfte. Med sin diffusa och ologiska plädering för en ny genreindelning uppnår författaren blott en djup dimbildning kring ämnet.

De tre jämförelsevis korta kapitlen »*Klerikalt*» *och* »*världsligt*» (33–42), *Boktillgången* (43–51) och *Läs- och skrivkunnigheten* (52–57) är väsentligen polemik mot de båda isländska forskarna Sigurður Nordal och Einar Ól. Sveinsson. Den förre får klä skott i det mellersta avsnittet, den senare i de bägge övriga.

I »*Klerikalt*» och »*världsligt*» vänder sig Lönnroth mot Sveinssons framställning av 1200-talets isländska kulturmiljö i *The Age of the Sturlungs* (1953) (isl. originaluppl.: *Sturlungaöld*, 1940). Han hävdar att författaren där utan stöd i källorna har konstruerat en skarp front mellan å ena sidan en mera världslig och nationellt sinnad falang, företrädd av »folket» med profana stormän i spetsen, och en mera klerikal och monarkistisk, ledd av kyrkans dignitärer. På det förra hållet skulle den gamla norröna kulturen, de inhemska traditionerna och tänkesätten, ha bjudit segt motstånd mot de allt starkare krafter som hotade den isländska fristaten och dess ideal: kungamakt och kyrkomakt. Enligt Lönnroth kan man inte urskilja någon sådan tydlig frontlinje; om den över huvud taget existerade, slingrade den sig nyckfullt genom samhället och bestämdes i hög grad av rent personliga motsättningar och konstellationer.

Framför allt av två skäl saknar emellertid Lönnroths polemik så gott som all relevans. För det första är Sveinssons skildring av läget så nyanserad och varsam — hans opponent medger det själv — att en kritik kan genomföras endast efter en grov förenkling av bilden. För det andra tappar Lönnroth alldeles bort vad som är huvudsaken hos Sveinsson: det isländska samhällets säregna struktur, kyrkans ursprungliga och länge bevarade folklighet, hela miljöns speciella förutsättningar för att bevara det norröna kulturarvet. Här rör det sig om fakta, som aldrig kan bortförklaras, och som måste ha satt sin prägel också på litteraturens villkor.

Lustigt nog smusslar Lönnroth i detta avsnitt undan de ovedersägliga bevis vi har för att islänningarna tidigt upplevt sig själva som en egen nation i motsats till exempelvis

norrmännen. Nu är han tydligen redo att avsvärja den isländska nationalism som spelade en icke oväsentlig roll i uppsatsen om Olaf Tryggvasons saga. (Jfr s. 78 f. ovan.)

Kapitlet *Boktillgången* nagelfar Sigurður Nordals bekanta inlägg *Tid och kalvskinn* (Scripta Islandica 1954; ursprungligen föredrag på eng., tryckt nov. 1952). Nordal söker förklaringen — eller rättare sagt en av förklaringarna — till den litterära aktiviteten på Island i ett par rent materiella förutsättningar. Man hade gott om nötboskap, och spädkalvarna erbjöd riklig tillgång på råmaterial för pergament. Och på grund av näringslivets art — ingen årlig plöjning, sådd, tröskning osv. — hade man också ovanligt gott om tid under långa perioder: en fritid som kunde användas till »improduktiva» göromål som att bereda pergament, eventuellt också till att skriva på detta pergament. Nordals essä är en skiss, en konstruktion, som delvis måste bygga på svårbevisade antaganden. Men Lönnroths kritik skjuter långt över målet, och han förtiger viktiga fakta som avgjort talar till förmån för Nordals uppfattning. Hos denne läser man sålunda:

»Liksom i många andra fall kunna vi lära oss mycket om forntiden genom att studera senare tider och t. o. m. gå endast femtio à sextio år tillbaka. Det otroliga antal verk, både på vers och prosa, som författats av isländska bönder, och det ännu större antal pappersavskrifter, som gjorts av dem, vittna om den mängd fritid de hade — eller togo sig! — och detta under de århundraden, då de på det hela taget hade det mycket sämre ställt än i forna tider.» 15

Visserligen avser denna beskrivning — som författaren själv betonar — ett långt senare skede än den medeltida sagaskrivningens. Men den visar i vilket fall som helst, att den isländska kultur- och litteraturmiljön under århundraden måste ha avvikit särdeles starkt från vad som är känt från andra håll i Norden. En sådan miljö brukar heller inte uppkomma eller försvinna i en handvändning, allra minst i ett så sällsynt homogent samhälle som det isländska.

Lönnroths argumentering är ibland mer än lovligt tanklös. För att styrka hur ringa spridning litteraturen på Island hade ännu långt efter fristatstidens slut, framhåller han att den första isländska bibelöversättningen, den s. k. *Guðbrandsbiblía* (1584), »trycktes endast i 500 exemplar» (50). Nu är det väl svårt att yttra sig om vad en bibelupplagas storlek säger om litteraturens spridning i allmänhet. Men låt oss acceptera exemplet och låt oss komplettera det med någon jämförelse, som kan sätta det i relief. Tyvärr tycks ingen upplagesiffra längre vara känd för Gustav Vasas Bibel av 1541; däremot vet man, att Gustav II Adolfs Bibel av 1618 trycktes i 2 512 exemplar (A. Adell, *Nya testamentet på svenska 1526*, 1936, s. 73). År 1584 torde Islands folkmängd ha uppgått till högst 50 000; ännu vid den första, mycket noggranna folkräkningen år 1703 stannade invånareantalet vid just denna siffra. (Jfr handboken *Iceland*[4], 1946, s. 17.) Å andra sidan var Sveriges folkmängd år 1618 omkring 1 000 000. (Jfr *Svensk uppslagsbok*[2]: *Sverige, Befolkning.*) Det betyder att den isländska bibelupplagan relativt sett — och det är ju så man måste räkna här — var fyra gånger större än den svenska.

Avsnittet *Läs- och skrivkunnigheten* utgör som nämnt en polemik mot Einar Ól. Sveinssons framställning, i essän *Lestrarkunnátta Íslendinga í fornöld* (Skírnir, 1944; omtr. i samlingen *Við uppspretturnar*, 1956; i mer populär form utan källhänvisningar i Scripta Islandica 7, 1956: *Läs- och skrivkunnigheten på Island under fristatstiden.*) Sveinssons argumentering för att »huvudparten av stormännen och de större bönderna» på Island varit läs- och skrivkunniga vid slutet av 1100-talet (*Við uppspretturnar*, s. 192) — i stark kontrast till situationen annorstädes i Norden — väger kanske inte genomgående särskilt tungt. Det beror mest på arten av källmaterialet, som på den här punkten är jämförelsevis glest, opålitligt och svårtolkat. Men därav följer ingalunda, att han i huvudsak skulle ha fel.

Lönnroths kritik är inte sällan lättvindig. Han erinrar om att Sveinsson inledningsvis citerar »ett brev från den själländske superintendenten Peter Palladius 1546, där denne säger sig ha hört att endast ett fåtal islänningar saknar förmåga att läsa och skriva sitt modersmål». Lönnroth betvivlar att en sådan uppgift »ens säger så mycket om läs- och skrivkunnigheten under 1500-talet», och tillägger om Palladius: »Själv har han aldrig varit på Island utan bygger av allt att döma [!] sin uppgift på ett löst rykte. Förmodligen [!] har de många isländska handskrifterna och förekomsten av en eller annan litterat isländsk lekman i Köpenhamn varit tillräckligt för att ge upphov till ett sådant

rykte» (52). Med dessa antaganden gör Lönnroth själv en behjärtad insats i ryktesspridningen. Palladius är f. ö. inte ensam om sitt vittnesbörd; det finns motsvarande från annat håll och samma tid: norrmannen Absolon Pederssøn Beyer (*Hist.-topogr. Skrifter om Norge*, ed. G. Storm, 1895, s. 46 (på Island »er eit dappert, mandeligt oc frimodigt folch, bequemt til alle hande konster at lere, blant huilche folch er en almindelig seduane at de lere deris börn til at lese oc skriffue, saa vel quindfolch som karlfolch, oc unge drenger hollis til at lere deris laugbog vden til»); jfr närmare Páll E. Olason, *Menn og menntir* IV, 1926, s. 10 ff.).

Om man får ta dessa sagesmän på allvar — och varför skulle man inte göra det? — har de i varje fall själva uppfattat förhållandena på Island som mycket annorlunda än i sina egna länder. Nu avser deras omdömen som sagt 1500-talet. Men nog förefaller det sannolikt, att en sådan från den nordiska och internationella normen avvikande läs- och skrivkunnighet har en inhemsk tradition. Och då ligger det nära till hands att erinra sig den klassiska sagaskrivningens skede med dess intensiva litterära aktivitet. Att samtida isländska källor inte har så mycket att förmäla i ämnet, är knappast överraskande. Om folk rätt allmänt kunde läsa och skriva, fanns det ju ingen anledning att särskilt fästa sig vid den färdigheten.

Ett av Sveinssons vittnen om isländska lekmäns skrivkunnighet — Erik Oddsson, vanligen angiven som författare till det förlorade historiska verket *Hryggjarstykki* — avför Lönnroth ur diskussionen bl. a. under hänvisning till att han varit »sannolikt norrman, ej islänning» (57). För denna uppgift åberopas Th. Damsgaard Olsen i *Norrøn Fortællekunst* (1965), s. 56 f. Någon sådan antydan om Eriks nationalitet finns emellertid varken på det angivna stället eller annorstädes i samma bok. Den får alltså som ren gissning skrivas på Lönnroths konto, och den motsäges direkt av de sparsamma uppgifter vi har om Erik Oddsson. (Jfr Nordal, *Sagalitteraturen*, s. 196.)

Huvudtesen i kapitlet *Litteratur på beställning* (58–77) går ut på att isländska stormän, och lekmän på det hela taget, inte har skrivit själva; de har bara beställt arbeten hos skrivlärda klerker. Vissa exempel på att lekmän personligen har deltagit i skrivverksamheten, kan Lönnroth dock inte komma ifrån. Det gäller bl. a. lagman Haukr Erlendsson, som tidigare har varit på tal i samband med *Fóstbrœðra saga*. »Men i åtminstone ett par av dessa fall torde det manuella skrivarbetet snarast vara att betrakta som en from offergärning från vederbörande stormans sida» (58), tänker sig Lönnroth — en reflexion utan minsta stöd i källorna, en ren bortförklaring.

En passus om »mer eller mindre 'rena' beställningsarbeten» (59) ger prov på förrädiska glidningar i tankegången. Det rör sig här å ena sidan om originalarbeten av typ helgonbiografier jämte ett par översatta verk, och å den andra vissa samlingshandskrifter (*Flateyjarbók* är en av dem) innehållande redan tidigare författade verk. Ett katastrofalt missgrepp i hela detta avsnitt är just, att Lönnroth inte skiljer på ursprungligt författarskap och följande avskrivarverksamhet, som var ämnad att samla existerande litteratur, komponera ett bibliotek för den som hade möjlighet till det. För den uppgiften var det naturligt att anlita mer eller mindre professionella skrivare.

Grumligheten i Lönnroths argumentering röjer sig karakteristiskt i ett stycke som detta:

»I Möðruvallabók, den förnämsta samlingen av 'islänningasagor' (1316–1350), har skrivaren i slutet av ett pergamentslägg gjort följande marginalanteckning: 'Låt här skriva Gauks saga Trandilssonnar. Det har sagts mig att herr Grim äger den.' Den som tilltalas är sannolikt skrivarens uppdragsgivare. Samme skrivare har skrivit en rad andra handskrifter — av allt att döma har han varit en tränad yrkesman, som tagit emot beställningar från flera olika håll.» 59 f.

Javisst. Men inte heller Lönnroth torde vilja hävda, att denne yrkesman i skrivning har f ö r f a t t a t en enda av de sagor som ingår i *Möðruvallabók*. Han är i detta fall avskrivare och ingenting annat. Randnotisen ger ju också en glimt av hur man på skilda håll sökte sina förlagor för samlingen. Exemplet kan inte tolkas som det ringaste indicium på att låt oss säga *Egils saga* eller *Njála* — båda representerade i *Möðruvallabók* — som o r i g i n a l a r b e t e n skulle ha skrivits »på beställning» av olika stormän.

Denna systematiska sammanblandning av författarskap och avskrivning utgör i själva verket den röda tråden i kapitlet.

Om en »professionell skrivare», som bl. a. skrivit ett latinskt graduale för en namn-

given persons räkning, sägs det i diplom att han var lekman. Lönnroth misstror uppgiften (isländska lekmän får inte kunna skriva): »Sannolikt är likväl att han haft någon form av prästutbildning — att han skriver gudstjänstböcker vittnar i varje fall inte om någon särskilt 'världslig' inriktning» (62). Man måste fråga: Skriver mannen detta graduale eller skriver han av det? Om han är »professionell skrivare», har han knappast skäl att lägga sig i beställarens önskemål. Hans avskrifter kan inte betraktas som uttryck för någon som helst »inriktning» hos honom.

En annan passage hos Lönnroth lyder så:

»Många sagahandskrifter med världsligt och 'inhemskt' innehåll förefaller avgjort att ha skrivits i kloster eller åtminstone någon större kyrklig institution, bl. a. därför att de innehåller flera skrivarhänder. Hit hör t. ex. 1400-talshandskriften AM 551 A, 4°, som innehåller Bárðar saga, Víglundar saga och Grettis saga, skrivna av fyra händer.» 64

Men vad säger detta om var och av vem de nämnda tre sagorna har författats? Inte det minsta, givetvis. Det rör sig om avskrift från förlagor. I en marginalanteckning apostroferar någon av skrivarna en kollega: »Úti er mitt, tak kver þitt.» (»Slut är mitt, tag häftet ditt.»)

Lönnroth låter kapitlet utmynna i en sammanställning av uppgifter om isländska och norska skrivarhänder fram till omkring år 1500. En sådan lista kan i och för sig vara av intresse, även om osäkerhetsmomenten är många. Men tyvärr är den värdelös för hans huvudsyfte: att göra den isländska sagalitteraturen som helhet till beställningsarbeten, skrivna i klostren av klerker. I alla hans isländska handskrifter rör det sig om avskrivning, inte om ursprungligt författarskap. Verksamheten innebär ett mångfaldigande, motsvarande en senare tids boktryckning eller utgivning i nya upplagor.

Slutkapitlet i *Tesen om de två kulturerna* är uppenbarligen tänkt som kulmen i en uppgörelse med den »isländska skolan». Med *Sturlungarna som »författare»* (78–97) skall nu till sist själve Snorre och hans brorson Sturla Tordsson undanröjas som egentliga författare och göras till »beställare» av litteratur, ett slags redaktörer av verk som skrivits åt dem av andra.

Lönnroth tecknar först en ironisk bild av den traditionelle Snorre som »en sprängLärd man med enorma kunskaper om äldre sagor och skaldeverser samt oförtruten flit som författare» och tillägger: »Likväl förutsätts han ha ägnat sig åt intellektuella mödor som ett slags hobby vid sidan av sin verksamhet som en av Islands främsta styresmän och politiker under ett sällsynt oroligt skede» (78).

Denna kommentar är emellertid inte så dräpande som den är avsedd att vara. Lönnroth torde ha underskattat Snorres möjligheter att ägna sig åt »intellektuella mödor». Stridigheterna på Island pågick ju inte oavbrutet. Det fanns långa vintrar och mellanperioder, då Snorre inte alls var engagerad. Han var en rik man, som inte behövde ha minsta bekymmer för sitt personliga uppehälle. Under årslånga utlandsresor satt han som hedrad gäst hos andra stormän, utan några plikter eller bestämda uppdrag. Han bör verkligen ha kunnat odla sina intellektuella och historiska intressen. Sigurður Nordals ord om islänningarnas tillgång på tid och kalvskinn har sin fulla giltighet även i Snorres fall. Förresten finns det från vår egen tid välkända exempel på att också ett vidlyftigt författarskap har kunnat samsas med intensiv politisk verksamhet. I den norska tidskriften Forskningsnytt, nr 1, 1965, kan läsas en artikel under rubriken »43 000 sidor Halvdan Koht». Och Winston Churchill har bl. a. hunnit med att bli Nobelpristagare i litteratur, »ett slags hobby» vid sidan av en del politik »under ett sällsynt oroligt skede». Snorres samlade verk torde uppgå till högst 2 000 sidor av normalstorlek, även om man inräknar allt som någonsin har tillagts honom. Och åtskilligt av detta är snarare bearbetning av äldre källor än originellt författarskap i nutida mening.

I inledningen till Uppsala-handskriften av Snorres *Edda* återfinns följande, ofta citerade uppgift: »Bók þessi heitir Edda. Hana hefir saman setta Snorri Sturlusonr eptir þeim hætti, som hér er skipat. Er fyrst frá ásum ok Ymi, þar næst Skáldskaparmál ok heiti margra hluta, síðast Háttatal, er Snorri hefir ort um Hákon konung og Skúla hertoga.» Det gäller nu för Lönnroth att så långt möjligt reducera detta vittnesmål om Snorre som skriftställare. Han anger den »rimliga översättningen» av passagen så: »'Denna bok heter Edda. Den har satts samman av Snorre Sturlasson på det sätt som här är ordnat: först om asarna och Ymer, därnäst Skáldskaparmál och poetiska benämningar (*heiti*) på olika saker; sist Háttatal, som Snorre har diktat om

kung Håkon och hertig Skule' (spärrat av mig).» Kommentaren till denna tolkning lyder: »Uttrycket *setja saman* syftar alltså här uppenbarligen på det inbördes förhållandet mellan verkets olika delar. För detta inbördes förhållande göres Snorre ansvarig. Däremot påstås inte, att han själv har författat mer än en av dessa delar — nämligen dikten Háttatal. Det faktum att Snorre endast nämns som författare till denna dikt ~ talar snarast för att han av skrivaren inte betraktats som författare till verkets övriga delar.» 80

Den avslutande konklusionen är överilad. Lovkvädet *Háttatal* kan självfallet med full rätt anses som ett verk av Snorre i mer exklusiv mening än *Edda* i övrigt, som ju i så hög grad är ett läggspel med fragment ur äldre poesi. Det ligger inget anmärkningsvärt i att skrivaren särskilt framhäver Snorres insats med *Háttatal* i ett arbete som är en poetik. Att därav konstruera fram en motsats till det föregående talet om Snorres befattning med *Edda* är långsökt. Den gängse termen för författarskap på prosa är just *setja saman*; om poesi heter det *yrkja* (»Snorri hefir ort»).

Som bekant interfolieras *Háttatal* i *Edda* med en metrisk-stilistisk kommentar till det hundratal versslagsvarianter som dikten exemplifierar. Lönnroth erinrar om att Codex Wormianus av *Edda* (mitten av 1300-talet) åberopar Snorre »som auktoritet för en poetisk regel som även återfinnes i kommentaren till Háttatal och uppenbarligen hämtats därifrån av Codex Wormianus' redaktör», men tillägger: »Denna hänvisning utgör emellertid inte något bevis för Snorres författarskap, eftersom den inte synes ha något annat underlag än den redan förut välbetygade uppgiften att Snorre diktat Háttatal» (81).

En sådan utläggning kommer läsaren att undra, om Lönnroth någonsin har gjort närmare bekantskap med *Háttatal* och dess kommentar. Är det sannolikt, att Snorre gestaltade denna systematiska verslära i poetisk form utan att ha tänkt sig att själv ta hand om kommentaren? Är det ens möjligt? Skulle någon annan än skalden själv ha kunnat göra denna kommentar, så hårfina nyanser som det här rör sig om? I själva verket förutsätter *Háttatal* en sådan kommentar. Den är diktens naturliga komplement och måste ha föresvävat Snorre redan då kvädet koncipierades.

I samband med *Heimskringla* kommer Lönnroth med ett eget bidrag till tolkningen av verkets Prologus. Han noterar som många före honom, att där växlas mellan pronomina *ek* och *vér*. Emellertid spårar han här en distinktion som »veterligen aldrig förut uppmärksammats» (85). Med *vér* skulle åsyftas inte Snorre själv (*ek*) utan de personer »med vars hjälp han låtit skriva verket» (87) — annars helt okända för våra källor.

Man behöver inte se sig mycket om i skrifterna för att upptäcka, att Lönnroths »distinktion» är helt ohållbar. Hos honom själv får vi inget jämförelsematerial; det måste man skaffa sig på egen hand. Man kan konsultera exempelvis kungasagorna i *Morkinskinna*, *Sturlunga saga*, biskopssagor och islänningasagor. Resultatet blir entydigt. Somliga författare föredrar att kalla sig *ek*, andra *vér*, men blandning förekommer inte sällan. *Finnboga saga ramma* slutar: »Ok lýk *ek* þar Finnboga sögu», *Króka-Refs saga* däremot: »Lúku *vér* þar Króka-Refs sögu.» I det korta *Sturlunga*-stycket *Geirmundar þáttr* kallar sig författaren med ringa mellanrum *ek* resp. *vér*: »En *ek* hefi ~ heyrt», »er *vér* höfum heyrt». Enahanda är förhållandet i det mångomskrivna *Sturlunga*-företalet, där verkets redaktör i en och samma mening framträder som *vér* resp. *ek;* jfr nedan om Sturla Tordsson.

Förresten har Snorres prolog i olika versioner än första person singularis, än första person pluralis (*mér* resp. *oss*) på ett och samma ställe i texten. Det borde rimligen innebära, att man har fattat dessa pronomina som liktydiga och likvärdiga i sådana sammanhang. Lönnroths förklaring är en bortförklaring: det skulle »antagligen» röra sig om en »förvanskning i den längre prologversionen» (87).

Det är inte ur vägen att som parallell också anföra ett lite modernare exempel. Författaren till *Tesen om de två kulturerna* skriver på ett ställe: »*Vi* skall längre fram i uppsatsen framlägga skäl» etc. (57). Några sidor längre fram heter det: »För övrigt har *jag* sökt göra sammanställningen så fullständig som möjligt» (65). Enligt hans eget föredöme borde vi här spåra en »distinktion». Det ligger då närmast till hands att låta *vi* i förra fallet syfta »på dem med vars hjälp han låtit skriva verket».

Skämt åsido, detta är det enda egna bidrag Lönnroth har att komma med i diskussionen om Snorres författarrätt till *Heimskringla*. Det är genant, med tanke på de utomordentligt gedigna insatser som förut har gjorts på området. Inte minst tänker man på

Konrad Maurer, som för nära hundra år sedan med lärdom, skarpsinne och tysk grundlighet prövade argumenten för och emot Snorres författarskap (*Über die Ausdrücke* etc., München 1867). Skall man ta upp ämnet efter sådana föregångare, räcker det inte med smärre improvisationer.

Så är turen kommen till Snorres brorson, Sturla Tordsson (1214–84), som eljest svarar för ett av de bäst bestyrkta författarskapen i isländsk 1200-talsprosa. Lönnroths försök att rycka undan grunden för denna attribuering har avsatt två fall av flagrant missbruk av källor och hänvisningar. I ett tidigare sammanhang citerar han *Sturlunga*-prologens ord om att Sturla Tordsson *sagði fyrir* »Íslendinga sögur» och tillägger: »det är osäkert hur uttrycket skall tolkas men i vilket fall som helst förutsättes att Sturla anlitat skrivare» (59).

Citatet från *Sturlunga*-prologen borde ha fortsatts lite längre. I direkt anslutning till uppgiften att Sturla *sagði fyrir* »Íslendinga sögur» heter det nämligen: »och därtill hade han kunskap av kunniga män under förra delen av sin levnad, och somligt efter brev som skrevs av folk som var samtida med berättelsens personer. Många av de viktigare händelser som utspelades under hans tid kunde han själv se och höra. Och vi [*vér* = jag, prologens författare] har stort förtroende för hans klokhet och uppriktighet att förtälja (*segja frá*), ty han är den klokaste och hovsammaste man jag (*ek*) känt.»

Verkar det troligt, att Sturla skulle ha kunnat överlåta åt någon skrivande klerk att skildra vad han personligen — men förvisso inte klerken — hade sett och hört? Kan man över huvud taget tolka prologens ord (dem som Lönnroth undertryckt), ord av en man som uppenbarligen känt Sturla personligen, på annat sätt än att Sturla själv har f ö r f a t t a t *Íslendinga saga*? Om han har hållit i pennan med egen hand eller anlitat skrivare, spelar ju ingen roll. Sekreterare tas i bruk av många nutida författare och av varje kontorschef, utan att vi därför betvivlar de sistnämndas skrivkunnighet eller upphovsrätt till ifrågavarande aktstycken.

Det andra stora prosaverk som har tillskrivits Sturla är *Hákonar saga Hákonarsonar*. På den punkten är det en förtjänt isländsk forskare, som råkar ut för Lönnroths citatkonst. Det rör sig om den s. k. *Sturlu þáttr*, som ingår i *Sturlunga*-komplexet, och som direkt nämner att konung Magnus Håkonson i Norge gav Sturla Tordsson det svåra uppdraget att »sätta samman» hans faders, konung Håkon Håkonsons, biografi enligt hans eget »råd» och insiktsfulla mäns utsago. Om denna uppgift säger Lönnroth: »Den källa, Sturlu þáttr, som särskilt brukar åberopas när man talar om hans [= Sturla Tordssons] författarskap, synes ha tillkommit nästan ett sekel efter hans död och den bär en legendarisk, ytterst suspekt prägel» (96).

För denna datering hänvisas i en not till Jón Jóhannessons inledning i *Sturlunga*-utgåvan av 1946. Man slår upp hos denne forskare och finner, att han skiljer på två skikt i *Sturlu þáttr*, »annað fornt, hitt ungt». Det är det senare avsnittet som anses mera opålitligt. Men uppgiften om författarskapet till *Hákonar saga* återfinns i det äldre avsnittet, där skildringen enligt Jóhannesson är »mycket noggrann och skriven av stor förtrogenhet med ämnet» (»afarnákvæm og rituð af miklum kunnugleik»), »trovärdig och pålitlig» (»traust og áreiðanleg»)!

Som ett argument mot källuppgifterna om att Sturla Tordsson är upphovsman till såväl *Íslendinga saga* som *Hákonar saga* anför Lönnroth följande:

»De båda sagor, som främst brukar tillskrivas honom, är så olika som två sagor från den klassiska tiden gärna kan vara. Íslendinga saga redogör för händelser i korthuggen, kärv stil med insprängda längre dialogavsnitt men utan att återge några längre tal eller dokument. Personbeskrivningar saknas så gott som helt. Håkon Håkonssons saga är omständlig, delvis retorisk, fylld av tal, dokument, långa beskrivningar och personkaraktäristiker, men den saknar nästan fullständigt dialog.» 96

Karakteristiken av texterna kan väl godtagas, men som skäl för att de inte skulle kunna ha samme författare är den värdelös. Förutsättningarna i de bägge fallen är ju helt annorlunda. I *Íslendinga saga* skriver Sturla om sin egen isländska omgivning, om vänner, släktingar och motståndare. Han har själv varit inblandad i många situationer, han minns samtal, repliker, reaktioner. Det ger möjlighet till konkretion. I *Hákonar saga* måste han bygga på utländska sagesmän och dokument för ett skeende, som han inte hade någon personlig kännedom om. Dessutom var han här officiell historiograf. Det är fullt tillräckligt som förklaring på olikheten.

Lönnroth ger också från *Hákonar saga* några få prov på »adjektiviska konstruktioner av en typ som är sällsynt» (96) i *Íslendinga saga.* Även om iakttagelserna som sådana skulle vara riktiga — och det återstår att styrka med en exemplifiering av helt andra dimensioner och med någon form av statistik — så säger de ändå inte det minsta utan ett omfångsrikt kontrollmaterial vid sidan av de båda aktuella texterna. Och vad vet vi om hur brett register, hur varierande stil en och samme författare kan uppvisa inom olika delar av sin produktion under detta skede? Lönnroth ger inget besked på den punkten; han synes inte ens ha varsnat problemet.

*Tesen om de två kulturerna* utmynnar i följande deklaration: »Tiden är inne att vinka farväl åt bilden av den isländske bonden, som fjärran från klerkers och hovmäns europeiska kultur roar sig med att skriva ned gamla berättelser från hembygden. Som stoff åt nostalgiska drömmar duger han utmärkt. Men han har ingen plats i medeltidens samhälle» (97). Denna Lönnroths avskedsvinkning kommer lite post festum. Den isländske bonde, vars bild han här frammanar, finns förvisso ej i medeltidens samhälle. Men han finns veterligen inte heller till påseende hos någon nutida forskare, har av allt att döma inte funnits på länge. Lönnroth synes av alla krafter polemisera mot uppfattningen, att det skulle ha existerat någon sorts statarskola i isländsk 1200-talslitteratur — en uppfattning som i så fall torde vara en skapelse av hans egen polemiska iver. Kanske må det tillåtas anmälaren att här citera ett par rader ur en enkel skiss över den klassiska sagaskrivningens kulturella miljö. Ett verk som *Njáls saga* »skulle inte ha kunnat frambringas inom en nation av människor på svältgränsen. Dess författare måste ha varit rotad i en gedigen litterär kultur, och han måste själv ha haft tid och råd att odla andliga intressen. Trots sin folkliga framställning är släktsagan en aristokratisk konst» (*Den isländska sagan*[2], 1964, s. 132). Det är en karakteristik, som också torde motsvara den »isländska skolans» grundsyn.

När tvånget att driva en »tes» lättar sitt tryck på Lönnroth, finner han stundom goda formuleringar. Man kan som exempel välja följande passus från slutet av uppsatsen om Olaf Tryggvasons saga:

»Från Odd och Gunnlaug löper en mängd trådar vidare till den 'klassiska' sagaskrivningen på 1200-talet. Snorre och hans samtida rensar ut eller rationaliserar det mirakulösa och legendbetonade, stoppar in skaldevers och fler motiv från den gamla hedniska diktningen. Samtidigt ersätter de Odds och Gunnlaugs klerikala vändningar med en ny och långt mer raffinerad konstprosa, byggd på lakonismer och understatements. På så sätt ger de efterhand Olaf Tryggvasons saga en 'äkta' och 'arkaisk' prägel som lurat mången sentida forskare.» 93 f.

Det är bra sagt. Men det är också sagt många gånger förut av andra, klarast och i varje detalj av Sigurður Nordal. I så hög grad framstår han som talesman för just denna syn på sagaskrivningens utveckling, att det nära nog ter sig som plagiat, då hans namn utelämnas i detta sammanhang.

Men omedelbart efter de nyss anförda orden hakar Lönnroth på några egna funderingar, som »tesen» synes avkräva honom: »Samtidigt uppstår helt nya sagor om bipersonerna, de mindre hjältarna kring missionskungen. På samma sätt som historierna om Roland och Ogier gradvis tränger undan Karl den store själv, tränger sagorna om Kjartan och Halfred undan deras herre, Olaf Tryggvason» (94). Sammanställningen av Hallfred — för att inte tala om Kjartan — med Karl den stores paladiner är bisarr. Kjartan möter Olaf Tryggvason under ett besök i Norge och låter döpa sig. Men annars uppträder han inte en enda gång som Olafs man eller kristenhetens förkämpe. Han lever sitt liv som isländsk bonde, tills han blir dräpt i triangeldramat mellan honom, fosterbrodern Bolle och Gudrun. Och från vilken helgonkungs omgivning har den primsignade vikingen, skalden och Odens-dyrkaren Egil Skalla-Grimssons lösgjorts? Man bör erinra sig, att sagan om Egil är en föregångare till sagan om Kjartan.

I företalet till sin skrift *The Pseudo-Turpin Chronicle in Iceland* (1959) yttrar Peter Foote om författaren av *Njála*, att han »must have known much translated romance and ecclesiastical literature, may well have read the *Karlamagnús saga* itself,—yet he writes *Njáls saga*» (V). Kortare och bättre kan det inte sägas, att islänningasagorna är något annat än legender och chansons de geste.

I uppsatsen *Kroppen som själens spegel* finner Lönnroth anledning att erinra om att

Njals och Bergtoras lik efter mordbranden på Bergtorsval återfinns »oskadda och vackra att skåda» (32). Liksom t. ex. Einar Ól. Sveinsson före honom anför han paralleller härtill i den norröna legendlitteraturen. Men i själva verket är skillnaden avgjort väsentligare än likheten. I *Heilagra manna sögur* (1877) är det fråga om rena underverk. Folk kastas i brinnande ugnar och anträffas senare helt obrända, kanske rentav vid bästa hälsa, utan att ens kläderna har blivit svedda. (I, s. 228 f.) I *Njála* däremot har författaren noga sörjt för att ge en så rationell förklaring som möjligt. Innan Njal går till sängs med hustrun och den lilla dottersonen Tord, ger han sin förvaltare order om att breda över dem huden av en slaktad oxe — man bör väl tänka sig den som ännu ganska fuktig. Läsaren blir sedermera påmind om arrangemanget: »De fann liken under oxhuden, vilken var liksom hopskrumpen av eld. De lyfte upp den, och båda makarna låg oförbrända därunder.» På gossen, som legat mellan Njal och Bergtora, var emellertid ett finger förbränt, därför att det hade stuckit utanför huden!

Även när islänningasagan någon gång tar upp hagiografiska motiv, anpassas de alltså på ett betecknande sätt till en mera realistisk eller världslig livssyn. I denna transfiguration röjer den inhemska berättartraditionen sin egenart och styrka. Förbiser man omformningen för själva »lånet», ger man en falsk bild av verket. Därmed blir också det litteraturhistoriska perspektivet skevt. Avvägningen kommer man aldrig ifrån.

I förordet till sin sammanfattande essä har Lönnroth angett målsättningen för sin avhandling så: »to choose a few strategic points at some distance from each other and try to dig there deep enough to lay at least some parts of the construction bare» (4). Det förefaller att vara en egendomligt missvisande beskrivning på vad han faktiskt har gjort. Tvärtom tycks han ha ridits av en nästan desperat ambition att röra sig över väldiga fält. Därför har han heller inte på någon punkt hunnit gräva sig ner till malmförande stråk. Och det är inte att undra över. De mest rutinerade lärdomsbjässar skulle få ägna åratal åt varje enskild aspekt av denna avhandling för att få ut något nytt och väsentligt. Man skulle önska, att Lönnroth själv gjort halt och tagit itu med någon av de grundläggande forskningsuppgifter som han ibland utpekar för oss under sin ilmarsch över terrängen.

*Peter Hallberg*

SVEN DELBLANC: *Ära och minne. Studier kring ett motivkomplex i 1700-talets litteratur.* Akad. avh. (Uppsala) Sthlm 1965.

Sven Delblancs doktorsspecimen behandlar, trots sitt hanterliga format, ett stort ämne: »de litterära reflexerna av 1700-talets diskussion om ärans och äregirighetens betydelse för individ och samhälle», för att citera förordet. Flera av motiven i 1700-talsdiskussionen följs dessutom i innehållsrika idéhistoriska exposéer tillbaka ända till antiken; kvantitativt utgör dessa exposéer en väsentlig del av boken. Man kan förstå att författaren har sett sig föranlåten att i förordet särskilt påpeka att det är frågan om »studier kring» ett ämne, inte en uttömmande behandling. Det hindrar inte att framställningen utmärks både av vida perspektiv och av energiska samlande grepp på materialet.

Sin undersöknings »måhända viktigaste uppgift» anger Delblanc själv vara »att visa hur upplysningens diskussion om ära och äregirighet kom att påverka Gustaf III som författare, mecenat och kulturpolitiker» (s. 109). Behandlingen av denna uppgift, som upptar avhandlingens fyra sista kapitel, förefaller mig också vara det mest givande i Delblancs forskningsinsats. Studiet av motivkomplexet »ära och minne» visar sig på ett mycket intressant sätt belysa karakteristiska drag i den gustavianska tidens litteraturhistoria, och särskilt vad man kan kalla den kungliga litteraturpolitiken.

Det studerade motivkomplexet förekommer i många olika litteraturarter, i poetiska, retoriska och moralfilosofiska texter, och Delblanc dokumenterar en mångsidig orientering i det skiftande materialet. Speciell motivanknytning har emellertid elogen eller äreminnet, och Delblanc ägnar med all rätt denna genre särskild uppmärksamhet. Hans avhandling rymmer den första ingående undersökningen av elogen i den svenska 1700-talslitteraturen (de senare avsnitten av kap. VI; kap. IX). Den gustavianska tidens ä-