

Mandom och mödom

Avhandling från Institutionen för historiska studier

Mandom och mödom
*Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk
identitet på det senmedeltida Island*

Henric Bagerius



With an English Summary



GÖTEBORGS UNIVERSITET

Till Daniel

Avhandling för filosofie doktorsexamen i historia,
Göteborgs universitet 12 juni 2009

DISTRIBUTION Henric Bagerius, Institutionen för historiska studier,
Göteborgs universitet, Box 200, 405 30 Göteborg
henric.bagerius@history.gu.se

© Henric Bagerius 2009
OMSLAG Pia Lundqvist
GRAFISK FORM HB Amund Grefwe
TYPSNITT Minion Pro 11/13
TRYCK Livréna AB, Göteborg 2009
ISBN 978-91-88614-71-1

GÖTEBORG 2009

Abstract

Ph.D. dissertation at University of Gothenburg, Sweden, 2009

TITLE *Mandom och mödom: Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island*

ENGLISH TITLE *Manhood and Maidenhood: Sexuality, Homosociality, and Aristocratic Identity in Late Medieval Iceland*

AUTHOR Henric Bagerius

LANGUAGE Swedish, with an English summary

DEPARTMENT Department of Historical Studies, University of Gothenburg, Box 200, SE-405 30 Göteborg

ISBN 978-91-88614-71-1

The purpose of this study is to show how political and sexual strategies interacted when the Icelandic elite was reorganized in the late Middle Ages. During the years 1262 through 1264, the Icelanders agreed to pay tax to the Norwegian king and thus Iceland evolved into a more organized and hierarchical society. Representing the Norwegian crown, the Icelandic chieftains developed a stronger aristocratic identity. Their mutual understanding grew and so did their sense of being members of a chivalry.

Emphasizing certain sexual norms was a way for the elite to define its own group and sexuality functioned as an important component when forming an aristocratic self-image. Through analyses of Icelandic romances and other sources, this dissertation shows that sexuality was frequently used to make distinctions of various kinds. Sexuality served as a marker to distinguish the chivalrous from the common, the human from the monstrous and the masculine from the feminine.

In the romances, a homosocial pattern emerges, reflecting changing conceptions of male friendship in the aristocracy. In these narratives, it is the friendship between equal knights that matters. Chivalrous men seek each other's company and the strong bonds between them often affect the way they act sexually. A chivalrous knight is able to control his sexual desires and he also considers the consequences of his actions. These characteristics distinguish him from other men in the romances. The heathen, for example, acts without respecting the rules of chivalry. He lacks the ability to reason and his urges cannot be subdued. These traits apply to the berserk as well.

Sexuality was also important in distinguishing aristocratic women from other women. In the late Middle Ages, Icelandic aristocrats' interest in virginity increased – partially as a result of a stronger patrilineal way of thinking. However, the aristocratic approach to virginity was tinged with ambivalence. In the romances, there is something both enticing and frightening about the sexuality of young women. The maiden is adored because of her chastity and pure thoughts. On the other hand, her lack of sexual experience makes it difficult for her to control her sexual desires and to resist men. In this regard, the maiden is a source of deep worry.

KEYWORDS sexuality, gender, homosociality, virginity, aristocracy, aristocratic identity, romance, *fornaldarsögur*, *riddarasögur*, Iceland, Middle Ages

FÖRORD

Avhandlingen är nu färdigskriven, och det finns många som jag vill tacka för hjälp och stöd under arbetet med den. Thomas Lindkvist har varit min huvudhandledare, och jag ser det som en förmån att ha fått ta del av hans stora kunskaper på de mest skiftande områden. Hos Thomas finns dessutom en vetenskaplig öppenhet som har gjort handledningssamtalen roliga och inspirerande. Som biträdande handledare har Auður Magnúsdóttir fungerat. Auðurs specialkunskaper om mitt avhandlingsämne har varit värdefulla, hennes uppmuntrande ord likaså. Mina handledares engagemang har betytt mycket för avhandlingsarbetet. Ett varmt och innerligt tack till er båda! Som medläsare har även Maria Sjöberg gjort en viktig insats. Hennes konstruktiva kommentarer och förslag till ändringar har på flera sätt förbättrat avhandlingen. Tack, Maria!

Att skriva avhandling är ett ensamarbete, och det gör goda arbetskamrater så viktiga. På Institutionen för historiska studier i Göteborg finns det gott om dem. Samtalen med Sigríður Beck, min rumskamrat, har varit ovärderliga. Oavsett om diskussionerna har rört isländsk senmedeltid eller vardagens dramatik har de känts betydelsefulla för mig. Långluncherna med Ulrika Lagerlöf Nilsson och Pia Lundqvist har också varit värdefulla och alltid gjort arbetsdagen roligare – och kortare.

Många vänner och kolleger, på och utanför institutionen, har generöst bidragit i arbetet med att göra manus till bok. Catharina Andersson, Helene Castenbrandt, Erika Harlitz, Ulrika Lagerlöf Nilsson, Martin Persson, Brita Planck och Sigríður Beck har korrekturläst. Kristinn Jóhannesson har granskat översättningarna från fornisländska och föreslagit ändringar och preciseringar. Dan Tunmats och Maria Ryman har hjälpt till med översättningen av sammanfattningen, och Sara Ellis Nilsson har språkgranskat den. Anders Simonsen har satt avhandlingen, och Pia Lundqvist har gjort dess omslag. Pia har dessutom läst hela avhandlingsmanuset och kommit med flera goda kommentarer. Ett stort tack till er alla!

Under min doktorandtid har jag ibland vistats i andra vetenskapliga miljöer, och det har tillfört arbetet med avhandlingen mycket. Under två månader hösten 2004 besökte jag Senter for studier i vikingtid och nordisk middelalder vid Universitetet i Oslo, och jag vill rikta ett särskilt tack till Jón Viðar Sigurðsson för givande diskussioner om mitt avhandlingsämne. Sensommaren 2006 var jag två månader i Köpenhamn. Stort tack till Peter

Springborg vid Den Arnamagnæanske Samling som hjälpte till att ordna vistelsen där. Ett mobilitetsstipendium från Nordic Centre for Medieval Studies gjorde det möjligt för mig att besöka Senter for middelalderstudier (Centre for Medieval Studies) vid Universitetet i Bergen under två månader hösten 2007. Jag vill framför allt tacka Else Mundal som tog sig tid att läsa och diskutera viktiga delar av mitt avhandlingsmanus. Tack också till Jürg Glauser, som då gästforskade vid CMS, för ett långt och inspirerande samtal om isländska riddarsagor.

Det är inte alla förunnat att möta en tvillingsjäl inom akademien. Det har jag gjort. Få människor förstår mig bättre än Christine Ekholst. Våra gemensamma forskningsresor till Oslo, Köpenhamn och Bergen har gett ny inspiration i arbetet med avhandlingen, och våra långa samtal om stort och smått har gjort tillvaron lättare och ljusare. En annan nära vän som har ägnat många timmar åt att diskutera mitt avhandlingsprojekt är Maria Ryman. Hon har oförtröttligt läst mina kapitelutkast och alltid funnits till hands med värdefulla synpunkter och vänliga ord. Maria har haft förmågan att se möjligheter i det som känts omöjligt, och pratstunderna med henne har ofta hjälpt mig att komma vidare. Tack för dina kloka råd!

Slutligen vill jag tacka min familj för allt stöd och all uppmuntran under hela arbetsprocessen. Det gäller mina systrar, Åza Rydén och Ewa Arnalid, och särskilt mina föräldrar, Gullvi och Stieg Johansson. Er omtanke visar sig på så många sätt och betyder så mycket. Allra sist vill jag nämna Daniel Simonsson, min man, som med ömhet, uppmuntran och ett oändligt tålamod har funnits där för mig varje dag under avhandlingsarbetet. Tack för ditt kärleksfulla stöd! Den här avhandlingen tillägnas dig.

Nissastrand, påskafton 2009

Henric Bagerius

Flera fonder, stiftelser och forskningsprogram har generöst bidragit med medel till arkiv- och konferensresor, forskningsvistelser, avhandlingsarbetets slutförande och tryckningen av avhandlingen:

Adlerbertska Stipendiestiftelsen

Gunvor och Josef Anérs stiftelse

Helge Ax:son Johnsons Stiftelse

Jubileumsfonden vid Göteborgs universitet

Kungl. och Hvitfeldtska Stiftelsen

Letterstedtska föreningen

Nordic Centre for Medieval Studies

Per Lindcrantz' fond

Stiftelsen Clara Lachmanns fond

Stiftelsen Paul och Marie Berghaus donationsfond

Stiftelsen Sven B. F. Janssons Minnesfond

Stiftelsen Svensk-isländska samarbetsfonden

Stiftelsen Wallenbergsstiftelsens fond

Stiftelsen Wilhelm och Martina Lundgrens Vetenskapsfond

Svensk-danska kulturfonden

INNEHÅLL

KAPITEL 1. SEXUALITET OCH SAMHÄLLE

UTGÅNGSPUNKTER 13

En isländsk samhällsomvandling | 14

Problemformulering | 17

Manligt, kvinnligt och sexuellt | 20

Det homosociala ramverket | 23

Avhandlingens disposition | 27

KAPITEL 2. ISLAND OCH EUROPA

MAKTFÖRSKJUTNINGAR OCH SAMHÄLLSFÖRÄNDRINGAR 31

Från hövdingar till ämbetsmän | 32

Den isländska aristokratins formering | 34

Isländskt och europeiskt | 37

Maktförskjutningar och samhällsförändringar | 43

KAPITEL 3. KÖNSKARTAN RITAS OM

MANLIGHET OCH KVINNLIQHET UNDER OMVANDLING 45

Manligt och omanligt under fristatstiden | 46

Manligt och kvinnligt under fristatstiden | 48

Könets gränser | 52

Ny makt, annan manlighet | 55

Äktenskapet och oskulden | 61

Mellan dygder och laster | 65

Manlighet och kvinnlighet under omvandling | 69

KAPITEL 4. SAGANS VÄRLD

ISLÄNDSKA RIDDARROMANER SOM HISTORISK KÄLLA 73

- Från form till funktion | 74
- Isländska riddarsagor: urval och karaktäristik | 77
- Isländska fornaldarsagor: urval och karaktäristik | 81
- Saga och samhälle | 85
- Isländska riddarromaner som historisk källa | 89

KAPITEL 5. HÖVISKA RIDDARE OCH ANDRA MÄN

ETT HOMOSOCIALT MÖNSTER 91

- Homosocialt begär | 92
- Hans vilja och hennes | 96
- Ett åtrått svågerskap | 101
- I fiendens närvaro | 105
- Monstret inombords | 108
- Moraliska dilemman | 111
- En annan Tristram | 114
- Ett homosocialt mönster | 117

KAPITEL 6. OSKULDENS TID

JUNGFRUN SOM ARISTOKRATISK TANKEFIGUR 121

- Jungfrudomens paradoxer | 122
- Den egensinniga mökungen | 127
- Aristokratiska jungfrur och andra oskulder | 130
- En kysk riddare bland liderliga jungfrur | 135
- En vidrig hynda till jungfru | 141
- Den monstruösa mödomen | 145
- Mellan människa och monster | 147
- Jungfrun som aristokratisk tankefigur | 151

KAPITEL 7. KÖNSAKTENS HIERARKI

SAMLAGET SOM KÖNSSKAPANDE HANDLING 155

- Könsaktens rollbesättning | 156
- Att tvinga till kvinnlighet | 159
- Ifrågasatt mandom | 163
- Ett rakat huvud ... | 167
- ... och en brännmärkt kropp | 172
- Svinaherden, dvärgen och jätten | 175
- Våld och romantik | 179
- Samlaget som könsskapande handling | 185

KAPITEL 8. MANDOM OCH MÖDOM

AVSLUTANDE DISKUSSION 187

- Sexualiteten som gruppskapande | 193
- Sexualiteten som könsskapande | 196

SUMMARY. MANHOOD AND MAIDENHOOD

SEXUALITY, HOMOSOCIALITY, AND ARISTOCRATIC IDENTITY IN LATE MEDIEVAL ICELAND 201

APPENDIX. ISLÄNDSKA RIDDARROMANER 207

NOTER 227

KÄLLOR OCH LITTERATUR 281

- Källor | 281
- Litteratur | 284

KAPITEL 1

SEXUALITET OCH SAMHÄLLE

Utgångspunkter

Vad är mer privat än sexualitet? Och vad kan vara mer politiskt? I *Sexualitetens historia* beskriver idéhistorikern Michel Foucault hur man i den västerländska kulturen har skapat ett politiskt mönster av sexualiteten. Människans begär och njutningar har gjorts till en angelägenhet för biologin, medicinen, psykiatrin, psykologin och demografin. Ett slags erogena zoner har inrättats i samhällskroppen, och där har man sedan 1700-talet varit sysselsatt med att söka sanningen om sexualiteten: dess drivkrafter och mekanismer, verkan och konsekvenser.¹

Det politiska intresset för sexualitet är äldre än så. Antropologen Gayle Rubin konstaterar att sexualiteten är ett resultat av mänsklig aktivitet och att den därför i alla tider har genomsträvs av maktsträvanden och intressekonflikter. I det avseendet har den alltid varit politisk. Det har dock funnits förlopp i historien när det sexuella mer öppet har politiserats och gjorts till en stridsfråga. Det har ofta varit då som sexualitetens villkor har omförhandlats.²

Så skedde i Europa under medeltiden när den politiska makten centraliserades och kyrkan stärkte sitt grepp om äktenskapsbildningen. Särskilt inom aristokratin förändrades då sexualitetsmönstret. När jordägande blev en allt viktigare maktresurs utvecklades nya arvsregler och äktenskapsnormer som gjorde det lättare att hålla egendomarna samlade. Släktkretsarna snävades in så att arvingarna blev färre, och äktenskapet utformades efter kyrkans regler: som en monogam och livslång relation. Gamla normer ersattes av nya.

I den här avhandlingen studeras sexualitetens omvandling i det isländska samhället under senmedeltiden. De isländska aristokraterna levde förvisso i den europeiska periferin, men det innebar inte att de stod utanför den utveckling som började på kontinenten. Även på Island fick maktförskjutningarna i samhället konsekvenser för sexualiteten, och det isländska exemplet visar tydligare än många andra hur nya sexuella tankemönster kunde uppstå när politiska förhållanden förändrades och makteliter ombildades.

En isländsk samhällsomvandling

Det sena 1200-talet var en tid med stora politiska förändringar i det isländska samhället. Långvariga kontakter med Norge resulterade åren 1262 till 1264 i att islänningarna accepterade att betala skatt till den norske kungen. Island utvecklades därmed mot ett mer organiserat och hierarkiskt samhälle där tjänsteförhållande till kungen spelade en större roll. Det skapades nya ämbeten som skulle förvalta Island och upprätthålla samhällsordningen där. Ämbetsmännen utsågs av den norske kungen, och det var nu han som fördelade den politiska makten mellan olika män. Det innebar att isländska hövdingar inte längre kunde erövra makten från varandra.³

Fristatstidens slutskede hade präglats av hårda och blodiga strider mellan rivaliserande hövdingar.⁴ Dessa män försökte på olika sätt att manövrera ut varandra, och för att lyckas krävdes stöd från de isländska bönderna. Makt måste alltså byggas underifrån. Det förändrades när Island införlivades i det norska riket. Nu utgick den politiska makten från en kung, och det medförde att ämbetsmännen inte var lika beroende av böndernas stöd som fristatstidens hövdingar hade varit. För en ämbetsman var det viktigare att fördjupa vänskapen med andra ämbetsmän och att stärka banden till den norska kungamakten; det var mer angeläget att få vara med i en aristokratisk gemenskap och att få räknas som en av den norske kungens män.⁵

Med en ny maktordning uppstod nya sätt att tänka om sexualiteten. Historikern Auður Magnúsdóttir har påpekat att frilloväsendet

förlorade sin politiska betydelse på Island under senmedeltiden och att aristokratiska äktenskap blev den viktigaste alliansformen. Under fristatstiden hade frilloförhållanden varit ett bärande inslag i hövdingarnas politiska nätverk. När makten institutionaliserades minskade dock behovet av den här sortens allianspolitik. Senmedeltidens aristokrati såg inte den politiska nyttan av att knyta storbönder till sig genom äktenskapsliknande relationer med deras systrar eller döttrar. Ett ord som *frilla* fick med tiden en starkt negativ klang, och under 1300-talet fördömdes frillolevnaden av kyrkans biskopar i allt hårdare ordalag.⁶

Under senmedeltiden fanns inte heller skäl för en aristokratisk man att skaffa sig många barn. Tidigare hade en stor barnaskara varit en politisk resurs; ju fler söner en hövding hade desto större blev hans grupp av följeslagare. Eftersom det nu krävdes goda inkomster och viss förmögenhet av den som skulle inträda i kungens tjänst, var det istället viktigt att begränsa barnens antal så att egendomarna lättare kunde hållas ihop.⁷ Det var fortfarande angeläget att det föddes arvingar, men det fick inte bli för många så att det uppstod konkurrens och konflikter. Stora jordegendomar gjorde en man mäktig, och när arvet delades skulle därför huvudgårdarna hållas intakta.⁸ Under senmedeltiden fick den isländska arvslagstiftningen en starkare patrilinear prägel. Det var söner som skulle ärva faderns huvudgårdar, och fanns det bara en huvudgård skulle den äldste sonen ensam överta den. Döttrarnas arv skulle bestå av mindre gårdar, så också de yngre sönernas arv om fadern endast ägde en huvudgård.⁹

Historikern Agnes S. Arnórsdóttir har framhållit att senmedeltiden också kom att innebära förändringar av äktenskapsritualerna. Nu blev jungfrudomen ett tecken på tillgivenhet och kärlek.¹⁰ Under fristatstiden hade en kvinna goda möjligheter på äktenskapsmarknaden även om hon inte var jungfru. Det fanns inga starka föreställningar om att den unga kvinnan skulle vara oskuld när hon giftes bort.¹¹ Men lagen såg mycket allvarligt på sexuella relationer som vanärade männen i kvinnans omgivning. När en ogift kvinna lägrades och senare födde ett barn skulle hennes målsman kompenseras. Han hade rätt att tortera henne för att få reda på vem som hade gjort henne gravid. Tor-

tyren skulle då utföras så att inga märken syntes på kvinnans kropp och så att skadorna inte blev bestående. Hon var också tvungen att avslöja var deras samlag hade ägt rum.¹²

En sådan bestämmelse blir begriplig i ett samhälle där kvinnorov och andra övergrepp utnyttjades i manliga fejder.¹³ Det förefaller som om lagen särskilt riktades mot sexuella övergrepp och tillfälliga förbindelser. Om en man hade tvingat sig på en kvinna eller om hon en gång hade låtit sig lägras av honom skulle straff utdömas. Det var nämligen situationer som kunde skapa oreda i arvsordningen. Hövdingarnas friloförhållanden betraktades annorlunda.¹⁴ Det rörde sig ofta om långvariga relationer, och i likhet med medeltidens äktenskap var de en form av manliga överenskommelser. För hövdingen var frillan en politisk resurs; friloförhållanden gjorde hans nätverk större och starkare. Frillan föraktades inte, och det drog hennes släktingar nytta av. De var förstas beroende av hövdingen, men det gav dem anseende att en kvinna ur deras släkt levde med en mäktig man och födde hans barn. Här var faderskapet känt.¹⁵

Under senmedeltiden förändrades det sexuella normsystemet. Agnes S. Arnórsdóttir konstaterar att monogami blev en starkare norm i samhället och jungfrudomen viktigare när äktenskapsavtal slöts. Under kyrkans påverkan gjordes äktenskapet till ett mer personligt kontrakt mellan man och kvinna, även om det fortfarande fyllde en politisk och ekonomisk funktion för makteliten. Samtidigt blev den oerfarna och oskuldsfulla kvinnan ett ideal.¹⁶

Även historikern Björn Bandlien har sett ett förändrat sexualitetsmönster på Island under senmedeltiden. Hans undersökningar av norröna kärleksskildringar visar ett växande intresse för jungfrudomen vid sekelskiftet 1300. I flera senmedeltida sagor dras en skarp skiljelinje mellan oskuldsfulla jungfrur och lastbara kvinnor, och här ges unga kvinnor ett större ansvar för sin sexuella heder än tidigare. En viktig förklaring är enligt Bandlien nya äktenskapsnormer i det isländska samhället som underströk kvinnors ödmjukhet och trofasthet. Även skildringarna av manliga begär förändrades. Bandlien talar om en sublimering av mäns sexualitet. Med det menar han att deras åtrå inte längre skapar allvarliga samhällskonflikter. I senmedeltidens

sagor agerar inte män på ett sätt som vanärar andra män; de vill inte kränka kvinnans far eller bröder. Målet är ett äktenskap, och då fordras det att man uppträder höviskt och anständigt.¹⁷

Bandlien betonar kyrkans och kungamaktens intresse av att nya kärleksideal och sexuella normer skapades i samhället. För kyrkans del var det viktigt att skilja mellan god kärlek och syndig sexualitet. Det var ett sätt att främja äktenskapet som samlevnadsmodell och att definiera det som en personlig relation mellan man och hustru. För kungamakten handlade det om att disciplinera sina undersåtar och ofarliggöra kärlekens sociala sprängkraft. Man ville undvika att det uppstod blodiga konflikter mellan män och att riket slets sönder av hämnndrap och fejder. Även aristokratin såg fördelar med ett annat sätt att älska. Isländska hövdingar som var trötta på blodiga konflikter tilltalades av tanken på en varaktig kärlek som ledde till äktenskap mellan män och kvinnor ur samma sociala skikt. En ”äkt” kärlek, för att använda Bandliens ord, bidrog till att degradera unga män som utnyttjade kvinnor som ett politiskt maktmedel mot andra män.¹⁸

Problemformulering

Historiker som Auður Magnúsdóttir, Agnes S. Arnórsdóttir och Björn Bandlien har på olika sätt visat ett förändrat sexualitetsmönster hos den isländska aristokratin under senmedeltiden. Frilloväsendet förlorade sin politiska betydelse, monogami blev en starkare norm och äktenskapet en viktigare alliansform. Unga kvinnor förväntades nu vara jungfrur när de gifte sig, och maktens män lärde sig att älska på ett mer sublimt sätt. Dessa förändringar har förklarats av två maktförskjutningar i det isländska samhället: en politisk nyordning där makten utgick från en kung, och en kyrklig organisation som mer effektivt kontrollerade äktenskapsbildningen.¹⁹ Men det förändrade sexualitetsmönstret kan också ses ur ett annat perspektiv. Maktförskjutningarna hade gjort det viktigare för den isländska aristokratin att definiera sig som en avgränsad grupp, och sexualiteten var användbar när man ville markera avstånd mot andra samhällsgrupper. Manlig återhållsamhet och kvinnlig oskuld kunde fungera som sociala markörer.

Aristokratins intresse för äktenskap och sexualitet framgår av många riddarromaner som skrevs på Island under senmedeltiden. Dessa fyllde en viktig funktion när en starkare aristokratisk identitet skapades.²⁰ Riddarromanerna återger inte den isländska aristokratins levnadsförhållanden, även om flera islänningar bar titlarna *riddari* och *herra*. De är snarare idealbilder av hur en fullkomlig värld kan vara, ett slags utopier.²¹ Här beskrivs ett samhälle där riddare håller ihop. Deras kärlek till varandra är stark, och den gör dem mäktigare än andra män. I manliga gemenskaper – som svågrar, blodsbröder och bundsförvanter – växer deras makt över dem som står utanför: bärsärkar och hedningar. Men även kvinnor tillhör de utdefinierades skara. Om det finns mäktiga jungfrur som vägrar att gifta sig och på så vis överlåta sin makt till en man, tvekar inte riddarna att ta till våld. Trotsiga kvinnor måste tvingas till underkastelse, socialt och sexuellt.

I min avhandling vill jag visa hur politiska och sexuella maktstrategier samspelade när den isländska aristokratin reorganiserades och formerades under senmedeltiden. Med samhällsförändringarna på Island skapades vissa sexuella tankemönster som gav den aristokratiska gruppen en starkare samhörighet och som tydligare framhävde polariteten mellan det manliga och det kvinnliga. Ett begrepp som sexuella tankemönster lyfter fram helheter och strukturer; det anger att olika tankar om sexualiteten relaterades till varandra och på så vis strukturerade tänkandet. Men det kan också förstås som ett mönster för hur man *borde* tänka om det sexuella. Särskilt under 1300-talet skrevs riddarromaner som belyser sexualitetens konsekvenser för ridderskapet. I dem framställs sexualiteten som ett politiskt maktinstrument, och här formuleras en sexualmoral för höviska män och kvinnor.

Få historiker har tidigare utnyttjat isländska riddarromaner för att besvara frågor om samhällsförhållanden på Island under senmedeltiden.²² Handlingen i dem utspelas på den europeiska kontinenten eller ännu längre bort, och det kan nog förklara att historikers intresse har varit så svalt. Det finns dock flera litteraturforskare som har visat att de här riddarromanerna kan vara användbara för historiska studier. Torfi H. Tulinius är en av dem. Han menar att litteraturen har mycket att berätta om det samhälle som den har sitt ursprung i. Den ger oss

kunskap om hur människor byggde upp sin världsåskådning och sitt värdesystem, och den talar om vad som sysselsatte deras tankar. Det gäller även riddarromanerna ”även om de tycks behandla en rent fiktiv värld”.²³

Det kan tilläggas att riddarromanerna också är viktiga som historisk källa eftersom de komplicerar och kvalificerar snarare än förenklar vår förståelse av det förflutna. Den litterära fiktionen gör det lättare att upptäcka paradoxer, kontraster och diskrepanser som inte är synliga i exempelvis lagar, stadgor och brev. På så vis finns en möjlighet att min undersökning kan nyansera och problematisera slutsatser som andra historiker har grundat på andra källmaterial.

Två övergripande problem har formulerats utifrån avhandlingens syfte. Det ena fokuserar *sexualiteten som gruppskapande*. Hur användes sexualiteten för att uttrycka social grupptillhörighet när den isländska aristokratin formerades under senmedeltiden? På vilket sätt förväntades aristokrater agera sexuellt? Vad ansågs skilja deras begär från andra människors? Här finns anledning att undersöka aristokratiska motbilder i de isländska riddarromanerna. Att framhäva det avvikande hos andra har ofta varit ett sätt att markera gränserna för den egna gruppen. Hur utnyttjades skildringar av andra sociala grupper och deras sexuella beteenden för att visa på det specifikt aristokratiska?

Det andra problemet lyfter fram *sexualiteten som könsskapande*. Hur användes sexualiteten för att skilja manlighet från kvinnlighet när en starkare aristokratisk identitet utvecklades? Vilka sexuella beteenden definierades som manliga och vilka definierades som kvinnliga? I flera av riddarromanerna förekommer fysiska övergrepp och sexuellt tvång när riddaren försöker erövra en prinsessa och göra henne till sin hustru. Dessa handlingar väcker frågor om lust och smärta, om värdighet och förnedring. Vad kan skildringarna av tortyr och våldtäkter berätta om hur mäns och kvinnors sexualitet konstruerades under senmedeltiden?

Manligt, kvinnligt och sexuellt

Att studera sexuella tankemönster i historien är en utmaning. Michel Foucault skriver om sitt sökande efter en kunskap som tvingar honom bort från sin kultur och sitt historiska sammanhang: ”Det finns tillfällen i livet då frågan om man kan tänka på annat sätt än man tänker, och se på annat sätt än man ser, är nödvändig att ställa om man vill fortsätta att betrakta och att fundera.”²⁴ Hans ord är tankeväckande. Det finns alltid en fara att man tolkar det förflutna efter moderna mönster och kategorier. Vår tids sexualitet är annorlunda än andra tiders, och det måste historikern vara medveten om när han söker svar på sina frågor.²⁵ Sexualiteten är en produkt av samhället, och det innebär att sexuella tankemönster är historiskt förankrade. De formas av sin tids villkor och värderingar.²⁶ Så var det även på det senmedeltida Island. Jag ser det så att möten mellan olika normsystem gjorde att den isländska aristokratins förståelse av sexualiteten förändrades. Nya tänkesätt skapades både i samverkan och i konfrontation med andra aktörer i det isländska samhället: kyrka och kungamakt.

En fråga som livligt har diskuterats under de senaste årtiondena är om medeltidens människor upplevde sexualiteten som en identitet på det sätt som många gör idag. Gjorde man exempelvis samma åtskillnad mellan en heterosexuell och en homosexuell begärsriktning? I den mycket uppmärksammade boken *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* från 1980 skriver historikern John Boswell att ”gay people” också fanns på medeltiden. Med det menar han ”persons who are conscious of erotic inclination toward their own gender as a distinguishing characteristic”.²⁷ För honom är homosexualiteten tidlös i den meningen att samkönat begär alltid har gett en sexuell identitet, oavsett om människan har kallat sig homosexuell eller inte. Boswells bok väckte stark genklang hos många läsare, inte minst bland allmänheten. Men den mötte också skarp kritik, särskilt från forskare som betraktade hans förhållningssätt till sexualitet som alltför essentialistiskt.²⁸ Sexuella identiteter är sentida konstruktioner, hävdade man och hänvisade till Michel Foucaults diskussion om sodomitens omvandling till homosexuell man under 1800-talet:

Sodomin – den gamla civilrättens och den gamla kanoniska rättens sodomi – var en typ av förbjuden handling; utövaren av den var bara dess juridiska subjekt. Den homosexuelle på 1800-talet har blivit en personlighet med ett förflutet, en historia och en barndom, en karaktär, en livsform; en morfologi också, med en indiskret anatomi och kanske en mystisk fysiologi. Hans sexualitet genomsyrar hela hans person. Överallt hos honom är den närvarande.²⁹

Idag är kritiken mot Boswell mildare. Det har påpekats att Foucaults distinktion mellan sodomi och homosexualitet ska förstås som en diskursiv analys och inte en socialhistorisk beskrivning. Den vill visa på ett nytt sätt att tala om samkönat begär under 1800-talet. Foucaults syfte var aldrig att avfärda historiska undersökningar av hur sexuella identiteter skapades i förmodern tid.³⁰ Ett antal olika källor från medeltiden visar att män som hade samlag med andra män uppfattades – om inte av sig själva så åtminstone av andra – som tillhörande en särskild grupp med särskilda begär.³¹ Men det innebär inte att dessa män bör beskrivas som homosexuella. Inte alls. Vår tids homosexualitet är av annat slag, påpekar teologen och medeltidsforskaren Mark D. Jordan: ”The identities are different, as are the notions about identity itself.”³²

Under medeltiden fanns en annan åtskillnad som var viktigare att göra. Historikern Ruth Mazo Karras konstaterar att medeltidens sexualitet skapades av handlingar snarare än begärsriktningar. På vis var distinktionen mellan könsaktens deltagare tydligare än den mellan heterosexuellt och homosexuellt begär.³³ I det medeltida samhället gick den avgörande skiljelinjen mellan män som penetrerade och kvinnor (eller andra män) som penetrerades. Deras roller uppfattades som vitt skilda, och det gjorde att samlaget upplevdes på olika sätt.³⁴ Ett liknande tankemönster präglade den antika kulturen. Sexualitetsteoretikern och antikforskaren David M. Halperin understryker att grekernas tusenåriga texter beskriver könsakten som ”a deeply polarizing experience”.³⁵ Här finns en rollfördelning som snarare markerar avstånd än närhet:

Sex is not only polarizing, however; it is also hierarchical. For the insertive partner is construed as a sexual agent, whose phallic penetration of another person's body expresses sexual "activity," whereas the receptive partner is construed as a sexual patient, whose submission to phallic penetration expresses sexual "passivity." Sexual "activity," moreover, is thematized as domination: the relation between the "active" and the "passive" sexual partner is thought of as the same kind of relation as that obtaining between social superior and social inferior.³⁶

Könsakten var rollbesatt och skulle så vara. Långt fram i tiden ansågs det sexuella umgänget mellan man och kvinna återge en naturlig maktordning som inte fick rubbas, och under medeltiden uttrycktes uppfattningen om aktiva män och passiva kvinnor i allt från medicinska redogörelser till teologiska utläggningar. I alla samhällslager fanns en stark övertygelse om att sexuella avvikelser skapade social oreda.³⁷ Sodomitiska handlingar var särskilt allvarliga. Män som hade anala samlag med andra män bröt mot Guds skapelseordning och naturens principer. Sodomiten missbrukade sin manlighet och förkvinligades när han lät sin kropp utnyttjas. Men även samlag mellan man och kvinna uppfattades som farliga om de avvek från normen. En hustru som red sin man gjorde honom svag och sårbar. Med henne överst fanns risken att samhällets hierarkiska ordning sattes ur spel, att mannen berövades sin auktoritet och vanärades av sin egen hustru.³⁸

Ruth Mazo Karras konstaterar att polariteten mellan man och kvinna var särskilt stark i den aristokratiska kulturen under senmedeltiden. En riddare var manlig när han utövade våld, antingen på slagfälten eller i tornerspelet, och ofta gjordes det kvinnliga till manlighetens motsats. Att vara man innebar att inte vara kvinna: att erövra och inte bli erövrad, att handla och inte bli handlad mot. I andra samhällssegment var köns polariteten inte lika framträdande. Bland lärda män i den enkönade universitetsmiljön definierades manlighet som förnuft och besinning. Att vara man innebar där att inte vara ett djur. I städernas hantverkarskrån sågs istället kunnighet och mognad som utmärkande för mannen. Hantverkaren var man till skillnad från ett barn som ännu inte hade tillräckliga insikter.³⁹ I sina analyser pekar Karras på komplexiteten i medeltidens könsstrukturer. Någon form

av manlighet var alltid norm, men motsatsen var inte nödvändigtvis det kvinnliga. Inom vissa grupper fanns andra dikotomier som var viktigare.

Hur det manliga relaterades till det kvinnliga kunde också variera mellan olika samhällsformer. Historikern Jo Ann McNamara har visat hur manligheten omformulerades när nya ämbeten skapades i statsförvaltningarna på den europeiska kontinenten under 1100-talet. Dessa ämbeten besattes ofta av präster och munkar som levde i celibat, och deras avhållsamhet blev problematisk i ett samhälle där en man måste vara potent och viril. Det krävdes helt enkelt att manligheten expanderade. Men det fordrades också att det manliga tydligare skildes från det kvinnliga. Följden blev att kvinnor demoniserades och sexualiserades mer än tidigare.⁴⁰

Även urbaniseringen och stadsväsendets utveckling bidrog till en starkare könsplaritet. ”The surge in population and material prosperity in the early twelfth century opened up a wide variety of practical choices for medieval men”, skriver McNamara. För kvinnorna såg situationen annorlunda ut. Framväxten av olika samhällsinstitutioner innebar att kvinnors handlingsutrymme begränsades och att fler kvinnliga stereotyper skapades.⁴¹ Historikern Joan Kelly-Gadol ser en liknande utveckling i italienska stadsstater under 1300-talet. I Florens uppstod med tiden ”det borgerliga könsrollsystemet som placerade mannen i den offentliga sfären och kvinnan i hemmet, och krävde sociala dygder av honom och kyskheter och moderskap av henne”. Det ledde enligt Kelly-Gadol till nya inskränkningar av den kvinnliga sexualiteten.⁴²

Det homosociala ramverket

I det medeltida samhället var manliga gemenskaper viktiga. Oavsett om mannen var riddare, lärd eller hantverkare så omgavs han av andra män: ett riddarfölje, ett kollegium eller ett skrå. Så är det också i isländska riddarromaner. Det sluts många vänskapspakter mellan riddare, och blodsbröder finns i så gott som alla romaner. Deras betydelse

se ska för den skull inte överskattas, menar litteraturforskaren Astrid van Nahl. Riddaren står ändå ensam i sina strävanden, och ett svuret broderskap påverkar sällan dramats upplösning.⁴³ Min uppfattning är en helt annan. Det är som aktörer i manliga nätverk av olika slag som romanernas hjältar kan försäkra sig om att handlingens utgång blir den önskade.

I de isländska riddarromanerna finns ett homosocialt ramverk som avgör hur äktenskapsbildningen och sexualiteten gestaltas. Riddarnas närhet till varandra skapar en homosocial ordning med regler för hur man får uppträda. Det är med andra ord i manliga gemenskaper som sexualitetens villkor formuleras. Ordet *homosocialitet* är, som sexualitetsteoretikern Eve Kosofsky Sedgwick påpekar, en språklig nybildning av *homosexualitet*. Det är skapat för att markera att de samkönade kontakterna *inte* är sexuella. Det är istället så att manlig intimitet ofta kännetecknas av en rädsla – eller rentav avsky – för män som åtrår andra män.⁴⁴ Sexuella begär rubbar ordningen och upplevs därför som hotande. I riddarnas fostbrödralag, som i andra homosociala närhetsrelationer mellan män, är åtrån till kvinnor nödvändig och obligatorisk. Den neutraliserar blodsbrödernas tillgivenhet till varandra och reglerar dess uttrycksformer.⁴⁵

Riddarromanernas kvinnor är ur det perspektivet närmast att betrakta som fogar i ett manligt nätverksbygge. De är kittet som håller ihop ridderskapet, men deras inflytande över händelsernas utveckling är ofta mycket begränsat. Likväl fordras deras närvaro när riddarna vill skapa starka och varaktiga relationer till varandra. Riddarromanerna ansluter på så vis till det problemkomplex som Gayle Rubin betecknar ”the traffic in women”, en kvinnohandel som efter hennes förmenande utgör grunden för alla patriarkala relationer. Det är inte svårt att finna historiska exempel på den här typen av transaktioner, menar Rubin. Kvinnor har getts i äktenskap, tagits som krigsbyten, erlagts som tribut, bytts, köpts och sålts.⁴⁶ De har förbundit män med män och varit nödvändiga som mellanled vid överföringar av egendomar eftersom ”the relationship of a male to every other male is defined through a woman”.⁴⁷ Det är i ett ständigt utbyte av kvinnor som män har kunnat konsolidera sin makt.

Gayle Rubins resonemang är en könskritisk tolkning av bland andra antropologen Claude Lévi-Strauss forskning om släktskapsstrukturer och då särskilt hans diskussioner om kvinnan som förbindelse-länk vid egendomstransaktioner. Gåvor fyller en viktig funktion i alla samhällen, påpekar Lévi-Strauss, men en gåva är mer värdefull än andra: kvinnan som överlämnas av en man till en annan.⁴⁸ När en kvinna ges bort i äktenskap upprättas band som är långt starkare än reciproka relationer som följer av andra gåvor. Parterna blir besvägrade och deras ättlingar blodsbesläktade.⁴⁹

Äktenskapet är med andra ord inte ett avtal mellan en man och en kvinna där båda erbjuder och mottar något som man lätt kan förledas att tro. Det är en överenskommelse mellan två eller flera män. Härigenom ges faktisk existens åt ett könsförtryck, menar Gayle Rubin. Kvinnan har ingen möjlighet att själv gifta bort sig med en man – eller med en kvinna för den delen – eftersom hon inte har äganderätten till sin kropp och sin sexualitet.⁵⁰ Hon är någon annans egendom och kan därför inte delta i gåvogivandet. Det är ett faktum som kvarstår även om kvinnan ger sitt samtycke till äktenskapet. Hon kan godkänna eller rentav påskynda processen men inte ändra dess innehåll.⁵¹

I den höviska litteraturen är utbytet av kvinnor framträdande. Litteraturforskaren Roberta L. Krueger diskuterar äktenskap och sexualitet i fyra franska riddarromaner från 1200-talet och konstaterar att varje berättelse på sitt eget sätt "dramatizes what historians have described as aristocratic woman's role as an exchange object in the marriage system".⁵² I alla fyra märks en oro för vad den aristokratiska kvinnan kan orsaka männen i sin omgivning om hon inte uppträder sedesamt, och romanerna visar att manliga gemenskaper aldrig står opåverkade av kvinnlig sexualitet.⁵³

I ett verk som Jean Renarts *Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole* från tidigt 1200-tal är det aristokratiska äktenskapet ett uttryck för stark tillgivenhet mellan två män. Jungfrun är en gåva som den ene ger till den andre. Hon finns där endast för att stärka vänskapen som hennes bror har utvecklat till en annan man. I sig själv är hon ett tomt tecken. Men när en riddare som avundas männens vänskap ifrågasätter om jungfrun verkligen är kysk förändras situationen. Då

fylls hon med innehåll. Som en sexuell varelse äventyrar hon samförståndet mellan sin bror och hans vän. Det är först när jungfrun har friats från alla anklagelser som hon kan återerövas som tecken för manlig vänskap.⁵⁴

Litteraturforskaren Susan Aronstein har noterat samma mönster i annan fransk riddarlitteratur från sekelskiftet 1200 där kvinnor, som hon skriver, ”are defined and redefined in response to the needs of the homosocial culture”.⁵⁵ I en tid av stark samhällsförändring då den politiska makten centraliserades och kyrkan stärkte sitt grepp om äktenskapsbildningen visade den aristokratiska litteraturen ett stort intresse för den kvinnliga sexualiteten. En mängd litterära texter från medeltiden kretsar kring hustrun: hennes makt över arvskiften och hennes inverkan på homosociala nätverk. Om hon var otrogen mot sin man äventyrades blodets renhet, och om hon drog vanära över honom risikerade han att uteslutas ur samhällets manliga gemenskaper. Därför måste hon noga övervakas.⁵⁶

I *Gawain Continuation*, ett poem som löst anknyter till Chrétien de Troyes berättelse om den heliga Graal, implementeras en homosocial ordning som enligt Aronsteins uppfattning uttryckte centralmaktens önskan om förbrödring inom aristokratin. Franska aristokrater skulle enas under sin kung och undvika konflikter som slet sönder riket. Det är skälet till att jungfrun i *Gawain Continuation* inte tillåts vara en trofé som kan erövas och på så vis ge upphov till rivalitet mellan aristokrater. De homosociala relationerna ändrar karaktär i poemet, från att präglas av konkurrens och aggressivitet till att markera samförstånd och lojalitet.⁵⁷

Även litteraturforskaren Simon Gaunt är av uppfattningen att homosociala inslag i fransk riddardiktning måste förstås i en historisk kontext. Han menar att kvinnans funktion i versromaner som *Roman d'Enéas* och *Floire et Blancheflor* visar på en omförhandling av sexualiteten bland franska aristokrater och att den mycket väl kan vara relaterad till kyrkans försök att öka sin kontroll över äktenskapsbildningen. När kyrkan krävde att de blivande makarna skulle ge sitt samtycke till äktenskapet, accentuerades den aristokratiska kvinnans bytesvärde. Hennes värde hade tidigare tagits för givet, men aristokratin blev nu

medveten om att bytesvärdet helt kunde gå förlorat om hon vägrade att bli bortgiven åt en man.⁵⁸

Samtyckesdoktrinen framkallade därför en aristokratisk reaktion och en riddardiktning som visar att kvinnan är viktig för de manliga nätverken. Det sena 1100-talets höviska litteratur introducerade en manlig homosocialitet där en kvinna ses som nödvändig för att männens vänskap ska hållas levande. Hon är den som förenar dem. Därmed inte sagt att hon räknas som en av vännerna. Det gör hon inte. Fransk riddardiktning är starkt könspolär, konstaterar Gaunt. I *Roman d'Enéas* och *Floire et Blancheflor* definieras det manliga *mot* det kvinnliga, och det får till följd att kvinnor kan hållas utanför de manliga gemenskaperna.⁵⁹

På liknande sätt visade isländska riddarromaner hur en homosocial ordning kunde se ut för den ombildade makteliten på Island. När hövdingarna utvecklade en starkare aristokratisk medvetenhet, skapades en hövisk litteratur som mötte deras behov av igenkänning och självspegling. Det var nu angeläget att formulera tankar om en aristokratisk gemenskap som band dem samman och avgränsade dem från andra män, och dessa tankar påverkade de litterära skildringarna av äktenskap och sexualitet. En viktig utgångspunkt i avhandlingen är därför att även isländska riddarromaner fångar homosociala strävanden. Hur romanernas homosociala mönster ser ut återstår dock att undersöka.

Avhandlingens disposition

Efter det inledande kapitlet som anger studiens utgångspunkter följer sju kapitel. Avhandlingens andra kapitel, *Island och Europa*, beskriver mer ingående de politiska förändringarna på Island under 1200-talet och aristokratins reorganisering och formering efter fristatstidens slut. Utvecklingen betraktas också ur ett europeiskt perspektiv. I kapitlet argumenteras för att avhandlingen kan ses som en studie av *ett* europeiskt samhälle som blev alltmer homogent.

Sexuella tankemönster i historien blir begripliga först när man tar dåtidens föreställningar om kön i beaktande, och det tredje kapitlet i

avhandlingen, *Könskartan ritas om*, handlar om hur manlighet och kvinnlighet omformulerades i det isländska samhället. Mycket har redan skrivits om könsrelationerna under fristatstiden, och ett viktigt inslag är därför diskussionen av tidigare forskning. I kapitlet används också källor som brölloppstal och skriftermål för att visa att normerna för aristokratins män och kvinnor tydligare skildes åt under senmedeltiden.

Avhandlingens huvudsakliga källmaterial är isländska riddarromaner, och i det fjärde kapitlet, *Sagans värld*, förs ett resonemang om hur de kan användas som historisk källa. Riddarromanerna har sällan utnyttjats i historieforskningen, även om det har påpekats att de var ideologiskt viktiga för den isländska aristokratin. Det finns därför en del källkritiska påpekanden att göra. Kapitlet lyfter bland annat fram den höviska litteraturens dialogiska funktion: att romanerna formades av ett samhälle i förändring men att de även formade och förändrade samhället.

Tre av avhandlingens kapitel belyser sexuella tankemönster med exempel från de isländska riddarromanerna. Det femte kapitlet, *Höviska riddare och andra män*, tar sikte på manlig sexualitet och homosociala relationer. Hur beskrivs ridderskapets män? På vilket sätt påverkas deras sexuella beteenden av manliga gemenskaper som vapenbrödraskap och fostbrödralag? Andra frågor som diskuteras är vad som skiljer riddarnas begär från andra mäns och vilken funktion hedningar, bärsärkar och monster fyller i riddarromanerna.

Avhandlingens sjätte kapitel, *Oskuldens tid*, uppmärksammar jungfrun som aristokratisk tankefigur. Här används riddarromanerna för att besvara frågor om hur kvinnlig sexualitet konstruerades i den aristokratiska miljön. Hur skildras kvinnors begär i romanerna? På vilket sätt förväntas en aristokratisk jungfru agera när hon möter en man som intresserar henne? Kapitlet belyser särskilt jungfrudomens många paradoxer och aristokratins kluvenhet till oskulden.

Det sjunde kapitlet, *Könsaktens hierarki*, studerar samlaget mellan man och kvinna som könsskapande handling. I flera av de isländska riddarromanerna utförs våldshandlingar när riddaren uppvaktar en jungfru; de plågar och förnedrar varandra. Vilken funktion fyller tor-

tyren och våldtäkterna i romanerna? De våldserotiska skildringarna väcker frågor om hur sexualiteten fungerade som ett maktmedel och på vilket sätt samlaget etablerade en hierarkisk ordning mellan könen.

I bokens åttonde och sista kapitel, *Mandom och mödom*, förs en avslutande diskussion om sexuella tankemönster på Island under senmedeltiden. Här placeras riddarromanernas motiv i en vidare kontext och ges en historisk infattning. Kapitlet uppmärksammar framför allt samspelen mellan politiska och sexuella maktstrategier när den isländska aristokratin reorganiserades och formerades efter fristatstidens slut.

KAPITEL 2

ISLAND OCH EUROPA

Maktförskjutningar och samhällsförändringar

Sedan Island hade blivit en del av det norska riket förändrades de politiska strukturerna i samhället. Gamla maktenheter avskaffades, och det inrättades nya ämbeten som skulle förvalta den norske kungens skattland och bevaka hans intressen. Det var kungen som utsåg sina ämbetsmän på Island, och det innebar att fristatstidens hövdingar och framför allt deras ättlingar måste anpassa sig till den nya maktordningen om de ville behålla sitt politiska inflytande. Särskilt under 1300-talet skedde en formering av den isländska aristokratin, och vid seklets mitt hade mäktiga ämbetsmannasläkter uppstått. Aristokratiska äktenskap hade blivit en viktigare alliansform, och den sociala skiktningen i samhället hade ökat. Det var nu angeläget för aristokratin att framstå som en avgränsad grupp med egna normer och värderingar.

Det ska påpekas att en formering av aristokratin inte var unik för Island. Liknande formeringsprocesser ägde rum på många håll runtom i Europa under medeltiden. Det finns därför goda skäl att anlägga ett europeiskt perspektiv på det isländska samhällets utveckling. På kontinenten skedde förändringarna något tidigare. Där reorganiserades aristokratin redan under 1000-talet. I en tid när politisk makt alltmer grundades på jordägande, var aristokratin tvungen att noga bevaka sitt godsinnhav. Det fick till följd att arvs- och släktskapsstrukturerna förändrades. Successivt utvecklades ett strängare patrilinejärt mönster för att släktens egendommar lättare skulle kunna hållas samlade.

Från hövdingar till ämbetsmän

Under fristatstiden styrdes Island av godar (*goðar* eller *goðorðsmenn*). En godes välde kallades godord (*goðorð*), och godarnas politiska inflytande grundades framför allt på makten över människor.⁶⁰ Alla fria, självägande bönder skulle vara tingmän under en gode, men det stod dem fritt att välja vilken.⁶¹ Mellan hövdingar och bönder skapades på så sätt personliga band som sedan gav styrka i politiska situationer. När en gode agerade på tinget hade han stöd av sina tingmän, särskilt i konflikter med andra godar. Utan tingmän underminerades förtroendet för honom, och därför måste han vårda relationerna till dem och ge dem skydd när så behövdes.⁶² Ett sätt att utvidga det manliga nätverket var, som vi redan har sett, frilloväsendet. Ett annat sätt att vinna nya vänner och behålla gamla var att dela med sig av sina rikedomar: att ge stora gästabud och skänka bort dyrbara gåvor. Systemet var redistributivt i den meningen att gåvorna som goden delade ut utgjordes av böndernas produktionsöverskott. På så vis skapades en cirkulation i systemet som höll goden och hans tingmän samman.⁶³

Det fanns problem förenade med ett system där goden och tingmännen kunde bo långt ifrån varandra. Avstånden gjorde det svårt för dem att uppfylla sina plikter, och redan under 1100-talet skedde en ökad territorialisering av den politiska makten. Godarnas maktbaser fick geografiska gränser, och det blev viktigare att äga stora jordegodomar för den som ville utöva makt.⁶⁴ Fler och fler godord samlades på allt färre händer, och tidigt på 1220-talet styrdes Island av fem släkter. Vid samma tid blev kontakterna mellan de isländska hövdingarna och den norske kungen intensivare. För en hövding var det viktigt att ha ett gott förhållande till norska makthavare, eftersom det gav honom prestige och också visst beskydd vid konflikter med andra hövdingar. Under fristatstidens sista årtionden ingick nästan alla isländska godar i den norske kungens hird. De hade därmed lovat att tjäna honom och vara hans handgångna män.⁶⁵ Detta kunde kungen utnyttja, och vid upprepade tillfällen krävde han av olika hövdingar att de skulle göra ön till hans skattland.⁶⁶ Men deras engagemang var sällan särskilt starkt, och det skulle dröja till 1260-talet innan den norske kungen hade kontroll över samtliga godord.⁶⁷

En isländsk gode hade 1258 blivit utsedd att som jarl vara kungens ämbetsman på Island, och några år efter hans död fick islänningarna en ny lagbok i *Járnsíða*.⁶⁸ De nya rättsreglerna ogillades av många, och det tog tre år innan lagboken 1273 accepterades i sin helhet. Då hade islänningarna redan godtagit flera viktiga politiska förändringar.⁶⁹ En var att godorden försvann. Island skulle istället förvaltas av ämbetsmän – sysslomän (*sýslumenn*) och lagmän (*lögmenn*) – som utsågs av den norske kungen. Senare tillkom även en hirdstyrare (*hirðstjóri*) som makthavare.⁷⁰ En annan förändring var att hämnträten begränsades. Att hämnas med dråp blev ett brott mot kungen, såvida inte särskilda omständigheter förelåg. Därmed var första steget taget mot ett kungligt våldsmonopol, och när *Járnsíða* ersattes av *Jónsbók* som lagbok 1281 blev i princip alla hämnträpp förbjudna.⁷¹

Ämbetsmännen på Island bildade en tjänstearistokrati. De företrädde den norske kungen på ön och fick sin auktoritet från honom. På så vis institutionaliserades också den politiska makten. Den blev given av kungen, som själv hade fått den av Gud. Makten kunde därför inte erövras av andra hövdingar på samma sätt som tidigare. I fristatstidens slutskede hade de politiska motsättningarna i samhället intensifierats. Hårda strider utkämpades mellan olika hövdingar som alla hade ambitionen att bli mäktigast på Island. Det fanns visserligen hövdingar som var lojala mot varandra, men de konkurrerade ändå om makten. Och även om de tillhörde en maktelit och samma sociala skikt, var det sällan som de gav uttryck för att vara medlemmar av en avgränsad samhällsgrupp eller bärare av en aristokratisk idé. Detta förändrades årtiondena efter fristatstidens slut när hövdingarnas konflikter klingade av.⁷²

En långvarig strid om kyrklig äganderätt bidrog till att svetsa de isländska hövdingarna samman. Under medeltiden uppfördes och förvaltades många kyrkor på Island av godar. Det gav godarna vissa intäkter, såsom kyrkornas tionde, men framför allt ett politiskt inflytande.⁷³ Därför blev reaktionerna mycket starka när en isländsk biskop 1269 framförde ärkebiskopens krav att alla kyrkor med jordegendomar som en gång hade donerats till kyrkan nu skulle lyda under biskopen. Han skulle även råda över kyrkornas tionde. Därmed

riskerade hövdingarna att förlora makt och inkomster.⁷⁴ Först 1297 slöts en överenskommelse om den kyrkliga äganderätten som innebar att många hövdingar berövades jordegendomar och tvingades söka sig nya maktbaser.⁷⁵ Godelsläkterna var försvagade, och uppgörelsen gjorde det ännu viktigare för hövdingarna att få ämbeten i förvaltningen och på så vis del av skatteintäkterna från den isländska befolkningen.⁷⁶

Den isländska aristokratins formering

Att ett begrepp som aristokrati används för att beskriva makteliten på Island under senmedeltiden kanske förvånar en och annan läsare. En del av de isländska ämbetsmännen var rika, men deras välstånd var inte så stort som de europeiska feodalherrarnas och därmed var deras levnadsförhållanden förmodligen rätt olika. Ändå finns det skäl att beteckna dem som aristokrater.⁷⁷ Ämbetsmännen på Island utövade sin makt som godarnas arvtagare, och de förenades kring vissa föreställningar om vad det innebar att vara kungens män. Det fanns också en strävan hos dem att som grupp avgränsa sig från andra människor i samhället. Det sena 1300-talets sagalitteratur avslöjar att män med ämbete räknade sig som aristokrater, som företrädare för den norska och senare danska kungamakten. Litteraturforskaren Vésteinn Ólason konstaterar att även om jordbruket fortfarande var en viktig inkomstkälla för dessa män, så betraktade de sig inte längre som bönder.⁷⁸ De tilltalades starkt av höviska ideal, och de ansåg själva att deras värderingar var annorlunda än den övriga befolkningens.⁷⁹

Den isländska aristokratins formering tog lång tid och pågick under hela 1300-talet. Med jämna mellanrum uppstod konflikter mellan olika ämbetsmän, och situationen försvårades säkert av att den norske kungen aldrig besökte sitt skattland i nordväst.⁸⁰ Historikern Sigríður Beck ser tre faser i aristokratins formering på Island under senmedeltiden.⁸¹ En första fas inträdde redan på 1220-talet när kungen började knyta isländska hövdingar till sig och gjorde dem till sina hirdmän. Sedan islänningarna hade blivit skattskyldiga till honom på 1260-talet

förändrades den politiska ordningen i det isländska samhället, men det innebar inte att makteliten förlorade sitt inflytande. När godarna ersattes av ämbetsmän fick förvisso rika storbönder chansen att stå i kungens tjänst, men det var ur hövdingarnas skara som han till en början valde sina sysslomän och lagmän.⁸² Där fanns en politisk erfarenhet och en administrativ kunskap som var värdefull och som måste tillvaratas.

Den norske kungen hade ett intresse av att hövdingarna höll ihop, och det förekom att han tvingade dem till vänskap. Det hände Hrafn Oddsson och Þorvarðr Þórarinsson som var bittra fiender sedan lång tid tillbaka. Hrafn hade dräpt en av Þorvarðrs bröder, och därefter hade de stridit mot varandra i ett blodigt slag vid 1250-talets mitt.⁸³ När Magnús Hákonarson, den norske kungen, utsåg dem 1273 att vara hans ombud på Island avkrävdes därför båda en vänskapsförklaring.⁸⁴ Innan kungen gav dem ”hela Island att styra under hans välde” måste männen svära en trohetsed till varandra och lova att hålla sams.⁸⁵ Eder fick aldrig brytas – inte ens om de svors under tvång – och det utnyttjade kungen för att föra de isländska hövdingarna samman.⁸⁶

Vid sekelskiftet 1300 förändrades sammansättningen av ämbetsmän, och därmed gick aristokratins formering in i en andra fas. När godarna inte längre var i livet breddades rekryteringsbasen, och redan under 1290-talet utsågs en norrman att vara syssloman på norra Island.⁸⁷ Snart återfanns norska riddare även som lagmän, och det har tolkats som ett försök från den norske kungens sida att stärka sin makt.⁸⁸ Det skapade oro bland de isländska ämbetsmännen, och i ett kontrakt från 1302 krävde ”hela allmogen på Island” att alla lagmän och sysslomän på ön skulle vara islänningar och dessutom ”av de ätter som fordom har gett upp godorden”.⁸⁹ Kontraktets autenticitet har ifrågasatts, men det är ändå inte orimligt att isländska ämbetsmän som självutnämnda talesmän för allmogen formulerade ett sådant krav vid sekelskiftet 1300.⁹⁰

Också andra män fick makt. Allt fler isländska storbönder tilldelades ämbeten. De hade en annan förankring i lokalsamhället, och deras ämbetsperioder var som regel betydligt längre än de norska riddarnas. Det gjordes försök att hindra storbönderna från att bli alltför mäktiga.

Kontraktet från 1302 ska möjligen ses som ett sådant. Historikern Helgi Þorláksson menar att de politiska motsättningarna även har satt spår i litteraturen; berättelser som *Finnboga saga ramma*, *Kjalnesinga saga* och *Þórðar saga hreðu* avslöjar hårda maktkamper som rasade på Island vid 1300-talets början. Han betraktar dessa sagor om det isländska landtagandet några hundra år tidigare som ett slags allegorier. De kan ses som sympatiförklaringar för en fraktion av rika bondsöner som konkurrerade om makten med godarnas ättlingar.⁹¹

I en tredje fas som inträdde under 1340-talet konsoliderades den isländska aristokratin. Vid den tiden hade mäktiga ämbetsmannasläkter uppstått. Nästan alla män som var verksamma i förvaltningen på Island hade en hirdstyrare, en syssloman eller en lagman till far. Ämbetsmännen gifte sig i allt högre grad med döttrar till andra ämbetsmän, och av det följde att avståndet till andra samhällsgrupper växte.⁹² De sociala skillnaderna i det isländska samhället ökade och så också tjänstearistokratin inkomster. Under 1300-talet fick fisket en allt större ekonomisk betydelse, och många ämbetsmän residerade på gårdar nära havet.⁹³ Fiskerättigheterna gjorde det möjligt att skapa stora förmögenheter, och vid sekelskiftet 1400 fanns flera ämbetsmän som satt på ansenliga rikedomar.⁹⁴

Även under den tredje fasen förekom konflikter inom aristokratin, och ofta tycks de ha handlat om samhällets resurser. Från 1340-talet hade den norske kungen tillsatt en hirdstyrare som under några år skulle samla in skatten åt honom, men de här utnämningarna ersattes snart av ett system där välbärgade män kunde resa till Norge och köpa sig rätten att driva in skatt från islänningarna under en treårsperiod.⁹⁵ Åren runt 1360 hade Island fyra hirdstyrare samtidigt, och mellan flera av dem uppstod allvarliga konflikter. Det gick till och med så långt att en hirdstyrare lät avrätta en annan.⁹⁶ Köpen upphörde så småningom, men nya stridigheter mellan ämbetsmän bröt ut på 1380-talet då ännu en hirdstyrare dräptes.⁹⁷ Vid den tiden representerade ämbetsmännen inte längre den norska kronan. Från 1383 kom Island – som norskt skattland – att lyda under Danmark.

Trots stora motsättningar fanns starka föreställningar om en aristokratisk gemenskap hos senmedeltidens ämbetsmän. Sigríður Beck

menar att den norske kungens frånvaro skapade en viss osäkerhet på Island om hur makten skulle fördelas i framtiden och att det väckte känslor av samhörighet och solidaritet. En ämbetsman satt aldrig säker, och därför sökte han oftare samförstånd än konflikt med andra ämbetsmän. För honom var det viktigt att ha mäktiga vänner, och dessa fann han inom aristokratin: ”Föreställningen om det aristokratiska samförståndet blev den tongivande normen i samhället. Vänskapen var i fortsättningen förbehållen jämlingar.”⁹⁸ Nu sattes alltså de horisontella vänskapsrelationerna och närheten till andra aristokrater främst.

Isländskt och europeiskt

Den isländska aristokratins situation mot 1200-talets slut påminner om den som uppkom på kontinenten några hundra år tidigare. Historikern Robert I. Moore talar om en europeisk revolution under 1000- och 1100-talen som innebar att hela det medeltida samhället omvandlades: jordbruket intensifierades och gav ett större överskott, städer växte fram och skapade förutsättningar för tekniska innovationer, den världsliga eliten skildes från den andliga och hittade mer effektiva sätt att utöva sin makt. Det var i norra Frankrike som samhällsomvandlingen inleddes, konstaterar Moore. Här krävdes tidigt ett stort jordinnehav om man ville bli politiskt inflytelserik, och av det skälet uppstod svårösta konflikter mellan aristokrater och klerker om rätten till jordegendomar och ränteinkomster. Under 1000-talet utkristalliserades så två viktiga principer för jordäggande, och med tiden accepterades de såväl i Frankrike som på andra håll i Europa. Den ena principen innebar att jord som en gång hade donerats till kyrkan blev kvar i kyrkans ägo. Den andra principen betydde att jord som aristokratiska släkter hade samlat på sig överfördes genom fadersarv från en generation till en annan utan att styckas upp.⁹⁹

När de stora egendomsstriderna var avgjorda såg maktens villkor annorlunda ut, och det fick till följd att aristokratin förändrades och reorganiserades. Situationen fordrade att de aristokratiska släktkretsarna omdefinierades och att nya makttekniker utvecklades. Som på

Island skedde de här förändringarna *inom* den aristokratiska gruppen. Det var ingen revolution på så sätt att den politiska makten erövrades av män ur andra sociala skikt.¹⁰⁰ Det som omformade samhället var istället strategierna som aristokratin använde för att säkra sin politiska makt, skriver Robert I. Moore:

In order to secure the rewards which became available in consequence the descendants of the Carolingian aristocracy found it necessary to reorganize themselves into a new social order, and to distribute power and authority among its branches by means of new techniques, and according to new definitions.¹⁰¹

Det var nu som principen om manlig primogenitur vann insteg hos aristokratin och då särskilt bland franska feodaltherrar. Att bevara makten krävde maktkoncentration. Egendomarna måste hållas samlade, och för att inte riskera att släktens politiska och ekonomiska inflytande marginaliserades i framtiden försökte enskilda företrädare att koncentrera jordinnehavet till ett äktenskap i varje generation. Hela släkteegendomen skulle sedan övertas av makarnas äldste son och av hans äldste son efter honom. Härigenom skapades åtskillnad mellan den äldste brodern och hans syskon, en åtskillnad som gav upphov till ”fundamental organizing categories of European society” för att använda Moores ord.¹⁰² På sina håll var primogenituren så stark att släkten förbjöd yngre söner att ingå äktenskap. Unga aristokrater som inte hade något arv att vänta tvingades därför söka sin utkomst som riddare vid furstehoven eller som köpmän i städerna. Andra män inträdde i släktens kloster eller upptogs i andliga brödraskap där de förväntades verka för sina släktingars sak.¹⁰³ Först vid sekelskiftet 1200 var aristokratins rikedomar så stora att även yngre söner fick del av egendomarna.¹⁰⁴

Arvsreglerna utformades så att släktens jordegendomar tillföll en manlig arvinge som var född inom äktenskapet. Det var ett sätt att göra manslinjen mer stringent, att förstärka den äldste sonens företrädesrätt och undvika att oäkta halvbröder ställde anspråk vid arvsfiktet. Men vad räknades som ett äktenskap? Svaret var inte alls självklart, och frågan ställdes på sin spets när kyrkans män under 1000-talet ville

få kontroll över aristokratins äktenskapsbildning och könsliv. Kyrkans samlevnadsmodell vilade på sju grundläggande principer, konstaterar historikern James A. Brundage. Fyra av dem skapade en definition av äktenskapet. Man menade att ett äktenskap måste vara samtyckt av såväl man som kvinna. Det skulle också vara monogamt och oupplösligt, och det fick inte ingås av människor som var släkt med varandra. Det äktenskapliga samlivet fångades i tre principer som fördömde alla sexuella handlingar utanför äktenskapet, som gjorde dem straffbara och som gav kyrkan rätt att döma i alla ärenden som rörde det sexuella.¹⁰⁵

Samtyckesdoktrinen var en kärnpunkt i den kanoniska rätten, kyrkans rättsordning. Det fanns förvisso olika uppfattningar inom kyrkan under medeltiden om vad som egentligen konstituerade ett äktenskap, men med tiden kom den franske teologen Petrus Lombardus lära att gälla som lag i stora delar av Europa.¹⁰⁶ Han menade att man och hustru inför vittnen måste ha accepterat giftermålet för att det skulle vara giltigt. Om makarna sedan fullbordade sitt äktenskap sexuellt eller inte spelade mindre roll. Det var löftena som förenade dem.¹⁰⁷ I praktiken gjordes dock samlaget ofta till ett centralt moment i giftermålsprocessen, och i flera länder lades stor vikt vid att äktenskapet verkligen fullbordades.¹⁰⁸

Kyrkans försök att förändra äktenskapet väckte motstånd hos aristokratin, och historikern Georges Duby har tolkat de segslitna tvis-terna i nordvästra Frankrike under 1000-talet som en kollision mellan två äktenskapsmodeller, en kyrklig och en aristokratisk (eller världslig).¹⁰⁹ För aristokratin var äktenskapen främst politiska och ekonomiska avtal, och därför framstod kyrkans krav som orimliga. Kyrkans äktenskapslära gjorde det på sätt och vis svårare för aristokratin att möta samhällets omvandlingar. Det fanns en risk att släktens makt skulle gå förlorad om äktenskapskontrakt inte fick brytas när den politiska situationen förändrades.¹¹⁰ Även kravet på monogami oroade. Om man övergav frilleväsendet kunde viktiga resurser i släktens nätverk försvinna, och därmed skulle det politiska handlingsutrymmet begränsas ytterligare.¹¹¹ Makarnas samtycke var en annan stridsfråga. Att låta mannen och kvinnan falla avgörandet vid en äktenskapsför-

handling sågs som oacceptabelt. Äktenskapet var ett viktigt alliansredskap och därför en angelägenhet för släkten.¹¹² Ett förbud mot äktenskap mellan släktingar uppfattades också som ett hot. Det gjorde det svårare för aristokratin att skapa stora godskomplex och därigenom stärka sin maktbas.¹¹³

Trots alla invändningar anpassades ändå aristokratins äktenskapsbildning efter kyrkans principer, och Georges Duby påpekar att flera släkter snart förstod att utnyttja den kyrkliga äktenskapsmodellen. I en tid när aristokratin måste lita till sitt jordinnehav för politisk makt användes äktenskapets regelverk för att trygga släktens framtid. Av livslånga äktenskap följde snävare familjebildningar, ett slags parfamiljer som lättare kunde kontrolleras, och inom dem fördes makten vidare från fäder till deras söner. Men primogenituren var inte mäns ensak; den förutsatte också aristokratiska kvinnor som var ärbara och levde kyskt. En hustru måste väljas med stor omsorg. Innan bröllopet ägde rum skulle hennes jungfrudom intygas, och under vigselceremonin måste hon lova sin man trohet. Ändå befarade man att hon skulle bedra honom, skriver Duby:

Trots att maken efter så många försiktighetsåtgärder hemförts till makens hus förblev hon en suspekt varelse, en motståndare. Männen såg det äktenskapliga livet som en strid; oavlätlig vaksamhet var av nöden. Kanske finns det djupt nere i mannens själ en känsla av att kvinnan – trots att hon enligt tidens kosmologi hörde samman med natten, vattnet, månen, allt som är kallt och blått – brinner häftigare, förtärande. Hennes make fruktade att inte ensam kunna släcka elden.¹¹⁴

Vissa medeltida teologer menade att bara misstanken om att hustrun var otrogen mot sin man räckte för att han skulle beviljas skilsmässa från henne, och den möjligheten utnyttjades också.¹¹⁵ Även andra påbud användes. Kyrkans incestregler var i vissa lägen en fullgod ersättning för den avskaffade skilsmässorätten. Det förekom att en hustru som bara födde döttrar fick se sitt äktenskap upplöst sedan hennes man helt plötsligt hade fått kännedom om att makarna var släkt med varandra och därför levde i synd.¹¹⁶

Det har riktats kritik mot Georges Dubys äktenskapsmodeller. Historikern David Herlihy menar exempelvis att de ger en alltför

schematisk bild av medeltidens äktenskapsmönster. Fanns det verkligen en *modell* som aristokratin agerade efter? Dubys terminologi är problematisk. Den antyder att nordfranska aristokrater – som kyrkans män – formulerade en äktenskapslära och att de sedan följde den. Så var det inte.¹¹⁷ För Herlihy framstår den kyrkliga modellen som preskriptiv; den syftade till att styra människor mot ett visst äktenskapsideal. Den aristokratiska modellen betraktar han istället som deskriptiv; den beskriver hur äktenskapsbildningen verkligen såg ut. Det rör sig alltså om modeller på olika plan, konstaterar Herlihy: ”Duby treats the two types of model as the same, and this clouds his analysis. To say that the two fused seems only to mean that behavior eventually influenced the norms that governed it, as it often does.”¹¹⁸ Det har också påpekats att den aristokratiska äktenskapsmodellen inte heller är så tydlig som Duby får den att framstå. Släktens arv skiftades inte alltid efter principen om manlig primogenitur. Ibland fick yngre söner del av föräldrarnas gods, och det förekom även att släktens egendomar överfördes till en dotters man eller en systems söner. Under 1100-talet var manlig primogenitur något som aristokratin ofta föredrog men inte alltid tillämpade.¹¹⁹

Rättshistorikern Helle Vogt anser att det är svårt, för att inte säga omöjligt, att applicera Georges Dubys modeller på nordiska förhållanden. Hos den nordfranska aristokratin fanns en patrilinejär släktstrategi som inte passar in i en nordisk utveckling där en större likhet mellan barnen eftersträvades när arvet skulle skiftas. Hon är därför tveksam till ”om det giver nogen mening at sammenligne det franske aristokrati i 1000–1100-tallet med udviklingen i Norden i højmiddelalderen”.¹²⁰ Jag delar inte den uppfattningen. De nordiska aristokratiernas utveckling har flera likheter med den som ägde rum inom kontinentala makteliter.¹²¹ Agnes S. Arnórsdóttir talar om en europeisering av äktenskapet och visar att isländska aristokrater agerade ungefär som nordfranska feodalherrar när kyrkan stärkte sitt grepp om äktenskapsbildningen. Av bevarade äktenskapskontrakt från senmedeltiden framgår att även den politiska eliten på Island strävade efter att öka släktens makt vid egendomsöverföringar. Kyrkans krav på samtyckta äktenskap gav enskilda män och kvinnor ett inflytande

som den isländska aristokratin på olika sätt försökte att begränsa.¹²² Här infördes aldrig manlig primogenitur, men det finns lagrum från senmedeltiden som erinrar om ett starkare patrilineärt tänkande.¹²³

På samma sätt ska den isländska aristokratins intresse för det höviska ses i ett europeiskt perspektiv. Ordet *hövisk* användes under medeltiden för att beskriva förhållningssätt och uttrycksformer som var passande vid hovet och därmed även i det övriga samhället. Det associerades särskilt med aristokrater. Höviskhet var ett ideal som förenade börd, rikedom, prakt, skönhet och ryktbarhet med fromhet, förfining, ridderlighet och ädla känslor.¹²⁴ En hövisk man visade mod när han stred mot sina fiender, elegans när han umgicks vid hovet och gudsfruktan när han försvarade den kristna tron.¹²⁵ I många situationer handlade det också om att visa självbehärskning. Det gällde särskilt när han kände lust och åtrå. Litteraturforskaren James A. Schultz konstaterar att medeltidens aristokratiska män var tvungna att tygla sina sexuella begär om de ville uppfattas som höviska av omgivningen. Att uppträda kontrollerat – även sexuellt – gjordes till en social markör; det skilde dem från män ur andra samhällsgrupper.¹²⁶

Historikern Robert Bartlett talar om en kulturell homogenisering under medeltiden som innebar att Europa fick en mer enhetlig samhällskultur – politiskt, ekonomiskt och socialt. Från Frankrike, västra Tyskland och norra Italien gick impulser till de mer perifera delarna av kontinenten som på så vis europeiserades.¹²⁷ Den vägen spreds också den höviska kulturen till Norden – även till Island – och som i andra europeiska länder var den starkt bidragande till att aristokratin utvecklade gemensamma normer och förhållningssätt.¹²⁸ Särskilt riddardiktningen verkade sammanhållande. I en av de mer omfattande studierna av hövisk kultur under medeltiden konstaterar litteraturforskaren Joachim Bumke att riddardiktningen fångar aristokratiska idéer, förväntningar och drömmar. Den kan framför allt relateras till det han kallar ”the reality of social consciousness and cultural norms”.¹²⁹

Maktförskjutningar och samhällsförändringar

På Island fanns inte de materiella resurser som krävdes för en utvecklad hovkultur. Inga praktfulla borgar uppfördes som kunde vittna om makt och rikedomar. Men isländska aristokrater hade ändå ett behov av att framhäva sin särskilda ställning i samhället, och de förfogade över ideologiska och kulturella resurser som gjorde det möjligt för dem att avgränsa sig som grupp. Hit måste riddarromanerna räknas. Dessa berättelser stärkte samhörigheten inom den egna gruppen och markerade avstånd mot människor som stod utanför. I riddarromanerna lyftes höviskheten fram, och den var användbar som social markör. Det var alltså snarare med ett kulturellt kapital än materiella resurser som aristokratin på Island kunde visa sin egenart.¹³⁰

Det innebär inte att den isländska aristokratins reorganisering och formering på ett avgörande sätt skilde sig från hur andra europeiska aristokratier ombildades under medeltiden. Samhällsförändringarna på Island påminner om de som tidigare hade ägt rum på kontinenten. Det förekom hårda konflikter mellan aristokrati och kyrka om jordegendomar, och som på andra håll i Europa fick konflikterna till följd att den isländska aristokratins ekonomiska situation förändrades. Det blev viktigare att få ämbeten i administrationen och på så vis del av skatteintäkterna. Kyrkans försök att omdefiniera äktenskapet fick också konsekvenser på Island. Under senmedeltiden blev aristokratiska äktenskap den viktigaste alliansformen, och med tiden utvecklade aristokratin ett starkare patrilineärt tänkande.

En avhandling om sexuella tankemönster på Island under senmedeltiden kan därför ses som en studie av *ett* europeiskt samhälle som blev alltmer homogent. Det var ett samhälle där organiserade statsmakter växte fram, där kyrkans normsystem kom att prägla samhällslivet och där politiska eliter omformades och hittade nya sätt att legitimera sin makt. I dessa avseenden följer samhällsförändringarna på Island europeiska utvecklingslinjer, och det gör att avhandlingens resultat kan sättas in i ett större historiskt sammanhang. En undersökning av samspelet mellan politiska och sexuella maktstrategier ger oss ett nytt perspektiv på hur den isländska aristokratin reorganiserades

och formerades under senmedeltiden. Men på ett mer allmänt plan kan den också klarlägga sexualitetens betydelse när medeltida makteliter förändrades.

KAPITEL 3

KÖNSKARTAN RITAS OM

Manlighet och kvinnlighet under omvandling

För senmedeltidens aristokrati på Island var höviska ideal användbara när man tydligare ville framstå som en avgränsad grupp i samhället. Höviskhet skilde riddaren från andra män, och aristokratin tilltalades starkt av tanken på ett isländskt ridderskap som levde och uppträdde annorlunda än den övriga befolkningen. Men att iscensätta en hövisk manlighet krävde vissa omformuleringar av vad som var manligt och vad som var kvinnligt. Könskartan måste ritas om. Det behövdes både vidgade gränser och skarpare skiljelinjer för att en aristokratisk man skulle kunna utforska egenskaper och förhållningssätt som tidigare kunde tagits för svagheter.

Det var flera samhällsförändringar som medverkade till att normerna för män och kvinnor tydligare skildes åt under senmedeltiden. När den isländska aristokratin integrerades alltmer i det norska riket och Island slutligen blev den norske kungens skattland, förändrades maktstrukturerna i samhället. Gamla titlar och maktenheter avskaffades, och isländska aristokrater fick nya ämbeten att bekläda och nya manliga identiteter att utveckla. Även kyrkans samlevnadsmodell påverkade könsnormerna. När kyrkliga företrädare reste krav på att människor skulle leva i monogama och samtyckta äktenskap, lyftes relationen mellan man och hustru fram på ett annat sätt än tidigare. Äktenskapet gjordes till ett mer personligt kontrakt, och det öppnade också för nya förståelser av manlighet och kvinnlighet.

Manligt och omanligt under fristatstiden

I sin avhandling om manlighet i det norröna samhället konstaterar Bjørn Bandlien att tinget och hushållet var två viktiga arenor där fristatstidens män kunde visa sig manliga. För en isländsk hövding var tingssammanskomsterna särskilt betydelsefulla; det var ofta på tinget som han vann andra mäns respekt.¹³¹ När konflikter uppstod var det hans uppgift att ge råd och stöd åt sina tingmän och andra som förlitade sig på honom. Var han dessutom lagkunnig fick hans ord stor tyngd vid förlikningar av olika slag.¹³² Historikern Jón Viðar Sigurðsson menar att fristatstidens maktkamper till största delen utkämpades med förnuftet, mer sällan med vapen. Det var klokhet, hjälpsamhet, givmildhet och rikedom som gjorde en man mäktig och omtalad på Island.¹³³

Men av en hövding fordrades även förmåga att utöva våld. Han levde i ett samhälle där makten lätt kunde gå förlorad, och om någon av hans fiender vanärade eller på annat sätt försökte skada honom måste han agera med våld och försvara sin och hushållets heder.¹³⁴ För hövdingen – som för andra män – var det avgörande att han uppfattades som manlig i en sådan situation. Ingen fick tvivla på hans manliga karaktär. Det vore förödande för hans anseende, eftersom en omanlig man förlorade sin heder. Dessa två, manligheten och hedern, var ouplösligt förenade.¹³⁵

Det var särskilt allvarligt för en man att bli utpekad som sexuell undergiven. Det framgår av den isländska lagsamlingen *Grágás* som tar upp flera förolämpningar där skymforden är sexuellt laddade. Det ska påpekas att *Grágás* var just en samling av rättsregler, inte en kodifierad lagbok, och att det därför är svårt att veta vilka bestämmelser som verkligen tillämpades.¹³⁶ Vad vi däremot kan säga är att *Grágás* fångar ett rättsideal under fristatstiden. Den visar hur 1200-talets maktelit ansåg att samhället borde vara och då också vad som förväntades av en man.¹³⁷ Rättsreglerna om skymford och förolämpningar avslöjar mycket om manlighetsnormer i det isländska samhället. Av dem går framför allt att utläsa vad som sågs som omanligt och avvikande.

Manligheten var skör. Ett litet ord kunde räcka för att den skulle vara ifrågasatt. *Íslendinga saga* berättar att det uppstod oroligheter vid en förlikning i Árnes på södra Island runt 1220 när skogsgränserna skulle dras upp.¹³⁸ Hånfulla visor hade diktats och många skymford uttalats, berättar sagan, men vid mötet mellan den rike Kolskeggr Eiríksson och Loftr Pálsson drevs nidet till sin spets. Loftr Pálsson ansåg att skogsgränserna borde gå där biskopen, hans far, angav dem på sin tid. Men det accepterades inte Kolskeggr Eiríksson. Han hävdade att gränsdragningen inte hade gått rätt till av det skälet att biskopen inte var opartisk när den gjordes:

Kolskeggr svarade: ”Din far ansågs inte vara en rättvis man, till att börja med, utan en som främjade sin egen sak – även om det blev en god man av honom när han blev biskop.”

Loftr rusade då upp och sade: ”Hör på den! Du, din rövknulle (*rass-ragr*) man, vill anklaga min far för orättfärdighet. Nu ska vi aldrig förlikas!”

Sæmundr sade: ”Inte så, inte så!”

Porvaldr tog då till orda: ”Nu behövs det något mer än ett ’inte så’, om det ska hjälpa.”¹³⁹

Att bli nidad på det här sättet var mycket allvarligt. Nid var en ärekränkning, gärna uttryckt på vers och ofta med en sexuell anspeling.¹⁴⁰ I nidet hånades en man för sin oförmåga att uppträda manligt, och avsikten var att markera att freden mellan männen var bruten. Den som nidade uttryckte alltså sitt djupa förakt för en annan man och försökte få honom utstött ur samhällsgemenskapen.¹⁴¹

Det finns skäl att stanna upp ett slag vid nidet som utpekar Kolskeggr Eiríksson som rövknulle eller mer korrekt: villig att låta sig rövknulas. Nyckelordet är *ragr* som kräver en förklaring. Fornisländskans *ragr* eller *argr* och dess substantivform *ergi* var starkt nedsättande ord som hade att göra med sexuell underkastelse; en man som var *ragr* var villig att låta sig penetreras av en annan man i ett analt samlag.¹⁴² Det var framför allt att en man var beredd att underkasta sig en annan man som väckte anstöt.¹⁴³ Därmed fick *ragr* också en vidare innebörd. I nidet kunde en man beskyllas för att ha lånat sig till anala samlag, utfört kvinnliga hushållssysslor eller uppträtt på ett

djuriskt sätt, men anklagelserna tycks sällan ha beskrivit verkliga förhållanden.¹⁴⁴ En man som påstods ha låtit andra män utnyttja honom sexuellt föraktades alltså för sin omanlighet i andra situationer. Könsakten blev en tankefigur som fångade skevheter i hans karaktär: fegheten när faror hotade och undfallenheten mot andra män.

Ett ifrågasättande av manligheten fick inte ignoreras för då fanns en risk att det som sagts togs för sanning. Ordets makt var stark, och förtal drabbade människan hårt.¹⁴⁵ Därför såg medeltidslagarna mycket allvarligt på skymford av olika slag. Varje beskyllning måste rannsakas, och *Grágás* har noggranna föreskrifter för hur nid och andra sårande ordhandlingar ska bestraffas.¹⁴⁶ Särskilt upprörande var om *ragr* användes. Ordets sprängkraft är inte ta miste på. Om en man utpekades som *ragr* fick han hämnas med dråp om han ville. Även *stroðinn* och *sorðinn*, båda med betydelsen 'knullad', väckte sådant anstöt att den utpekade ögonblickligen kunde agera för att få sin manliga heder upprättad.¹⁴⁷ Hämndrätten för de här orden var den mest villkorslösa i isländsk lag. Den kunde endast utnyttjas i detta och två andra fall: om ett dråp hade begåtts och när hor eller våldtäkt upptäcktes. Att beskriva en man som sexuellt underkastad betraktades därmed som en grövre kränkning än att såra hans kropp.¹⁴⁸

Manligt och kvinnligt under fristatstiden

Nid kunde också riktas mot kvinnor, men det ska då ha haft en annan betydelse. Flera forskare har hävdats att en kvinna utpekad som *örg* anklagades för att vara otuktig och liderlig och att det var egenskaper som föraktades lika djupt hos kvinnor som undergivenhet hos män.¹⁴⁹ Att manligt och kvinnligt nid har tolkats olika är inte så förvånande med tanke på att manlighet och kvinnlighet ofta har beskrivits som polära motsatser i forskning om könsrelationer under nordisk medeltid. Det talas om markerade gränser och tydligt definierade skillnader.¹⁵⁰

Av en man fordrades mod och beslutsamhet. När någon i hans hus håll blev angripen skulle han visa sin försvarsvilja. Men mod värderades också hos en kvinna. Litteraturforskaren Preben Meulengracht

Sørensen konstaterar att den militanta manlighetsnormen var så över-skuggande att även kvinnor omfattades av den. Om mannen saknade initiativförmåga, om han inte ville försvara hushållets heder, måste därför hustrun ropa på hämnd och kräva handling. En sådan kvinna beundrades för sina manliga kvaliteter.¹⁵¹ Ändå drar Meulengracht Sørensen något förvånande slutsatsen att det manliga och det kvinnliga tydligt åtskildes:

Vi har allerede i forbindelse med institutionen *nid* set, at en mands ære er afhængig af hans mandighed, og at mandighed kan defineres som det modsatte af kvindagtighed, alltså det at en mand opfører sig som en kvinde. Forudsætningen for denne symbolik er et klart defineret skel mellem det mandlige og det kvindelige. De to køn tillægges hvert sit sæt af normer, og deres sociale anseelse afhænger af, om de opfylder disse normer. Ikke blot i biologisk og fysisk forstand skal en mand være mand og en kvinde kvinde; han og hun skal også efterleve de idealer, som kulturen sætter for deres køn.¹⁵²

Själv är jag tveksam till Preben Meulengracht Sørensens utgångspunkt: en skarp åtskillnad mellan det manliga och det kvinnliga. Hans egna resonemang om en manlighet som även kvinnor kunde erövra indikerar ett öppnare system. Det är inte säkert att en man som beskyldes för att vara kvinna ansågs uppvisa specifikt kvinnliga karaktärsdrag. Manlighetens motpol var av allt att döma inte kvinnlighet. Det var istället det omanliga hos en man som nidet lyfte fram, att han inte uppträdde manligt i situationer som krävde det. Att kvinnliga handlingsmönster ändå kunde få representera det som mest föraktades hos en man har filologen Else Mundal förklarat med att det undergivna och passiva bättre tolererades hos kvinnor.¹⁵³

För att förstå niddiktningen måste vi se bortom gränsen mellan manlighet och kvinnlighet, skriver Bjørn Bandlien. Kvinnliga attribut och igenkänningstecken ger oss *en* dimension av nidet. Men det omanliga kunde också beskrivas som djuriskhet, trældom och armod.¹⁵⁴ Att göra nid mot en man var ett försök att degradera honom, att tvinga honom ned i maktlöshet, och en man utpekades som svag oavsett om han liknades vid en kvinna, en märr, en träl eller en tig-

gare. Förmodligen var även niddikter om en kvinna riktade mot män. Beskyllningarna drabbade hennes far och bröder om hon var ogift, hennes man om hon var gift. Nidet drog skam över männen i hennes omgivning, eftersom de inte ansågs kunna skydda henne mot andra mäns närmanden och övergrepp.¹⁵⁵

Nidet skadade islänningens manlighet, och så gjorde också viss kärleksdiktning. I *Grágás* finns en bestämmelse som säger att den som diktar *mansöngr* om en kvinna ska straffas med fredlöshet.¹⁵⁶ Termen *mansöngr* är av ovisst ursprung, men den avser kärlekspoesi – inte sällan med erotiska inslag.¹⁵⁷ I sin *mansöngr* utmålade skalden en intimitet mellan honom och en kvinna, och om hon ansågs tillhöra en annan man tolkades dikten som en grov förolämpning mot honom.¹⁵⁸ I isländska sagor skapar kärlekspoesi av det här slaget nästan alltid konflikter mellan män.¹⁵⁹

Att *mansöngr* uppfattades som en allvarlig kränkning av målsmannens ära framgår också av den placering som bestämmelsen har i rättsuppteckningarna, anser historikern Jenny Jochens.¹⁶⁰ *Grágás* har för eftervärlden bevarats i två handskrifter, *Konungsbók* och *Staðarhólsbók*, som båda nedtecknades under perioden 1250–1280.¹⁶¹ I *Konungsbók*, som är den äldre av de två, omnämns *mansöngr* som diktning i anslutning till nid och andra förolämpningar som innehöll orden *ragr* och *stroðinn*.¹⁶² I *Staðarhólsbók* återfinns bestämmelsen om *mansöngr* istället i dråpsbalken som ger en man rätt att döda den som försöker sig på samlag med någon av de kvinnor som han ansvarar för.¹⁶³ Jochens drar av detta slutsatsen att *mansöngr* ingick i ett komplex av poetiska ärekränkningar som väckte harm och vrede och därför resulterade i dråp och andra våldshandlingar.¹⁶⁴ Det behöver inte betyda att avsikten med *mansöngr* alltid var att sära och förnärma. Kvinnans beskyddare var ändå tvungen att agera för att inte framstå som svag och undergiven. Det var, som Bjørn Bandlien noterar, en fråga om kontroll:

Giftnings- og ektemenn fryktet mansong fordi kvinners lojalitet kunne vende seg bort fra husholdet. Slik diktning fikk en sosial betydning ved at det symboliserte en kvinnes underordning for et annet hushold, det

angrep det maskuline trekket om å kontrollere kvinners lojalitet innen sitt eget hushold, og i forlengelsen av dette utfordret diktningen i seg selv mannens ære. Han måtte gå til motangrep.¹⁶⁵

På så vis blev kärleksdiktningen till en kvinna vanärande för hennes målsman. En kärleksförklaring med erotiska undertoner drabbade lika hårt som den skändligaste av handlingar.¹⁶⁶ Dikten uppfattades som ett uttryck för en mans aggressioner. Med sina strofer visade dik- taren att han hade makt över en annan man.¹⁶⁷

Ett samlag kunde tolkas på samma sätt, som ett angrepp mot en annan man. *Grágás* gav en man rätt att på ort och ställe dräpa den som lägrade någon av de kvinnor som stod under hans beskydd: hustrun, modern, dottern, systemen, fostersystemen och fostermodern.¹⁶⁸ Det var av allt att döma inte kvinnan som vanhedrades när en man lägrade henne. Nej, vanäran drabbade istället den man som skulle beskydda henne. Det var mot honom som handlingen riktades, skriver Auður Magnúsdóttir:

I det medeltida samhället kränkte man inte *kvinnans* ära genom sexuella närmanden, det var hennes manliga förmyndares ära som stod på spel. Av samma orsak förnärmade man inte i första hand kvinnan genom på- ståenden om hennes lösaktighet, eller genom mansöng, utan också här hennes manliga förmyndare.¹⁶⁹

Det innebar inte att kvinnor saknade ära. Men den var inte knuten till deras person på samma sätt som männens. En kvinna delade sin ära med andra – sin man, sin far och sina bröder – och det var när deras anseende ifrågasattes som kvinnan kränktes.¹⁷⁰ Mannens skam drab- bade också henne, och i dessa situationer måste även hon verka för att deras heder upprättades.¹⁷¹ Men själv kunde hon inte befria sig från vanära. Det var mannens sak att utkräva hämnd och böter. Därför fick också han stå med skammen när någon hade lägrat hans kvinna eller diktat kärleksstrofer om henne. Dessa övergrepp blottade man- nens oförmåga att beskydda hushållets kvinnor, och de fick honom att framstå som vek och hållningslös.

Könets gränser

I fristatstidens samhälle uppfattades det manliga först och främst som en motsats till det omanliga. Det gör det kvinnliga svårare att fånga. Om det ens fanns en bestämd kvinnlighet. Litteraturforskaren Carol J. Clover tror inte det. Först i nordbornas möte med kontinentens sociala uttrycksformer – det som hon kallar ”the medievalization” av den nordiska kulturen – tenderade könen att glida isär. I takt med att manlighet kom att innefatta nya förhållningssätt och känslolägen blev det kvinnliga tydligare definierat.¹⁷² Dessförinnan fanns ingen kvinnlighet som skilde ut sig. Män och kvinnor hade samma könsnormer att följa, ”one standard by which persons were judged adequate or inadequate, and it was something like masculine”.¹⁷³ De manliga egenskaperna var eftersträvansvärda för såväl män som kvinnor, konstaterar Clover, och eftersom kön uppfattades på ett annat sätt än i sentida samhällen kunde det uppstå en tävlan om manlighet:

More to the point, because the strong woman was not inhibited by a theoretical ceiling above which she could not rise and the weak man not protected by a theoretical floor below which he could not fall, the potential for sexual overlap in the social hierarchy was always present. The frantic machismo of Norse males, at least as they are portrayed in the literature, would seem on the face of it to suggest a society in which being born male precisely did *not* confer automatic superiority, a society in which distinction had to be acquired, and constantly reacquired, by wresting it away from others.¹⁷⁴

För dåtidens människor fanns inga skarpa gränser som skilde manligt kön från kvinnligt, menar Clover. Det var en allmän uppfattning att manskroppen hade samma biologiska grund som kvinnokroppen. Det fanns bara ett kön, och däri rymdes alla människor. Självfallet noterades anatomiska olikheter, men de skildes inte alltid åt i språket. På Island var vissa ord för mannens anus och kvinnans vagina snarlika. Särskilt i bildspråket blev parallellerna tydliga.¹⁷⁵

Det är historikern Thomas Laqueur's tankar om könens uppkomst som har fått Carol J. Clover att se det isländska samhället som enkönat.

Laqueur menar att vår tids uppfattning om två olika kön fick genomslag först under upplysningen på 1700-talet och att västvärlden dessförinnan såg ett enda kön.¹⁷⁶ Enkönsmodellen, som Laqueur kallar den, utvecklades under antiken och stipulerade att kvinnan egentligen var en man, en spegelvänd man. Hon saknade hans kroppsliga hetta och behöll därför sina könsorgan inåtvända. Slidan uppfattades alltså som en inre penis, livmodern som en pung och äggstockarna som testiklar.¹⁷⁷ Det var ur enkönsmodellen som uppfattningen om kvinnan som ofullständig spirade. Hon var ”en ringare version av mannen längs en vertikal axel av oändligt många graderingar”, något sämre och något lägre.¹⁷⁸ Men kvinnan var inte något *annat* än mannen, och det är vad Clover har tagit fasta på. I ett enkönat samhälle var det inte avgörande för en människa om hon var man eller kvinna. Att födas som man var en fördel, men en kvinna kunde hävda sig på andra sätt:

A woman may start with debits and a man with credits, but any number of other considerations – wealth, marital status, birth order, historical accident, popularity, a forceful personality, sheer ambition, and so on – could tip the balance in the other direction.¹⁷⁹

En människas kön var inte viktigare än att det kunde bortses från, fortsätter Clover och hänvisar till en bestämmelse om dråpsböter i *Grágás*. När en man blir dräpt ska hans dotter ta emot böterna ”som om hon vore en son” om ingen man finns som kan utkräva dem.¹⁸⁰ Det förutsätter dock att hon är ogift. Om hon istället är dotter till dråpsmannen och ingen man finns som kan sona brottet, är det hon som ska betala böterna ”som om hon vore en son” tills hon blir bortgift för ”då kastar hon böterna i frändernas knä”.¹⁸¹ Bestämmelsen om dråpsböter i *Grágás* följde en patrilinejär arvsordning – det var sonen som ärvde sin fars böter. Men när en son saknades fick en dotter ta hans plats, och hon måste då agera som om hon vore en son. I den situationen var hennes kön ovidkommande.¹⁸²

Exemplen på gränsöverskridande kvinnor är så många, anser Clover, att frågan måste ställas om inte andra omständigheter som rikedom, civilstånd, status eller rentav personlighet var lika avgörande för en kvinnas position som hennes kön. Det är i varje fall omöjligt att

hävda kön som en samhällsstrukturerande princip i de nordiska samhällena under tidig medeltid. Skiljelinjen drogs inte mellan män och kvinnor, menar Clover. Den gick mellan dem som hade makt och dem som saknade den: mellan starka och svaga, ärofulla och vanärade, vinnare och förlorare. Ofta räknades män till de starka och kvinnor till de svaga. Men så var det inte alltid. I de maktlösa skara fanns många män – åldringar, ofria och vanärade – och vissa kvinnor var mäktigare än dessa någonsin kunde bli.¹⁸³

Carol J. Clovers resonemang är spännande, men de står inte fria från invändningar. Självfallet hade kön stor betydelse.¹⁸⁴ I *Grágás* görs en klar åtskillnad mellan man och kvinna. Han har rätt att bära vapen, klippa håret kort och klä sig i brokor. Det har inte hon.¹⁸⁵ Han har också ett ansvar för gården som hon saknar. Här var det dörrtröskeln som skilde man och kvinna åt. På den ena sidan fanns hans arena, på den andra sidan hennes.¹⁸⁶ Det var kvinnan som skötte arbetssysslorna inomhus. Som husmor fördelade hon arbetet innanför dörrtröskeln, och symbolen för hennes auktoritet där var nycklarna till visthusboden som hängde i hennes bälte. Mannen arbetade utomhus. Han sådde, skördade och fiskade. Det var mannen som köpte och sålde, och han förde gårdens talan på tinget. Som husbonde hade han ansvar för sitt hushålls medlemmar, och det förväntades att han försvarade dem mot alla sorters angrepp.¹⁸⁷

Det fanns gränser som ringade in manliga och kvinnliga ansvarsområden, men *Grágás* tar också upp tillfällen då en kvinna kunde ersätta en man. När dråpsböter skulle utkrävas var ett sådant tillfälle. Om husbonden var bortrest var ett annat. När mannen befann sig på handelsresa eller tingsmöte kunde hans hustru överta ansvaret för gården, och då skulle hennes ord vara giltigt. Vid förhinder hade mannen också rätt att skicka sin hustru till tinget för att sluta ekonomiska avtal.¹⁸⁸ Det förekom med andra ord rörelser på könskartan. Det hände att en kvinna fick agera man, men det var endast i situationer då inga män fanns att tillgå.¹⁸⁹

Här blir Carol J. Clovers resonemang ändå intressanta. Hon överdriver rörligheten och förskjutningarna på könskartan, men hon fångar en viktig princip i det isländska samhället som andra forskare

har förbisett: män och kvinnor sågs som mer lika än olika. Det innebar inte att könet saknade större betydelse – på den punkten har Clover fel – men det var något annat än vad det är idag. Det var mer elastiskt och förhandlingsbart. I fristatstidens samhälle uppfattades män och kvinnor som starkare och svagare på samma skala. De var alla människor men i olika grad. Det skapade en hierarki i samhället – en könsordning om man så vill – där den starkare stod högre än den svagare. Han var mer människa än hon: kraftfullare, modigare, förnuftigare och värdigare. Normen var manlig, men allt det som han var kunde också hon vara.

Även litteraturforskaren Zoe Borovsky konstaterar att kvinnlighet inte tydligt skildes ut från manlighet i det isländska samhället under fristatstiden: ”Masculinity and femininity were not so much differences of kind than differences of degree on a strong-weak continuum of power.”¹⁹⁰ Det innebar inte att medeltidsmänniskan saknade uppfattningar om vad som var kvinnligt. Uppenbart är att vissa handlingsmönster sågs som kvinnliga och på så sätt kom att konstituera en kvinnlig identitet. Men kvinnligheten var inte lika fixerad och definierad som manligheten. En kvinna kunde agera som män gjorde, och det gav en viss elasticitet i könsordningen.¹⁹¹ Som Borovsky påpekar var inte alla män kraftfulla och modiga. Kvinnor kunde överglänsa män i de här egenskaperna och därigenom skapa ett slags överlappningar som utgjorde en fara för den manliga identiteten. Borovsky menar att de här överlappningarna skapade spänningar mellan könen, spänningar som blev särskilt starka när islänningarna under 1200-talet konfronterades med en aristokratisk manlighet av kontinentalt snitt.¹⁹²

Ny makt, annan manlighet

Fristatstidens slutskede präglades av hårda strider mellan isländska hövdingar. Dessa män såg sig främst som konkurrenter, mer sällan som en särskild samhällsgrupp med särskilda värderingar, och den politiska strukturen gjorde det ofta viktigare för dem att vinna vänner bland mäktiga bönder än bland andra hövdingar. Detta förändrades

när makten institutionaliserades och Island blev den norske kungens skattland. De isländska ämbetsmännen utvecklade då en starkare aristokratisk identitet och en starkare känsla för den egna gruppen.¹⁹³

Utvecklingen på Island har stora likheter med den som hade ägt rum i Norge något tidigare. Under 1200-talet gjordes försök att samla landets stormän till en riksaristokrati runt kungen, och vid seklets mitt markerades den aristokratiska gruppens egenart i ett verk som *Konungs skuggsjá*, en norsk furstespegel med stark didaktisk prägel. Spegeln är utformad som dialoger mellan far och son; sonen ställer frågorna och fadern ger svaren. I faderns utläggningar får författaren möjlighet att förmedla all sin kunskap och rika livserfarenhet för att sedan i sonens repliker ge luft åt de tvivel och frågor som kan infinna sig hos åhöraren. I tre avsnitt behandlas köpmannens, hirdmannens och kungens uppgifter i samhället, och återkommande är idén om ett starkt och gudagivet kungadöme.¹⁹⁴

Konungs skuggsjá ska främst vara en spegel för kungen så att han och hans hird kan uppträda som föredömen för andra, men var och en ”som är nyfiken på goda seder eller höviskt eller fagert och rätt uttryckssätt” uppmuntras att ta del av den.¹⁹⁵ Boken är, som författaren säger, ”sammanställd för alla” men ger trots allt uttryck för en uppfattning om den aristokratiska gruppens exklusivitet.¹⁹⁶ Ingen undersäte är mer aktningvärd än hirdmannen, och den som får bära hans namn bör vara fulländad på alla sätt: i härkomst och rikedom, i anseende och höviskt skick.¹⁹⁷ Han ska vara vad andra inte klarar av att vara.

Ett replikskifte om hirdmannens mantel är belysande. När hirdmannens kläder kommer på tal understryker fadern att man alltid ska ta av sig manteln i kungens närvaro. Sonen tycker att det är skrattretande och påpekar att om någon gjorde så bland vanligt folk ”då skulle allt folket säga att mannen var en dåre som rände runt så utan mantel som en annan fåne”.¹⁹⁸ Fadern svarar att många människor är okunniga om vad som passar sig i kungens hus ”för det är mycket som småfolk tycker är dårskap men som hålls för att vara höviskt hos kungen och andra stormän”.¹⁹⁹ Han ger därefter tre förklaringar till varför en hirdman aldrig ska vara iförd mantel i kungens närvaro. En har att göra med kungens säkerhet. I en mantel kan man dölja vapen

som är avsedda att skada eller döda. Den som inte följer goda och förnåma mäns exempel att träda inför kungen utan överplagg riskerar också att bli betraktad som en ”bondtölp”.²⁰⁰ Det är slutligen en fråga om underdånighet. Den man som tar av sig sin mantel visar sig villig att tjäna kungen.

I samtalet om hirdmannens mantel märks en strävan att särskilja aristokratens normsystem från den vanliga människans och att dessutom göra skillnaden värdeladdad. Det som av en okunnig bondebefolkning uppfattas som ett löjeväckande beteende blir ett hirdmannens signum och som en symbolhandling viktig i konstruktionen av en aristokratisk identitet. Något som har betraktats som en skam görs till en ära.²⁰¹ Så skapas en känsla av utvaldhet. I *Konungs skuggsjá* får aristokraten sin definition av att han står i ett särskilt förhållande till kungen. Här tecknas bilden av en kung som efter eget huvud fördelar makt och inflytande mellan männen i sin närhet. Han är den som gör utnämningar och förlämnar titlar. Det är relationen till honom som ger rang och status.²⁰²

Konungs skuggsjá skrevs vid det norska hovet, men den spreds också i riket och fick isländska läsare och åhörare.²⁰³ Det finns flera isländska handskrifter av furstespegeln, den äldsta från 1300-talets mitt, och delar av texten är endast bevarad i isländsk avskrift. Tanken har framförts att prologen, där åhöraren uppmuntras att fördjupa sina höviska färdigheter, skrevs av en islänning som ville introducera *Konungs skuggsjá* för en isländsk publik.²⁰⁴ En annan skrift som lästes på Island under 1300-talet är *Hirðskrá*, en förordning från 1270-talet som reglerade den norska hirdens sammansättning och uppförandekod. Den finns bevarad i sin helhet i fyra isländska handskrifter som alla har daterats till 1300-talets senare hälft. Det tyder på ett ökat intresse för hirden och dess normsystem hos isländska aristokrater. Historikern Steinar Imsen skriver:

I Norge synes den praktiske interessen for Hirdskråen å ha fortapt seg omkring 1350, samtidig som islendingenes interesse for hirdloven synes å ha vært voksende. Mens de fleste norske tekstene kan knyttes til miljøet rundt riksstyret i Oslo og Bergen, synes de islandske tekstene å ha hatt tilknytning landets stormenn.²⁰⁵

Förmodligen kan ett ökat intresse för *Hirðskrá* förklaras av ett politiskt och socialt behov i det isländska samhället. Många av öns främsta män hade ingått i kungens hird, och Imsen tror att behovet av ett normativt verk som beskrev hirdmannens liv kvarstod på Island fram till 1500.²⁰⁶ Tonen i *Hirðskrá* liknar andra lagsamlingars, men tilltalet blir mer personligt när alla laster som hirdmannen ska undvika räknas upp. Ta dig i akt för allt som är ovärdigt, står det i texten, och sedan ges en rad exempel på beteenden som är oacceptabla: rån och tjuveri, förtal och lögn, morgonrus och nattsudd, svordomar och allt slags fult språk.²⁰⁷ En hirdman måste behärska sig och tänka efter innan han reagerar så ”att det inte hämnas för mycket och drabbar någon oskyldig”.²⁰⁸ Han ska vara ödmjuk mot alla; blid, rättfärdig och givmild; djärv när så behövs men inte för hetsig.²⁰⁹

Även i *Konungs skuggsjá* finns många råd för den som vill leva ett höviskt liv. Däri beskrivs en manlighet som aldrig är skrytsam och övermodig. Hirdmannen ska istället bemöda sig om att visa ödmjukhet, vänlighet och uppträda behärskat.²¹⁰ Hovlivet ställer även andra krav på kungens män. Förutom att ha ett gott bordsskick ska den som vistas vid hovet vara renlig, välklädd och följa rådande mode för hår och skägg.²¹¹ Det finns också vissa färdigheter som en hirdman bör utveckla. Hit räknas ridning, fäktning och andra vapenkonster.²¹² Men han måste använda sina vapen med förstånd. På slagfältet ska han förstås vara djärv och träffsäker, men i andra situationer bör han så långt det går undvika att dräpa sina fiender.²¹³

Anvisningarna om hur hirdmannen ska förhålla sig till kvinnor är få och knapphändiga. Det är förvisso viktigt att han anpassar sitt tal efter kvinnorna som han samtalar med och tar hänsyn till om de är ”unga eller äldre, storfolk eller av något lägre stånd, så att han kan använda ett sådant språk som är tillbörligt för deras stånd och som både anstår dem att höra och mannen att tala”.²¹⁴ Men i övrigt visar inte författaren till *Konungs skuggsjá* något större intresse av att försöka implementera ett höviskt sätt mot kvinnor hos sina manliga läsare och åhörare. Han är mer angelägen om att ge hirdmannen en sexualetik att följa.²¹⁵ Författaren upprepar vid flera tillfällen att den som tillhör hirden måste undvika all kontakt med prostituerade. En man

som besöker horhus är inte hövisk.²¹⁶ Det framgår även av *Hirðskrá*. I den är besök hos prostituerade förbjudet. Detsamma gäller hor och frillolevnad.²¹⁷

I *Konungs skuggsjá* får annars hirdmannen lära sig könslivets regelverk i ett par exempel och då särskilt i den bibliska berättelsen om Josef och hövdingens hustru. Det berättas att Josefs bröder sålde honom som träl till Egypten, men att han lyckades vinna sin herres kärlek och snart sattes att förvalta såväl egendomar som penningar. Josef var en vacker man: vis, måttfull och älskad av alla som kände honom. Men hans herres hustru älskade honom mer än vad som var passande ”för hon ville vara otrogen mot sin man av ondskefull lusta” som kom av hennes kärlek till Josef, och ”hon skämde inte att med djärv lusta visa honom vad hon önskade”.²¹⁸ Hustruns oblyga sätt ger författaren till *Konungs skuggsjá* möjlighet att framhäva Josefs karaktärsfasta uppträdande, hur israeliten avvisar hövdingens hustru för att han själv är träl och hon högättad men allra mest för att han inte kan tänka sig att bedra sin herre och löna hans godhet med svek.

Josef får stå som moraliskt föredöme för läsare och åhörare. En hirdman ska som Josef visa sin hövding vördnad och värdera trohetsbanden till honom högre än den åtrå som han möjligen känner för en kvinna. Berättelsen om Josef och hövdingens hustru visar också att kvinnans obehärskade begär uppfattades som ett hot mot det manliga samförståndet. Hustrun lät sig inte tillrättavisas av Josef utan vände sig mot honom. När hon såg att han ”var en god man och ville vara trogen, då tyckte hon att det var en skam för henne att han skulle känna till hennes odygd, och då ville hon gärna beröva honom livet om hon kunde, av fiendskap och inte rättvisa”.²¹⁹ Hon anklagade honom för att ha bett henne om något skamligt och fick honom på så vis kastad i en fängelsehåla.

Konungs skuggsjá och *Hirðskrá* beskriver en hövisk manlighet som säkert inte var självklar för fristatstidens hövdingar. Många av dem hade under 1200-talet vistats vid det norska hovet och där lärt sig vad höviskhet innebar, men den politiska situationen på Island vid seklets mitt hade gjort det svårt för dem att förverkliga hirdmannens ideal.²²⁰ Det gick inte alltid att förlikas med andra hövdingar eller ens skona

deras liv. I fristatstidens slutskede hade konflikterna blivit alltmer våldsamma och frilloförhållandena en allt viktigare maktresurs. När Þórðr kakali Sighvatsson, en isländsk hövding, kom hem från Norge vid 1240-talets början för att hämnas sin fars död och utkräva sitt fadersarv, behövde han lojala män vid sin sida. Bland dem som efter påtryckningar gav honom sitt stöd fanns storbonden Þorsteinn Jónsson, och för att vänskapen mellan dem skulle bli starkare valde Þórðr att ta Kolfinna, Þorsteins dotter, till frilla. Hon var inte heller den enda kvinna som levde i ett frilloförhållande med Þórðr. Det berättas att han hade flera andra frillor som födde honom barn.²²¹

Vid sekelskiftet 1300 hade förutsättningarna ändrats något. De isländska hövdingarna bars inte längre upp av sina bönder. Som ämbetsmän fick de nu sin auktoritet av den norske kungen. Frilloväsendet hade förlorat sin politiska betydelse och det aristokratiska äktenskapet blivit viktigare när allianser skulle skapas.²²² Synen på våld tycks också ha varit på väg att förändras. Under det sena 1200-talet utvecklades den isländska lagstiftningen i riktning mot ett kungligt våldsmonopol.²²³ Med lagboken *Járnsíða* från 1271 begränsades hämndrätten, och dråp blev ett brott mot såväl kungen som den dödes släktingar.²²⁴ När *Járnsíða* senare ersattes av *Jónsbók* blev så gott som alla hämnndråp förbjudna.²²⁵ En man hade inte längre rätt att slå ihjäl den som lägrade hans kvinnor, och förolämpningar fick inte hämnas med dråp.²²⁶

Men för att isländska hövdingar fullt ut skulle kunna erövra de egenskaper som *Konungs skuggsjá* och *Hirðskrá* fordrade av dem måste också könskartan ritas om. Det var under förutsättning att kvinnligheten ringades in som manligheten kunde expandera. Det krävdes alltså att det kvinnliga fick särskilda uttrycksformer och gjordes till något "annat" än det manliga. Först när kvinnligheten framstod som manlighetens motpol – när blicken hade flyttats från det omanliga till det kvinnliga – kunde isländska hövdingar röra sig mer fritt på könskartan. Med en starkare könsplaritet kunde de utveckla en mer hövisk manlighet som lyfte fram det kraftfulla hos mannen i vissa situationer och det återhållsamma i andra. Det gällde inte minst på sexualitetens område.

Äktenskapet och oskulden

Könsnormerna påverkades också av kyrkans samlevnadsmodell som formulerades under medeltiden. Här betraktades äktenskapet snarare som en relation mellan individer än ett avtal mellan släkter, och det fick också konsekvenser för hur manlighet och kvinnlighet konstruerades i samhället. Kyrkans påbud om monogami pressade europeiska aristokrater att förändra beteenden som tidigare hade definierat dem som män, och kravet på att äktenskapet skulle vara samtyckt gav kvinnor en annan roll vid äktenskapsförhandlingar och bröllopsceremonier.

Den här utvecklingen går också att se på Island. Redan under sent 1100-tal förde olika biskopar en tidvis hård kamp mot isländska hövdingar som syndade och levde med kvinnor som inte lagligen var deras. I ett brev från ärkebiskopen i Nidaros konstateras att vissa hövdingar ”lever som kreatur”, och det påpekas att så länge dessa män inte respekterar de heliga äktenskapsbanden kan man inte heller förvänta sig att den övriga befolkningen ska göra det.²²⁷ Ett annat ärkebiskopsbrev tar upp samtycket. Här poängteras att Guds lag kräver ett samtycke från kvinnan för att äktenskapet ska vara giltigt. Därmed inte sagt att hon själv har rätt att välja sin man. Det är kvinnans släktingar som ska arrangera äktenskapet, skriver ärkebiskopen, eftersom de oftast vet vad som är bäst för henne.²²⁸

Även senare isländska biskopar betonade vikten av att kvinnan frivilligt ingick sitt äktenskap, och mot 1200-talets slut lyftes samtycket in i den kyrkliga rätten på Island. I ett påbud från 1269 hade Árni Þorláksson, biskopen i Skálholt, nämnt att kvinnans samtycke var nödvändigt, och när hans kristenrätt antogs 1275 hade formuleringarna preciserats.²²⁹ Under bröllopsceremonin skulle kvinnan nu ge sitt ”ja-ord” så att de som var närvarande kunde höra det. Att tvinga henne till äktenskap var förbjudet, och hennes tystnad fick alltså inte tolkas som ett medgivande.²³⁰ I *Jónsbók*, den världsliga lagen som antogs 1281, fanns däremot inget skrivet om kvinnans samtycke.²³¹ Här framhölls istället föräldrarnas rätt att arrangera sin dotters äktenskap. De kunde faktiskt göra henne arvlös om hon gifte sig utan att rådfråga dem.²³² Det gjorde samtycket dubbelt, påpekar Bjørn Bandlien. En ny prak-

tik skapades i det senmedeltida samhället där starka äktenskap skulle säkra aristokratins politiska makt. Det var föräldrarna som valde sin svärson, och det var deras dotter som med sitt samtycke gjorde alliansen livslång och oupplöslig. Det förekom säkert att unga kvinnor själva fick välja vem de skulle gifta sig med, men valet gjordes då från en mycket begränsad krets.²³³

Nu blev det också viktigare att kvinnan var oskuld när hon gifte sig. Tidigare fanns inga starka föreställningar på Island om brudens jungfrudom, men det förändrades under senmedeltiden. Den kyska jungfrun – hon som saknade både erfarenheter och kunskaper – gjordes till ett ideal.²³⁴ Jungfruns oskuldsfullhet betonas särskilt i en senmedeltida handskrift med isländska bröllopostal. Ett av de här talen riktade sig till bruden och hölls då brudgummen överlämnade sina gåvor till henne. Talet till bruden framstår som mindre stereotypt än de övriga. Här talas det om ting som knappar, spännen och ett förgyllt kors, och eftersom brudgummens gåvor rimligen inte var desamma vid alla bröllop tror filologen Jón Helgason att talet är skrivet för att läsas vid ett bestämt tillfälle. Att brudparet betecknas som junker (*junkæri*) och jungfru (*jungfrú*) låter oss också förstå att bröllopet har firats i förnäma kretsar. När så skedde går inte att säga, men vissa ordformer antyder att handskriften tillkom under tidigt 1500-tal.²³⁵ Det är alltså en källa som egentligen faller utanför den här undersökningens tidsram. Men det finns ändå goda skäl att titta lite närmare på den. Talet till bruden visar att vissa könsnormer hade förändrats under senmedeltiden.

En del av talet skulle endast bruden höra och däri nämns en lek under täcket som man och hustru kan ägna sig åt. Såväl hövdingar som hovmän är förtjusta i den, säger talaren. Egentligen vill han inte närmare beskriva vad leken går ut på. Men ett är säkert: ”Du kommer att märka om den blir lekt med dig, jungfru.”²³⁶ Talaren har ändå några råd som han vill ge henne. När bröllopfesten är över och natten har kommit ska hon vänta på sin man och göra plats åt honom i sängen bredvid sig. Där ska hon välkomna honom med höviska kysisar och omfamningar. Om bruden sedan upptäcker något som hon inte tidigare har sett, något som brudgummen gärna vill visa fram,

har hon skäl att vara belåten. Då vill han ge henne en alldeles särskild gåva, den som hon kommer att ha störst glädje av. Det är en gåva som får henne att känna lust och välbehag, säger talaren. I en viskning, så att ingen annan ska höra, förklarar han för bruden: ”Nu har du gjort ett gott byte, fått mycket gott utan att betala för det, och även om han fördärvar det som du lägger under hans välde så har han själv rätt att ta det.”²³⁷ Av alla gåvor som bruden får är ingen mer värd än den som brudgummen ger när han leker med henne under täcket.

Agnes S. Arnórsdóttir understryker kyrkans påverkan på äktenskapsritualerna, hur jungfrudomen implementerades på Island av nitiska präster som ville knyta äktenskapet hårdare till kyrkan och öka sin kontroll över befolkningens könsliv. Här var samtyckesdoktrinen användbar; när de äktenskapliga banden blev personliga på ett annat sätt än tidigare – när det krävdes att man och kvinna av fri vilja gav sitt samtycke till giftermålet – gjordes jungfrudomen till ett tecken för makarnas tillgivenhet och kärlek. Ett äldre mönster av släktarrangerade äktenskap fylldes av en kristen symbolik där jungfruns oskuld blev en gåva till junkern.²³⁸

Men aristokratin på Island hade också ett ekonomiskt intresse av att bruden var jungfru när hon gifte sig. I en tid när stora jordegendomar hade förlorats till kyrkan fanns säkerligen en oro hos många aristokrater att det som var kvar av släktens gods innehav skulle hamna i orätta händer. Det ger ett annat perspektiv på bröllopsnattens lekar än det som Agnes S. Arnórsdóttir anlägger. Av alla gåvor som bruden fick ta emot var ingen värdefullare än den som brudgummen gav henne när de lekte under täcket. Men sanningen är att den krävde en gengåva; hon måste offra sin jungfrudom, ge den åt sin man och sedan få den fördärvad av honom. Sådana var lekens villkor, och dem kunde hon inte ändra på. Om junkern ville vara säker på att egendomarna fördes vidare till hans son, och ingen annans, valde han en hustru som var jungfru. I annat fall fanns risken att hon redan väntade ett barn som inte var hans. Det måste med andra ord finnas en oskuld att fördärva, annars kunde hans faderskap ifrågasättas.

För senmedeltidens aristokrater var faderskapsfrågan avgörande, och under det sena 1200-talet fick den isländska arvslagstiftningen

en starkare patrilinejär prägel.²³⁹ *Jónsbók* gav förvisso dottern rätt att arva sina föräldrar, men hennes arvslott var mindre än sonens.²⁴⁰ När arvet skiftades fick han två tredjedelar och hon en tredjedel. I lagen fanns också regler för vem som skulle få vad. Om fadern ägde jord-egendomar var det sönerna som ärvde hans huvudgårdar (*höfuðból*) och döttrarna hans mindre gårdar (*úttjarðir*) eller lösöre om jorden inte räckte till. Äldste sonen hade en särställning i lagen. Han skulle bli ensam ägare till en huvudgård. Om det inte fanns fler huvudgårdar att fördela skulle övriga söner få andra jordar till samma värde.²⁴¹ Äldste sonen gavs alltså företräde framför yngre söner. Av en rättsbot från 1280 framgår att äldste sonen ensam skulle arva en huvudgård, även om hans mor var frilla och det fanns andra barn som var födda i ett äktenskap. Men det förutsatte att fadern hade fäst frillan – trolovat sig med henne – efter sin hustrus död.²⁴²

Som i andra delar av Europa tycks det på Island ha funnits en strävan att koncentrera jordinnehavet – åtminstone huvudgårdens jordar – till en manlig arvinge. Det innebar också att döttrarnas sexualitet måste kontrolleras, så att inte delar av släktens egendomar hamnade i orätta händer. Det fanns situationer då lagen medgav att en dotter gjordes arvlös. Om hon ingick äktenskap utan sin giftomans samtycke hade hon förverkat sin arvsrätt, såvida inte giftomannen nekade henne ett gott gifte.²⁴³ På så vis kunde man förhindra att vissa män nästlade sig in i släkten och fick makt över dess egendomar. Av somliga aristokrater uppfattades säkert samtyckesdoktrinen som ett hot mot det släktarrangerade äktenskapet, och aristokratins motdrag blev att på olika sätt försöka begränsa den enskilda människans handlingsutrymme. Bevarade äktenskapskontrakt från senmedeltiden visar att isländska aristokrater gjorde sitt bästa för att öka släktens inflytande vid egendomsöverföringar.²⁴⁴

Här finns också anledning att lyfta fram ett lagrum som talar om hur arvet ska fördelas efter ett lägersmål. I *Jónsbók* står att en kvinna som lägras av en man på sin fars eller brors marker inte har rätt att arva sina föräldrar, såvida inte fadern – eller brodern om fadern är död – har förbarmade med henne.²⁴⁵ Det här är, som lag- och litteraturforskaren Jana K. Schulman påvisar, en ny bestämmelse i isländsk

lagstiftning som hämtades från den norska *Magnus Lagabøtes landslov*.²⁴⁶ En lägrad dotter miste sin arvsrätt. I en tid när släkten försökte stärka sitt grepp över egendomarna fick alltså hon ta konsekvenserna av lägersmålet. Visst kunde hennes far eller bror förbarma sig över henne, men även om hon återfick sin arvsrätt så var den begränsad. Hon ärvde bara hälften mot en syster som inte var lägrad.²⁴⁷ Det var ytterligare ett sätt för fadern att skydda sina egendomar, och i någon mening stärkte det också hans makt över sina döttrar. Det var upp till honom att avgöra om en lägrad dotter skulle visas medlidande eller inte.

Mellan dygder och laster

När kyrkan stärkte sitt inflytande över äktenskapsbildningen och aristokratin utvecklade ett starkare patrilineärt tänkande blev det kvinnliga alltmer förknippat med det kroppsliga och det sexuella. För aristokratins män innebar samhällsomvandlingen på Island att nya arenor uppstod där de kunde profilera sig. Inom förvaltningen av skattlandet skapades nya ämbeten som också gav nya manliga identiteter att utforska. För aristokratins kvinnor – och kvinnor i allmänhet – såg situationen annorlunda ut. Bjørn Bandlien skriver:

Their social identity was more connected to their sexuality and bodies than in the early Middle Ages. They should no longer raise their voices and utter their emotions and views of men, but be humble servants of men – be they God, their fathers, their brothers, or their husbands.²⁴⁸

Den isländska utvecklingen följer här ett europeiskt mönster under medeltiden som Jo Ann McNamara tidigare har uppmärksammat: hur kvinnligheten sexualiserades när manligheten omformulerades.²⁴⁹ Att vara kvinna innebar nu att leva omgiven av stränga moralregler: att vara kysk och att uppträda oskuldsfullt. Men att vara kvinna innebar också – i många mäns ögon ska kanske tilläggas – att överträda de här reglerna: att styras av sina begär och att förleda män till synd. Vissa kvinnor beundrades för sin ärbarhet. Andra utdefinierades som liderliga.

Kyrkliga uppfattningar bidrog starkt till att kvinnor hölls fast mellan dygder och laster. Många gånger tjänade det också aristokratins

syften att kvinnor fixerades på det här sättet. Det fanns ett behov av en strängare sexualmoral som tvingade den aristokratiska kvinnan att leva kyskt. Det var en förutsättning för en striktare patrilineär arvsrätt. Men det fanns också ett intresse av att *hon* blev den som fick ta konsekvenserna om äktenskapslöften bröts eller jungfrudomen gick förlorad. När den lättfärdiga kvinnan konstruerades fick aristokratiska män en viss ansvarsfrihet. Föreställningar om kvinnans liderlighet styrde bort blicken från makens svårigheter att vara trogen och faderns oförmåga att beskydda sin dotter.

Det finns ett isländskt skriftermål från senmedeltiden som fångar sexualiseringen av kvinnan. Det är en syndabekännelse i jagform där en förmögen kvinna öppenlydligt berättar om sina sexuella erfarenheter. Jag älskade sällan min man på det sätt som Guds lag påbjuder, säger kvinnorösten och redogör för hur makarna har haft samlag vid flera förbjudna tillfällen: när hon menstruerade, under hennes graviditeter och innan hon blev kyrktagen. Beskrivningarna är ingående och blir minutiösa när kvinnan övergår till att räkna upp otillåtna samlagsställningar som hon och hennes man har legat i. Hon talar i så oförblommerade ordalag att den textkritiska vetenskapligheten fick stryka på foten när skriftermålet skulle publiceras i *Diplomatarium Islandicum* vid sekelskiftet 1900.²⁵⁰ Utgivaren ansåg helt enkelt att delar av innehållet var så stötande att de måste förbli otryckta.²⁵¹

I skriftermålet framträder bilden av en förmögen kvinna som har haft svårt att leva ett kristligt liv. Hon har varit grälsjuk och farit ut i svordomar om något har gått henne emot. Hon har tvingat sina arbetare att arbeta på helgdagar och själv ägnat sig åt sömnad under vilodagen. Men vad värre är: hon har syndat i sitt äktenskap. Ofta har kvinnan haft sexuellt umgänge med sin man på sätt som hon ”fann mest behagliga” och då inte brytt sig om att ”det och inget annat är rätt samlag mellan man och kvinna att mannen ligger på kvinnans mage”.²⁵² Även när hon har föresatt sig att följa lagens bud har makarnas kärleksfulla beröringar slutat i njutningsfulla samlag, och det har ofta hänt att hon legat med sin man utan några som helst avsikter att bli gravid.

Det framgår att kvinnan i skriftermålet sällan har kunnat behärska sig, och även om hon aldrig har bedragit sin man har det funnits tillfällen när hon velat göra det. Hon har kysst andra män, gett dem lystna blickar och berört deras kroppar. Det har stannat vid smekningar, men upphetsningen har ändå varit så stark att den har gett henne utlösning. Det är inte alltid som hon har varit lika tillmötesgående mot sin man, berättar kvinnan. Hon beskriver sig själv som falsk och hämndgirig, och när hennes man betett sig illa har hon straffat honom sexuellt: nekat honom samlag och tillfredsställt sig själv. Men inte alltid. En av hennes synder är att hon har legat med sin man när hon inte kunnat älska honom så som hon är skyldig att göra. Vid ett tillfälle har mannen berättat att han varit otrogen med en av hennes släktingar, och det har kvinnan aldrig kunnat förlåta honom. Ändå har hon haft samlag med honom men ”med liten uppriktighet och i förpliktigad underkastelse”.²⁵³ Hon har förställt sig för sin man, ljugit om sin kärlek, och det ser hon själv som en mycket allvarlig synd.

Skriftermålet är bevarat i en pappershandskrift från 1700-talets slut med rubriken *Confessio turpissima*, En oanständig bekännelse, och den utger sig för att vara en avskrift av en gammal pergamentsrulle. Avskrivaren är förmodligen prästen Ásgeir Bjarnason.²⁵⁴ Att texten härrör från isländsk senmedeltid är klarlagt. Däremot råder osäkerhet om vem det egentligen är som biktat sig.²⁵⁵ I handskriften saknas uppgift om kvinnans identitet, men utgivaren av skriftermålet säger sig vara viss på att orden är Ólöf Loftsdóttirs, en mäktig änka som levde på västra Island under 1400-talet. Hon hade varit gift med hirdstyraren Björn Þorleifsson som förmodligen var den rikaste islänningen på sin tid.²⁵⁶ Skriftermålet har tidfäst till 1479, Ólöfs dödsår, eftersom utgivaren anser det troligast att bekännelsen gjordes under hennes sista levnadstid.²⁵⁷

Ordens trovärdighet har poängterats av flera forskare. Historikern Edvard Bull anser att kvinnans skriftermål bär en starkt personlig prägel, att ”bekjendelsen er skrevet ned, eftersom tingene er faldt henne ind, eller eftersom skriftefarem har spurt”, och han ser därför ingen anledning att betvivla textens äkthet.²⁵⁸ Även historikern Magnús Stefánsson är övertygad om autenticiteten och förklarar i en intervju

med isländska *Morgunblaðið* att bekännelsen frammanar något evigt kvinnligt. ”Kvinnor då var precis som de är idag och alltid har varit”, menar han och beskriver detta och andra skriftermål som så allmänmänskliga och tidsöverskridande att alla kvinnor i alla tider kan känna igen sig.²⁵⁹ Däremot tror han inte att orden är Ólöf Loftsdóttirs. Bekännelsen är äkta, men förmodligen från tidigt 1400-tal och inte sent.²⁶⁰

Att *Confessio turpissima* skulle uttrycka något evigt kvinnligt är dock en tolkning som har kritiserats. Både filologen Stefán Karlsson och litteraturforskaren Helga Kress har invändningar mot Magnús Stefánssons slutsats, och de ifrågasätter även att dokumentet har tillkommit vid en bikt. Under medeltiden sattes personliga syndabekännelser aldrig på pränt av det skälet att biktfadern hade tystnadsplikt och måste gå i god för att varje ord som yttrades under samtalet stannade mellan honom och biktbarnet. Skriftermålet är dessutom så formaliserat, konstaterar Stefán Karlsson, att det omöjligen kan ha haft en muntlig förlaga. Det är snarare så att orden har blivit lagda i en kvinnas mun av en nitisk präst som har velat skapa ett slags biktmanual för kvinnor.²⁶¹

Handböcker med bekännelseformulär och förslag till botövningar var allmänt spridda under medeltiden. Samtidigt florerade parodier på sakrala texter, däribland uppdiktade bekännelseskrifter, och Helga Kress vill se *Confessio turpissima* som en pornografisk karikatyr med intertextuella länkar till ett verk som Boccaccios *Decamerone* från 1300-talets mitt. Skriftermålet är med all säkerhet skrivet av en man, möjligen en präst eller en munk. Helga Kress är av uppfattningen att författarens könsidentitet går att utläsa i hans metaforer för onani och utlösning, vilka är oförenliga med en kvinnas sexuella erfarenheter.²⁶²

Det har sagts att oavsett om *Confessio turpissima* är en kvinnas uppriktiga syndabekännelse eller en mans beskrivning av kvinnlig sexualitet så ger den oss insikt i senmedeltidens moralkodex.²⁶³ Det är förvisso sant, men perspektivförskjutningen från kvinna till man är inte oväsentlig om man vill anlägga ett könskritiskt perspektiv på hur sexualitet konstruerades.²⁶⁴ Själv betraktar jag *Confessio turpissima* som en uppdiktad bekännelse, och jag kan inte se att innehållet fångar

något tidlöst kvinnligt. Det är istället så att det isländska skriftermålet *skapar* en förmögen kvinna som straffar sin man, ljuger om sin kärlek, tillfredsställer sig själv och njuter av andra mäns beröringar.

Mycket tyder på att bekännelsen har satts samman av en klerk. Det finns en ambition att förklara för läsaren hur Gud vill att könsakten ska utföras. Mannen ska ligga på kvinnans mage, och deras avsikt ska vara att hon blir gravid. Här har hon ett särskilt ansvar. När kvinnan menstruerar eller vet om att hon är gravid ska hon – i motsats till kvinnan i skriftermålet – avstyra samlaget. Men Gud kräver mer än så av henne. En kvinna måste alltid kunna förlåta. Det är en synd att inte älska sin man även om han har begått hor, och det är en synd att inte glömma hans felsteg när han har bett om förlåtelse. Mannens äktenskapsbrott hamnar på så vis i skymundan. Det är istället hustrun som vanhelgar äktenskapet när hon ”i förpliktigad underkastelse” har samlag med sin man utan att kunna älska honom så som hon är skyldig att göra. Den rika kvinnan i *Confessio turpissima* hamnar därmed i en omöjlig situation: hon syndar när hon nekar sin man sexuellt umgänge, och hon syndar när de har samlag.

Manlighet och kvinnlighet under omvandling

Det här kapitlet har visat att normerna för den isländska aristokratins män och kvinnor förändrades under senmedeltiden. Gränserna på könskartan blev skarpare, och polariteten mellan manlighet och kvinnlighet betonades alltmer. Det skedde i en tid när de politiska strukturerna på Island omformades, när kyrkans makt ökade och när aristokratins intresse för hövisk kultur växte. Skrifter som *Konungs skuggsjá* och *Hirðskrá* krävde höviskhet av den som ville stå i den norske kungens tjänst och tillhöra hans hird. En hirdman var gudfruktig, ogillade förtal och svordomar, drack sig aldrig berusad och hade inga frillor. Han visade mod och stridsvilja på slagfältet, men han använde sina vapen med förstånd och undvek så långt det gick att dräpa sina fiender. Hämnad fick inte drabba oskyldiga, och därför var hirdmannen tvungen att besinna sig och handla med eftertanke. Det gällde

särskilt om det uppstod spänningar mellan honom och andra hirdmän. I *Konungs skuggsjá* poängteras att männen runt kungen måste hålla samman och vara lojala mot varandra. Det gjorde det lättare för aristokratin att definiera sig mot andra grupper i samhället.

Konungs skuggsjá och *Hirðskrá* beskriver en hövisk manlighetsnorm som 1200-talets isländska hövdingar hade haft svårt att följa fullt ut. I fristatstidens slutskede var frilloväsendet viktigare än någonsin och rivaliteten mellan hövdingar större än på länge. Det fanns förstås tillfällen då en hövding valde förlikning och fred framför konflikt och konfrontation. En mer försonlig hållning gav ofta större politiska framgångar, och flera av de mäktigaste männen på Island såg förlikningar som ett sätt att utöka sin makt. Men vissa motsättningar var svåra att lösa, och det fanns ord och handlingar som inte gick att förlåta. En anklagelse om omanlighet måste bemötas, särskilt om mannen utpekades som sexuellt oförmögen eller utnyttjad av andra män. Könsakten var en tankefigur som fångade hans maktlöshet, och ofta ansågs en blodig hämndaktion vara det enda som kunde bevisa motsatsen.

Det har påpekats att en aggressiv manlighet var så överskuggande under fristatstiden att den även levdes ut av kvinnor. I situationer när mannen inte ville försvara sin manliga heder – och därmed hushållets anseende – måste hustrun förmå honom att agera. Kön uppfattades av allt att döma som något elastiskt. Män sågs som starkare och kvinnor som svagare på en glidande skala där det saknades fasta gränser. En man fick aldrig uppträda omanligt, men för en kvinna var normen inte lika fix. Hon kunde odla samma egenskaper som mannen och på så sätt tvinga honom att agera ännu manligare.

Att iscensätta en mer hövisk manlighet som starkare framhävde aristokratens självbehärskning och försonlighet krävde därför en viss omformulering av vad som var manligt och vad som var kvinnligt. Det var en förutsättning att könskartan ritades om. En isländsk aristokrat fick inte framstå som omanlig när han försökte uppträda höviskt, och ingen fick tro att hans hustru var manligare än han. Det fanns med andra ord ett behov av att könsnormerna tydligare skildes åt, att olikheterna mellan man och kvinna lyftes fram och att könen räknas

des som varandras motsatser. Det gjorde aristokratiska män säkrare när de utforskade egenskaper och förhållningssätt som tidigare kunde tagits för svagheter.

Om manligheten expanderade, så fixerades kvinnligheten. När kyrkans inflytande över äktenskapsbildningen växte och den isländska arvslagstiftningen fick en tydligare patrilinejär prägel sexualiserades kvinnor på ett annat sätt än tidigare. Sexualiteten gjordes ofta till en replipunkt då man försökte fånga kvinnlighetens väsen. Den aristokratiska jungfrun beskrevs som renhjärtad och ofördärvad. Som den unga kvinnan i det isländska brölloppet ansågs hon sakna kunskaper om sexualitetens mysterium. Hon var ett dygdemönster. Men samtidigt menade man att hennes kropp brann av åtrå och att hon som den rika kvinnan i det isländska skriftermålet hade svårt att tygla sina begär. Hon var slav under vällusten. Föreställningarna var motstridiga men mycket effektiva som maktmedel. De fixerade aristokratin kvinnor i ett sexuellt spänningsfält mellan det oskuldsfulla och det liderliga.

KAPITEL 4

SAGANS VÄRLD

Isländska riddarromaner som historisk källa

Mot 1200-talets slut växte aristokratins intresse för höviska seder och traditioner. Från den här tiden skrevs isländska riddarsagor som bidrog till att skapa en starkare aristokratisk identitet hos makteliten. Riddarsagorna beskriver ofta europeiska hovmiljöer. Här lever tappra riddare och vackra jungfrur som agerar på ett höviskt sätt och därigenom väcker omgivningens respekt och beundran. Under 1300-talet skrevs också sagor om den nordiska forntidens prinsar och prinsessor. Dessa fornaldarsagor påminner starkt om riddarsagorna, även om tiden är en annan och handlingen är förlagd till nordiska länder. I mina ögon är de alla att betrakta som isländska riddarromaner; de här sagorna röjer ett stort intresse för hövisk kultur och då särskilt ridderskapets umgängesformer.

De isländska riddarsagorna och fornaldarsagorna skildrar en värld som är säregen och avlägsen. Det gör dem till en historisk källa som är annorlunda men för den skull inte mindre viktig. I sagorna kan historikern studera värdesystem och tankemönster. Starkt fiktiv litteratur av det här slaget är särskilt intressant för den som vill tränga in i ett medeltida sätt att tänka, skriver litteraturforskaren Torfi H. Tulinius. Just den fiktiva karaktären kan paradoxalt nog ge en bättre förståelse av medeltiden. Sagorna kan ge oss tillgång till saker som annars skulle förblivit utsagda. Det finns motsättningar mellan vad som får sägas i ett samhälle och vad människor upplever, och det är i den fiktiva litteraturen som det utsägliga söker sitt uttryck.²⁶⁵

Från form till funktion

Det har ofta sagts att riddarsagorna är något av det sämsta som skrevs på Island under medeltiden.²⁶⁶ I äldre, litteraturhistoriska verk får de sällan mer utrymme än ett par sidor, och nästan alltid avfärdas sagorna som ointressanta. Sigurður Nordal ägnar dem femton rader och konstaterar där att flertalet är ”yderst uoriginale og fattige produkter”. Visst förekommer ett och annat underhållande påhitt, men på det hela taget har isländska riddarsagor ”de samme svagheder som de yngste fornaldarsagaer og en del andre i tilgift, et mere skruet og skødesløst sprog, mere sentimentalitet og svulstighed i skildringerne”.²⁶⁷ Inte heller Jón Helgason är särskilt imponerad. Riddarsagorna vittnar om ett litterärt intresse men också om en bristande förmåga att hitta på något nytt, menar han. Som konst är sagorna obetydliga, och de avslöjar ”en fordærvet smag, der finder behag i tøjlesløse overdrivelser og usandsynligheder”.²⁶⁸

Att riddarsagorna föreföll så ointressanta för 1900-talets isländska filologer har sin förklaring. Matthew Driscoll, själv filolog, påpekar att vetenskapsmän som Sigurður Nordal och Jón Helgason var verksamma i en tid när islänningarna kämpade för självständighet från Danmark och att riddarsagorna i deras ögon visade hur utländska influenser efter fristatstidens slut hade fördärvat det isländska sättet att skriva prosa. Sagorna sågs som ett tecken på förfall, och man menade att intresset för det exotiska och fantastiska under senmedeltiden kunde förklaras av en hopplöshet eller rentav livsleda som uppstod hos befolkningen när Island kom under norskt styre.²⁶⁹ Den goda litteraturen författades under fristatstiden när folket levde i frihet, hävdade de isländska filologerna. Särskilt islänningasagorna som skildrar Islands äldsta historia ansågs vara litterära mästerverk som ingen riddarsaga kunde mäta sig med. Den iakttagelsen gör även Margaret Schlauch som vid 1930-talets mitt publicerade en litteraturhistorisk undersökning av de isländska riddarsagorna. Att den litterära smaken ändrades så radikalt under senmedeltiden är förbryllande, anser hon, särskilt som riddarsagorna är så mycket sämre än islänningasagorna.²⁷⁰

En litteraturforskare som har närmat sig de isländska riddarsagorna från ett annat perspektiv är Jürg Glauser. Han är starkt kritisk mot förfallstenen.²⁷¹ Glauser betraktar istället riddarsagorna som aristokratiska framtidsvisioner. De utländska hovmiljöerna avslöjar en fascination för det feodala, och den är högst begriplig hos ämbetsmän, fiskemagnater och kyrkliga dignitärer på Island under senmedeltiden. När de politiska strukturerna förändrades växte en litteratur fram som visade vad den isländska makteliten helst ville vara: en hövisk aristokrati med andra normer och värderingar än den övriga befolkningen. Glauser ser med andra ord riddarsagorna som ideologiska utsagor.²⁷² Det är ett synsätt som också är fruktbart för den här avhandlingen och som jag därför ansluter mig till. Min undersökning lyfter framför allt fram sagornas identitetsskapande funktion för den politiska makteliten på Island. Litteraturens skildringar av ett främmande ridderskap gjorde det möjligt för isländska aristokrater att utforska nya tankar om sig själva och om andra människor.

Även om riddarsagorna och många fornaldarsagor innebar en förskjutning åt det exotiska och fantastiska fanns fortfarande ett intresse hos senmedeltidens islänningar för det isländska. Under hela 1300-talet skrevs nya islänningasagor om människor som levde på Island vid millennieskiftet. De här sagorna är också starkt påverkade av det nya sättet att skriva. Överdrifterna är fler och övernaturliga inslag starkare än i äldre islänningasagor, och följden har blivit att bilden av det fristatliga samhället är mer diffus och svårfångad.²⁷³ Senmedeltidens läsare och åhörare hade alltså ett spektrum av sagor att välja mellan – riddarsagor, fornaldarsagor och islänningasagor för att nämna några genrer – och att döma av manuskript från tidigt 1300-tal uppskattade islänningar allt från mer realistiska vardagsskildringar till de mest fantastiska äventyrsromaner.²⁷⁴ Bredden kan kanske förklaras av den blandade sagapubliken. Carol J. Clover konstaterar att människor ur olika samhällsgrupper levde sida vid sida i ett agrart samhälle som det isländska och att sagans författare troligen var medveten om att hans verk skulle läsas av ett fåtal men höras av desto fler.²⁷⁵ Sagorna fick på så vis stor spridning. Men de hade sin förutsättning i isländska aristokraters tycke och smak. Filologen Einar Ólafur Sveinsson skriver:

The new style that comes into existence in Icelandic sagas about the middle of the 14th century must also somehow be rooted in the society of the time. No doubt the powerful clergy has something to do with the matter. But one might ask whether the new style is not above all intended to please the taste of the nobility that is coming into being at this time – the nobility of governors and prefects, of the great landholders and the owners of fishing stations, who grow rich through the rise of new markets and are already foreshadowing the aristocratic oligarchy of the 15th century and who, while amassing wealth, support the arts of the Church, collect precious objects and fine books, and dream in their own fashion of beauty and refinement.²⁷⁶

Flera forskare har påpekat att senmedeltidens riddarsagor och fornaldarsagor skrevs av präster och munkar men att sagorna tillkom på uppdrag av världsliga aristokrater.²⁷⁷ Jón Viðar Sigurðsson är av uppfattningen att 1200-talets sagor och manuskript till stor del sattes samman av präster vid större kyrkor som hövdingarna förvaltade. Det förändrades vid sekelskiftet 1300 när många av de stora kyrkorna hamnade under biskopens kontroll. Därefter ökade klostrens betydelse för text- och skriftproduktionen. Även fortsättningsvis var det dock på aristokratins initiativ som många sagor skrevs.²⁷⁸

Det är tydligt att litteraturen användes av den isländska aristokratin för politiska syften. Så hade redan fristatidens hövdingar gjort, konstaterar historikern Axel Kristinsson. Det förefaller som om många islänningasagor skrevs på uppdrag av hövdingar för att skapa en samhörighetskänsla hos deras tingmän och ge dem en gemensam historia att vara stolt över. Sagorna gjorde banden starkare mellan hövdingarna och människorna som levde i deras häradsriken.²⁷⁹ Riddarsagorna fyllde en närmast motsatt funktion. Med dem markerade den aristokratiska gruppen sin egenart. De beskriver riddarens höviska sätt att leva och upprätthöll på så vis en distinktion mellan ridderskapet och den övriga befolkningen. Det gällde även många fornaldarsagor. Jón Viðar Sigurðsson menar att fornaldarsagorna skapade ett gemensamt förflutet för nordiska aristokrater. Nya politiska villkor fick de isländska hövdingarna att tydligare lyfta fram ett arv som de delade med makteliterna i de andra nordiska länderna.²⁸⁰

Isländska riddarsagor och fornaldarsagor skrevs för samhällets maktelit, och de har bevarats för eftervärlden i vackra och påkostade manuskript.²⁸¹ Men sagornas popularitet var inte begränsad till den aristokratiska gruppen. De blev med tiden ett slags folklitteratur som lästes och skrevs om under flera århundraden.²⁸² Många riddarsagor och flera fornaldarsagor omarbetades också tidigt till så kallade *rímur*, ett slags berättande dikter som snart blev omåttligt populära.²⁸³ Islänningarnas äldsta *rímur* diktades förmodligen redan under 1300-talets första hälft, och under de följande seklen var dikter av det här slaget dominerande i den litterära produktionen på Island.²⁸⁴

Isländska riddarsagor: urval och karaktäristik

Till de medeltida riddarsagorna räknas runt femtio prosaberättelser som skildrar händelser långt bortom den isländska horisonten.²⁸⁵ Forskningen har urskilt två grupper av riddarsagor. Den ena utgörs av översättningar. Det handlar främst om franska versromaner och hjältedikter som översattes till norrönt vid det norska hovet under 1200-talet. Några av dem är möjligen översatta på Island och inte i Norge.²⁸⁶ De översatta sagorna diskuteras dock inte närmare i avhandlingen med undantag för *Tristrams saga ok Ísöndar* som hade en särskild påverkan på isländsk litteratur under senmedeltiden. Här studeras istället ett trettiotal riddarsagor som skrevs på Island under framför allt 1300-talet. Dessa saknar utländska förlagor, även om många motiv är lånade från kontinental riddardiktning.²⁸⁷

I *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances* räknar litteraturforskarna Marianne E. Kalinke och Phillip M. Mitchell upp trettio tre riddarsagor som skrevs på Island under medeltiden och som finns bevarade i medeltida manuskript.²⁸⁸ Tre av dem har uteslutits ur undersökningens korpus. Av *Gregu saga* återstår endast ett pergamentsblad. Resten har gått förlorad. Inte heller *Hrings saga ok Tryggva* finns i sin helhet.²⁸⁹ Även *Drauma-Jóns saga* har plockats bort. Den bygger förmodligen på en utländsk folksaga som den isländske författaren har omarbetat till ett exempel, en sedelärande berättelse.²⁹⁰ Det innebär att trettio isländska riddarsagor har studerats. Dessa är:

<i>Adonias saga</i>	<i>Nitida saga</i>
<i>Ála flekks saga</i>	<i>Rémundar saga keisarasonar</i>
<i>Blómstrvallasaga</i>	<i>Samsons saga fagra</i>
<i>Bærings saga</i>	<i>Saulus saga ok Nikanors</i>
<i>Dámusta saga</i>	<i>Sigrgarðs saga frækna</i>
<i>Dínus saga drambláta</i>	<i>Sigrgarðs saga ok Valbrands</i>
<i>Ectors saga</i>	<i>Sigurðar saga fótis</i>
<i>Flóres saga konungs ok sona hans</i>	<i>Sigurðar saga turnara</i>
<i>Gibbons saga</i>	<i>Sigurðar saga þøgla</i>
<i>Jarlmanns saga ok Hermanns</i>	<i>Tristrams saga ok Ísoddar</i>
<i>Jóns saga leikara</i>	<i>Valdimars saga</i>
<i>Kirialax saga</i>	<i>Viktors saga ok Blávus</i>
<i>Konráðs saga keisarasonar</i>	<i>Vilhjálm's saga sjóðs</i>
<i>Mágus saga jarls</i>	<i>Vilmundar saga viðutan</i>
<i>Mírmanns saga</i>	<i>Þjalar-Jóns saga</i>

De äldsta isländska riddarsagorna skrevs under sent 1200-tal eller tidigt 1300-tal, och flera av dem påminner starkt om de översatta riddarsagorna i stilen.²⁹¹ Det gäller bland annat *Bærings saga* och *Mírmanns saga* som båda skildrar striden mellan kristna och hedningar på den europeiska kontinenten och längre söderut. Vid 1300-talets mitt hade stilen förändrats något. I riddarsagor som *Kirialax saga* och *Rémundar saga keisarasonar* är allitterationerna fler och beskrivningarna utbroderade med retoriska figurer.²⁹² Här finns även hänvisningar till grekisk mytologi och latinsk historieskrivning.²⁹³ Allusionerna vittnar om boklig bildning hos författarna, och deras lärda stil imiterades snart av andra som skildrade riddarlivet. Det mer svulstiga sättet att skriva har satt spår i yngre riddarsagor som *Ectors saga* och *Vilhjálm's saga sjóðs*.²⁹⁴

Nästan alla riddarsagor i förteckningen ovan är från 1300-talet, men det är svårt att göra mer exakta dateringar av dem eftersom man vet så lite om deras tillkomstsituation. Handskrifterna är ofta mycket yngre, och som de korta sagapresentationerna i avhandlingens appendix visar råder det ibland stor oenighet om när en särskild saga skrevs. Några riddarsagor kan ordnas i en relativ kronologi, men den klagör endast att en viss saga är äldre än en annan. Flera riddarsagor hamnar dock vid sidan av en sådan tidslinje, eftersom de är svårare att relatera till andra sagor. Det här gör det vanskligt att utläsa historiska föränd-

ringar *mellan* isländska riddarsagor. Det är inte heller min ambition. Jag vill istället se dem som en helhet. I de äldre sagorna utformades litterära mönster och motiv som sedan återanvändes och vidareutvecklades under hela 1300-talet, och oavsett om sagorna skrevs vid seklets början eller slut bidrog de till att skapa en starkare aristokratisk identitet hos den isländska makteliten. Aristokratins formering var en process som pågick under lång tid, och de isländska riddarsagorna vittnar om en långsiktig strävan att tydligare definiera en aristokratisk grupp.

Isländska riddarsagor skildrar ofta en ung furstes äventyr, och så gott som alltid beskrivs han som rikets starkaste och ädlaste man. I hans gestalt förenas en modig krigare och en hövisk riddare, och det gör honom överlägsen i tornerspel och andra tävlingar vid hovet. Han är redan firad i sitt hemland, men det räcker inte. En kung eller en prins vill förmera sin makt och sina rikedomar, och det för honom ut i världen. Det är under sina äventyr på främmande platser som sagans hjälte möter män från andra länder och då får bevisa sin manlighet. Det kan vara grymma vikingar, bärsärkar och hedningar som utmanar honom och som han därför måste döda. Riddarsagornas stridsscener är blodiga, och läsaren får veta var varje svärdshugg och lansstöt träffar. Men hjälten råkar även på höviska riddare när han färdas över jordens kontinenter. Det är män som delar hans värderingar, som är sansade och pålitliga. Med dem känner han en samhörighet, och han tvekar inte att göra dem till sina blodsbröder. Dessa riddare blir hans följeslagare när resan går vidare mot nya mål.

I många isländska riddarsagor är det hjälten som söker efter en hustru som driver handlingen framåt. Marianne E. Kalinke pekar på ett tjugotal riddarsagor där friarfärden är berättelsens huvudmotiv.²⁹⁵ En vacker hustru är ett måste för en riddare, och det är vanligt att han söker henne bland sina vänners systrar. Ett äktenskap fördjupar den manliga vänskapen och banar väg för politiska allianser. Det förekommer också att riddaren försöker erövra en mökung (*meykóngr*) för att vinna berömmelse. En mökung är en ogift drottning som härskar över ett eget rike. Hon lever som jungfru och kan på så vis utöva politisk makt; så länge hon är oskuld finns inga hinder för henne att regera, och ivrig att framhäva sin manlighet kräver hon ofta att omgivning

ser henne som kung snarare än drottning. Mökungen är alltid mycket rik och mäktig. Om riddaren kan tvinga henne till äktenskap blir han därför inte bara omtalad och beundrad. Då får han också ett stort rike att härska över.

Flera forskare har uppmärksammat riddarsagornas betydelse när nordiska makteliter utvecklade en starkare aristokratisk identitet under medeltiden.²⁹⁶ Under den norske kungen Hákon Hákonarsons långa regeringstid på 1200-talet påbörjades ett översättningsarbete av hövisk litteratur som kunde användas i ett slags kulturellt uppställningsprojekt för att visa hur man uppträdde på ett höviskt sätt.²⁹⁷ Filologen Bjarne Fidjestøl påpekar att de översatta riddarsagorna blev en spegel för aristokratin som kungen lät hålla upp, ett ideal att leva upp till för den som ville spela aristokratens roll i det nya samhället.²⁹⁸ En liknande funktion fyllde isländska riddarsagor på senmedeltidens Island. Jürg Glauser konstaterar att sagorna är idealbilder av vad han kallar ett feodalt samhälle där ordning och harmoni råder. Här går världen att överblicka och utvecklingen att förutse. När konflikter uppstår hittas lösningar, och även om riddaren kan råka illa ut ibland väntar alltid ett lyckligt slut. Sagorna är ett slags utopier skrivna för riddare. Särskilt för dem som gärna ville vara riddare.²⁹⁹

Riddarsagor var identitetsskapande, men de roade också sin publik.³⁰⁰ Det ena hindrade inte det andra. Faktum är att sagornas författare ofta förenar det höviska med det vulgära. Högt och lågt blandas på ett sätt som kanske förvånar. I *Dínus saga dramláta* målar författaren upp en scen där en afrikansk kung trillar ned i ett avloppsdike när han ska rädda sin dotter undan sagans huvudperson. Där simmar han sedan runt bland avföring, medan prins Dínus och hans män våldtar prinsessan och hennes kammarjungfrur.³⁰¹ Andra riddarsagor är kryddade med ironiska författarkommentarer. *Gibbons saga* är en av dem. När prins Gibbon utklädd till munk har våldtagit en indisk mökung ser sig sagans författare föranledd att påpeka: ”Den natten hölls inte klosterreglerna väl.”³⁰² I riddarsagorna från Island finns också en frispråkighet som utmanar allmänna uppfattningar om vad hövisk litteratur egentligen är. Här kan *Vilmundar saga viðutan* tas som exempel. I en av sina handskrifter avslutas sagan med en uppmaning att

såväl läsare som åhörare ska kyssa en trälkvinna ”i röven” och ta till sig ”allt det som hamnade utanför” när en träl ”knullade henne”.³⁰³

Isländska fornaldarsagor: urval och karaktäristik

De isländska fornaldarsagorna har av folkloristen Stephen A. Mitchell beskrivits som ”prose narratives based on traditional heroic themes, whose numerous fabulous episodes and motifs create an atmosphere of unreality”.³⁰⁴ Sagorna handlar om en stridsvillig hjälte, och fokus riktas mot hans dygder och laster, hans vrede och kärlek.³⁰⁵ Även de fabulösa inslagen är slående. Hjältarna har inte bara att tampas med mänskliga motståndare. Även jättar, troll, drakar och andra monster förekommer. I fornaldarsagorna är det övernaturliga ständigt närvarande, och följaktligen har genren ibland setts som en medeltida motsvarighet till vår tids fantasylitteratur.³⁰⁶ Här fick publiken möjlighet att fly vardagens bekymmer.³⁰⁷

Det är dock en slutsats som kan kritiseras. Särskilt Torfi H. Tulinius avvisar uppfattningen om fornaldarsagorna som ett uttryck för eskapism.³⁰⁸ Att sagorna var förlagda till en avlägsen forntid gjorde dem inte verklighetsfrånvända. I den mytiska världen placerades idealfigurer som fångade funderingar och farhågor hos medeltidens islänningar.³⁰⁹ Även Else Mundal anser att fornaldarsagorna kan ”spegle samfunnssyn og samfunnsideologi, menneskesyn – også kvinnesyn, syn på moralske spørsmål og oppfatningar av kva som var rett og rangt, positive og negative verdiar i samfunnet”. Det har att göra med deras fiktiva karaktär. Att sagorna inte utger sig för att skildra sin samtid gör dem bara mer intressanta. På så vis kan de vara ett mycket värdefullt korrektiv och supplement till andra historiska källor.³¹⁰

Fornaldarsagorna är omkring tjugofem till antalet, och de är uppkallade efter en dansk utgåva. När antikvarien Carl Christian Rafn under 1820-talet samlade ihop isländska sagor som skildrar händelser i de skandinaviska länderna innan Island koloniserades, valde han att kalla dem nordiska forntidssagor (*Fornaldarsögur Norðurlanda*) och det är en beteckning som har levt vidare.³¹¹ Det är också Rafns

urval av sagor som konstituerar genren, och senare utgåvor följer i stort hans urvalskriterier.³¹² Det innebär inte att fornaldarsagorna är särskilt homogena eller lätta att skilja från andra sagor.³¹³ Det finns isländska riddarsagor som snarare beskriver ett nordiskt forntidssamhälle än en europeisk hovmiljö, och det finns fornaldarsagor som visar ett större intresse för det höviska än det förgångna.

Som i fallet med riddarsagorna är också dateringen av fornaldarsagorna problematisk. Många sagor bygger på muntligt berättande, och det är svårt att säkert säga när de första gången skrevs ned. Det finns en äldre grupp fornaldarsagor från 1200-talet som tar sin utgångspunkt i mytisk eddadiktning och som har rötter i germansk tradition. Här är tonen ofta allvarsam, och sagorna har som regel tragiska slut; hjältar dör och riket går under.³¹⁴ Hit kan den kända *Völsunga saga* räknas. Den berättar Sigurðr Fáfnisbanis historia: hur han dödar en drake och tar dess guld, men hur guldets förbannelse leder till olycka och död. Det är en saga som rör sig i gränslandet mellan det heroiska och det höviska.³¹⁵ Den vill dels minna om ett storslaget förflutet, dels blicka fram mot ett annat samhälle.³¹⁶ En annan äldre fornaldarsaga som förenar heroiskt med höviskt är *Hervarar saga ok Heiðreks*. Den har fått sitt namn efter mor och son som båda strider på slagfältet med ett magiskt svärd som måste döda en människa när det väl har blivit draget. Den stridslustna Hervör har ofta väckt ett särskilt intresse. Som jungfrukrigare utmanar hon samhället, klär sig i manskläder och använder mansnamn. Men, konstateras i sagan, till sist tröttnar hon på livet som man och finner sig då tillrätta vid hovet med sitt handarbete.³¹⁷

Under tidigt 1300-tal författades en annan typ av fornaldarsagor. De beskriver i huvudsak mäns äventyrsresor och utforskar mötet mellan kultur och natur. I berättelser som *Ketils saga hoengs* och *Gríms saga loðinkinna* konfronteras forntidens hjältar med troll och trollkvinor. De är bondsöner som kämpar mot naturens krafter, och först när trollen har besegrats återfår världen sin jämvikt. Vésteinn Ólason anser att de här sagorna avspeglar ett agrart samhälle där befolkningen ständigt slogs för sin överlevnad:

In the early 14th century the free farmers of Iceland still had a strong position, and although the ideology of the older sagas, which emanates from this class, was losing [sic!] ground to the influence of a feudal ideology, it is likely to have had a strong position in people's minds. The fundamental conflict portrayed in our two sagas [*Ketils saga hængs* and *Gríms saga loðinkinna*], the battle against nature, was a constant one in Iceland, and an Icelandic 14th century audience would have had no difficulty to decode the emotional messages of the sagas, either consciously or subconsciously.³¹⁸

Vid 1300-talets slut var fornaldarsagor av det slaget förlegade, konstaterar Vésteinn Ólason. Det isländska samhället hade genomgått stora sociala och politiska förändringar, och det sena 1300-talets storman såg sig inte längre som bonde även om jordbruket fortfarande var hans ekonomiska bas. Som ämbetsman i den norska och senare danska administrationen hade han utvecklat en aristokratisk medvetenhet, och den fjärrade honom från den övriga befolkningen. De senare fornaldarsagorna skrevs för en isländsk aristokrati med andra värderingar:

The fictitious sagas composed in Iceland in a later period reflect changes towards feudal society and ideology, being products of a literary culture with an awakening authorial self-consciousness that finds expression in parody and an ironic treatment of traditional forms and values.³¹⁹

Fem sena fornaldarsagor med inslag av ett slags hövisk retorik ingår i undersökningens korpus. Dessa sagor har mycket gemensamt med de isländska riddarsagorna, och de visar att litterära motiv och stilarter går över genregränserna. En av de fem fornaldarsagorna är *Bósa saga ok Herraud's*. Den har vissa likheter med de äldre sagorna om Ketill och Grímr. Även Bósi ger sig ut på resor till okända trakter; han möter jättar och trollkvinor. Men ramverket är ändå ett annat. Sagan må vara parodisk, rentav pornografisk på sina ställen. Den skriver likväl in sig i en hövisk tradition som hyllar ädla riddare.³²⁰ Fyra andra gränsöverskridande fornaldarsagor är *Göngu-Hrólf's saga*, *Hálfðanar saga Eysteínssonar*, *Hjálmþés saga ok Ölvis* och *Hrólf's saga kraka ok kappá hans*. De närmar sig tveklöst sin tids riddarsagor, och det finns därför goda skäl att även låta dem vara en del av källmaterialet.³²¹

Det har på senare år ifrågasatts om fornaldarsagorna över huvud taget bör skiljas från isländska riddarsagor. Litteraturvetaren Lars Lönnroth ser dem som hybridartade texter med inslag från mytisk diktning, folksagor och riddarromaner, och hans fråga är om det alls är meningsfullt att hänföra en berättelse som *Göngu-Hrólfs saga* till en bestämd genre. En fornaldarsaga rymmer oftast flera berättartekniker och stillägen, och möjligen var det växlingarna mellan olika genrenormer som gjorde den så attraktiv för publiken.³²² Andra forskare argumenterar för en ny genrebeteckning. Torfi H. Tulinius väljer att tala om ”isländska romanser” när han ska beskriva senmedeltidens riddarsagor och fornaldarsagor.³²³ De följer samma form: här finns en prins som erövrar en prinsessa och ett rike sedan han lyckats besegra sina ondskefulla motståndare. Därmed inte sagt att sagorna är identiska. Formen är tänjbar och kan anpassas. Vissa sagor är förlagda till en nordisk forntid, andra till ett sydländskt feodalsamhälle. Slutet är dock nästan alltid lyckligt och hjältens sökande efter en kungakrona och en hustru framgångsrikt.³²⁴

Det finns även forskare som ser avgörande skillnader mellan isländska riddarsagor och fornaldarsagor. Litteraturvetaren Daniel Sävborg tillhör dem som menar att genrerna kan – och bör – skiljas åt.³²⁵ Hans omfångsrika studie av kärlek och erotik i norrön litteratur visar att riddarsagorna har en hövisk ton som många fornaldarsagor saknar. Här finns motiv och metaforer som starkt erinrar om hövisk diktning från kontinenten. Riddarsagornas prinsar och prinsessor älskar våldsamt och passionerat; kärleken plågar dem och får deras hjärtan att brinna som eld. Känslan är helt överväldigande, och orden kan därför bli många när den ska beskrivas.³²⁶

I fornaldarsagorna skildras ofta kärleken på ett annat sätt. Fornetidens män och kvinnor ordar inte så mycket om vad de känner. Deras kärleksförklaringar är mer dämpade och framkallar sällan särskilt starka reaktioner hos den som uppvaktas. I sagorna finns en återhållsamhet som för tankarna till känslökärvheten i äldre sagaprosa.³²⁷ Avvikelserna från riddarsagornas kärleksskildringar är enligt Sävborg så stora att fornaldarsagorna måste ses som egen litterär genre. Det finns förvisso en närhet mellan grupperna, och några sagor är när-

mast att betrakta som hybrider. Men gränsfallen är få, alltför få för att riddarsagor och fornaldarsagor ska kunna förenas under samma genrebeteckning.³²⁸

Det finns vissa poänger i Daniel Sävborgs resonemang. Skillnaderna mellan riddarsagornas och fornaldarsagornas sätt att beskriva kärleken är, som han påpekar, tydliga. Riddarsagornas heta ömhetsbetygelser och brinnande hjärtan saknas nästan helt i många fornaldarsagor. Hopningar av känslouttryck likaså. Men en saga är förstås mer än ordförråd och metaforik, och på ett djupare textuellt plan är olikheterna inte alltid så stora. Det finns ett ramverk som håller ihop historien, och här är det svårare att skilja genrererna från varandra. Även sena fornaldarsagor berättar om unga män som efter våghalsiga äventyr får en vacker prinsessa till hustru och ett vidsträckt rike att regera över. Också här kan det finnas mökungar som måste besegras och tvingas till underkastelse. Blodsbrödraskap och andra homosociala gemenskapsformer är lika viktiga för forntidens prinsar som för riddartidens, och jungfrun väcker samma blandade känslor hos dem. Det finns därför skäl att studera de trettio riddarsagorna tillsammans med fem samtida fornaldarsagor som visar samma intresse för ett höviskt samhälle och särskilda aristokratiska värderingar. Jag betraktar dem alla som isländska riddarromaner.³²⁹

Saga och samhälle

Senmedeltidens riddarsagor och fornaldarsagor har tidigare sällan studerats av historiker, trots att filologer och litteratursociologer ofta har visat på deras värde som historisk källa. Stephen A. Mitchell karakteriserar fornaldarsagorna som underhållningslitteratur, men han menar ändå att berättelserna speglar sin tillkomsttid. Det är tveksamt om de kan sägas ha en tydlig sensmoral, skriver han, ”but the concerns they reflect, the themes they treat, and the world view they project can provide insights into the cultural and psychological dilemmas of their audiences”.³³⁰ Torfi H. Tulinius resonerar på ett liknande sätt. Han hävdar att det finns ett bestämt – om än komplicerat – samband mel-

lan litteraturens struktur och samhällets ideologier och att litteraturen därför är så värdefull när forskaren ska ta reda på hur människor i det förflutna byggde upp sina världsåskådningar och skapade sina värdesystem. Den berättar vad som sysselsatte deras tankar.³³¹

Det gäller även fornaldarsagorna. I *The Matter of the North*, en bok om den litterära fiktionens framväxt på Island, konstaterar Torfi H. Tulinius att de äldsta fornaldarsagorna avspeglar ett samhälle i förändring. Redan här finns en fascination för det höviska och ett intresse för en ny sorts aristokrati.³³² Sagorna är förvisso ingen propagandalitteratur som förespråkar ett visst politiskt system. Men de uttrycker en ideologi, påpekar Torfi H. Tulinius. Med ideologi avser han då samlade föreställningar, värderingar och värdehierarkier som bestämmer hur människan förhåller sig till världen i stort och det egna samhället i synnerhet. Fornaldarsagorna reflekterar en särskild världsuppfattning och utforskar dess möjligheter och begränsningar.³³³

Torfi H. Tulinius menar att fornaldarsagorna var de isländska hövdingarnas eget sätt att skapa aristokratiska rötter. De är, som han ser det, en litteratur skriven av och för samhällets ledande män.³³⁴ I sagorna skildras ett avlägset förflutet där modiga män troget tjänade sin kung och stred för hans sak. Särskilt *Hrólfs saga Gautrekssonar* från sent 1200-tal berättar om en rättvis kung som har stor omsorg om sina hirdmän och som anstränger sig att vara ett föredöme för dem. Hrólfr Gautreksson regerar sitt rike som en hövisk man. Han skonar sina fienders liv, inser deras kvaliteter och låter dem bli hans följeslagare. Här tecknas ett porträtt av det ideala regentskapet, och Hrólfr Gautrekssons handlingar avspeglar helt säkert värderingar som isländska hövdingar mötte vid det norska hovet och så småningom införlivade i det egna tänkandet.³³⁵

I *The Matter of the North* analyseras sex fornaldarsagor från 1200-talet, och flera av dem behandlar viktiga samhällsförändringar: framväxten av en ärftlig aristokrati, ändrade arvsregler och nya sociala roller för dem som inte var aristokrater.³³⁶ Men Torfi H. Tulinius tror att även yngre sagor kan användas i historiska studier av det isländska samhället:

Senare fornaldarsagor, liksom inhemska riddarsagor, kan förmodligen också med fördel studeras på samma sätt, det vill säga med samma metoder, även om några av hypoteserna om samhällsförhållandena måste ändras. 1300- och 1400-talens Island är verkligen redan helt annorlunda än 1200-talets. Det är stabilare, dess aristokrati är fastare förankrad och kyrkan är starkare och mer byråkratiserad. Trots den relativa bristen på samtida källor när det gäller denna period är jag säker på att de problem som är specifika för den har kommit till uttryck i sagorna, även om de tycks behandla en rent fiktiv värld.³³⁷

Torfi H. Tulinius har visat att 1200-talets fornaldarsagor avspeglar aristokratiska tankar om samhällets förändring, och han är övertygad om att det även gäller isländska riddarsagor och fornaldarsagor från 1300- och 1400-talen. Mitt sätt att betrakta sagorna liknar hans, men jag ser skäl att ytterligare problematisera relationen mellan litteratur och samhälle, mellan texten och kontexten. Det har ofta sagts om isländska sagor, framför allt om många islänningasagor, att de avspeglar samhällets normer och värderingar.³³⁸ Riktigt så enkelt är det inte. Text och kontext växelverkar alltid. Det innebär att samhället både *reflekteras* och *refrakteras* i sin tids litteratur, konstaterar litteraturforskaren Laurie A. Finke. Som alla ideologiska texter står medeltidens riddarromaner i ett komplext förhållande till de sociala villkor som har gett upphov till dem: ”They reflect, but also in turn shape, those social conditions in a process that is, finally, dialogic.”³³⁹

Även senmedeltidens litteratur från Island måste ses ur ett dialogiskt perspektiv. Den formades av ett samhälle i förändring, men den formade och förändrade också samhället. När de isländska hövdingarna som den norske kungens män utvecklade en starkare aristokratisk medvetenhet skapades en hövisk litteratur. I den speglades den nya samhällsordningen där makten utgick från en kung och fördelades mellan hans riddare. Men i isländska riddarsagor och sena fornaldarsagor formulerades också tankar som band de nya aristokraterna samman; sagorna visade för aristokratins män och kvinnor vad höviskhet innebar och vad som skilde en aristokrat från andra människor.

Ett dialogiskt perspektiv gör det möjligt att ur litteraturen avläsa normer i historiska samhällen. Men vad intressantare är: det kan även lokalisera motstånd mot ett rådande normsystem. Det gäller inte minst riddarromanernas skildringar av sexualitet, påpekar Laurie A. Finke:

In the dialogic view of representation I have articulated, literature perpetuates even as it investigates the problem of sexuality, of the relations between the sexes. It does not simply reflect human sexuality; instead it participates in social processes that produce multiple and contradictory forms of sexuality, which include not only prescriptions and proscriptions but resistance [*sic!*] to such restrictions as well.³⁴⁰

Den dialogiska läsningens möjligheter är något som litteraturforskaren Carl Phelpstead berör i en artikel om sexualitetens ideologi i *Hrólfs saga kraka ok kappá hans*, en senmedeltida foraldarsaga som också ingår i den här undersökningens korpus. Han menar att sagan befäster samhällets patriarkala strukturer och visar hur sexuella begär, särskilt kvinnors, kan slita sönder sociala strukturer och manliga närhetsrelationer. I *Hrólfs saga kraka ok kappá hans* finns en mökung som vägrar att gifta sig, som torterar män som friar till henne och som trotsar samhällsordningen när hon går klädd i manskläder och kräver att bli behandlad som en man. Det är beteenden som provocerar männen i hennes omgivning, och mökungen blir senare våldtagen och förnedrad. Men *Hrólfs saga kraka ok kappá hans* speglar inte bara en samhällsordning där makten utövas av män. Sagan gör det också möjligt att ifrågasätta hur makten fördelas, konstaterar Phelpstead: "Although the warrior women are eventually defeated their temporary triumphs undermine the apparently inevitable naturalness of the gendered forms of behavior that they transgress."³⁴¹ Mökungen var en litterär skapelse som befäste patriarkala strukturer när riddaren besegrade henne, men samtidigt utmanade hon strukturerna när hon vägrade att bli någons hustru. Hennes motstånd öppnade för tankar om en annan samhällsordning där makten inte var manligt kodad.³⁴²

Isländska riddarromaner som historisk källa

De isländska riddarromanerna utspelas ofta i fjärran länder eller förgångna tider, men de är ändå viktiga som historisk källa till isländska samhällsförhållanden under senmedeltiden. Litteraturforskare som Jürg Glauser och Torfi H. Tulinius har visat att dessa riddarsagor och fornaldarsagor speglar ett samhälle och en aristokrati som höll på att förändras. I sagorna finns en stark fascination för det höviska livet: för ett samhällssystem där monarken belönar dem som troget tjänar honom, för ett ridderskap som håller ihop när faror hotar, och för en hövishet som gör riddaren till en ädlare människa. När den politiska ordningen omvandlades växte en litteratur fram som avslöjar vad den isländska makteliten helst ville vara: en hövisk aristokrati som tänkte och handlade annorlunda än den övriga befolkningen.

De isländska riddarromanerna speglade samhällsförändringar, men samma romaner förändrade också samhället. Den här litteraturen var dialogisk, och det har sällan lyfts fram i den tidigare forskningen. Det dialogiska perspektivet är dock viktigt. Det poängterar att litteraturen var identitetsskapande och förstärkte den aristokratiska medvetenheten hos den isländska makteliten. Riddarromanerna talade om hur höviska riddare och jungfrur agerade och därmed vad som förväntades av samhällets aristokratiska män och kvinnor.

De tre följande kapitlen visar att de isländska riddarromanerna gav sexuella tolkningsramar åt sin aristokratiska publik och på olika sätt gjorde sexualiteten till en gränsmarkör. Först studeras riddarens begär. Vad utmärker hans sätt att åtrå och hur påverkas hans sexuella beteenden av ridderskapets manliga gemenskaper? Därefter utforskas jungfruns begär. Hur beskrivs jungfrudomen och vilken funktion fyller den kvinnliga kyskheten för ridderskapets män? Till sist väcks frågan om samlagets roll i riddarromanerna. Vad kan förklara att det sexuella mötet mellan riddaren och jungfrun ibland slutar med grovt våld och djup förnedring?

KAPITEL 5

HÖVISKA RIDDARE OCH ANDRA MÄN Ett homosocialt mönster

I isländska riddarromaner visas ett särskilt intresse för fostbrödralag, svågernskap och andra manliga gemenskaper. Det förekommer att sagorna har fått sina namn efter två män som har svurit varandra trohet och tillsammans vinner segrar på slagfältet.³⁴³ Det handlar om höviska riddare som aldrig sviker ett löfte som har getts, riddare som håller samman och älskar varandra innerligt. De här männen förstår att värdera ett gott kamratskap, och de tvekar inte att närma sig andra riddare som har visat duglighet i strid och som därför kan vara till nytta för dem i framtiden. En hövisk riddare inser att kärlek når längre än hat, och det är skälet till att han så ofta söker andra mäns sällskap. Det är nödvändigt för att hans politiska strävanden ska krönas med framgång. Utan en vapenbroder vid sin sida har riddaren svårt att stå emot dem som vill beröva honom makten.

I riddarromanerna finns en homosocial ordning som lyfter fram tillgivenheten mellan riddare. Här är vänskapen som regel horisontell; den uppstår mellan män som är lika starka, lika vackra och lika högättade. Riddarromanerna beskriver ett samhälle där höviska riddare lever i samförstånd med varandra och där ridderskapet stärker sin makt i manliga gemenskaper av olika slag. Men romanernas författare vill också göra sin publik uppmärksam på att det finns män som agerar annorlunda. De saknar riddarens ädla motiv och hans förmåga till självbehärskning, och deras besinningslösa begär till ridderskapets kvinnor utgör ett hot mot den homosociala ordningen i samhället.

Homosocialt begär

Det medeltida samhället bars upp av manliga relationer, och närheten till andra män var ett grundelement i aristokratins uppfattning om hur hövisheten skulle förverkligas. Med kamratskapet i riddarföljerna och förtroligheten vid furstehoven nåddes nya höjder i kulturell förfining, estetiskt uttryck och moralisk föredömlighet.³⁴⁴ Hur den passionerade vänskapen mellan medeltidens aristokrater ska beskrivas har på senare år blivit föremål för diskussion. Litteraturforskaren Roberto J. González-Casanovas föreslår tre begrepp som kan skilja olika medeltida vänskapsformer från varandra. Att föredra relationer med människor av samma kön beskriver han som *homosocialitet*; den formar gemenskaper dit det andra könet inte har tillträde. Om relationen därtill är djup och innerlig kan den uttrycka *homophilia*, förkärlek för en samkönad vänskap som kan betygas i kärleksfulla handlingar av olika slag så länge de inte är sexuella; hit kan blodsbrödrskapet räknas. Skulle vänskapen slutligen vara passionerad, romantisk eller rentav sexuell kan den betecknas som *homoerotik*; mannens kärlek till ynglingen skildras i arabisk och hebreisk poesi från medeltiden, och homoerotiska inslag finns även i medeltida kärlekslyrik skriven av präster inom den kristna kyrkan.³⁴⁵

Det finns en strävan hos González-Casanovas att visa på mångfalden i vänskapens uttrycksformer. Ambitionen är lovvärd, men hans begreppsdistinktioner går för den skull inte fria från invändningar. Låter sig verkligen aristokratins vänskapsrelationer under medeltiden särskiljas så lätt? Litteraturforskaren Richard E. Zeikowitz är tveksam. Närhet och intimitet kan finnas i alla homosociala gemenskaper, och i riddarnas tillgivenhet för varandra rymdes även det homoerotiska.³⁴⁶ Att gränsdragningar är svåra att göra visar också de isländska riddarromanerna. Som vi ska se kan hövisk vänskap uttryckas i glödande kärleksförklaringar och lidelsefulla kyssar. Riddarna förenar manlig lojalitet med svärmisk hängivenhet.

Ett begrepp som bättre fångar komplexiteten i aristokratins vänskapsrelationer under medeltiden är *homosocialt begär*. Det har som syfte att sudda ut gränsen mot det homosexuella och återföra det ho-

mosociala till begärets, ”till den potentiella erotikens”, kretslopp. Orden är Eve Kosofsky Sedgwick, och begreppet är hämtat från hennes analys av begärs-cirkulationen mellan män i engelskspråkig litteratur från olika tider.³⁴⁷ Hennes mål är att synliggöra kontinuiteten i manliga känslor, hur homosocial närhet kan övergå i erotiskt begär utan att relationen förändras i grunden. Hon föredrar att tala om begär, och inte om kärlek, eftersom det snarare handlar om en struktur än en viss känsla. Som Sedgwick ser det refererar inte begäret till ett särskilt känslotillstånd utan till

den känslomässiga eller sociala kraft – det lim – som, även när den ytt-
rar sig som fiendtlighet eller hat eller något som är mindre känslomässigt
laddat, formar en viktig relation. I hur hög grad denna kraft är sexuell i
egentlig mening (vad det historiskt betyder för något att vara ”sexuellt”)
kommer hela tiden vara en aktuell fråga.³⁴⁸

Motsägelserna i ett begrepp som homosocialt begär ger en analytisk skärpa när medeltidens manliga relationer ska studeras. Det gör det lättare för historikern att upptäcka undertexter av antydningar, möjligheter och förslag. Det är också ett begrepp som fångar ett helt kontinuum av manliga relationer. Här ryms förstås djup kärlek och stor ömhet som i ett blodsbrödraskap. Men begär kan också uttryckas i glödande hat och oförsonlig fiendskap. Såväl kärlek som hat för män samman och formar deras relationer. Gränserna är inte alltid så tydliga.

I de isländska riddarromanerna uppstår ofta stark tillgivenhet mellan två riddare sedan de har stridit mot varandra. En värdig motståndare inger respekt och väcker en längtan efter gemenskap och närhet. I *Sigurðar saga þogla* utkämpar prins Sigurðr en ursinnig tvekamp mot jarlsonen Herburt, en tvekamp som får avbrytas när det står klart att ingen av dem har krafter kvar att besegra den andre. Båda har svåra skador, och Sigurðr som förut ville döda sin motståndare fruktar nu för hans liv. Han har insett att Herburt är skickligare än någon annan riddare som han har mött, och det gör honom hänförd. Han rentav ”älskar honom för hans duglighet”.³⁴⁹ Herburt's liv får inte gå förlorat, och Sigurðr ber därför en vän att vaka vid jarlsonens sida och vårda honom på bästa sätt.

Prinsens omsorg gör Herburt helt överväldigad, och det föder också ett hopp hos honom att fiendskapen mellan dem ska upphöra och "kärlek tändas".³⁵⁰ Hela hösten vårdas de för sina skador, och först på senvintern möts riddarna igen vid den sicilianske kungens hov. Det blir ett glatt återseende. Genast rusar Herburt fram till Sigurðr, kysser honom och lovordar hans ädla sinnelag och ridderliga sätt. Det övertygar Sigurðr om att en försoning är möjlig, och när han på Herburts begäran bilägger deras tvist föreslår han ett livslångt fostbrödraskap. Dessutom vill han ge honom sin syster i äktenskap och ett rike att regera över.

Det finns en risk att medeltidsforskaren misstolkar litteraturens beskrivningar av manlig vänskap. Det påpekar litteraturforskaren Marianne J. Ailes. Ljuva omfamningar och passionerade kyssar är inte nödvändigtvis homoerotiska. I medeltidens riddardiktning uttrycks manlig tillgivenhet i ömma ord och kärleksfulla beröringar, för det var så stark vänskap gjordes synlig för omgivningen.³⁵¹ Om Sigurðrs och Herburts känslor för varandra ska uppfattas som erotiska kan diskuteras. Sagan lånar sig inte till enkla tolkningar och självklara slutsatser. Men deras begär kan utan tvekan beskrivas som homosocialt. De dras till manligheten hos den andre och älskar varandra som riddare.³⁵²

Även män som är rivaler om en kvinna kan utveckla en nära relation till varandra, och *Sigurðar saga fóts* visar en situation där homosocialt begär till en man är starkare än sexuellt begär till en kvinna. Här är längtan efter en vapenbroder störst. Sagan berättar hur prinsessan Signý uppsöks av Ásmundr, hunnernas kung, som kommer för att be om hennes hand i äktenskap. Han får ett höviskt mottagande, men Signý vill inte ge honom några löften, eftersom hennes far ligger i härnad och det kommer an på honom att besluta om hennes framtid. Ásmundr delar inte den uppfattningen. På eget bevåg trolovar han sig med Signý. Därefter reser han sin väg men lovar att komma tillbaka till hösten för att fira sitt bröllop med henne.

Spänningen i sagan stiger när Signýs far återvänder och berättar att han har trolovat henne med en annan riddare, den förmögne Sigurðr *fótr* som regerar över vallernas rike. Kung Knútr kan inte tänka sig en bättre svärson än en man som är obesegrad i strid och omtalad för sin

spänstighet. Signý hyser inga tvivel om hans duglighet, men hon är trolovad med Ásmundr och hennes avsikt är att gifta sig med honom. Det gör fadern rasande, och han förklarar uppbragt att även om hon älskar hunnernas kung av hela sitt hjärta så ska hon aldrig bli hans. Signý svarar då att han får bestämma vad han vill, men det är ödet som avgör vem som blir hennes man.³⁵³

I isländska riddarromaner är respekten för fadersmakten stor, och få döttrar vågar som Signý hävda en egen åsikt. Det är inte en kvinnas sak att avgöra vem som ska få henne, särskilt inte när politisk makt står på spel. Då förbehåller sig romanernas riddare rätten att sluta alla äktenskapsavtal. Signýs far utgör inget undantag. Han är fast besluten att genomdriva sina planer för dottern – om det så sker mot hennes vilja – och när hösten kommer rustar han till bröllop. Sigurðr och hans uppvaktnings män är på plats, men handlingen byter riktning när Ásmundr mitt under festligheterna rövar bort Signý. Hunnerkungens agerande gör brudgummen förbittrad, men om det är möjligt vill Ásmundr undvika att en blodig konflikt uppstår. Därför skickar han genast bud till Sigurðr och erbjuder honom sitt kungarike som kompensation. Bland vallerna är förtrytelsen stor, och en förlikning är helt utesluten. Sigurðr kräver upprättelse, och han räds inte att strida mot hunnernas kung som han föraktfullt kallar feg.

Sigurðr ska få ångra sina ord. På slagfältet är Ásmundr överlägsen, och när de möts i en tvekamp blir Sigurðr allvarligt sårad. Men hans motståndare inser att deras konflikt måste få ett slut. De är tvungna att förlikas, och som en försonande gest avstår han från sina anspråk på Signý. De har aldrig levt ihop som man och hustru, förklarar Ásmundr för sin fiende, ”för Signý är ännu ofördärvad av mig”.³⁵⁴ Om hon samtycker till ett äktenskap med Sigurðr ska han inte lägga några hinder i vägen. Hans ord gör Sigurðr överlycklig. Ingen hunn har någonsin bemött honom på ett så hedersamt sätt, säger han. Signý är inte lika entusiastisk. Hon lovar att följa deras beslut, men hon understryker samtidigt att hennes avsikt alltid har varit att bli Ásmundrs hustru och ingen annans. Därefter skiljs riddarna åt ”med stor vänskap och kärlek”.³⁵⁵

Det har påpekats att *Sigurðar saga fóts* snarare berättar om manlig vänskap än om kärlek mellan en man och en kvinna.³⁵⁶ Jungfrun är reducerad till att vara en statussymbol som Ásmundr erövrar för att "hans heder ska växa" och sedan ger vidare när det manliga samförståndet så kräver.³⁵⁷ Vad Signý känner är ovidkommande när Ásmundr försöker reda ut konflikten med Sigurðr. Hon har att rätta sig efter männens vilja och göra det som gagnar dem bäst. Känslorna mellan man och kvinna står helt i skymundan. Det är istället den homosociala ömheten som lovordas i sagans slutord: "Ingen kan påminna sig två fosterbröder som älskat varandra högre och bistått varandra mer hedersamt än dessa, och så slutar sagan om kung Sigurðr fótr och Ásmundr, hunnernas kung."³⁵⁸ Sagan berättar om riddarnas sökande efter en hustru, men det är tydligt att deras tillgivenhet för varandra ses som mer intressant. I *Sigurðar saga fóts* är homosocialt begär viktigare än äktenskaplig lycka.³⁵⁹

Hans vilja och hennes

Riddarnas överenskommelse i *Sigurðar saga fóts* väcker frågan om jungfruns roll i det manliga begärsspelet. Vilket handlingsutrymme ges hon när unga riddare ska förenas och försonas genom henne? Är hennes åsikt alls intressant? En riddarroman som beskriver svårigheterna för en jungfru att göra sin röst hörd är *Kirialax saga*. Den inleds med ett porträtt av Laicus, grekernas hertig, som med sin visdom, sin vänlighet och sitt långa, gyllenblonda hår står som en mönsterbild för senmedeltidens aristokrat. En så eminent riddare kräver en högättad hustru, och hertig Laicus ser henne i den sköna Mathidia. Som dotter till den syriska kungen hålls hon för att vara ett mycket gott parti, och det saknas inte giftermålsanbud även om hennes far har förklarat att han inte vill gifta bort henne. Laicus visar sig vara mer påstridig än andra friare, och han tvekar inte att använda våld som påtryckningsmedel. Om han inte får Mathidia till hustru har han för avsikt att erövra henne och hennes hemland med vapenmakt.

Men hot biter inte på den syriska kungen. Han skickar genast Egias, sin son, och tolv tusen riddare att försvara landets kuster och

gränsområden. Grekerna rider dem till mötes, och det blir en blodig sammandrabbning som syrierna förlorar. Egias tas tillfånga, men Laicus vill inte gärna döda honom. Han ser hellre att de försonas. Där på slagfältet ingår de en vänskapspakt och lovar att aldrig mer strida mot varandra. När Egias senare återvänder till det syriska hovet kan han berätta om sin nyvunne väns ädelmod, hur Laicus besegrade honom ”inte som en grym viking utan som en hövisk hövding” och skonade hans liv.³⁶⁰ Den grekiske hertigen, fortsätter han,

handlade inte som en liten man – många skulle ha skrutit med sin seger genom att snarast hugga huvudet av mig – utan han visade mig sådan välvilja att han frigav mig och mitt följe. Och han gav oss inte bara livet tillbaka utan försåg oss dessutom med de finaste gåvor och gjorde ett fint gästabud för oss.³⁶¹

Av det skälet vill Egias låta honom få Mathidia till hustru, om hon kan tänka sig att samtycka. Förslaget vinner gehör hos kungen och hans rådgivare, och det gör Mathidia förtvivlad. Hon vändas över att ingå äktenskap med en okänd man och tvingas följa honom till ett land där hon inte känner någon och inte förstår språket. Men hon vågar inte opponera sig. Det är, säger hon gråtande, ”omöjligt för mig, en kvinna, att ensam vända mig mot detta och på så vis förlora min fars och min brors gunst.”³⁶² Hon ser ingen annan råd än att göra dem till viljes. Tre månader senare firas hennes bröllop med pompa och ståt, och under festligheterna kröns Laicus till kung över allt syriskt land som han har erövrat i strid. Sådana är villkoren i fredsavtalet som Egias har förhandlat fram. Som framgår av *Kirialax saga* ger svågerskapet ömsesidiga fördelar. Prins Egias vinner en älskad vapenbroder, och hertig Laicus utvidgar sitt rike och får till sist en hustru som är honom värdig. Ett svågerskap ger också goda förutsättningar för en varaktig fred mellan greker och syrier. Ofta har äktenskapet en fredsbevarande funktion. Det syftar till att hålla ihop ridderskapets män och förhindra konflikter och maktspel.

När den åldersstigne Hloðver, en frankisk kung i *Mírmanns saga*, blir änkling ser hans rådgivare ett ypperligt tillfälle att närma sig engelsmännen på andra sidan kanalen. Den sköna Katrín, den engelske

kungens dotter, är gammal nog att giftas bort, och i henne ser frankerna en drottning som kan ge dem en tronarvinge. Hlōðver är först tveksam. Om flickan liknar sin mor det minsta vill han inte ha något med henne att göra. En drottning ska förvisso vara vacker att se på. Men även förnuft och trofasthet krävs av henne, förklarar kungen för sina rådgivare. Han ifrågasätter starkt om Katrín har de egenskaperna. Den som ändå övertygar honom att inleda äktenskapsförhandlingar med engelsmännen är Mírmann, hans skyddsling, som anser att endast ett fåtal kvinnor uppfyller kungens krav:

Som jag ser det kommer du inte att få en kvinna som är ung, vacker och kan bli gravid, och som också har visat prov på visdom och trohet. För det står att läsa i gamla böcker att få saker är svårare att styra än kvinnors sinnelag, eftersom det ibland blir för hårt, ibland för mjukt. Om det blir för hårt, är det lättare för dig att nöta sönder marmor än att mildra det. På samma sätt om det är för mjukt och inte stadigt; då kan ingenting göras på rätt tidpunkt även om de visaste av män ordnar det. Jag tror att de kvinnor är mycket få som inte har sådana brister och som styrs av sans.³⁶³

Det är svårt, menar Mírmann, att styra en kvinna. Ibland är hon orubblig, ibland lättledd, och att hitta en jungfru som också är vis och trogen ser han som en nästintill omöjlig uppgift. Men det kanske ändå kan vara värt ett försök, säger han till sist. Det förekommer en del misogyna påståenden av det här slaget i riddarromanerna, och i *Mírmanns saga* väcker uttalandet bifall.³⁶⁴ Hlōðver tycker att det är klokt talat och skickar genast en delegation till den engelske kungen med en begäran om att få hans dotter till hustru. En politisk allians ligger även i engelsmännens intresse, och deras kung förordar därför ett äktenskap när han lägger fram ärendet för den unga prinsessan. Katrín ger då sitt samtycke, men hon påpekar att hennes blivande man är gammal. Mer vill hon inte säga för ”hon vågar under inga omständigheter att gå emot sin fars vilja”.³⁶⁵

I de isländska riddarromanerna finns ett geografiskt mönster som avgör jungfruns möjligheter att påverka sin framtid, menar Jenny Jochens. Om prinsessan lever i ett nordeuropeiskt land är hennes handlingsutrymme mycket begränsat. Här beslutar fadern eller en annan

manlig släkting om hennes äktenskap. Det förekommer att jungfrun tillfrågas, men det är inte alltid som hennes svar beaktas. I riddarromaner som utspelas på sydligare breddgrader ser dock situationen annorlunda ut. En sydländsk prinsessa får alltid ge sitt samtycke till äktenskap, och ofta uppmuntras hon att själv välja en man bland sina friare.³⁶⁶ Delningen av världens riken i en nordlig och en sydlig zon vill Jochens förklara med att samtyckesdoktrinen fördes från söder till norr. Riddarromanernas kartering avslöjar uppfattningen att kyrkans män introducerade en sydlig äktenskapsideologi som var främmande för människorna i norr.³⁶⁷

Det har påpekats att Jenny Jochens bild av en nordlig zon och en sydlig är alltför schematisk. I riddarromanerna finns trots allt flera nordeuropeiska prinsessor som får ge sitt samtycke, och skillnaden kan bättre förklaras av att jungfrur i den sydliga zonen står friare från sina giftomän.³⁶⁸ Men frågan är mer komplicerad än så. Huruvida en ung kvinna blir tillfrågad är en sak, hennes möjligheter att påverka valet av äktenskapspartner en annan. Prinsessan Mathidia i *Kirialax saga* lever i det syriska riket, och hennes äktenskapskontrakt sluts efter sydlig modell. Men hon tillfrågas inte; hon blir, som vi sett, *anmodad* att ge sitt samtycke. Mathidia vill inte bli hertig Laicus hustru, men vad kan en dotter göra när hennes far vill ge bort henne som fredsgåva? Om vi ska tro Jenny Jochens är det viktiga att Mathidia tillfrågas och får invända mot äktenskapet även om hon inte kan stoppa det.³⁶⁹ Som jag ser det är en viktigare slutsats att hennes vilja faktiskt kan ignoreras. Mathidias samtycke är framtvingat. Alla vet att hon inte vill gifta sig. Ändå firas hennes bröllop.

Det ger oss en uppfattning om hur samtyckesdoktrinen fungerar i isländska riddarromaner. Att en ung kvinna samtycker behöver inte innebära att äktenskapet är självvalt. Det är det ibland – men inte alltid. Av det homosociala begärsspelet följer att män kan använda kvinnor för att närma sig varandra och att kvinnorna måste ge sitt samtycke när männen i deras omgivning har förhandlat fram ett äktenskapsavtal som stärker den manliga gemenskapen. I den situationen kan fäder tvinga sina döttrar till äktenskap.³⁷⁰ Däremot kan ingen jungfru välja en man som hennes far ogillar. Inte ens prinsessan Ríkilát i *Jarlmanns*

saga ok Hermanns, även om hon har blivit lovad att få gifta sig med vem hon vill. Hennes far har ett villkor: det måste vara en man ”som han tycker sig kunna ha till måg utan att vanäras”.³⁷¹ Fadern har alltid sista ordet, och det är riddarromanernas jungfrur införstådda med. ”Mitt löfte är inte starkare än min fars vilja tillåter”, svarar prinsessan Valentina i *Samsons saga fagra* när en riddare påminner henne om löftet att en gång bli hans.³⁷² Hon vet att de aldrig kan få varandra om fadern motsätter sig ett äktenskap.

När jungfrun får tala är äktenskapsförhandlingarna ofta inne i ett känsligt läge. I en sådan situation måste varje ord vägas noga, och ibland tvingas hon till en balansakt som är nästintill omöjlig. Den olyckliga Mathidia i *Kirialax saga* vet vad hon förväntas svara, men Florencia i samma saga står rådvill när hon blir tillfrågad. Kung Lotarius, hennes far, är inte helt avvisande till att gifta bort henne med prins Kirialax – den unge greken har som ett sändebud påpekar lagt under sig halva det frygiska riket ”med mandomskraft” – men han hade hellre sett att Florencia fick en man som var en av världens stora kejsare.³⁷³ Nu låter han sin dotter avgöra saken för hon är, som han säger, mycket vis.

Florencia vill först inte svara, men Lotarius insisterar. Det blir svårt, säger hon till sist, att med en jungfrus förstånd tänka ut ett svar som inte kan fördömas ”för om vi tvärt vägrar och det leder till fientlighet blir vi ansedda som oförståndiga, och om vi fattar ett annat beslut blir vi ansedda som karltokiga”.³⁷⁴ Slutligen väljer hon att ge sitt samtycke till äktenskapet, för Kirialax är så angelägen att han hotar med krig och hon vill inte sätta sin fars rike på spel.³⁷⁵ Det får Lotarius att läxa upp henne inför den grekiska beskickningen och omedelbart avbryta äktenskapsförhandlingarna. Han räds inte att strida mot Kirialax här, och det borde Florencia om någon veta. Därmed är allt förtroende raserat, och Lotarius bästa riddare måste försvara hans rike i tolv tveksamper. När även hans systerson har besegrats nås en förlikning: Florencia trolovas med Kirialax, och Lotarius får behålla sitt kungadöme.

Kirialax saga illustrerar en ny praktik som utvecklades i det senmedeltida samhället när starka äktenskap skulle säkra aristokratins politiska och ekonomiska makt: det dubbla samtycket. Det var för-

äldrarnas sak – framför allt faderns – att välja den man som skulle få gifta sig med deras dotter, och det var dotterns samtycke som gjorde äktenskapet livslångt.³⁷⁶ Det krävdes med andra ord att hon godkände föräldrarnas förslag. Men sagan visar också hur svårt det var för henne att avvisa ett äktenskapsavtal som hade förhandlats fram. Mathidia vågar inte göra några invändningar, och Florencia vill ingenting säga eftersom hon inte kan avgöra vad hennes far tycker att hon ska svara. Båda kvinnorna inser att de måste följa sina faders vilja.

Ett åtrått svågerskap

I riddarromanerna kan ett äktenskap förena de bittraste av fiender. *Saulus saga ok Nikanors* är berättelsen om två riddare som strider mot varandra men till sist förstår värdet av en god vapenbroder. Den visar kanske tydligare än någon annan riddarroman hur den homosociala ordningen i ett höviskt samhälle bör vara. Riddarna möts vid den romerske kejsarens hov där båda gör ett starkt intryck på omgivningen. Nikanor, en ung hertig av frankisk härkomst, är svår att överträffa i elegans och ridderlighet. Hans enastående karaktär och fulländade skönhet kan endast liknas vid Saulus, en galicisk prins. Saulus är omtalad för sin vapenskicklighet och sitt vänliga sinnelag mot dem som är lojala mot honom. Men få män är fullkomliga, låter oss sagans författare förstå. Saulus högmod är så stort att han inte kan finna sig i att bli jämförd med andra riddersmän – i synnerhet inte med en hertig – och det är skälet till att han råkar i dispyt med Nikanor om vem som är den bättre riddaren.

Kejsaren låter dem avgöra saken i ett parti schack, och när Saulus förivrar sig kan Nikanor enkelt sätta honom i matt. Det gör Saulus förbittrad. I vredesmod tar han påsen med schackpjäserna och kastar den så hårt i Nikanors ansikte att blodet forsar. Hertigens män rusar upp och drar sina vapen, men Nikanor ber dem att stilla sig. Med behärskat lugn vänder han sig mot Saulus och förebrår honom det ohöviska i hans uppträdande. Själv är han inte uppfostrad ”att slåss med nävar eller käppar som en dåre eller en buse”, säger Nikanor, men han vill ha uppriktelse i en tonering.³⁷⁷

Dagen därpå rider de mot varandra med lans och svärd, och kampen slutar först när såväl Saulus som Nikanor utmattade faller till marken och måste bäras bort på sina sköldar. Deras skador är omfattande, men en helande dryck läker såren och ger dem kraft att återhämta sig. De vill inget hellre än att fortsätta sin tvekamp, men den romerske kejsaren har bestämt sig för att få ett slut på stridigheterna. Han gör sitt bästa för att övertyga dem om fördelarna med ett vänskapsförbund, och efter enträgen övertalning kan han till sist dra upp villkoren för en förlikning på ett stort tingsmöte. Saulus och Nikanor ska hädanefter räknas som lika goda riddare och vara förenade i ett livslångt fostbrödraskap som gör dem skyldiga att bistå varandra i konflikter med andra. Som ett tecken på deras beständiga kamratskap vill kejsaren att Nikanor gifter bort sin syster Potentiana med Saulus så ”att er vänskap kan bli ännu starkare av ert svågerskap”, som han uttrycker det.³⁷⁸ Tingsmötet avslutas med en offentlig försoningsakt. Under höviska former tar Saulus och Nikanor varandras händer, och sedan ”kysser de varandra med fullkomliga fredskyssar som de käraste vänner och avlägsnar allt det onda som stått i vägen för deras vänskap”.³⁷⁹

I *Saulus saga ok Nikanors* skapas en idealbild för hur en hövisk man bör bete sig.³⁸⁰ Det är ett ideal som Saulus har svårt att leva upp till. Gång efter annan brusar han upp och förgår sig mot människor i sin omgivning. I hertig Nikanor, däremot, tecknas en sann riddares porträtt, en man som visar ödmjukhet och noga kontrollerar sitt temperament. Men båda måste de lära sig att ett livslångt kamratskap med en annan man – ett svågerskap – är nödvändigt för den som vill nå ära och rikedom.³⁸¹ Efter försoningen beger sig Nikanor till sitt hertigdöme för att få sin syster att samtycka till äktenskapet. Potentiana är förvånad över att Nikanor vill ge henne åt en man som har betett sig så respektlöst, men hon förstår att Saulus är en mäktig bundsförvant och att brodern också vill hennes bästa. Därför böjer hon sig för hans vilja ”i det som i allt annat”, som det står i sagan.³⁸² Men det finns andra aktörer som inte kan acceptera ett svågerskap mellan Saulus och Nikanor, och när de griper in i handlingen tar sagan en ny vändning.

Den mäktige hertig Matheus, en hednisk furste av österländskt ursprung, har ett sätt som får Saulus brister i höviskt uppträdande att

framstå som försumbara. Med hertig Abel, sin bror, har Matheus erövrat stora landområden, och hans krigare är mångtaliga. Nu önskar han ett svågernskap med Nikanor, och om han inte får gifta sig med Potentiana avser han att döda hertigen, tillskansa sig makten i hans rike och ta hans syster till hustru med våld. Hertig Nikanor skickar genast ett sändebud som förklarar att Potentiana redan är trolovad med en annan man och att hertigen vill stå fast vid sitt löfte till honom. Skulle det vara så att Matheus och Abel har för avsikt att erövra Nikanors hertigdöme vädjar han till deras mandom (*mannadómr*) om tid att samla sin här till försvar. Men Matheus ger inget uppskov. ”Res hem”, säger han till hertig Nikanors sändebud,

och berätta för din herre att för den motsträvighet och vanära som han visade oss när han nekade oss svågernskap och missunnade sig själv och sin syster heder, så ska han inte få något uppskov eller anstånd av oss. Istället ska vi redan i morgon när solen stiger komma med hela vår här till höjderna vid hans stad och kräva att han strider mot oss.³⁸³

I den hårda striden som följer är fiendestyrkorna överlägsna, och nu är våldet ett annat än det vi såg i Saulus duell med Nikanor. Det är inte längre fråga om att pröva sin styrka mot en annan riddare, att få sin vapenskicklighet uppmärksammas och bedömd av en publik. Striden mellan kristna och hedningar har inget höviskt över sig; den resulterar i mängder av dödsoffer. Hertig Nikanor tvingas snart söka skydd innanför stadsmurarna, och när Saulus kommer för att undsätta honom är slaget redan förlorat. Nikanor har torterats och kastats i en fångelsehåla där han ska svältas ihjäl. Hans syster har Matheus fört med sig till Jórsalaland där han planerar att fira sitt bröllop med henne snarast möjligt.

Saulus och Nikanor skyndar efter dem. Förklädda till arabiska tjänare deltar de vid hertigens bröllopsfest, och med en sömndryck kan de förhindra att han fullbordar sitt äktenskap den natten. När Matheus har somnat vill Saulus slå ihjäl honom, men Nikanor vägrar. Det kan aldrig vara Saulus mening, säger han, att de ska dräpa en sovande man. Hellre dör han än gör sig skyldig till ett sådant nidingsverk. Ännu en gång tvingas Saulus inse att han måste behärska sig om han vill framstå som en hövisk man.

När hertig Matheus vaknar om morgonen vänder han sig genast mot Potentiana för att ”förstöra hennes jungfrudom”, men hur han än försöker lyckas han inte få liv i kvinnan som ligger vid hans sida.³⁸⁴ Till sist förstår han att någon har placerat en vaxdocka i hans säng. Sagans berättarröst kan inte låta bli att konstatera att det måste ha varit både kallt och torrt att dela säng med henne, och, tillägger han, ”det kallar jag en riktig kvinnokarl som kan göra en sådan med barn”.³⁸⁵ När Matheus upptäcker att hans hustru är borta har vapenbröderna redan återvänt med Potentiana till Nikanors hertigdöme. Där rustas nu till bröllop, och när Saulus och Potentiana omsider kommer i brudsäng låser Nikanor dörren om dem. Han behåller själv nycklarna och sätter femhundra riddare att bevaka brudgemaket. Måhända väntar han sig en hämndaktion från de österländska hertigarna, och han tänker inte riskera att brudparet blir avbrutna under sin bröllopsnatt. Det är av största vikt att äktenskapet mellan Saulus och Potentiana fullbordas sexuellt. Först då är hon en annan mans kvinna. Gåvan är överlämnad och mottagen, för att tala med Claude Lévi-Strauss, och vänskapen mellan Saulus och Nikanor är stadfast.³⁸⁶

Men hertig Matheus kan inte acceptera att Potentiana tillhör någon annan. Med sin bror planerar han att döda Saulus och Nikanor, erövra deras riken och ”ta Potentiana med våld även om hon nu är något smidigare och halare mellan benen än då de skildes från henne”.³⁸⁷ I tre år samlar bröderna sina styrkor. När de till sist attackerar har Saulus och Nikanor insett att ett anfall är att vänta och därför kallat ihop krigare från hela Europa. Med härskrin drabbar arméerna samman. När Nikanor får höra hur hertig Abel har dödat markgreven av Fenidi, hans käraste vän, blir han ursinnig. I blint raseri hugger han ihjäl hertigen och hans häst. Strax därpå möts Saulus och Matheus på slagfältet. De attackerar varandra med spjut och svärd, och då Saulus klyver sin motståndares huvud och kropp flyr hedningarnas krigare. Men Saulus och Nikanors män sätter efter dem och låter ingen undkomma. Alla i fiendehären dödas.

Någon har sagt att *Saulus saga ok Nikanors* hör till de mindre intressanta av de isländska riddarsagorna, och det har påpekats att den är överlastad av beskrivningar från slagfältet.³⁸⁸ Men som historisk

källa är den spännande. I den blodiga sagan framträder ett homosocialt mönster som var avpassat för senmedeltidens isländska aristokrati. Här tecknas bilden av ett enat ridderskap som befäster sin makt i manliga gemenskaper av olika slag och som skickligt avvärjer konflikter som uppstår mellan dess medlemmar. Av *Saulus saga ok Nikanors* framgår att en livslång vänskap är nödvändig för den som vill skörda framgång som riddare. Det är, väl att märka, när Saulus och Nikanor inser vad ett svågerskap kan innebära som deras hat vänds i kärlek.

Sagan kunde mycket väl ha slutat där – i en hövisk försoningsakt. Men sagans författare vill också göra sina åhörare uppmärksamma på att det finns män som handlar efter andra normer än den ädle riddarens. I *Saulus saga ok Nikanors* får två hedningar från österlandet förkroppsliga hotet mot den homosociala ordningen i samhället. Det är män som agerar självsvåldigt när ridderskapet fördelar sina kvinnor, som inte låter en trolovning eller ens ett äktenskap stå i vägen för sin makthunger och sina sexuella begär. Det ska påpekas att hertig Matheus åtrå är lika stark, om inte starkare, sedan Potentiana har blivit Saulus hustru. Han är fast besluten att göra henne till sin, även om en annan man har tagit hennes oskuld och gjort henne ”halare mellan benen”. Som hedning saknar han en riddares förnuft och besinning.³⁸⁹ Hertig Matheus är styrd av lustkänslor och hämndbegär som utgör en fara för Saulus och Nikanors liv och för ridderskapets homosociala ordning. Det är skälet till att han och hans bundsförvanter måste dödas.

I fiendens närvaro

Det är med motbilder som riddarromanernas hjältar definieras. En hedning som hertig Matheus ger relief åt kristna riddare som värnar den homosociala gemenskapen och visar respekt för ridderskapets äktenskapstraditioner. Att han bor i österlandet är inte oviktigt i sammanhanget. Hans utanförskap är också rumsligt. Han regerar över ett land långt borta där uppförandekoden bevisligen är en annan än vid ett europeiskt hov.³⁹⁰ Det innebär inte att alla män som vistas i hovmiljön uppträder höviskt. För somliga blir begären alltför starka. De kan inte behärska sin svartsjuka, och därför trotsar de den homo-

sociala ordningen. Deras trolöshet är inte alltid lätt att upptäcka, och omgivningen uppfattar dem ofta som trofasta och pålitliga. Här kan dock utseendet ge viss vägledning. Mörkhyade män med svart hår är sällan att lita på. I riddarens föreställningsvärld återspeglas själen i kroppen, och ett svartmuskigt ansikte uttrycker ondska och avund – som hertig Valbrandr i *Sigrarðs saga ok Valbrands*.³⁹¹

Hertig Valbrandr är härförare i kung Ptolomeus armé i Villusvínaland, vildsvinens land, och sagan beskriver honom som svarthårig med mörk hy, stark som en jätte och full av svek och trolldom. Han är en man med ambitioner, och han vet att ett äktenskap med Florida, kungens dotter, kan ge honom både makt och rikedomar. Men Ptolomeus vill inte ha honom till svärson. Han ger istället sin dotter till Sigrarðr, en vacker riddare som har all den höviska förfining som Valbrandr saknar. Sedan ärkebiskopen har förrättat deras vigsel leds Sigrarðr och Florida i brudsång, och när följet har lämnat dem ”vänder sig prinsen till sin käresta med många kyssar och fagra omfamningar, och sedan roar han sig med hjärtligt behag”.³⁹² Senare somnar makarna trötta i varandras armar. De sover när Valbrandr smyger sig in i deras kammare, försiktigt drar täcket av Sigrarðr och hugger ihjäl honom. I skydd av mörkret tar sig hertigen sedan ut ur slottet och lämnar landet.

Valbrandrs svek gör hans kung förbittrad, och det grämer Ptolomeus att Sigrarðr får ligga ohämnad. Det upprör honom särskilt att hertigen har angripit en sovande man. Så handlar inte en riddare. Men Valbrandr gör sig inga skrupler. Mordet på Floridas man är endast ett i raden av nidingsdåd som han utför. Efter en tid återvänder han till Villusvínaland för att utkräva hämnd på Ptolomeus som vägrade att ge honom sin dotter, och när kungen har röjts ur vägen låter Valbrandr utropa sig till landets härskare. Som sin drottning vill han ha Florida. Han ger henne tid att överväga hans förslag, men han ångrar sig snart och hotar då att våldta henne om hon inte genast lovar att bli hans hustru. Bedrövad ger Florida sitt samtycke och får veta att Valbrandr ska ”göra henne den största skam och tvinga henne att vara hans frilla” om hon bryter sitt löfte.³⁹³ Endast timmar innan han ska våldta Florida lyckas hon fly och sätta sig i säkerhet hos sin svärfar.

Det finns något i Valbrandrs natur som gör honom oförmögen att uppträda höviskt och behärskat. Sannolikt kan det förklaras av att han är bärsärk.³⁹⁴ I medeltida texter beskrivs bärsärkar som vildsinta stridsmän. När de ställs mot en fiende på slagfältet fylls de av ett så djuriskt raseri att de kan slita en hel här i stycken.³⁹⁵ Snorri Sturluson berättar hur Óðinns bärsärkar, som stred utan brynjor, ”var galna som hundar eller vargar och bet i sina sköldar och var starka som björnar eller tjurar. De dödade människor och varken eld eller järn verkade på dem. Det kallas bärsärkagång.”³⁹⁶ Bärsärken är lika ohämmad i sitt sätt att begära. Han saknar, som den hedniske fursten, en känsla för anständighet.³⁹⁷ I *Blómstrvallasaga* omtalas Lucanus, en storväxt krigare från Diabolus, som tvingar med sig en prinsessa när hennes far vägrar att acceptera honom som måg. Ingen man vågar trotsa honom, eftersom utsikterna att besegra ”en sådan förbannad bärsärk” är mycket små.³⁹⁸ Det krävs en hel här för att döda honom och hans svarta följeslagare.

Bärsärkens roll i riddarromanerna varierar, men oftast uppträder han som en ovälkommen friare.³⁹⁹ Man finner honom både i fornaldarsagor och i riddarsagor. Han är en man som lever i ett socialt utanförskap, som försöker men misslyckas med att bli en del av det höviska samhället.⁴⁰⁰ I många fall kan det förklaras av att bärsärken saknar insikter i hur ridderskapets äktenskapsbildning går till. Han kräver en hustru, och han vill ha henne även om hon tillhör någon annan. Blir han då avvisad, är han i stånd att döda hennes manliga släktingar och hålla henne som frilla. I sin brist på besinning och rättskänsla fyller bärsärken en didaktisk funktion. Hans normlöshet gör reglerna för ridderskapets kvinnohandel så mycket tydligare. Litteraturforskaren Jeffrey Jerome Cohen skriver om monstrets funktion:

The monster of prohibition exists to demarcate the bonds that hold together that system of relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot – *must* not – be crossed. Primarily these borders are in place to control the traffic in women, or more generally to establish strictly homosocial bonds, the ties between men that keep a patriarchal society functional.⁴⁰¹

Hertig Valbrandr är en av dessa bärsärkar som hotar den homosociala ordningen inom ridderskapet, och hans närhet till makten gör honom farligare än de flesta. Han har en gång svurit trohet till sin kung, och hans ränkspel gör honom till en *dróttinssviki*, en högförrädare som sätter sig upp mot samhällsordningen. Han är en bedragare (*falsari*) och niding (*níðingr*), understryker författaren till *Sigrgarðs saga ok Valbrands*.⁴⁰² Som andra förrädare agerar Valbrandr i det tysta och handlar helt utan skuld känslor. Det är Ptolomeus, menar han, som har gjort sig skyldig till svek då han gav sin dotter till en annan. Han är den som förtjänar att dö.

Spåren av Sigrgarðr måste också utplånas. När Florida föder två tvillingsöner för Valbrandr bort dem och hugger ihjäl den ene pojken. Den andre kastar han i vattnet, men till sin förgelse ser han hur en svart kråka räddar barnet från att drunkna. Pojken får senare namnet Sigrgarðr efter sin far. Han är den som besegrar Valbrandr när han i vuxen ålder återvänder till Villusvínaland för att utkräva sitt arv. Efter hårda och blodiga strider tas Valbrandr tillfånga och sätts i järnkedjor. Av tolv visa män döms han att få ögonen utplockade för att han mördade Sigrgarðr och kastade lystna blickar på hans hustru, att få kroppen isärsliten för att han dräpte sin kung, att få en orm lagd i sin mun för barnamordet och att hängas för att han grep makten i ett rike som inte tillhörde honom.⁴⁰³

Monstret inombords

Hertig Valbrandr går en plågsam död till mötes, men för den unge Dámusti blir ödet ett annat även om hans brott är likartat. *Dámusta saga* berättar hur Gratiana, den grekiske kejsarens dotter, trolovas med en kung vid namn Jón. Vid hovet vistas Dámusti, en from riddare som älskar Gratiana så högt ”att han inte unnar någon annan man än sig själv att njuta henne”.⁴⁰⁴ Kärleken gör honom besatt, och när kung Jón anländer till kejsardömet för att fira sitt bröllop med Gratiana fattar Dámusti ett drastiskt beslut. Han lägger sig i bakhåll för kungen och dödar honom. Därefter skickar han bud till kejsaren och erkänner sitt

brott. För att undvika oroligheter i landet låter kejsaren honom gå fri, även om det innebär att Jón får ligga ohämnad.

En tid efter mordet blir Gratiana svårt sjuk, och inom loppet av några dagar är hon död. Sorgen är stor, och bedrövad inser kejsaren att hans rike är på väg att gå ur slakten. Djupt ångerfull lämnar Dámusti hovet, och när han går till sängs den natten ber han gråtande om Guds förlåtelse för sina onda gärningar. Då ser han plötsligt ett ljus i rummet och en strålande kvinnogestalt skrida mot honom. Det är Maria, Guds moder, som har hört hans böner och vill bistå honom. Hon råder Dámusti att genast stiga upp ur sin säng, rusta sig med vapen och bege sig till sin älskades grav om han vill rädda henne undan döden. En hård strid väntar honom, säger den heliga jungfrun. ”Aldrig har du prövats så, men jag ska vara med dig” är löftet som hon ger innan det starka ljuset försvinner och Dámusti åter är ensam i rummet.⁴⁰⁵

I *Dámusta saga* finns en religiös ton som annars är ovanlig i isländska riddarromaner. Författaren var med största sannolikhet präst, och det finns omständigheter som talar för att han stod nära dominikanerorden, en klosterrörelse som ivrade för exemplets användning i predikan.⁴⁰⁶ I små sedelärande berättelser gav prästen sina åhörare andlig vägledning.⁴⁰⁷ *Dámusta saga* har som dessa ett starkt didaktiskt inslag. Den vill visa på bönenas makt.⁴⁰⁸ Som en god kristen ber Dámusti var dag till Guds moder, och med hennes hjälp besegrar han till sist ondskan.

Det godas kamp mot det onda visualiseras i riddarens möte med en rival som dittills har verkat i det fördolda. När Dámusti närmar sig Gratianas grav ser han en jättelik man som gräver med sina händer i jorden. Hans namn är Alheimr, världsalltet, och han har kommit dit för att njuta av prinsessans döda kropp. När Dámusti förstår vad Alheimr har i tankarna rusar han mot honom och hugger med sitt spjut i blint raseri. Men hans motståndare värjer sig väl, och Dámusti börjar tro att Alheimr snarare är ett monster än en människa. Har han verkligen en människas kunskap om vem som har skapat himmel och jord? ”Det vet jag”, svarar Alheimr, ”att Gud ensam har skapat världen

och människan och allt annat; jag inser att han är bättre än allt annat som finns i världen, men jag har inte fallenhet för att tjäna honom”.⁴⁰⁹ Tvärtom. Alheimrs handlingar är onda, och han erkänner att de har vållat många människor olycka.

Det var svartsjuka, berättar monstret, som drev honom att planlägga mordet på Jón. Själv var han inte modig nog att genomföra det. Därför lade han en trolldom på Dámusti, en trolldom som väckte ett brinnande begär hos den unge riddaren och fördunklade hans om-döme. Alheimr är också ansvarig för Gratianas sjukdom. Med en lök berövade han henne matlusten och gjorde hennes kropp livlös. Om inte Dámusti hindrat honom hade han grävt upp den sovande prinsessan ur jorden och fört bort henne i hemlighet för, som han säger, ”jag har bestämt att hon ska bli min och ingen annans.”⁴¹⁰ Monstrets medgivanden blir dramats peripeti. Det verkar som om Dámusti har agerat under förtrollning, och det är därför tveksamt om han ska hållas ansvarig för sina handlingar. Det var trots allt Alheimrs svartsjuka och missunnsamhet som eggade honom att döda kung Jón.

Vad är det då för monster som har fått sådan makt över honom? För Margaret Schlauch står det klart att Alheimr är en inkarnation av mörkret i Dámustis själsliv. Han representerar ondskan *inom* riddaren. Det finns något symboliskt över striden som utkämpas vid Gratianas grav. Motståndarna har var sin häst, hund och hög med sig, och när de skiljs åt har riddarens djur dödat monstrets.⁴¹¹ Schlauchs läsning är inte orimlig. Det är säkert så att monstrositeten finns där för riddaren att definiera sig mot.⁴¹² Men det innebär inte att han erövrar en hövisk manlighet i ett enkelt avståndstagande från allt som är djuriskt och får honom att känna motvilja. Det är, som framgår av *Dámusta saga*, i ett slags samspel med det monstruösa som riddaren kommer till insikt om vad det innebär att vara en hövisk man.

Mötet med det omänskliga förädlar också hans sexualitet. Ett monster som Alheimr beskriver nekrofila begär som inte hör hemma i människornas värld. Han förkroppsligar det förbjudna och fränstötande ”in order to materialize the chivalric subject” för att låna Jeffrey Jerome Cohens ord.⁴¹³ Monstret visar vad en hövisk man *inte* får vara, och när riddaren besegrar och förjagar det monstruösa visar han i

sin tur att han har lärt sig att behärska de drifter och impulser som genomströmmar hans kropp.⁴¹⁴

Därmed är också en försoning inom ridderskapet möjlig. I *Dámusta saga* innebär det att titelhjälten upptas i gemenskapen vid det grekiska hovet och slutligen blir kejsarens arvtagare. När Alheimr har lämnat gravplatsen lyfter Dámusti upp Gratiana ur jorden och för henne i säkerhet. Senare överlämnar han henne i kejsarens vård och ber honom då om Gratianas hand i äktenskap. Den grekiske kejsaren tvekar först. ”Mycket blir på ett annat sätt än man har förväntat”, säger han.⁴¹⁵ Aldrig hade han tänkt sig en måg med varken land eller undersåtar, men om det är hans dotters vilja ska Dámusti få henne till hustru. Gratiana medger att ett äktenskap med Jóns mördare kan te sig märkligt. Ändå vill hon ge sitt samtycke. Det är, som hon säger, passande att han får henne eftersom han var den som med Guds hjälp löste henne ur trolldomen. En tid därefter firas deras bröllop, och när kejsaren dör utses Dámusti till hans efterträdare på den grekiska tronen.

Moraliska dilemman

De isländska riddarromanerna visar hur en sann riddare uppträder, och ofta används sexuell självkontroll för att lyfta fram det höviska hos honom. Det handlar om att respektera andra män och låta deras kvinnor vara. I de isländska riddarromanerna är därför otrohet ovanligt. Det tycks skilja dem från 1200-talets översättningar av utländska versromaner som har många beskrivningar av äktenskapsbrott. Litteraturforskaren Stefka Gueorguieva anser av det skälet att flera översatta riddarsagor kan ha haft en ”avciviliserande” effekt på sin läsekrets och motverkat det egentliga syftet med dem: att bidra till en kulturell upp- rustning av den norska hovaristokratin.⁴¹⁶

Mest omtalad är *Tristrams saga ok Ísöndar*, sannolikt en översättning av anglonormanden Thomas av Bretagnes roman från ca 1180 om den unge Tristans brottsliga kärlek till sin morbrors hustru. Det var på den norske kungen Hákon Hákonarsons inrådan som den kän-

da Tristanlegenden fick en norrön tolkning 1226. Översättaren uppges ha varit en broder Róbert som efter bästa förmåga skrivit ned sagan på norrönt.⁴¹⁷ Själv var han prästvigd och troligen engelsktalande.⁴¹⁸ Litteraturforskaren Henry Goddard Leach uttryckte för många år sedan uppfattningen att kung Hákon tog initiativ till en översättning som ett apropå till sitt bröllop med Margrét Skúladóttir i maj 1225. Vad kunde bättre än en kontinental riddarroman sprida glans över det kungliga giftermålet?⁴¹⁹ Om nu Leachs förmodan skulle vara riktigt så framstår en berättelse om ödesbestämd otrohet som ett rätt märkligt val av lovtal till äktenskapet. *Tristrams saga ok Ísöndar* är förvisso en skildring av orubblig kärlek, men den är tragisk och inte särskilt uppmuntrande läsning för nygifta.

Grundlinjerna i broder Róberts berättelse är dessa: Den unge Tristram sänds till Írland för att som ombud för sin morbror, kung Markis av England, fria till den iriska prinsessan Ísönd. Under återresan till sjöss dricker de båda ungdomarna en kärleksdryck som är avsedd för kung Markis och hans brud, och de drabbas genast av en så stark kärlek och så häftiga begär till varandra att de har samlag på skeppet. Deras kärleksmöten fortsätter även sedan Ísönd har blivit Markis drottning, och ryktet om att Tristram har ett förhållande med sin morbrors hustru sprider sig snart vid det engelska hovet. Det väcker också kung Markis misstänksamhet, men hur han än sätter Tristram och Ísönd på prov blir han aldrig helt säker på att de bedrar honom.

När kungen slutligen ertappar dem i en komprometterande situation flyr Tristram till kontinenten där han omsider gifter sig med hertigdottern Ísodd. Kärleken till Ísönd hindrar honom dock från att fullborda sitt äktenskap, och då han såras dödligt av ett förgiftat svärd låter han skicka efter Ísönd, den enda som kan läka hans sår. Men innan hon hinner fram är Tristram död, och vid åsynen av hans livlösa kropp blir Ísönds sorg så stor att även hon dör. För att de inte ska få förenas i döden låter Tristrams änka begrava dem på var sin sida om kyrkan. Men snart skjuter två träd upp på Tristrams och Ísönds gravar, och de växer sig så höga att de möts över kyrkans tak där deras grenar slingrar sig samman. ”Och på så sätt kan man se hur stor kärleken var mellan dem”, avslutar broder Róbert sin översättning.⁴²⁰

Det har sagts att den populära sagan om Tristram och Ísönd introducerade en romantisk kärlek där känslan är så stark att alla förpliktelser lämnas åt sidan; kärlekens makt trollbinder människan och tvingar henne att följa sitt hjärta.⁴²¹ För Tristram och Ísönd innebär det ”ett liv i sorg och bekymmer och långvarig ängslan, i köttslig lusta och ständig längtan”.⁴²² Broder Róbert är inte heller odelat förtjust i sättet de hänger sig åt varandra. Hans saga är starkt påverkad av kristen etik, och kärleken framställs som otyglad och alltför lidelsefull.⁴²³ Vid flera tillfällen beskrivs den som syndig.⁴²⁴ Sensmoralen blir på så vis att människan ska vara trogen *både* sin kärlek och sin gud.⁴²⁵

Broder Róberts berättelse väcker också viktiga frågor om den homosociala ordningen bland män. Tristrams obehärskade begär kostar honom kung Markis förtroende och driver honom från det rike som i en framtid skulle blivit hans. I sin brinnande kärlek till Ísönd sviker han sin morbror som han en gång har lovat att tjäna hedersamt.⁴²⁶ Tristrams moraliska dilemma är med andra ord mångbottnat.

Tristrams saga ok Ísöndar var avsedd för en publik bestående av norska hovaristokrater, men läsekretsen kom också att innefatta tillresta islänningar. Faktum är att sagan endast finns bevarad i isländska handskrifter.⁴²⁷ Vi kan på goda grunder anta att de översatta riddarromanerna spred sig till Island: till välbärgade gårdar som utgjorde basen för öns kulturella och ekonomiska utveckling och till klostren som var dess centra för litterär produktion.⁴²⁸ Litteraturhistoriska studier visar också att *Tristrams saga ok Ísöndar* kom att utöva ett särskilt inflytande över den isländska sagalitteraturen under 1300-talet. Många skrivande islänningar var påverkade av broder Róberts översättning och stil.⁴²⁹

Även Tristrams moraliska dilemma fick återverkan på Island, och det förefaller som om hans svek blev en brännbar fråga. Det finns flera isländska riddarromaner som lyfter fram den. *Jarlmanns saga ok Hermanns* är en av dem. Den berättar om Jarlmann som får möjlighet att gifta sig med prinsessan Ríkilát sedan han har lovat att rädda henne från en hednisk friare. Men eftersom han vet att Hermann, hans kung och närmaste vän, har utsett prinsessan till *sin* hustru avstår han. När Ríkiláts far frågar Jarlmann varför han inte vill ha henne blir därför

svaret: ”Jag vill inte vara en högförrädare”.⁴³⁰ Det blir han inte heller. Även om Hermann är orolig för att Jarlmann ska förföra henne så sker det aldrig. Jarlmann är trogen mot sin herre och för det belönas han så småningom med ett kungligt äktenskap och hälften av Hermanns egendomar.⁴³¹ Det kan konstateras att de isländska riddarromanerna ofta låter sina karaktärer handla annorlunda när de ställs i Tristrams situation. De värderar trohetslöftet till en man högre än begäret till en kvinna – om valet är deras vill säga.⁴³²

En annan Tristram

Islänningarnas egen *Tristrams saga ok Ísoddar* från 1300-talet är av särskilt intresse. Den är möjligen en bearbetning av broder Róberts översättning och visar också ett annat förhållningssätt till de erotiska förvecklingarna vid det engelska hovet.⁴³³ *Tristrams saga ok Ísoddar* återger huvuddragen i Thomas av Bretagnes roman men uppvisar också många olikheter mot den norröna översättningen från tidigt 1200-tal. Längre betraktades den isländska versionen som en förvrängning av den översatta sagan, en rätt torftig och tråkig historia skriven av någon som haft uppenbara svårigheter att minnas innehållet i broder Róberts berättelse.⁴³⁴ Senare forskning har istället velat se *Tristrams saga ok Ísoddar* som en satir på den äldre sagan eller rentav ”a humorous commentary on Arthurian romance, a parody of the genre”.⁴³⁵

Tristrams olovliga förbindelse med Ísodd fagra, den vackra Ísodd som hans älskade heter i den isländska sagan, har av Marianne E. Kalinke beskrivits som farsartad.⁴³⁶ Deras nattliga äventyr lockar till skratt, som när Tristram vid ett tillfälle hoppar från fönstersmygen till Ísodds säng men missbedömer avståndet, slår sig på kanten och börjar blöda. Den hemlige älskaren är klumpig och inte särskilt intelligent. Det sista gäller även kung Mórodd – sagans motsvarighet till kung Markis – som framstår som både enfaldig och godtrogen. Gång efter annan avfärdar han ryktet att Tristram besöker hans hustru nat-tetid. Inte ens när man hittar Tristrams fotspår vid Ísodds säng vill

han misstro sin systerson: ”Jag tror inte att han har några onda avsikter även om han går till hennes säng. Han vill nog istället roa henne (*skemta henni*)”, säger kung Mórodd, ”när jag är borta.”⁴³⁷ Här använder sig kungen av verbet *skemta* för att beskriva Tristrams intentioner, ett verb som även kan beteckna sexuella handlingar. Mórodds ord får därmed en ironisk effekt, menar Kalinke. Med karikatyrer, överdrifter och dubbeltydigheter lyckas författaren till *Tristrams saga ok Ísoddar* förvandla berättelsen från en tragisk riddarroman till en vanvördig parodi.⁴³⁸

Litteraturforskaren Geraldine Barnes gör en annan tolkning av den isländska sagan. Hon vänder sig mot uppfattningen att *Tristrams saga ok Ísoddar* skulle vara en respektlös parodi på Tristanlegenden och den kontinentala riddarromanen; det påståendet håller inte streck. Den isländska sagan förtjänar att studeras på sina egna villkor och måste förstås i sin litteraturhistoriska kontext. Den är produkten av en annan litterär smakriktning där uttryckssättet avviker från broder Róberts höviska tonläge. Med sin lätt ironiska berättarröst, svagheten för överdrifter och avsaknaden av hövisk finess fogar sig *Tristrams saga ok Ísoddar* i de litterära konventioner som konstituerar en senmedeltida riddarsaga från Island.⁴³⁹

Den fundamentala skillnaden mellan den äldre sagan och den yngre är dock *ideologisk*, menar Barnes.⁴⁴⁰ I *Tristrams saga ok Ísoddar* är den förbjudna kärleksrelationen placerad i ett längre händelseförlopp där slutpunkten ligger långt efter Tristrams död. De tragiska inslagen överskuggas av en strävan att säkra släktens fortlevnad, och Barnes hävdar därför med bestämdhet att sagan inte är ”a story of romantic love but of martial and dynastic triumph”.⁴⁴¹ Triangeldramats upplösning styrker den slutsatsen. Efter en tid vid kung Mórodds hov drar Tristram ut i krig, erövrar den spanska kungakronan och gifter sig med en adelsdam vid namn Ísodd svarta, den mörka Ísodd. Och även om Tristram ”sent slutar att tänka på den vackra Ísodd, och den mörka Ísodd inte tycker sig få hans kärlek” föds en son i deras äktenskap, Kalegras.⁴⁴² I den översatta sagan, däremot, blir Tristrams äktenskap ofullbordat. Av kärlek till Ísönd vill han inte ha samlag med sin hustru.⁴⁴³ *Tristrams saga ok Ísoddar* slutar med Kalegras framgångsrika

friarfärd till Saxland och lovord över de förträffliga söner som hans hustru ger honom. Som i så många isländska riddarromaner tycks en framtida manslinje vara viktigare än hjärtats kärlek.

Viljan att bevara det manliga samförståndet är också starkare. Tristrams relation till sin morbror är annorlunda i den yngre sagan än i den äldre. Kung Mórodds tillit till sin systerson övergår allt förstånd men har, som jag ser det, mer att göra med tillgivenhet än godtrogenhet. Sagan försäkrar oss att ”kungen alltid hade stor kärlek till Tristram, sin släkting”, och det är sannolikt skälet till att Mórodd tvekar att utslunga några som helst anklagelser mot honom.⁴⁴⁴ Ísodd tvingas till slut svära sig fri från skuld inför biskopen i en ordal, men Tristram klandras aldrig. I döden fräntas han istället allt ansvar för sina handlingar när Gud förenar honom med den vackra Ísodd i naturens kretslopp. På kyrkogården flätas grenarna samman i träden som växt upp på deras gravplatser. Men träden står där inte som bevis för Tristrams och Ísodds innerliga kärlek till varandra som i den översatta *Tristrams saga ok Ísoddar*. De står där

som tecken på att Tristram inte förförde den vackra Ísodd av hat mot kung Mórodd, sin släkting, utan snarare för att Gud själv i sin visdom hade ämnat dem för varandra. Och skälet till att Tristram inte tog emot den vackra Ísodd av kung Mórodd var att han unnade honom det bästa giftermålet, och ändå kunde han på intet sätt besegra ödet.⁴⁴⁵

Ingen skugga ska falla över Tristram som i allt försöker att tjäna sin morbror på bästa sätt. Vid tre tillfällen avstår han att gifta sig med den vackra Ísodd för att kung Mórodd ska få henne till hustru. Tristram och Ísodd är ju trots allt mer jämnåriga, påpekar kungen en gång, ”och jag unnar dig väl både kvinnan och riket”.⁴⁴⁶ Men så länge Mórodd kan utöva sitt ämbete är Tristram inte beredd att överta kungakronan och ingå äktenskap med den vackra Ísodd. Såvitt det är honom möjligt vill han vara sin herre trogen, även då trolldryckens kraft tvingar honom att bedriva hor med sin morbrors hustru.

När så författaren till *Tristrams saga ok Ísoddar* ger deras kärlek ett gudomligt ursprung kan han upplösa sagans moraliska dilemma på ett tillfredsställande sätt för en aristokratisk publik som lärt sig att de

manliga relationerna måste vårdas. Tristram och Ísodd kan inte gärna lastas för ett otuktsbrott som de har begått i kärlekens namn om Gud är dess upphov, om det är han som har ämnat dem för varandra. Att Tristram inte svarar för sina handlingar frikänner honom också från all skuld till svek och trolöshet mot kung Mórodd, antyder författaren och undanröjer på så vis alla hinder för försoning och förlåtelse. Med djup sorg mottar kungen beskedet att hans hustru och hans systerson är döda. Genast låter han skicka efter Tristrams son Kalegras, och vid ett stort tingsmöte skänker Mórodd sitt engelska kungarike till honom.

Så sluts cirkeln i en riddarroman som mer beskriver mäns tillgivenhet till varandra än kärlek mellan man och kvinna. För i den isländska sagan är det *inte* Tristrams och Ísodds starka kärlek som ger träden kraft att växa sig höga på deras gravplatser. Det är över en mans trohet mot en annan som naturen reser sitt monument. *Tristrams saga ok Ísoddar* lyfter därmed fram gemenskapen mellan höviska män på ett annat sätt än *Tristrams saga ok Ísöndar*. Den isländska sagan är omarbetad för att passa senmedeltida aristokrater som höll vänskapen med andra aristokratiska män högt och som därför hade svårt att förstå Tristrams agerande. För dem var inte det viktiga att hans kärlek till Ísodd var gudagiven. Det viktiga var att han inte hade förfört henne av hat till Mórodd.

Ett homosocialt mönster

Under senmedeltiden växte en hövisk litteratur fram som stärkte den aristokratiska självbilden hos den isländska makteliten. Riddarromanerna utforskar just vad som är aristokratiskt hos en människa. Hur uppträder en sann aristokrat? Vilka är hans normer och vad skiljer honom från andra män? Av riddarromanerna framgår att en hövisk riddare aldrig förnedrar en annan man ur ridderskapet, även om de har svårt att tåla varandra. Han har ett starkt behov av manliga relationer, ett homosocialt begär, och han är medveten om att vrede snabbt kan vändas i kärlek. Därför bemöter han sin motståndare med respekt. Riddaren agerar ”inte som en grym viking utan som en hövisk

hövding⁷.⁴⁴⁷ Han behandlar andra riddare väl, eftersom deras vänskap kan avgöra hans framtid. Det är helt enkelt nödvändigt att ridderskapet håller ihop för att inte makten ska gå förlorad till andra män: hedningar och bärsärkar som lever efter sina egna normer och bryter mot den höviska koden.

I de isländska riddarromanerna framträder ett homosocialt mönster som speglar förändrade föreställningar om vänskap och lojalitet hos aristokratin. Under fristatstiden hade framför allt vertikala vänskapsrelationer varit viktiga för den som ville utöva makt. En isländsk hövding var beroende av sina tingmän. Utan deras stöd hade han svårt att hävda sig. Hövdingen behövde ett manligt nätverk runt sig, och därför hade han också frillor som kom från mäktiga bondesläkter. Frilloförhållanden gjorde banden till storbönderna starkare. När makten institutionaliserades minskade den politiska betydelsen av vertikala vänskapsrelationer. En isländsk ämbetsman byggde inte sin makt underifrån. För honom var det viktigare att odla vänskapen med andra ämbetsmän. Det var de horisontella vänskapsrelationerna som betydde något: att vara del av en aristokratisk gemenskap och att räknas som en av kungens män.

Även romanernas riddare söker varandras sällskap, och den starka gemenskapen påverkar ofta hur de agerar sexuellt. Inom ridderskapet är det ovanligt att en hövisk man tar en frilla. Han vill istället leva i ett äktenskap som dels gör honom omtalad, dels ger honom mer makt. I riddarens föreställningsvärld kan äktenskapet både öka hans anseende och vidga hans nätverk. Följaktligen blir sagans vackraste och rikaste prinsessa den som är mest åtråvärd för honom. Men det finns en homosocial ordning som ska följas, och om hon redan har blivit bortlovad till en annan riddare så måste det löftet respekteras. Sådana är ridderskapets regler, och i den situationen är riddaren tvungen att visa karaktär. Han måste behärska sig och inte låta begären ta överhand.

Här är det uppenbart att flera isländska riddarromaner står i dialog med den översatta *Tristrams saga ok Ísöndar*. Den här sagan behandlade en känslig fråga – riddarens svek och trolöshet – och det är lätt att föreställa sig att Tristrams handlande väckte viss indignation hos en aristokrati som eftersträvade gemenskap och solidaritet. En

stark passion som inte gick att hejda kunde snabbt radera det manliga samförståndet och dessutom leda till oreda i arvsordningen. Det kan förklara att romanernas riddare handlar annorlunda när de plötsligt ställs inför Tristrams dilemma. De väljer mäns vänskap framför kvinnors kärlek.

En hövisk man styrs inte av sina begär. Han överväger konsekvenserna av sina handlingar och sviker aldrig sina löften. Det skiljer honom från andra män i riddarromanerna. Hedningen, däremot, agerar oöverlagt och utan att ta hänsyn. Hos honom finns ingen mandom att vädja till. Han saknar förnuft, och hans begär är hämningslösa. Likaså bärsärken. Inte heller hans drifter går att kontrollera. Han lovar jungfrun att inte våldta henne, men det djuriska i hans person gör det svårt för honom att hålla sitt löfte. Varken hedningen eller bärsärken är att lita på. De utgör ett hot mot ordningen i samhället. Därför måste de besegras och dödas.

Monstruositetens betydelse i isländska riddarromaner ska inte underskattas. Den finns där för att staka ut gränserna för ridderskapets manliga gemenskaper, för att uppmärksamma linjer som inte får överträdas. En hövisk man tvingar inte en jungfru att vara hans frilla. Han dödar inte en annan man för att få ha samlag med hans hustru. Men ett enkelt avståndstagande är inte tillräckligt för att riddaren ska inse att han är annorlunda. Det är i samspel med det monstruösa som han förstår vad hövisk manlighet innebär. Monstret visar vad en hövisk man *inte* får vara, och först när riddaren besegrar det monstruösa kan han demonstrera sin förmåga att kontrollera drifter och begär. Då belönas han också med en hustru.

I medeltidens riddardiktning betyder en kvinna det som män vill att hon ska betyda, skriver Susan Aronstein. Det är de som bestämmer hennes funktion i deras homosociala relationer.⁴⁴⁸ Den varierar förstås. Hon kan vara en trofé som orsakar strid eller en gåva som skapar förbrödring. I de isländska riddarromanerna är tanken att hon ska förstärka gemenskapen mellan höviska män. Det är hon som kan föra romanernas riddare samman och göra deras relation stark nog att motstå påfrestningar. Det krävs därför att hon lyder männen i sin omgivning och accepterar alla beslut som fattas om hennes framtid.

Tidigare forskning har visat att det under senmedeltiden utvecklades en ny samtyckespraktik på Island som gjorde äktenskapen starkare. Det dubbla samtycket innebar att föräldrarna först valde den man som skulle få gifta sig med deras dotter och att hon sedan godkände honom så att äktenskapsavtalet inte gick att bryta. Det är en ordning som också lyfts fram i riddarromanerna. Jungfruns äktenskap arrangeras av en far eller en bror, och när ett avtal har förhandlats fram vill det mycket till för att hon ska få det upphävt. Hon är inte part i avtalet för att använda Gayle Rubins ord.⁴⁴⁹ Det är ett faktum som kvarstår även om hon samtycker till äktenskapet. En kvinna kan ge sitt godkännande, hon kan rentav tala sig varm för ett giftermål, men det kommer inte an på henne att fatta några avgörande beslut. Äktenskapet är en manlig angelägenhet, en homosocial handling som förenar riddare i livslång kärlek och fördelar makten mellan dem.

KAPITEL 6

OSKULDENS TID

Jungfrun som aristokratisk tankefigur

Riddarromanerna från 1300- och 1400-talens Island vittnar om ett växande intresse för jungfrudomen i aristokratiska kretsar. Isländska källor från tidigare århundraden antyder att det inte spelade så stor roll om en kvinna var jungfru eller inte när hon giftes bort. Det fanns inga starka föreställningar om den kvinnliga oskulden. Men under senmedeltiden skedde en förändring. När kyrkans inflytande över äktenskapsbildningen ökade och aristokratins behov av att begränsa antalet arvingar blev större, hamnade den unga kvinnan och hennes sexualitet i fokus. Nu krävdes att hon levde som jungfru tills hon hade blivit bortgift. Om senmedeltidens samhällsomvandlingar innebar att aristokratiska män kunde röra sig mer fritt över könskartan och utveckla nya manliga identiteter, blev följden en annan för aristokratiska kvinnor. Deras liv kringgärdades alltmer av hårda krav på ärbarhet och kyskhet.

I riddarromanerna ställs mandom mot mödom. Det är jungfrun som ger mening åt riddarens strapatsrika färder över jordens kontinenter; ofta är hon belöningen för hans segrar mot hedningar och bärsärkar. Hon behövs också när riddaren vill skapa en livslång relation till en annan man. Gemenskapen mellan riddare blir aldrig så stark som när det finns en jungfru som den ene kan ge till den andre. Samtidigt är hon en källa till ständig oro. Aldrig är kvinnan så liderlig som i oskuldens tid, aldrig väcker hon starkare begär och aldrig är hon sämre rustad att försvara sig mot alla män som vill ha henne.

Jungfrudomens paradoxer

I *Det andra könet* lyfter filosofen Simone de Beauvoir fram jungfrun som en av de många stereotyper som i historien har begränsat kvinnors liv. Hon konstaterar att jungfrudomen i vissa situationer har väckt stark åtrå, i andra upplevts som skrämmande. de Beauvoir menar att myterna om jungfrudomen återspeglar en manlig tvekan mellan rädsla och begär: ”Mannen ömsom fruktar och önskar den, eller till och med kräver den, och den framstår som det kvinnliga mysteriet i dess mest fulländade form. Den är således samtidigt dess mest oroande och fascinerande aspekt.”⁴⁵⁰

Historiskt sett har västvärldens föreställningar om jungfrudomen kännetecknats av en rad paradoxer. Dessa har förändrats över tid. Vissa har mjukats upp, andra har skärpts till när samhällen omvandlats ekonomiskt och politiskt.⁴⁵¹ En av de mer långlivade paradoxerna är den att jungfrudomen uttrycker såväl det fulländade som det ofullständiga. Eftersom jungfrun inte är invigd i sexualitetens mysterier har hon kvar en oskuldskraft som andra kvinnor förlorat. Hon är åtråvärd för att hon är intakt. Samtidigt saknar jungfrun egentliga erfarenheter av att vara kvinna. Hon har inte upplevt ett samlag och vet därför inte vad det innebär att vara hustru och att bli mor. Jungfrudomen har alltid varit ett sexuellt spänningstillstånd, och det var sexualiteten – mer än något annat – som definierade den medeltida jungfrun:

Its simultaneous presence, in the maiden's maturing body and her idealisation as perfect femininity, and absence, in her virginity, were what marked her out most clearly from women at other stages of life. The ambiguity and tension inherent within this conception indicate the wider ambiguity of maidens' sexuality.⁴⁵²

Här kan jungfruns hår lyftas fram som ett exempel på att sexualiteten sågs som både närvarande och frånvarande hos henne. Det långa, utslagna håret signalerade att kvinnan ännu inte var gift, att hon inte tillhörde någon man och fortfarande var åtkomlig för den som ville ha henne. Men det visade också att hon levde avhållsamt och att hon på så vis var otillgänglig för mannen. Jungfruns utslagna hår gjorde

henne sexuell och ändå inte. Det var jungfrudomens särskilda tecken, ett uttryck för en tid i kvinnans liv då det erotiska samspelade med det kyska.⁴⁵³

Jungfrudomen var särskilt viktig för aristokratin och de homosociala relationerna mellan dess manliga medlemmar. Jungfrun fungerade som ett mellanled vid egendomstransaktioner, och hon var själva förutsättningen för starkare patrilinejära strukturer.⁴⁵⁴ Mannen kunde bara vara säker på sitt faderskap om hans hustru var oskuld när de lades i brudsäng.⁴⁵⁵ Det kan förklara varför den höviska litteraturen ger så många anvisningar om hur jungfrudomen ska bevaras. I isländska riddarromaner görs det säkrast med tjocka murar och stora vaktstyrkor. En del riddare uppför särskilda fästningar eller torn där de placerar sina jungfrur. Någon låter rentav hugga huvudet av alla män som olovas talar med hans halvsyster.⁴⁵⁶

Nu räcker inte alltid murar för att utestänga män som vill påverka arvsordningen. I *Adonias saga* möter läsaren Marsilius, en syrisk kung, och hans unga hustru Semerana (jfr latinets *semen*, sädesvätska). Deras äktenskap är barnlöst, men drottningen har astrologiska kunskaper som säger henne att en graviditet är möjlig om makarna har samlag när planeterna står i ett gynnsamt läge.⁴⁵⁷ Då tidpunkten närmar sig tar hon sin man avsides och ber honom att uppföra en borg åt henne där deras kärleksmöte ska äga rum. Den ska muras utan dörr, vara belägen vid havet och vaktas av inte mindre än tusen stridsdugliga riddare så att ingen obehörig kan ta sig in. Semerana vill på så vis vara säker på att Marsilius blir den som befruktar henne.⁴⁵⁸

Vid hovet finns en rådgivare som av en händelse får höra kungaparets samtal. Hertig Constancius är grym och ondsint, och när tiden för avelse är inne sätter han en djävulsk plan i verket. På väg till drottningen övermannas Marsilius av hertigens livvakt och förs till en annan borg där han blir inlåst över natten. Samtidigt smyger hertigen till Semeranas säng. I mörkret blir han tagen för att vara Marsilius, och hon låter honom därför krypa ned i sängen. Senare föder drottningen en son, men kungen vill inte kännas vid honom. Det blir till sist hertigen som ger pojken ett namn från sin egen släkt: Constantinus.

Åren går och Marsilius blir alltmer plågad av att en annan mans barn gäller för hans. När den treåriga Constantinus en gång kryper upp i hans knä blir kungen rasande och knuffar ned pojken på golvet. ”Oförskömmade horunge”, utbrister han, ”ge dig iväg och var aldrig mer så djärv att du ber mig om någon vänlighet.”⁴⁵⁹ Drottningen blir bestört, och hertigen ger kungen en skarp tillrättavisning. Det gör hans herre ursinnig:

Lyssna, din skamlösa svikare och nedriga niding! Tror du, din avskyvärda högförrädare, att du kan dölja för mig det svek som du har iscensatt mot mig och drottningen. Även om jag har uthärdat skammen tills nu, så vore det mer passande att du blev bruten på hjulet eller bränd i elden eller hängd i galgen. Din djärvhet gör att jag inte längre tänker tåla den här skammen utan att agera!⁴⁶⁰

Marsilius rusar upp från tronen och drar sitt svärd, men hertigen reagerar snabbt. Han vrider svärdet ur kungens händer och ger honom sedan ett så kraftigt hugg att Marsilius faller livlös till golvet. Inför hovets ögon förblöder kungen. Ingen vågar hjälpa honom av rädsla att själv bli dödad. En tid senare utropas hertigen till syrisk monark. Drottningen är förtvivlad, men hon glömmer sina sorger när Constancius lurar i henne en trolldryck. Därefter kan han utan svårigheter övertala Semerana att bli hans hustru.

Adonias saga målar upp ett scenario som säkert väckte ett visst obehag hos somliga åhörare. Hertig Constancius är en ond man som strävar efter att bli mäktigare, och när han får chansen använder han sexualiteten som ett maktmedel. Det är samlaget med drottningen som gör att han får grepp om makten i det syriska riket. Sagans ideologiska grundval är, som litteraturforskaren Sverrir Tómasson påpekar, principen om en feodal kung som regerar sitt rike rättvist och delar makten med riddare som visar honom trohet.⁴⁶¹ Hertigen kränker den principen upprepade gånger, särskilt när han har samlag med kungens hustru och på så vis ändrar successionsordningen. Blodslinjen är bruten, och fadersarvet ska med tiden tillfalla någon annans son.

Men händelserna tar en oväntad vändning. En vacker jungfru uppträder i sagan, och tronföljden kan säkerställas. Under sin korta fång-

enskap får Marsilius dela rum med Remedias, hertigens dotter, som gör ett djupt intryck på honom. I skenet av brinnande ljus ser han henne sova i en gulddraperad säng mitt i rummet. Hon är så ”strålande och blomstrande, rödkindad och rosenfärgad, skär och behaglig” att han aldrig har sett någon så vacker kvinna, varken förr eller senare.⁴⁶² När Remedias vaknar har Marsilius redan lagt sig hos henne. Hon bönfaller honom att inte vanära henne, och gråtande vädjar hon till hans mandom (*mannadóm*): hans anständighet och medmänsklighet.⁴⁶³ Hon är beredd att ge honom allt vad hon äger om han bara visar ädelmod och låter henne vara. Det är en stor skam, säger hon,

att jag skulle förlora min mödomsmakt här. Och nu ber jag dig vid helgonens heder och vid din egen mandom, vem du än är, att du skonar min jungfrudom. Om du är en ädel man så vill jag få en annan säng, och då ska jag hedra dig med vackra gåvor och allt det som jag har möjlighet att ge dig.⁴⁶⁴

Men jungfruns böner hjälper inte. Marsilius griper tag i henne, och när Remedias inser att hon inte har krafter nog att göra motstånd ger hon sig istället hän i kärleksfulla smekningar och ”lustfyllda lekar som behagar kroppen”.⁴⁶⁵ Senare föder även hon en son, Adonias, men hon håller honom gömd, eftersom han är Marsilius bröstarvinge och hon fruktar för hans säkerhet. När hertig Constancius får kännedom om sitt barnbarn har Remedias och hennes son tagit sin tillflykt till det spanska hovet. Där ingår hon äktenskap med landets kung som utser Adonias till sin tronarvinge. *Adonias saga* berättar sedan hur hertig Constancius försöker genomföra flera hämndaktioner mot sin dotter och hur Adonias till sist lyckas erövra det syriska kungariket.

Rätten till fadersarvet är en kärnfråga i sagan, även om Adonias tronanspråk inte står fritt från invändningar. Hans föräldrar var ju aldrig gifta med varandra. Ändå är det han som bör ärva tronen efter sin far. I *Adonias saga* är en obruten manslinje viktigare än något annat, och därför har många riddare överseende med att han är född utom äktenskapet.⁴⁶⁶ Men hertig Constancius ser Adonias som en oäkting. Hertigen menar att Remedias är en hora (*hórkona*) som har låtit sig lägras av Marsilius, och han upprörs också över att hon har gift sig

utan hans tillåtelse. Därtill fostrar hon ”en horunge till fiendskap” mot honom.⁴⁶⁷ För Constancius har dottern som inte kunde försvara sin mödom blivit en fiende. I hans ögon är hon vanärad och förbrukad. Dessutom lever hon med en man som är beredd att krossa honom.

Det förefaller som om paradoxen i att det oskuldsfulla belades med skuld skärptes när jungfrun blev en aristokratisk tankefigur. I kyrkans värld hade en kvinnas beslut att leva i avhållsamhet väckt beundran och respekt. Jungfrudomen gav en särskild närhet till det himmelska, och den skapade ett visst handlingsutrymme för kvinnan.⁴⁶⁸ För aristokratens män fyllde jungfrun en helt annan funktion. Hon var ett ekonomiskt kapital som måste placeras klokt, ett slags handelsvara som kunde säkra makt och inflytande. Därför är också tonläget ett annat när jungfrudomen diskuteras i medeltidens riddarromaner. Det konstaterar litteraturforskarna Kathleen Coyne Kelly och Marina Leslie. I den aristokratiska miljön växte en litteratur fram som starkt ifrågasatte om en ung kvinna verkligen hade förmåga att motstå sexualitetens frestelser:

In the vernacular romance, the encomiastic treatment of virginity that we find in medieval religious and didactic treatises gives way to a preoccupation with the maintenance and proof of female virginity. Here, the fear that a consecrated virgin may compromise her chastity, and therefore lose her place among the heavenly elect, is transmuted into the fear that the virgin – that is, the unmarried daughter or sister – may lose her value.⁴⁶⁹

Den unga Remedias i *Adonias saga* illustrerar hur jungfrun levde i ett spänningsfält mellan skuld och oskuld. Bland medeltidens aristokrater sågs jungfrudomen som ett tillstånd av perfektion. Kvinnan var som vackrast när hon fortfarande var orörd och oförstörd. Men det fanns också faror som följde av det vackra i jungfrudomen. En fulländad skönhet väckte starka begär hos många män, och eftersom jungfrun saknade erfarenheter av sexuellt umgänge var hon sällan rustad att försvara sin mödom.⁴⁷⁰ Det rena kunde lätt besudlas, och då förloerade jungfrun sitt värde.

Georges Duby påpekar att det fanns en oro hos medeltida aristokrater över att jungfrun skulle ge efter för sina begär och på så vis bli

en skam för sin omgivning. Släktens ära berodde till stor del på hur dess kvinnor uppförde sig, och fadern gjorde därför klokt i att gifta bort sina döttrar och ”därigenom gardera sig mot vanäran som dessa skulle kunna dra över familjen” om någon lockade dem till samlag.⁴⁷¹ Det är också vrede och skam som hertig Constancius i *Adonias saga* känner när det uppdragas att hans dotter inte längre är jungfru. Den som lastas är Remedias – hon som inte bjöd tillräckligt motstånd utan gav efter – och hennes agerande efteråt gör honom lika upprörd. Hertigen kan aldrig förlåta att hon själv trolovade sig med den spanske kungen och sedan blev hans hustru. Det är ett oacceptabelt brott mot den patriarkala ordningen i samhället, och för det försöker han att hämnas på henne.

Den egensinniga mökungen

I riddarromanerna övervakas jungfrun noga av männen i sin omgivning, men det är inte alltid som hon låter dem bestämma över henne. Jungfrun har en mödomsmakt, påpekar Remedias när Marsilius tvingar sig på, och den innebär att hon i vissa situationer kan agera mer självständigt än en hustru som alltid är underordnad sin man. Det här är jungfrudomens huvudsakliga paradox, skriver litteraturforskaren John Rogers. När en jungfru ska föras från en man till en annan kan det uppstå problem eftersom hennes mödom ger henne makt att sätta sig på tvären. Det är jungfrudomen som gör det möjligt för henne att bli bortgift, men det är också jungfrudomen som gör det möjligt för henne att vägra giftas bort.⁴⁷² Det väcker en oro för att jungfrun ska utmana den patriarkala ordningen. I isländska riddarromaner är den oron påtaglig. Samtidigt finns något lockande i att hon gör motstånd. Det är som om jungfruns ovilja plockar fram stridslustan hos riddaren och ger honom chansen att för henne och andra bevisa sin mandom.

Dessa motstridiga känslor hos författaren och hans publik – det skrämmande i att en jungfru vägrar att stå under en mans beskydd och det lockande i att vara den som tvingar henne till underkastelse – fångas i mökungens gestalt. En mökung är en vacker jungfru som själv regerar sitt rike och helst vill ha det så. Det händer att hon uppträder

som man och härförare, men även om hon bär kvinnokläder och styr riket från sin borg kräver hon att bli kallad kung. Därmed vill mökungen klargöra att hon är den som utövar makten i riket som (andra) män har gjort före henne.⁴⁷³

Mökungen är en senmedeltida utveckling av ett äldre litterärt motiv: sköldmön som strider på slagfältet.⁴⁷⁴ Sköldmör finns också i isländska riddarromaner, men de är få. *Bósa saga ok Herrauðs* berättar om Brynhildr, en nordisk prinsessa som gärna strider mot män. Vid ett tillfälle möter hon en viking vid namn Brynþvari, och han blir hennes överman. Efter en kort strid är Brynhildr så svårt sårad att hon inte längre kan använda sina vapen. Brynþvari förbarmar sig då över sköldmön och hennes rikedomar. Efter en tids vård tillfrisknar Brynhildr, men hon förblir ”krokig och vriden” som det står i sagan.⁴⁷⁵ När Brynþvari senare gör henne till sin hustru ”sitter hon i brudbänken med hjälm och brynja, men trots det blir kärleken mellan dem god”.⁴⁷⁶

Den starka Brynhildr är en reminiscens av äldre tiders sköldmör, och under 1300-talet ersattes jungfrukrigaren av en mökung som sällan eller aldrig strider på slagfältet. Skådeplatsen för våldsamheterna är istället mökungens sovrum där hon måste försvara sin jungfrudom. Vad vi ser är en sexualisering av motivet. En mökung regerar så länge hon kan bevara sin mödom, och för att riddaren ska få makt över henne krävs att han tvingar henne till sexuell underkastelse eller åtminstone ifrågasätter hennes kyskhets.⁴⁷⁷ Här kan *Viktors saga ok Blávus* tjäna som exempel. Sagan berättar om Viktor, frankernas kung, som beslutar sig för att göra Fulgída, en indisk mökung, till sin hustru. Om Fulgída sägs att hon är vackrare än någon annan jungfru i världen, och tanken på henne gör Viktor så påverkad att han varken kan äta eller dricka. Många riddare har tidigare uppvaktat henne, men alla har avvisats. Drottning Fulgída vill inte gifta sig, och för den som ens föreslår ett äktenskap väntar förödmjukelser och tortyr. Det får Viktor bittert erfara. Hans giftermålsanbud gör henne ursinnig. Varför skulle hon som regerar världens mäktigaste rike ingå äktenskap med den fattige frankerkungen? Det är ju allmänt känt, påpekar Fulgída inför det indiska hovet, att det finns mer guld i hennes rike än det bakas kornbröd i hans.

Men det visar sig att Fulgída är beredd att köpslå. Viktor äger ett magiskt guldskrin som skulle göra henne ännu rikare, och om han kan tänka sig att ge henne det lovar hon att göra honom till viljes. Viktor är inte sen att anta erbjudandet, och redan samma kväll blir han eskorterad till drottningens säng. Men när guldskrinet har överlämnats luras Viktor att dricka vin som har spetsats med sömnmedel, och det dröjer inte länge förrän han sover tungt. Nu följer en utdragen tortyr som märker Viktor för livet. Han får sitt hår avskuret och rakat innan hans huvud smetas med tjära. Därefter låter drottningen ”piska honom med ris och spön” tills huden är helt söndertrasad.⁴⁷⁸ När tortyren är över bärs riddaren ut i skogen, och där hittas han senare av sina följeslagare.

Viktor återvänder snart till drottningens hov, men även det besöket slutar i förnedring och smärta. Till sist måste Blávus, hans vapenbroder, ingripa för att Fulgída ska kunna tvingas till äktenskap. Utklädd till munk begär han inträde i ett brödrakloster utanför drottningens huvudstad, och det inträffar då att Fulgída blir allvarligt sjuk. Hon vill först inte tala om vilka besvär hon lider av, men sedan anförtror hon klostrets abbot att det rör sig om något slags hudåkomma. Sjukdomen blir allt aggressivare, och snart är den så plågsam att Fulgída natt och jämnt står ut med smärtan. Man fruktar för hennes liv, och abboten konsulterar då den utländske munken som har ord om sig att vara kunnig i läkekonsten. Men Blávus har ingen lust att hjälpa drottningen. Det är ”opassande för en man i kloster att sköta kvinnor, särskilt när åkoman finns mellan benen”, säger han frankt och avslöjar för abboten vad som orsakar Fulgída sådan smärta: drottningen har uppenbarligen någon form av underlivsbesvär, kanske rentav en könssjukdom.⁴⁷⁹

Motvilligt låter sig munken övertalas att bota hennes besvär, och under behandlingarna inser Fulgída att den som döljer sig i munkkåpan är hennes egen halvbror! Hon bönfaller honom att lämna henne ifred, men Blávus har redan bestämt att hon ska föras till Viktor och bli hans hustru. En bättre man än frankernas kung kan du inte få, säger han om sin vapenbroder, även om ”det vore mer passande för dig att bli gift med en fattig träl på grund av grymheterna som du har visat och utfört mot Viktor”.⁴⁸⁰ Hans ord tystar Fulgídas protester. Det finns

något i själva situationen som tvingar henne att lyda sin halvbror. Om det blir känt att drottningen lider av underlivsbesvär kan människor börja tvivla på att hon fortfarande är jungfru, och då finns risken att hon förlorar både sitt rike och sitt anseende.

I *Viktors saga ok Blávus* innebär äktenskapet att hustrun mister rätten till sin egendom. Vid deras giftermål övertar Viktor makten i Fulgídas rike, och i samråd med Blávus ger han senare bort hennes landområden till en av deras följeslagare som har visat prov på stor lojalitet. Här blir hustruns egendom en ekonomisk resurs som får stärka gemenskapen mellan sagans riddare. I ljust av makt och egendom har också mökungen som motiv getts en förklaring. Marianne E. Kalinke ser henne som ”a fictional realization – albeit presumably unwitting on the part of the Icelandic authors of romance – of an actual problem in medieval society: the dilemma of wealthy and powerful heiresses”.⁴⁸¹ Mökungen fångade alltså en problematik i det medeltida samhället som rörde maktdistribution och egendomsöverföringar. Som litterär skapelse väckte hon frågan om hur jord och egendom skulle förvaltas när en kvinna stod som universalarvinge.

Att frågan om dotterns arv saknade resonansbotten hos isländska författare är dock ett märkligt påstående. De var antagligen inte alls så omedvetna om saken som Kalinke tycks tro. De skrev trots allt för en aristokrati som i allt större utsträckning grundade sin makt på jordäggande, och dotterns arv var förmodligen en brännbar fråga också på Island. I en berättelse som *Viktors saga ok Blávus* finns en fascination för den unga kvinnan som till varje pris vill bevara sin mödom och försvara sitt fadersarv. Men det går också att ana en rädsla för att verklighetens jungfru precis som sagans mökung ska utmana samhällsordningen och undandra sig sin självklara uppgift: att förmedla makt och egendom från en man till en annan.

Aristokratiska jungfrur och andra oskulder

I riddarromanerna görs kyskheten till ett tecken på aristokratisk börd. Det är jungfrun av god härkomst som värnar sin integritet och inte vill låta sin oskuld gå förlorad. Det skiljer henne från kvinnor ur andra

samhällsgrupper som ofta har en annan uppförandekod.⁴⁸² I *Vilmundar saga viðutan* möter läsaren den listiga prinsessan Sóley och trälkvinnan Qskubuska som lever vid hovet i Hólmgarðar. Hit kommer Úlfr ”bara ond” (*illt eitt*), en rik bondson som gärna vill ha Sóley till hustru. Han har inga svårigheter att övertyga hennes far om det fördelaktiga i ett äktenskap. Kung Vísivaldr har aldrig riktigt uppskattat sin dotter. Han ägnar istället hennes tvillingsyster all uppmärksamhet, eftersom hon är vackrare och lättare att älska. Men Sóley är inte intresserad av att bli Úlfrs hustru. Det bär henne emot att fira bröllop med en man som verkar vara girig och omedgörlig. Därför försöker hon övertala en träl vid hovet att mörda honom.

Trälen vill helst inte åta sig uppdraget, eftersom det skulle få till följd att han ådrog sig kungens vrede och att människor skulle se honom som en högförrädare.⁴⁸³ Först måste Sóley lova att han får ligga med henne efter mordet. Det får han gärna, svarar prinsessan och ger honom sedan en guldring som ett trohetstecken. När trälen har gett sig av kommer Sóley överens med Qskubuska att byta utseende och kläder med henne. Själv ska hon ta trälkvinnans plats vid grytorna i köket. Det blir Qskubuskas sak att uppträda som prinsessan, och om Kolr – som trälen heter – uppsöker henne måste hon göra som han vill och aldrig avslöja sin rätta identitet. Trälkvinnan är mycket nöjd med överenskommelsen och låter sig glatt betjäna av kammarjungfrurna även om det känns ovant. När trälen senare utkräver sin belöning av Sóley är det Qskubuska som han får träffa, och hon ”har inga invändningar” utan ”ger sig i hans våld”.⁴⁸⁴

De lyckas hålla sina kärleksmöten hemliga en tid, men Kolrs aptit på kvinnor skapar problem. Snart har han gjort sex av Sóleys kammarjungfrur gravida, och han ser ingen annan utväg än att lämna hovet och ta prinsessan med sig. Den som hämnas trälens svek blir Vilmundr som är son till en stor krigare och ättling till en omtalad kung.⁴⁸⁵ Han har svurit fostbrödraskap med kung Vísivaldrs son och försöker nu anpassa sig till hovlivet. Vilmundr slår ihjäl trälen men blir då angripen av en ursinnig Qskubuska i Sóleys gestalt. Han har svårt att försvara sig, men till sist får han tag i hennes hår, virar det kring handen tills han har huvudet i ett fast grepp och kan hugga av

det. Därefter bär han det blodiga huvudet till hovet och kastar det på bordet framför *Vísivaldr* i kungshallen med orden: ”Nu är din svärson *Kolr kryppa* död – den störste förbrytare som har funnits – och ta nu emot huvudet på hans frilla. De här förbrytarna ska inte längre ödelägga ditt rike.”⁴⁸⁶ Att *Vilmundr* uppträder så skymfligt gör kung *Vísivaldr* rasande. Det är förvisso sant att hans dotter har låtit sig lagras av en träl och därefter levt som hans frilla. Men det ursäktar inte *Vilmundrs* beteende. Han förtjänar att dräpas, menar *Vísivaldr*, ”för även om jag ville se min dotter död för sina ogärningar så kan jag inte tåla skammen att hennes blod rinner över mina bord”.⁴⁸⁷ Att *Sóley* levt ihop med en träl har skadat hans anseende, och *Vilmundrs* scen i kungshallen förbättrar knappast saken.

Men kung *Vísivaldrs* vrede lägger sig när det senare framkommer att det blodiga huvudet är *Qskubuskas* och inte *Sóleys*. Han får själv konstatera om hans dotter lever och ”om hon har legat ute hos *Kolr kryppa*”.⁴⁸⁸ *Vilmundr* blir nu istället rikligen belönad för att han har befriat *Vísivaldrs* rike från den illvillige trälen och hans frilla. Det renderar honom en hertigtitel och en tredjedel av kungadömet. Dessutom får han *Sóley* till hustru.

Hjälten i *Vilmundar saga viðutan* är en ung man som inte har vuxit upp vid hovet men som förädlas under berättelsens gång och slutligen inlemmas i det höviska samhället. Sagan visar ”how the hero discards all rustic characteristics and fully integrates into the courtly-aristocratic society, thus arguably demonstrating the superiority of that society” för att använda *Jürg Glausers* ord.⁴⁸⁹ I all sin yvighet skapar alltså *Vilmundar saga viðutan* en distinktion mellan det höviska och det gemena, en distinktion som också gäller den unga kvinnans sexualitet. *Qskubuska* vill gärna leva som prinsessa, men sagans författare antyder att hennes moraliska värderingar är för låga. När *Kolr* lämnar hovet för ett laglöst liv i skogen följer hon med honom som hans frilla. Att han inte har varit trogen utan haft samlag med flera kammarjungfrur bekommer henne inte. Hennes normsystem är uppenbarligen ett annat än en aristokratisk jungfrus.

Nu styr förstås inte *Qskubuska* händelseförloppet. Av *Vilmundar saga viðutan* framgår att mordet, skepnadsbytet och samlaget noga

har iscensatts av Sóley så att hon själv kan undvika ett äktenskap och förbli jungfru. Andra prinsessor handlar på samma sätt och utnyttjar sina trälkvinnor för att slippa gifta sig med en man som de inte vill ha. I *Hálfðanar saga Eysteinsonar* heter den rådiga prinsessan Ingigerðr. I hennes tjänstestab vid hovet i Aldeigjuborg finns en trälkvinna som bär samma namn, ”den vackraste av mör och mycket lik prinsessan Ingigerðr både till kroppsbyggnad och utseende”.⁴⁹⁰ Men kvinnorna har helt olika sätt. Prinsessan uppträder anständigt och efter alla konvensansens regler. Trälkvinnan, däremot, betar sig som ”den största slampa”.⁴⁹¹ Hon är nyfiken på det mesta, och det drar prinsessan nytta av när den norske kungen invaderar Aldeigjuborg för att få fatt i en lämplig hustru till sin son. Hon förmår då trälkvinnan att byta kläder med henne, och när den norske kungen kommer dit för att inspektera prinsessan är det trälkvinnan som han får se. Även om hon, trälkvinnan, är vacker så blir det inget äktenskap mellan henne och kungens son. Prins Hálfðan är inte redo för att gifta sig, och hon blir istället given åt en bondson som är ”en stor bråkmakare och inte särskilt klok”.⁴⁹² Trälkvinnan får på så vis en man som hon förtjänar. Hennes lättsinne gör henne olämplig som hustru till en riddare. Dessutom är hon ju ofri.⁴⁹³

Att ursprung sätter sin prägel på människan tycks riddarromanernas författare vara överens om. Därför låter de också människor ur lägre samhällsgrupper agera på ett annat sätt än ridderskapets medlemmar. Varken trälkvinnor eller bonddöttrar är särskilt ivriga försvarare av sin mödom. Tvärtom. Hos dem finns en lustfylld nyfikenhet. Det här är kvinnor som inte tvekar att utforska sexualitetens mysterier när tillfälle ges. I *Bósa saga ok Herrauðs* porträtteras tre bonddöttrar som förser sagans hjälte med nyttig information och som tillbringar var sin natt med honom. Vid varje samlag utspinner sig en kort dialog, och de här samtalen förvandlas snabbt till ett slags allegorier som förklarar vad Bósi vill göra med flickan.⁴⁹⁴ Den första natten ligger han hos en bonddotter som har serverat honom gott mjöd. De har flirtat lite, och när ljuset är släckt och alla har somnat står han upp och går bort till hennes säng. Flickan undrar vad han gör där, och Bósi svarar då lite kryptiskt att han vill härda sin krigare:

”Vad är det för krigare?” säger hon.

”Han är ung och har aldrig fått prova sina krafter tidigare, men en krigare ska härdas ung.”

Han ger henne en guldring och lägger sig i sängen hos henne. Hon frågar nu var krigaren är. Han ber henne ta mellan hans ben, men hon rycker tillbaka handen och ber fan ta hans krigare och frågar honom varför han bär med sig ett sådant djävulstyg, lika hårt som trä. Han säger att krigaren skulle mjukna i det mörka hålet.

Då ber hon honom att göra som han vill. Han sätter nu krigaren mellan hennes ben. Det är inte gott om plats där, men han lyckas med sin uppgift. De ligger nu där en stund så länge det behagar dem.

Då frågar bonddottern honom om krigaren har klarat provningen. Och han frågar om hon vill härda honom igen. Hon svarar att hon gärna gör det om han tycker att det behövs. Det är inte känt hur många gånger de leker så den natten.⁴⁹⁵

En tid senare möter Bósi en annan bondflicka. Om den första flickan är oerfaren så har den här en ganska god uppfattning om vad som väntar henne när Bósi vill vattna sin hingst i hennes källa. Han är nog inte van vid ett källsprång som hennes, säger hon och påpekar att hingstens nacke är ”rätt rak”.⁴⁹⁶ Men när de har legat med varandra – ibland med flickan ovanpå, ibland under Bósi – måste hon erkänna att hon aldrig tidigare har ridit en mer väldresserad hingst. Även en tredje bondflicka blir imponerad av Bósis färdigheter när han vidgar hennes trånga hål, som han uttrycker det:

”Jag vill plugga för ditt tapphål”, säger han.

”Inte vet jag var det är”, svarar hon.

”Ligg nu så öppen som du kan”, säger han.

Hon gör som han ber, och han placerar sig nu mellan hennes ben och stöter sedan djupt in i hennes underliv så att det blir en rörelse upp mot revbenen. Hon skälver till och säger:

”Du tryckte in pluggen rakt i öppningen, karl!”

”Jag ska dra ut den igen”, säger han. ”Vad gillade du det?”

”Lika härligt som om jag hade druckit färskt mjöd”, säger hon. ”Låt du tvättborsten fara runt i öppningen.”

Han sparar inte på krafterna, och hon blir så varm att hon nästan känner sig sjuk. Då ber hon honom att sluta, och de vilar sig.⁴⁹⁷

Det har ofta påpekats att sagans författare måste haft den franska fabliaun som inspirationskälla när han satte samman de tre episoderna där Bósi har samlag med en bondflicka.⁴⁹⁸ Dialogerna sprudlar av lustigheter och fyndiga metaforer. Här finns också det parodiska, det grovkorniga och det erotiska som brukar förknippas med fabliaun som litterär genre. Men *Bósa saga ok Herraud's* är något mer än en medeltida burlesk. Sagan får även en hövisk dimension, eftersom dess författare "is able to display chivalric ideals at the same time that he entertains the audience" för att citera Vésteinn Ólason.⁴⁹⁹ Också i *Bósa saga ok Herraud's* finns ett växelspel mellan taktfulla riddare och andra män, mellan ärbara jungfrur och andra oskulder som ger relief åt det höviska.

Den unge Bósi tillhör inte ridderskapet – hans far är viking – men han har en mäktig bundsförvant i Herraudr, en östgötsk prins som följer honom på äventyren runtom i de nordiska länderna. Prinsen är vacker och belevad, krigarsonen alldaglig och hetlevrad. Men även om Bósi saknar riddarens elegans och självbehärskning har han goda förutsättningar att bli en hövisk man. Hans mor är prinsessa, och själv anser han att ingen kan stärka ett land med lag och rätt som han kan. Det gör honom förtjänt av ett kungarike och en prinsessa som är "vacker att se på" och dessutom "mycket skicklig på det mesta".⁵⁰⁰ Prinsessan Edda är annorlunda än bondflickorna. Hon har börd. Och fastän Bósi gärna vill ha samlag med henne vid deras första möte, så visar han ändå respekt för ridderskapets äktenskapstraditioner. Han gifter sig med henne, och äktenskapet gör honom mäktig. Som prinsessans man övertar han makten i det rike som tidigare regerades av hennes far.

En kysk riddare bland liderliga jungfrur

En hövisk man i litteraturen förverkligar sina ambitioner i ett äktenskap, och han är därför sällan intresserad av korta kärleksäventyr. Marianne E. Kalinke konstaterar att romanernas riddare är "a rather chaste lot" som låter sina sexuella begär få utlopp i äktenskapet och

ingen annanstans.⁵⁰¹ Det gäller förstås inte alla. Det finns de som i ett slags ungdomligt oförstånd kastar sig in i den ena relationen efter den andra. *Nitida saga* berättar om Liforinus, en indisk prins som på sina härtåg runtom i världen erövrar unga prinsessor men aldrig behåller dem längre än en månad. Hans beteende förändras dock när han får höra talas om mökungen Nitida. Från den stunden är han fast besluten att göra henne till sin hustru och vinna hennes kärlek.⁵⁰²

En annan furste som gärna roar sig med jungfrur finner vi i *Sigrgarðs saga frœkna*. Prins Sigrgarðr är så tilldragande att ingen kvinna kan motstå honom, och det innebär att det alltid finns någon som är villig att dela hans säng. Men oavsett hur vacker och högättad kvinnan är så svalnar snart Sigrgarðrs känslor för henne. Efter tre nätter har han tröttnat och söker sig till någon annan. Det väcker ilska inom ridderskapet, och många ser det som en stor skam att deras döttrar och andra kvinnliga släktingar skymfas så. Men också Sigrgarðr uppträder annorlunda när han till sist möter en mökung som överglänser alla andra jungfrur. Om hon är beredd att lova honom trohet ska också han vara trogen mot henne, förklarar prinsen.⁵⁰³

Andra män gör kyskheten till ett tecken på sin riddarvärdighet. De delar en närmast religiös övertygelse om att renlevnad ska ge dem framgång som riddare, och av det skälet avstår de från allt könsumgänge före äktenskapet. En av dessa är Bæringr, en tysk greve, som utsätts för många frestelser men alltid visar prov på stor gudskärlek, tukt och sedlighet. I *Bærings saga* samspekar det höviska med det kristna. Här förekommer böner, korstecken och uppenbarelser. Flera av de kristna högtidsdagarna firas, och författaren låter ofta sina gestalter uttala en förtröstan på Guds nåd och allmakt.⁵⁰⁴ Det gäller i synnerhet Bæringr. Det är hos de himmelska makterna som han söker lindring i sina bekymmer, särskilt när ridderskapets kvinnor frestar honom.

Bæringr är en riddare som har berövats sitt fadersarv, och sagan berättar om hans försök att återvinna sitt tyska grevskap. En tid vistas han vid det frankiska hovet där han prisas för sin fulländade skönhet och vapenskicklighet. Han gör ett särskilt intryck på Vilfríðr, kungens dotter. Hon grips av en så stark kärlek att hon vändas både dag och natt. Skiftningarna i hennes ansiktsfärg avslöjar henne; ibland blir hon

röd som blod, ibland vit som bast. Det är ju också väl känt, påpekar sagans författare, att ”ögonen inte kan dölja om en kvinna älskar en man”.⁵⁰⁵ Många anar att prinsessan är attraherad av den vackre riddaren, men Vilfríðr måste hålla sina känslor hemliga. Hon har lovat att gifta sig med Emanuel, den grekiske kejsaren, och att åtrå en annan man vore ett svek.

När tiden är inne för Emanuel att återvända till sitt kejsardöme förklarar ändå Vilfríðr för sina föräldrar att hon inte kan följa med honom. Gud har kallat henne till ett liv innanför klostrets murar, påstår hon. I en dröm har hon blivit uppmanad att avlägga kyskhetslöfte och avstå från allt äktenskapligt samliv. Att gifta sig är därför otänkbart för henne. Men Vilfríðr har inte för avsikt att leva kyskt resten av sitt liv. Det framkommer när hon tar farväl av det frankiska hovet. Då ger hon Bæringr en avskedskyss och viskar därefter att hon älskar honom. Mer blir inte sagt, och i sagan konstateras att riddaren står tyst när Vilfríðr beger sig till klostret.

Det blir istället Bæringr som följer den grekiske kejsaren till hans hov i Miklagarðr, och tillsammans besegrar de en hednisk här som har invaderat staden under kejsarens bortovaro. Det är Bæringr som hugger ihjäl härföraren, djävulen i mänsklig gestalt, och som belöning vill Emanuel ge honom sin syster Vindemia och halva kejsardömet. Bæringr gifter sig gärna med den vackra prinsessan, men äktenskapet får vänta. Först vill han återerövra sitt grevskap. Innan han reser lovar Vindemia att vara trogen mot honom, men hon har hittat ett kärleksbrev från Vilfríðr och vill veta vad Bæringr känner för den frankiska prinsessan. Han svarar henne: ”Även om hon är vacker så är hon inte att lita på. Och jag kan aldrig älska henne eftersom hon är en lättfärdig kvinna.”⁵⁰⁶ Vilfríðr har visat ett lättsinne som Bæringr inte kan acceptera hos en jungfru, och han påpekar att det bästa vore om Vindemia kunde övertala sin bror att sluta älska en kvinna som är så flyktig i sinnet.

Bæringr fortsätter sin resa mot hemlandet, och hans skönhet besvärar honom alltmer. Vid ett tillfälle hugger han ihjäl en romersk greve som kräver pengar av honom. Grevens änka ropar på hämnd, men när hon får se Bæringrs ansikte vänds hennes hat i kärlek. Hon blir så

upptänd av honom att hon glömmer sorgen efter sin man. Men riddaren är inte intresserad av henne. Alla upphetsade kvinnor gör att han ofta råkar i svårigheter, och därför funderar han istället på vad som kan göra hans utseende mindre tilltalande. De besinningslösa begärens är främmande för honom, påpekar sagans författare, ”för av hans skönhet följde ingen liderlighet, inte heller högmod eller skryt”.⁵⁰⁷

I greve Bæringrs gestalt speglas en manlighet som för tankarna till Artursagan och riddarna av det runda bordet. Ett inslag i medeltidens berättelser om sägnernas kung Artur och hans vapenbröder är den kyska ridderligheten. Det är i sexuell avhållsamhet som riddarna bäst tjänar sin gud och hans skapelse.⁵⁰⁸ Deras sökande efter den heliga Graal är en moralisk prövning, och en lyckosam utgång förutsätter renlevnad. Den som tar sig en hustru eller en älskarinna gör sig skyldig till en dödssynd.⁵⁰⁹ Här möter oss ett slags jungfruriddare som i sin strävan att förverkliga en from ridderlighet, ”a true knighthood” för att låna ett begrepp från litteraturforskaren Beverly Kennedy, måste avstå från allt sexuellt umgänge.⁵¹⁰ Bæringrs sökande är förvisso av annat slag. Han förföljer den man som har berövat honom fadersarvet, och hans gudstro är inte berättelsens drivkraft. Men som riddarna av det runda bordet prövas också Bæringr i sitt uppdrag. Uppmärksamheten från ridderskapets kvinnor distraherar och försinkar honom. Han får allt svårare att freda sig.

När Bæringr står villrådlig får han ett budskap från himlen. I en dröm uppenbarar sig en ängel som förklarar att Bæringrs skönhet är en gåva från Gud och att han därför inte ska dölja sitt ansikte. Men han bör vara medveten om att det vackra i hans person kommer att plåga honom även fortsättningsvis. När han möter Lucinia, den romerske kejsarens dotter, ska också hon fresta honom och pröva hans förmåga att stå emot. Inte heller Lucinia är att lita på, förutspår ängeln. Kejsarens dotter är ännu en frestelse som han måste övervinna om han vill förenas med Vindemia.

Som andra kvinnor blir Lucinia bländad av Bæringrs skönhet när de möts. Hans vackra anletsdrag får henne ur balans, och hon tvekar inte att uppvakta honom då ingen annan ser. Hon är ännu oskuld, förklarar Lucinia öppenhjärtigt för honom, och ensam arvinge till det

romerska kejsardömet. Om Bæringr vägrar att bli hennes man ska hon se till att han mister både sitt liv och sin ära. Men helst vill hon att de har samlag genast så att hennes vemod kan förbytas i glädje. Det är inte att tänka på, svarar Bæringr. Han skulle aldrig svika den romerske kejsaren genom att lägga hans dotter. Hon är av högre börd än han, och att ens föreslå ett äktenskap mellan dem är att vanära kejsaren.

Hans ord upprör Lucinia, och vreden gör henne till en farlig fiende. En morgon när kejsaren är i kyrkan lyckas hon lura Bæringr till sitt sovrum. Där river hon sönder hans kläder, skriker högt och påstår sedan att han har försökt att våldföra sig på henne. Bæringr blir kvarhållen, och när kejsaren återvänder från morgonmässan låter han binda den vackre riddaren och kasta honom i floden som flyter genom staden. ”Och alla trodde”, skriver sagans författare, ”att det var slutet på hans livsdagar, och var och en som kom dit sörjde mycket. Man sade det som var sant: att det var prinsessans liderlighet som hade vållat sådan skada och inte hans gärningar.”⁵¹¹

Det är nära att Bæringr drunknar i vattenmassorna, men Gud sänder en ängel som räddar honom undan döden. Det är inte Guds vilja att Bæringr ska mista sitt liv för ett brott som han inte har gjort sig skyldig till. Han ska istället få upprättelse. Genast drar Bæringr och hans vapenbröder ut i strid, och de militära framgångarna låter inte vänta på sig. På kort tid lägger Bæringr under sig stora delar av den europeiska kontinenten, och i sann gudsfruktan kämpar han mot hedniska härar som vill begränsa hans inflytande. Alla som ser Bæringr prisar hans förträfflighet, men om Lucinia säger man: ”Ve över kejsarens dotter som handlade av liderlighet!”⁵¹² Till sist inser också den romerske kejsaren att hans dotter har ljugit för honom, och förödmjukad måste han överlämna sitt rike till Bæringr som hotar att annars ödelägga det.

När så Bæringr har tagit sitt grevskap och många andra länder i besittning känner han sig redo för ett äktenskap. Han överger sin kyska hållning och firar bröllop med Vindemia, den grekiske kejsarens syster. För honom är kyskheten endast ett övergångstillstånd, en moralisk position som en riddare kan inta för att visa omgivningen att han har förmåga att kontrollera sina känslor och begär. När utsikterna för

ett framgångsrikt äktenskap är goda finns det, som litteraturforskaren Peggy McCracken påpekar, flera skäl till att en riddare väljer bort ett liv i sexuell avhållsamhet:

First, as a noble man who does not reproduce, the chaste knight disrupts networks of influence, wealth, and power defined by lineage and succession. Second, the chaste knight refuses the sexual relationships with women that counterbalance and often define relationships between knights in the world of chivalric contests and alliances.⁵¹³

Det förefaller som om Bæringr resonerar så. Som riddare är han beroende av ett homosocialt nätverk, och i hans fall är vänskapen med den grekiske kejsaren särskilt betydelsefull. Äktenskapet med kejsarens syster gör honom till en viktig aktör i europeisk politik, och så småningom blir han själv vald till romersk kejsare. Samtidigt är det Bæringrs avhållsamhet som upprätthåller en homosocial ordning inom ridderskapet. Det är hans självbehärskning som håller de liderliga jungfrurna kyska. Om han kan intyga att Vilfríðr och Lucinia har kvar sin jungfrudom är de fortfarande användbara som fogar i det homosociala nätverksbygget. Inför sitt bröllop ser därför Bæringr till att sammanföra frankernas kung och romarnas kejsare för att övertyga dem om att hans uppträdande mot deras döttrar aldrig har varit annat än höviskt. ”Det kom upp när de talade”, skriver sagans författare,

att Bæringr på bästa sätt hade undvikit liderligheten hos båda prinsessorna: Vilfríðr som hade förkastat sin trolovade, Miklagarðrs kejsare, och Lucinia som gjorde att hennes fars rike gick förlorat. De aktade sig inte för den rasande kärleken, men Bæringr undvek liderligheten på bästa sätt och vanhedrade dem inte heller. Han levde rent och lät inte vällust härska. Så blev alla eniga i att Bæringr var oskyldigt anklagad och utan skuld mot dem och även mot deras beskyddare.⁵¹⁴

När Bæringr förklarar att han inte har vanhedrat jungfrurna, att han har gjort sig till herre över vällusten och avböjt deras inviter, är hindren undanröjda för en försoning. På hans förslag ingår den grekiske kejsaren äktenskap med Vilfríðr som från början var tänkt. Den olyckliga Lucinia – hon som orsakat att den romerske kejsaren förlorade sitt rike – blir given åt den engelske kungen som är Bæringrs gudfar.

En vidrig hynda till jungfru

En liderlig jungfru äventyrar den homosociala ordningen och riskerar att dra vanära över sig själv och andra i sin omgivning. Det framgår också av *Rémundar saga keisarasonar*. Den har som *Bærings saga* inslag av korstågsdiktning. Den unge Rémundr, arvtagaren till den saxländska kejsartronen, är en hängiven kristen som sätter sin förtröstan till Gud och litar på att Guds moder ber för honom.⁵¹⁵ Som en riddare bör företar även Rémundr en lång resa. Den är dock av annat slag än Bærings. I en dröm har en vacker jungfru uppenbarat sig för Rémundr, och hans sökande efter henne leder honom till de mest avlägsna platser. På sin resa kommer kejsarsonen till den afrikanska kontinenten, där han mäter sina krafter mot den muslimske prinsen Akillás. Rémundr kan utan svårigheter besegra sin motståndare, men han undviker att förnedra honom och det väcker stor respekt hos muslimerna. De förstår att han är en hövisk man, och Akillás ber honom och hans män att stanna hos dem en tid. De utländska gästerna blir väl mottagna, och det utvecklas en stark vänskap mellan riddarna.

Men vid det afrikanska hovet lurar också faror. När Rémundr har vistats där en tid blir han presenterad för Rósamunda, prins Akillás syster. Hennes reaktion då hon får syn på riddaren påminner om Vilfríðrs i *Bærings saga*. Rósamunda blir som förhäxad av honom. Medan hon betraktar Rémundr förlorar hennes ansikte sin skönhet. Hon blir kritvit av alla starka känslor som han väcker, och hennes hjärta börjar brinna med stark hetta. Livet är inte längre värt att leva om hon inte får bli hans hustru och ”så snart som möjligt ligga hos honom”.⁵¹⁶ Det är som om hon hastigt har insjuknat, och Akillás noterar genast att hans syster inte längre är så vacker som hon brukar vara. När han påpekar det för henne blir svaret att en sjukdom drabbade henne i samma stund som Rémundr och hans vapenbröder dök upp vid hovet. De för otur med sig, säger Rósamunda uppbragt, och det förvånar henne mycket att Akillás låter okända män besöka henne.

I själva verket är hon nära att förtäras av åtrå. Hon har drabbats av en kärlekssjuka som gör henne mycket upprörd och fylld av ångest.⁵¹⁷ Rósamunda är i ett sjukdomstillstånd som livligt diskuterades

under medeltiden. Litteraturforskaren Mary Frances Wack menar att *amor hereos*, kärlekssjuka, ska förstås som en form av socialt beteende, ”a social and psychological response to historical contradictions in aristocratic culture”.⁵¹⁸ Den förklarade (och ursäktade) ett uppror av starka känslor hos aristokrater som annars förväntades uppträda sansat och balanserat.⁵¹⁹ Få medeltida läkare tvivlade på att *amor hereos* var en verklig sjukdom som skapade stor vända hos den drabbade och ibland gav bestående men.⁵²⁰ Aristokratiska män utgjorde den största riskgruppen. De levde i en miljö och älskade på ett sätt som gjorde dem sårbara. Kärlekssjukan fick riddaren att te sig omanlig; han framstod som svag, hjälplös och ömtålig.⁵²¹ Det gäller även Rémundr. Hans sökande efter den vackra jungfrun har föregåtts av en sjukdomstid som han nog helst vill glömma, och vi får skäl att återkomma till den i avhandlingens nästa kapitel.

Även aristokratins kvinnor kunde förblindas av kärlek och helt förlora kontrollen över sitt känsloliv. Det svaga i deras karaktär tog då överhanden.⁵²² Möjligen anar Akillás, den afrikanske prinsen, att hans syster kan hamna där – som slav under sina begär – för han finner det säkrast att ge henne några förmaningar innan de skiljs åt. Rémundr förtjänar att behandlas vänligt och höviskt, också av Rósamunda. Viktigast är dock, säger Akillás till sin syster, ”att du bevarar din ära och ditt anseende väl”.⁵²³ Men så starka begär som finns i hennes kropp kan Rósamunda inte tygla. Det går en tid då hon oskyldigt samtalar med Rémundr, men sedan blir känslorna henne övermäktiga och hon vädjar till honom att få bli hans hustru eller åtminstone få dela hans säng. Rémundr blir förvånad. Det kan inte vara möjligt, säger han, att en hövisk jungfru som Rósamunda åtrår en man som saknar både rikedomar och ryktbarhet. Det är opassande att ens föra den tanken på tal. Men prinsessan står på sig. Hon är övertygad om att de kan ha nytta av varandra och att en kärleksakt skulle bli ”till glädje och nöje” för dem båda.⁵²⁴ Dessutom hoppas Rósamunda att ett samlag ska lindra alla kval som plågar henne så. Och hon godtar inga undanflykter. Om Rémundr vägrar att göra henne till viljes ska hon genast se till att han och hans vapenbröder avrättas.

Rósamunda lockar med makt och rikedomar, men Rémundr låter sig inte snärjas. Han upplever varken lusta eller liderlighet. I det avseendet överträffar han de flesta unga män, skriver sagans författare senare. Men han fruktar för sitt liv, och hans vänner råder honom att lämna hovet med detsamma. När Rósamunda får veta att Rémundr har gett sig av går hon till kung Enéas, sin far, och berättar att den utländske riddaren har berövat henne mödomen. Han har ”fördärvt mina äktenskapsutsikter”, säger hon, ”svikit dig och min bror och med listighet kränkt mig”.⁵²⁵ Hon är övertygad om att han är full av trolldom och att han har använt den för att få henne på fall. I vredesmod skickar kungen ut tusen riddare som ska leta upp Rémundr och föra honom tillbaka, död eller levande.

När Akillás senare får höra om Rósamundas anklagelser blir han rasande. Rémundr är oskyldig, förklarar han för sin far. Det är istället Rósamunda – ”den vidriga hyndan” som han kallar henne – som har hittat på något ”som hon själv i sitt otuktsbegär skulle ha velat göra”.⁵²⁶ För det borde hon pinas, anser Akillás. Det är i varje fall inte rätt att Rémundr jagas i döden, påpekar han och reser sedan vapen mot sin egen far för att försvara den utländske riddaren. Striden som följer blir mycket blodig, och många stupar innan Rémundr och hans vapenbröder står som segrare. När kung Enéas till sist inser att han har misstagit sig om riddaren är en förlikning omöjlig. Rémundr vägrar att ta emot hans dotter som försoningsgåva. Helst hade han velat hugga huvudet av Enéas, men för Akillás skull låter han honom leva. Kungen är förstas missnöjd med händelsernas utveckling, och Rósamunda är det i ännu högre grad. ”Och så ska det vara”, förkunnar sagans författare innan han fortsätter:

Så får hennes liv en sådan ände
att hon lever i sorg och elände,
och aldrig får hon den tröst hon behöver
men det gråter jag inte det minsta över.⁵²⁷

Rósamunda har sig själv att skylla, anser sagans författare. Hon uppträder på ett sätt som inte anstår en jungfru, och hennes anklagelser mot Rémundr är oförlåtliga. Hon är förvisso fortfarande oskuld,

men det finns andra jungfrur i sagan som är lämpligare hustrur åt Rémundr och hans vapenbröder.

En av dessa är Elína, indiernas prinsessa. Hon är skapad som en motbild till den lättsinniga jungfrun vid det afrikanska hovet.⁵²⁸ Om Rósamunda är styrd av sina begär och älskar som besatt, så uppträder Elína anständigt och kontrollerat. Hon är förvisso inte opåverkad av den sköne riddaren från det saxländska kejsardömet. När hon läser ett brev som han har skrivit till henne skiftar hennes ansikte färg, men det förlorar inte sin skönhet och blir blekt. Det lyser istället rött som då solen färgar himlen röd, och när den starka rodnaden mattas och rött blandas med vitt ”kan hennes ansikte liknas vid solskenet”.⁵²⁹ Då förälskelsen gör Rósamunda blek och liderlig, får den Elína att lysa upp och bli vackrare än någonsin. Och av hennes skönhet följer inget lättsinne och ingen oanständighet, intygar sagans författare. Nej, ”istället tyglar hon sin jungfrudom” utan att hänge sig åt ”någon som helst otukt”.⁵³⁰ Hon brinner inte av åtrå som Rósamunda och uppträder inte heller djärvt och vågat.

Rósamunda belyser en av jungfrudomens många paradoxer: liderligheten i det kyska. Hon är oerfaren men försigkommen, och det skapar problem för sagans män. Det är särskilt hennes obehärskade sätt att begära som hotar att slå den manliga vänskapen i spillror. Den starka åtrån driver henne att ljuga, hata och skada. Istället borde hon som Elína ”tygla sin jungfrudom” och undvika situationer som retar hennes lust. Men av sagan framgår att även den kyskaste av jungfrur har en strid att utkämpa. Elína må vara ett dygdemönster, men hon är svag som andra kvinnor och det är hon medveten om. Efter en tid vid det indiska hovet måste Rémundr återvända till sitt hemland, och på ärkebiskopens tillskyndan lovar Elína att vänta på honom i tre år. Hon förstår att det är Guds vilja och den vill hon gärna följa, säger hon, med den styrka ”som jag kan tvinga min svaga natur till”.⁵³¹ I sig själv är hon ofullkomlig, men hon hoppas att helgonen ska hjälpa henne att vara trogen.

Den monstruösa mödomen

För Vilfríðr, Lucinia och Rósamunda är jungfrudomen ett tillstånd av liderlighet, och deras oförmåga att tygla sina begär väcker omgivningens starka indignation. Föraktet är inte att ta miste på; dessa jungfrur liknas vid slampor och hyndor som ljuger och anklagar oskyldiga män för våldtäkt. Men i senmedeltidens riddarromaner målar misogynin på en bredare duk. I fornaldarsagor från 1300- och 1400-talen är det trollkvinor som utmanar männen och hotar deras gemenskap.⁵³² De är ofta jungfrur men saknar prinsessornas attraktionskraft och kan därför lemlästas eller dödas. När kvinnligheten inte lät sig fångas i dygd och skönhet fanns också möjligheten att monstriefiera den och fixera den i mänsklighetens utmarker, allt för att ge män och deras manlighet större rörelsefrihet.⁵³³ Det var en uppgift som den senmedeltida litteraturen tog allvarligt på, skriver Zoe Borovsky:

This seems to me to be the "work" performed by the fantastic genre, the genre that flourished at the end of the thirteenth, through the fourteenth and fifteenth centuries in Iceland: the fixing and demonizing of femaleness and the rezoning of maleness.⁵³⁴

I det vildvuxna landskap där trollkvinorna rör sig är oskulden både provocerande och perverterad. De unga kvinnorna bär ofta korta skinnkjortlar. Det händer att de är så korta att man kan se könsorganen. Deras lustar är pockande och utgör en livsfara för riddarromanernas manliga hjältar. Bland dessa monster finner vi den utmanande Ýma som med sina nio motbjudande systrar uppträder i *Hjálmþés saga ok Ölvis*. Hjálmpér får syn på Ýma där hon ligger vid ett källsprång och tvättar sitt hår. I knäet har hon ett guldvävt kläde, och hon reder ut håret med en kam av guld innan hon sköljer det i vattnet. Något så avskryvärt som den väldiga trollkvinnan har Hjálmpér aldrig sett, och det talar han om för henne. Snart uppstår en skarp ordväxling som efter Ýmas förmenande är allt annat än anständig:

Det vore mer passande för en manlig man att uppföra sig på ett annat sätt mot en ung och kysk flicka än att tala illa. Det tycks mig som om du är en

lovande man, och jag är nyfiken på att pröva en ung man och förlora min mödom och tänja huden på min mage. För nu är säkert att det grå djuret som jag har mellan mina ben börjar gäspa och vill bli smekt.⁵³⁵

Hjálmþér reagerar mycket starkt på hennes ord. Han griper efter sitt svärd och hugger av henne ena handen när hon rör vid vattenytan. Ýma skriker av smärta, och hennes systrar hör henne. När Hjälmþér blickar ut över havet ser han nio trollkvinor närma sig. De är större och ohyggligare än någon varelse som han tidigare har mött. En av systrarna är mer skrämmande än de andra. Margerðr har bara ett öga mitt i pannan. Hennes näbb och klor är av järn, och puckeln på hennes rygg är högre än huvudet. Två stora tänder sticker ut ur överkäken, och underläppen hänger långt ner på bröstet. Hjälmþér noterar att hon säkert kan ge honom en kraftfull kyss om hon nu förmår att röra sina läppar, och han finner det för gott att ropa på en av sina vapenbröder:

Vakna, Ólvir, om du vill se kvinnor.
Du är mycket generös att ge kvinnor kyssar.
Här erbjuder dig Hundings mör en hård lek.
Kom hit om du har modet.⁵³⁶

Är Hjälmþér lockad av de storvuxna trollkvinorna? Det är möjligt, men ett så skamlöst begär som systrarna visar är oacceptabelt för sagans män. Det måste betvingas och tillintetgöras. En av trollkvinorna får kroppen genomstungen och huvudet avhugget, en annan blir kluven mitt itu. Ýmas systrar dödas en efter en. Själv kastar hon sig till marken för att visa sin undergivenhet och får då leva.⁵³⁷

I den yngre sagalitteraturen uppträder fler trollkvinor än i den äldre, och de blir alltmer närgångna och oanständiga. Litteraturforskaren Helga Kress menar att de utgör ett särskilt hot mot män och mandom. I trollkinnans gestalt förenas kvinna och natur, och dessa båda måste sagornas manliga hjältar lära sig att bemästra. Som litterära skapelser bär trollkvinorna med andra ord vittnesbörd om mäns rädsla för en makt som är större och starkare än den som de själva besitter.⁵³⁸ Dessa monster är också avvikande från vad den medeltida människan uppfattade som mänskligt, påpekar litteraturforskaren

Sandra Ballif Straubhaar. De är groteska och stötande. Deras kroppar är vanskapta och smutsiga. Trollkvinnorna är ”det andra” som en man i fornaldarsagorna definierar sig mot. De finns där ”to be acted upon rather than to act, to serve as foils for the male hero”.⁵³⁹

Även trollkvinnorna i *Hjálmþés saga ok Ölvis* finns där för sagans män att tortera, stympa och döda. Undantaget är den hästlika Vargeisa – med svans, hovar och man – som Hjálmpér möter under ett av sina krigståg. Hon kommer emot honom och bär på ett svärd som är vackrare än något annat vapen han har sett. Hjálmpér frågar genast om han får köpa svärdet av henne, men Vargeisa vill inte sälja det. Han kan få det av henne – om han ger henne en kyss. Hjálmpér tvekar. Vargeisa är otrevlig att se på, och han är rädd att hans läppar fastnar vid hennes tryne om han kysser henne. Men så tar han mod till sig och för sina läppar mot hennes. På så vis löser han Vargeisa ur en förbannelse, och när de möts igen vid det arabiska hovet uppträder hon annorlunda. Hjálmpérs vapenbroder tror sig aldrig ha sett någon så vacker och älsklig kvinna. Nu är också hennes attraktionskraft en annan. När Hjálmpér får veta att hon är en arabisk prinsessa vill han göra henne till sin hustru. Hennes kyssar är inte längre påträngande som då hon var ett naturväsen och rörde sig i mänsklighetens utmarker.

Mellan människa och monster

I det vilda, mytiska landskapet är begäret ett annat än hemmavid – råare, farligare och mer utmanande – och trollkvinnorna måste därför utestängas från den mänskliga gemenskapen.⁵⁴⁰ Men det är inte alltid lätt för riddarromanernas män att avgöra om en kvinna har trollblod i ådrorna. När kung Ingi, Hjálmpérs far, ser den vackra Lúða stiga iland vid strandkanten blir han som förtrollad av hennes skönhet. Och det kan Lúða utnyttja. Det finns en man som vill tvinga henne till äktenskap, berättar hon för kungen. Därför tar hon sin tillflykt till någon som kan ge henne sitt beskydd. Om Ingi lovar att försvara henne så är hon villig att bli hans. Men, tillägger hon, ”jag vill vara din hustru, inte din frilla”.⁵⁴¹

Kungen är inte sen att ordna bröllopet. Hans undersåtar anser att deras nya drottning är både egensinnig och övermodig, men Lúða har mörkare sidor än så. Hon är syster till ett troll, kunnig i trolldom och därtill så liderlig att hon har låtit döda sin första man, Vargeisas far, då det visade sig att han var impotent. När inte heller den älderstigne kung Ingi kan fullborda äktenskapet och tillfredsställa hennes begär närmar hon sig hans son som är omtalad för sin styrka och sitt vackra utseende. Hjálmpér hälsar sin styvmor hjärtligt och placerar henne i sitt knä när de möts första gången i hans borg. Han lovordar hennes skönhet, och det gör Lúðas åtrå starkare. Den kvinna som blir hans hustru får ett gott gifte, säger hon till Hjálmpér och utbrister sedan:

Varför skulle livshjulet snurra så illa för mig? Det hade varit dubbelt bättre om vi hade getts varandra, unga och rena och vackra till naturen. Hör, min söte och käre! Det ska jag säga dig som är sant att din far inte har fördärvat mig, för han är en utsliten man, impotent och oförmögen till sänglekar. Men för mig är köttet svagt och jag har stor kraft i mina kvinnliga lemmar. Det är en stor förlust för världen att en så lysten kropp ska omfamna en så gammal man som din far är och inte ska få blomma till världens fortlevnad. Vi kunde istället låta våra unga kroppar mötas av köttliga lustar som är naturliga, så att vacker frukt kan växa från dem. Och vi kan snabbt ta hand om den gamle mannen så att han inte blir till besvär för oss.⁵⁴²

Men sådant tal accepterar inte Hjálmpér. Med avsky skjuter han henne från sig och slår henne så hårt över näsan att blodet stänker runt dem. Det här ska inte bli deras sista möte, lovar Lúða och sjunker där-
efter ner i jorden. När Hjálmpér och hans styvmor möts igen har hon återtagit sin rätta gestalt: trollkvinnans.⁵⁴³ Hennes skönhet har helt försvunnit. Hon är ful och obehaglig. Nu kastar hon också trolldom över honom. Hans förbannelse ska vara att han inte finner ro förrän han har funnit en viss prinsessa. Men Hjálmpér svarar henne:

Du ska inte kunna lägga fler förbannelser på mig för din mun ska stå öppen, och för mig är det inte mycket värt att tråna efter en prinsessa. Nere vid skeppsläget finns höga klippor. Där ska du klättra upp med en fot på varje klippa, och fyra av min fars trälar ska tända en eld under dig, och

du ska inte leva av något annat än det som korparna ger dig till dess jag återvänder.⁵⁴⁴

I sin förbannelse över Lúða lyckas Hjálmpér få makt över henne och betvinga hennes lust. Den kvinnliga liderligheten är inte längre ett hot mot äktenskapet där hon står med uppspärrad käke och förstenad kropp. Hennes begär kan inte heller skada den stundtals bräckliga relationen mellan far och son. Hon har fixerats och oskadliggjorts. När Hjálmpér omsider återvänder till stranden efter en äventyrlig resa till fjärran länder står Lúða fortfarande på klipporna med benen brett isär och en brinnande eld under sig. Och när Hjálmpér tittar upp på sin styvmor faller hon ner i elden och blir bränd till döds. Hans far hälsar honom med glädje, och sagan berättar att Hjálmpér stannar hos kung Ingi en tid för att sedan återvända med honom till Arabia där han ska fira sitt bröllop.

Den fantasifulle *Hjálmpés saga ok Olvis* är förlagd till en mytisk forntid, men sagans författare är inte särskilt intresserad av det förflutna. Han vill framför allt roa sina läsare. Ändå lyfter hans saga fram den höviska kulturens könsordning. Den berättar om ett ridderskap som håller ihop och mycket skickligt avvärjar sina kvinnor; de goda blir bortgifta och de elaka avrättade.⁵⁴⁵ Den lättfärdiga styvmodern fyller en särskild funktion i handlingen. Hennes förförelsescen introducerar och motiverar sagans intrig. Det är från henne och hennes förbannelser som den unge riddaren måste befria sin furstesläkt.⁵⁴⁶

En liderlig jungfru finns också i *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* där kung Hringr äktar en ung flicka av tvivelaktigt ursprung. Den undersköna Hvít har vuxit upp i finnmarkerna som dotter till finnarnas härskare, men hennes härkomst bekymrar inte kungen. Han är närmast besatt av henne. Hringr är dock till åren kommen ”och det märktes snart på drottningen” som det står i sagan.⁵⁴⁷ Hvít söker allt oftare sin styvson Bjørns sällskap, och vid ett tillfälle ber hon honom att ligga hos henne. Deras samvaro skulle vara så mycket bättre, menar hon, än den hon upplever med en gammal man som kung Hringr. Bjørn blir rasande. Han slår henne hårt i ansiktet och knuffar sedan undan henne. Så brukar hon inte bli behandlad, säger Hvít, och för detta ska

Björn få betala. Det framkommer nu att drottningen har trolldomskunskaper, och på så vis kan hon ta en gruvlig hämnd på sin styvson. Hon förvandlar honom till grottbjörn, låter därefter döda honom och tvingar sedan kvinnan som han älskar att äta av hans kött.

Hrólfs saga kraka ok kappa hans beskriver ett höviskt samhälle där en klok och rättvis kung regerar sitt rike.⁵⁴⁸ Det är ett samhälle som har organiserats i manliga relationer av olika slag: vänskap och fiendskap, lojalitet och rivalitet.⁵⁴⁹ Särskilt framträdande är den homosociala gemenskapen i kungens krigarfölje – sagan handlar ju om kung Hrólfr och hans kämpar – och här är det manliga samförståndet starkare än något annat. Dessa män formar en krigarelit, ett *Männerbund* för att använda en tysk beteckning, och de får inte låta begären ta överhand eller förblindas av kärlek.⁵⁵⁰ I *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* störs samhällsordningen ständigt av människor som inte kan tygla sina drifter, påpekar Carl Phelpstead. En liderlig kvinna som Hvít utgör en särskild fara för samhällets fortlevnad:

The sexual threat to ordered society is, moreover, perceived as gendered. The saga's world is one of male homosocial communities in which the two most prominent kinds of bonding are those of the lord-retainer relationship of the *Männerbund* and the erotic triangles in which a woman relates two men to one another. In this "man's world" the female is seen as threatening.⁵⁵¹

Hvít's samtal med sin styvson är, som litteraturforskaren Ármann Jakobsson påpekar, endast en av flera episoder i *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* som behandlar kvinnors liderlighet. Det förefaller som om sagans författare vill inpränta i varje åhörare att unga hustrur måste vara sina äldrade makar trogna.⁵⁵² Här ges med andra ord röst åt en oro för en kvinnlig sexualitet som inte låter sig tämjas, en oro för att hustrun vänder sig till en annan man om hennes make inte kan tillfredsställa henne. Och den kvinna som kränker äktenskapets helgd och äventyrar blodets renhet måste straffas. Så även drottning Hvít. När hennes svek uppdagas blir hon svårt torterad och ihjälslagen. Därefter släpas hennes lik längs stadens gator.⁵⁵³

Riddarromaner som *Hjálmþés saga ok Ölvis* och *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* är fantasifulla, och det gör dem särskilt intressanta för den som vill studera senmedeltida tankemönster. I dessa sagor blir kontrasterna starkare och motbilderna tydligare. Det starkt fiktiva kan, som Torfi H. Tulinius skriver, ge oss tillträde till tankar som annars aldrig skulle ha formulerats i ord.⁵⁵⁴ Så kan också trollkvinor som Ýma, Lúða och Hvít berätta något om sexuella föreställningar under senmedeltiden. De uppträder i en tid då kyskheten fick konstituera det goda kvinnliga, och det gjorde dem särskilt provocerande. I deras gestalt återspeglas oron för en kvinnlighet av annat slag – en kvinnlighet som är fräck, liderlig och inte låter sig kontrolleras.

Jungfrun som aristokratisk tankefigur

Medeltidens aristokrater såg ofta jungfrudomen som en ekonomisk strategi, och det var när politisk makt i större utsträckning kom att grundas på jordägande som jungfrudomen lyftes fram i aristokratiska kretsar. Det var bland annat nya arvsregler som krävde att kvinnors sexualitet kontrollerades hårdare. Principen om manlig primogenitur förutsatte att bruden var jungfru vid bröllopet och att hustrun var trogen mot sin man. En historiker som Georges Duby har visat hur franska aristokrater under 1000- och 1100-talen stängde in sina döttrar på familjegods och i huskloster så att ingen skulle kunna beröva dem oskulden.⁵⁵⁵

På Island var det först under senmedeltiden som aristokratins intresse för jungfrudomen väcktes på allvar, och även här fanns ekonomiska motiv till intresset. Jungfrudomen fick ett annat värde när jorden blev viktigare som maktresurs och arvsreglerna gavs en starkare patrilineär prägel. En aristokrat som ville vara säker på sitt faderskap till äldste sonen valde en hustru som var jungfru. Det måste alltså finnas en jungfrudom att fördärva på bröllopsnatten. I ett isländskt bröllopstal från senmedeltidens slut påpekas just detta: när mannen har försett sin hustru med gåvor har han rätt att fördärva hennes jungfrudom.

Men aristokratins förhållande till oskulden var kluvet. Den både lockade och skrämde. Det visar de isländska riddarromanerna. Det kan först konstateras att den kyska jungfrudomen så gott som alltid förknippas med den aristokratiska kvinnan. Det är sagans prinsessa som försvarar sin mödom och vårdar sitt rykte. Det skiljer henne från unga kvinnor ur andra samhällsgrupper. Varken bonddöttrar, trälkvinnor eller trollpackor är särskilt måna om att bevara sin jungfrudom. Av riddarromanerna framgår att människan präglas av sitt ursprung. Här blir det också tydligt att en kvinna av börd har så mycket mer att förlora. Hennes oskuld betingar helt enkelt ett högre värde.

Den aristokratiska jungfrun är ett kapital som måste placeras klokt för att ge så stor avkastning som möjligt. Riddarromanerna avspeglar ett starkt patriarkalt samhälle där äktenskapet är ett avtal mellan män och där en jungfru är den finaste gåvan som en man kan ge till en annan. Om sagans prinsessa mot förmodan motsätter sig ett äktenskap kan det vara för att hon själv vill dra nytta av sin jungfrudom. Som mökung ser hon en möjlighet att utöva makt som annars är förbehållen män och disponera sitt arv efter eget huvud. Som mökung utnyttjar hon sin mödomsmakt.

Några religiösa motiv har däremot inte jungfrun när hon försvarar sin mödom. Hon är inte intresserad av att leva ett helgat liv, och klostertillvaron är ingenting som lockar. Inte ens prinsessan Vilfríðr som övertalar sina föräldrar att låta henne gå i kloster vill egentligen dit. Hon är "en lättfärdig kvinna", opålitlig och flyktig.⁵⁵⁶ Vilfríðr brinner än för den ene, än för den andre, och hon har inte för avsikt att leva kyskt för alltid. Från sin cell skriver hon heta kärleksbrev till en vacker riddare, och hon vägrar bestämt att bära nunnedräkt.

Prinsessan Vilfríðr fångar det paradoxala i jungfrudomen. Hon är den mest höviska av jungfrur men liderlig som få. Hennes skönhet är vida omtalad. Hon är orörd och oförstörd, men i hennes kropp finns starka begär som är svåra att tygla. Hon åtrår så häftigt att hennes ansikte skiftar från mörkaste rött till ljusaste vitt. Begären driver henne att ljuga för sin far och försmå riddaren som hon har lovat att vara trogen. Hon är en fara för sin omgivning och ett memento för sagans åhörare. I en tid då kyrkans företrädare ständigt återkom till

att en kvinnas samtycke var nödvändigt men också tillräckligt för att ett äktenskap skulle vara giltigt, växte oron hos isländska aristokrater för självsvåldighet och illojalitet. Tänk om jungfrun blev upptänd av en man och gav sig åt honom utan att överväga konsekvenserna av sitt handlade.

Den liderliga jungfrun oroade. Den kyska likaså. Med oskulden som ett vapen kunde en aristokratisk kvinna – som fornaldarsagornas stridslystna sköldmö eller riddarsagornas stolta mökung – hävda ett visst oberoende, har det sagts.⁵⁵⁷ Den gav henne en aktionsradie, och som en självständig aktör blev hon ett hot mot den patriarkala ordningen i samhället. Därför måste jungfrun hållas kort och hennes mödom förr eller senare förstöras. Riddarromanernas utgång är alltid densamma: den höviska jungfrun blir någons hustru. Även den viljestarka mökungen besegras till slut och accepterar då äktenskapets underordning. Därmed stod det också klart för riddarromanernas åhörare att den aristokratiska jungfrun var bestämd att leva som hustru och att tiden som oskuld var utmätt.

KAPITEL 7

KÖNSAKTENS HIERARKI

Samlaget som könsskapande handling

För riddarromanens jungfru väntar äktenskapet, men det kan vara mycket svårt att få henne dit. Hon är inte alltid intresserad av att bli någons hustru, och det händer att riddaren tar till våld för att bryta ned hennes motstånd. I de isländska riddarromanerna finns en märkbar fascination för det våldserotiska. Det är ofta ur svår smärta och djup förnedring som den starkaste kärleken växer fram. Särskilt vid mökungens hov förekommer tortyr, kränkningar och övergrepp. Hon tvekar inte att misshandla sin friare sönder och samman, och det väcker förstås ett hämndbegär hos honom. En riddare accepterar aldrig att bli förnedrad av en kvinna, särskilt inte av en mökung som försöker framstå som manligare än vad han är. Vanärad och förödmjukad vill han bevisa sin manlighet och hennes kvinnlighet, och det är därför som han tar henne med våld.

Att studera medeltida sexualitet är en utmaning. Det tvingar oss att för ett ögonblick överge vår tids föreställningar om könsakten som ett samspel mellan människor, som en fulländning av intimitet och ömsesidighet. I senmedeltidens källor från Island avtecknar sig samlaget tydligast som en handling utförd av en människa mot någon annan. Det finns fog för att tala om könsakten som en hierarki; samlaget ansågs skapa en hierarkisk ordning mellan man och kvinna, och därför var det också så viktigt att mannen var den som hade initiativet. I riddarromanerna är mökungens sängkammare ofta skådeplatsen för ett könsskrik. Här sätts mandom mot mödom, och här utförs till sist handlingen som gör riddaren till man och jungfrun till kvinna.

Könsaktens rollbesättning

Medeltidens människor uppfattade sexualitet annorlunda än vi gör i dagens samhälle. Könsakten var en handling som någon utförde mot någon annan – ofta en man mot en kvinna – och det framgår också av hur man talade om sexuell samvaro. Ruth Mazo Karras lyfter fram flera latinska, franska och engelska verb som under medeltiden refererade till samlag och som alltid konstruerades med ett manligt subjekt. De uttrycker alla föreställningen att det var han, och inte hon, som kunde agera sexuellt.⁵⁵⁸ På samma sätt förhåller det sig med fornisländskans *serða*, ”a verb indicating the male role in intercourse”.⁵⁵⁹ Det fångar mannens förmåga att penetrera, att utföra sexuella handlingar mot andra människor.⁵⁶⁰ Detsamma gäller verbet *streða*, en ljudomkastning av *serða*. Som participformer användes *stroðinn* och *sorðinn* ofta om män som hade penetrerats av andra män i anala samlag.⁵⁶¹

Könsakten var rollbesatt; det fanns en man som penetrerade och en kvinna (eller en annan man) som penetrerades. Dessa roller uppfattades som vitt skilda, skriver Ruth Mazo Karras. De hade inte nödvändigtvis att göra med vem som initierade samlaget eller njöt mest av det. Ofta ansågs kvinnan vara mer vällustig än mannen. Hon förväntades också ge sig hän på ett annat sätt. Men hennes roll i könsakten var receptiv. Hon var föremålet för en handling, och det gav henne andra erfarenheter. Upplevelsen av njutning sågs inte som gemensam, även om såväl man som kvinna tillfredsställdes i samlaget. Ömsesidighet och samspel var av underordnad betydelse när medeltidens människor uttryckte sina upplevelser av sexualitet.⁵⁶²

Här finns anledning att uppmärksamma *Gibbons saga*, en isländsk riddarroman om frankernas arvtogare som uppvaktar indiernas mökung. Den ger en god illustration av hur sexualiteten var orienterad mot mäns lust och handlingar. Från den stund som prins Gibbon får se den vackra Florentia i en uppenbarelse är han inriktad på att erövra henne. Om hon inte kan tvingas till äktenskap, så vill han åtminstone ”deflorera hennes mödom”.⁵⁶³ Men drottning Florentia avvisar bryskt hans frieri och hetsar sina krigare mot honom. Gibbon är därför uppfylld av starka hämndbegär när han till sist tar sig in i hennes säng-

kammare. Han vill inget hellre än att förnedra drottningen. Vanställd i ansiktet och utklädd till munk närmar han sig hennes säng, och när hon vaknar kastar hans dvärg ett täcke över henne:

Då försvinner all kraft från drottningen så att hon varken kan röra sig eller göra något tecken. Däremot ser hon den här djävulen och är vid fullt medvetande. Dvärgen säger:

”Nu, prinsen, är det tillfälle att uppfylla ditt löfte.”

Prinsen klär fort av sig, stiger upp i sängen och lägger drottning Florentias bleka kropp på sin arm. Där förlorar hon nu sin rena mödom med liten förnöjelse. Inte med glädje eller tillfredsställelse utan snarare med bitterhet och hat. Mer med galla och skam än med någon glädje i världen.⁵⁶⁴

Den natten hålls inte klosterreglerna, skriver sagans författare, och under tiden som Gibbon ”hämnas på fruns mödom” blir hennes kammarjungfrur våldtagna av hans följeslagare.⁵⁶⁵ Om morgonen väcks munken av dvärgen som ivrigt uppmanar honom att dricka lite vin så att han piggnar till. ”Herr prior, herr prior”, säger han, ”drick gott vin så att du får nytt blod, för du är inte van vid nattliga lekar av det här slaget.”⁵⁶⁶

Stärkt av vinet stiger munken upp och ber dvärgen att lösa Florentia ur vanmakten. Därefter frågar han om hon är nöjd med deras samlag. Han är inte lika vacker som prins Gibbon, säger munken om sig själv. Men nog duger han? Gråten hindrar Florentia att svara. Hon är övertygad om att det är Gibbon och ingen annan som döljer sig i munkens skepnad, och när hon till sist kan tala uttrycker hon en önskan. Om han har för avsikt att stanna vid hovet och hålla henne som frilla vill hon att han återtar sin rätta gestalt. Då kastar Gibbon munkkläderna och uppträder som sig själv.

Sängkammarscenen i *Gibbons saga* uppvisar drag som är typiska för hur könsakten beskrivs i isländska riddarromaner. Påfallande ofta saknas ett samspel mellan man och kvinna. För Florentia är upplevelsen mycket plågsam. Täcket gör henne förlamad och maktlös, men hon är medveten om vad som händer och tvingas uppleva varje sekund av Gibbons övergrepp. Det väcker känslor av hat och skam, och sagans författare kan försäkra oss om att hon varken känner glädje

eller tillfredsställelse. Inte *då*. Men när Gibbon kastar sin förklädnad förändras deras relation. Nu ”blir de så hjärtans kära att de knappt kan skiljas från varandra”.⁵⁶⁷ Det som såg ut att vara – och fortfarande är – ett övergrepp gör författaren till ett romantiskt äventyr. På så vis blir mannens våld och kvinnans underkastelse ”coded as emotionally satisfying and aesthetically pleasing”, som litteraturforskaren Kathryn Gravdal uttrycker det i sin analys av våldtäktsskildringar i franska riddarromaner från medeltiden.⁵⁶⁸ Ur hat och förnedring föds kärlek och njutning.

Till skillnad från nästan alla riddarromaner där mökungar förekommer slutar inte *Gibbons saga* i ett äktenskap mellan den höviske riddaren och den egensinniga mökungen. När Gibbon har levt med Florentia i ett år blir han övertalad att resa till det grekiska riket. Där väntar prinsessan Greka som är hans första kärlek och som han tidigare har legat hos för att beröva mödomen ”med manlig natur och lust” som det står i sagan.⁵⁶⁹ Den gången misslyckades han, men nu vill Greka med ens ha honom tillbaka. Och vad märkligare är: det framkommer att hon är den som har fått Gibbon intresserad av drottningen och hjälpt honom att besegra henne. Varför den grekiska prinsessan har agerat på det sättet framgår inte, men hennes tanke tycks alltid ha varit att till sist återförenas med Gibbon.⁵⁷⁰ Deras bröllop firas omgående, och paret blir senare föräldrar till en son.

Även Florentia föder en son, Eskopart. På så vis kan Gibbons tid vid det indiska hovet ses som en investering för framtiden. Han har nu två söner som kan föra släktlinjen vidare. Eskopart är den äldste sonen, och det är han som senare får ärva det frankiska riket. Men för Florentia väntar ett liv i sorg och förtvivlan. När Gibbon har lämnat henne tar hon sin tillflykt till ett kloster. Där lovar hon att leva kyskt och aldrig mer tala med en man.

I *Gibbons saga* görs könsakten till ett mandomsprov. När riddaren ”hämnas på fruns mödom” bevisar han sin mandom och tvingar henne till kvinnlighet. Samlaget var könsskapande då det fastställde en hierarkisk ordning mellan man och kvinna. Han som penetrerade visade sin ”manliga” förmåga att agera beslutsamt och handlingskraftigt. Hon som lät sig penetreras accepterade sin ”kvinnliga” lott att

hörsamma och respektera hans beslut. Könsaktens hierarki bidrog på så vis till att skapa social ordning i samhället. Sexualitetens betydelse för den politiska maktutövningen under medeltiden ska inte underskattas. Historikern John Carmi Parsons konstaterar att kungens äktenskap och äktenskapliga samliv stod modell för hur det medeltida samhället skulle organiseras. Kungaparets liv tillsammans var symbolen för en fredlig samexistens och kärleksfull underordning.⁵⁷¹

På samma sätt skapar samlaget i isländska riddarromaner en politisk struktur där män utövar makt över kvinnor. Det gäller särskilt romaner där riddaren måste erövra en jungfru som är mökung, en kvinna som gör anspråk på att vara man. Här betecknar sexualiteten makt, har det sagts. Den som har initiativet i sexualitetens spel har makten över den andre.⁵⁷² Det gäller både man och kvinna, och det kan förklara varför riddaren är så angelägen att bevisa sin mandom och tvinga jungfrun till sexuell underkastelse.

Att tvinga till kvinnlighet

Vackra prinsessor som utmanar en rådande struktur av manlig makt och därför måste underkuvas möter oss lite varstans i medeltidens litteratur. Men de förefaller ha varit särskilt intressanta för en isländsk publik. Marianne E. Kalinke konstaterar att även om motivet är världsomspännande så når det sin fulländning på Island och ingen annanstans.⁵⁷³ Här är jungfrun mer oförsonlig i sitt förakt för allt vad äktenskap heter, hon tar sig mansnamn och låter utropa sig till en väldig kung. Som tidigare påpekats är hon förmodligen en vidareutveckling av den äldre sköldmön. I de nordiska länderna fanns under medeltiden en litterär tradition av sköldmör som väljer strid framför kärlek och åtrår svärdshugg högre än smekningar. Som många mökungar prisas de för sin kyskhets, även om det också finns en rädsla för att renlevnaden ska väcka åtrå och sinnlighet. Men, skriver historikern Birgit Sawyer,

det störande med dessa sköldmör är att det inte är vällusten utan *kyskheten*, som hotar den manliga tapperheten, dvs den kvinnliga kyskhets-

strävan som gjort ”fagra ungmör” till vilda krigare. Och vad värre är: genom detta kyska leverne har kvinnorna brutit sin beroendeställning och undandragit sig sin naturliga roll – som de anhörigas lydiga redskap, som maka och mor.⁵⁷⁴

Jungfrudomens paradoxer blir som tydligast i riddarromaner där en ung kvinna regerar ett rike i kraft av sin jungfrudom. Det gör henne förstås åtråvärd men också till en farlig fiende. Som sköldmörna är mökungarna förvridna av sin mödomsmakt; den får dem att agera som män och förneka sin kvinnlighet. Det gäller särskilt Ingigerðr, den styvsinta mökungen i *Sigrarðs saga frækna*. Som femtonåring blir hon utsedd att styra över det tariciska riket och gör så med hård hand. Hon uppträder så överlägset och kraftfullt att ingen vågar handla mot hennes vilja. Därför hörs inte heller några protester när Ingigerðr kräver att bli kallad Ingi, ett mansnamn som förstärker hennes manliga identitet.

Många omtalade män uppsöker mökungens hov för att fria till henne, men Ingigerðr är inte intresserad av äktenskap. Inte alls. En förbannelse har gjort henne så hatisk mot alla friare att hon snarast låter avrätta dem och binda fast deras huvuden vid spetsade stölar. Till hennes rike kommer även Sigrarðr, en prins som har starkt kvinnotycke och aldrig saknar en älskarinna. När prinsen får höra talas om mökungen och ser prov på hennes vackra sömnad svalnar dock intresset för andra kvinnor. Han uppsöker Ingigerðr, ber om hennes hand i äktenskap och lovar henne trohet. Men mökungen är tveksam. Sigrarðr har ju avgett löften till höviska kvinnor tidigare, påpekar hon, och dem har han inte brytt sig om att hålla. Varför skulle han handla annorlunda mot henne? Till sist låter hon sig ändå övertalas, och hon är sedan den som skyndar på bröllopet. Redan samma natt ska hans standar bäras till hennes sängkammare, säger Ingigerðr, för på så vis ”står det klart för alla att du har makt både över mig och över allt som tillhör mig”.⁵⁷⁵

Standaret i sängkammaren markerar att Sigrarðr har fått makten över Ingigerðr, att hon har gett sig i hans våld och nu tillhör honom. Den här typen av överlåtelse förekommer då och då i riddarroma-

nerna. I *Hálfðanar saga Eysteinsonar* finns en annan Ingigerðr som överlämnar sig åt en riddare. I ett försök att blidka prins Hálfðan sätter hon sig i hans knä ”och ger sig och all sin egendom i hans våld”.⁵⁷⁶ Så får hon förlåtelse för att hon har medverkat till hans fars död, och senare blir hon Hálfðans hustru. I *Sigrarðs saga frækna* finns dock en sexuell dimension av överlåtelsen som andra riddarromaner saknar. Här tycks det vara samlaget som skapar en äganderelation. Det är när mökungen ger sig åt en man som hon förlorar sin möjlighet att utöva makt. Då blir hon mannens ägodel, ”objectified” för att använda Gayle Rubins uttryck.⁵⁷⁷ Deflorationen gör henne till kvinna och därmed mister hon sin egenmakt.

Nu är det inte Ingigerðrs avsikt att hamna där, i ett äktenskap som fråntar henne politiskt inflytande och militär makt. Hon har en annan agenda, och deras första natt tillsammans blir inte alls som Sigrarðr har tänkt sig. Mökungen uppträder förvisso kärleksfullt, men allt vindrickande gör honom så trött att han inte orkar ha samlag med henne. När han vaknar nästa morgon är Ingigerðr redan uppstigen. Sigrarðr är illa till mods för att han somnade ifrån henne, men mökungen har överseende med hans ”skam”, som hon säger, den här gången.⁵⁷⁸ Man kan inte förvänta sig samma sak av en man som är berusad, konstaterar hon, och med tiden ska det nog visa sig ”om du har fått någon förmåga”.⁵⁷⁹ Men ett är säkert: hon tänker inte tåla att han behandlar henne så illa igen.

Dessvärre går även nästa tillfälle Sigrarðr ur händerna. När han ska bevisa sin mandom fram på natten är det mökungen som somnar ifrån honom. Och själv kan han inte heller hålla sig vaken. Den här gången är inte Ingigerðr lika förstående. Hon förnedrar honom inför hela hovet och ifrågasätter starkt om Sigrarðr någonsin har kunnat ha samlag med en kvinna. Det är nog istället så att han ”inte har en mans natur”.⁵⁸⁰ Hans rykte som kvinnotjusare ger hon inte mycket för. Skälet till att så många kvinnor känner sig bedragna måste vara hans oförmåga att tillfredsställa dem. Sigrarðrs impotens har också förstört hennes äktenskapsutsikter, påpekar mökungen förbittrad. Det finns ingen annan man som vill ha henne till hustru nu när han har legat i hennes säng, även om hon fortfarande är jungfru.

Högröd i ansiktet lyssnar Sigrgarðr på hennes förolämpningar. Han är djupt förorättad och mycket upprörd, men vreden försvinner genast när Ingigerðr överväger möjligheten att trots allt låta honom få försöka en sista gång. När han besöker hennes sängkammare den natten blir han först mottagen med öppna armar. Men då han stiger upp i sängen bryts väggen bakom dem itu, och tolv trälrar rusar in i rummet med käppar och järnstänger i händerna. De attackerar Sigrgarðr med sina tillhyggen, och när han till sist kan ta sig ut ur rummet är hans kropp illa tilltygad. Han vill förstås hämnas på mökungen, men det dröjer innan han får övertaget. När det väl sker är målet att döda henne. Vid ett tillfälle rusar Ingigerðr mot honom med ett vapen i handen, och Sigrgarðr försvarar sig med ett ägg som han kastar så hårt mot hennes ansikte att hon faller medvetlös till golvet. Sedan drar han sitt svärd för att hugga huvudet av henne, men en vapenbroder hindrar honom och Sigrgarðr tar då ut sin ilska på hennes tjänare.

När mökungen har återfått medvetandet och inser att hennes liv står på spel, kryper hon fram till Sigrgarðr och försöker kyssa hans fötter. Men riddaren lyfter ena foten för att trampa henne i ansiktet, och då någon hejdar honom lämnar han rummet i vredesmod. Hans hat gör Ingigerðr orolig för sin framtid. Det troliga är nog att han ödelägger hennes rike och tar henne som krigsfånge, berättar en av hans vapenbroder. Kanske blir hon såld och får leva i trälldom. Annars blir hon säkert bortgiven till en träl. Rädslan gör henne ångerfull, och hon vädjar till mannen att försöka få en förlikning till stånd. Själv lovar hon att helt underordna sig Sigrgarðrs vilja:

Med guldringen som han gav mig första gången ska du lämna honom beskedet att jag ger mig och hela mitt rike i hans våld. Jag ska bli hans frilla, om han vill det, eller hustru. Men jag vill hellre vara hans frilla än att gifta mig med någon av de prinsar som jag känner till.⁵⁸¹

När en mökung har förnedrats och tvingats till underkastelse måste hon också acceptera sitt kön. Om hon inte kan försvara sig och sitt rike får hon inte bära kungsnamn, och då kan hon inte längre uppträda som en man. Det såg vi redan i *Gibbons saga*, där det är samlaget som gör Florentia till kvinna. Utan sin jungfrudom är hon varken mö

eller kung. Hon har förlorat mödomsmakten och därmed möjligheten att träda utanför sitt köns gränser.

För mökungen i *Sigrarðs saga frækna* ser situationen något anorlunda ut. Hon är fortfarande jungfru när hon avsäger sig makten. Men Ingigerðr inser att oskuldens tid är över. Även hon måste defloreras och tvingas till kvinnlighet. Som Florentia är hon beredd att bli riddarens frilla om han kräver det. Ja, hon är hellre Sigrarðrs frilla än någon annan prins hustru. Han är den som har besegrat henne, och därför är det honom som hon tillhör. Det visar hon också när de möts igen. Så fort Ingigerðr får syn på Sigrarðr lyfter hon av sin guldkrona, faller på knä inför honom och ”överlämnar sig i hans våld”.⁵⁸² Hennes kapitulation är även sexuell. Under festligheterna som följer sätter hon sig i Sigrarðrs knä, kysser honom och ber om hans förlåtelse. De lever sedan som man och hustru i ett mycket kärleksfullt äktenskap. ”Och ingenstans omtalas det”, avslutar författaren sin märkliga saga, ”att Ingigerðr nekade Sigrarðr något i sängen.”⁵⁸³

Både *Gibbons saga* och *Sigrarðs saga frækna* lyfter fram könsakten som en hierarki. När riddaren deflorerar jungfrun återskapas den naturliga maktordningen mellan man och kvinna. Samlaget blir könskapande; det bevisar att riddaren är en man som kan erövra och härska och att jungfrun är en kvinna som kan besegras och kuvas. Det är ingen tillfällighet att riddaren griper till våld för att tvinga mökungen till underkastelse. I den höviska kulturen sågs våldet som nödvändigt för riddaren. Det var med våld som han fick makt över andra män, och det var också våldet som gav honom makt över kvinnor.⁵⁸⁴ Riddarens ära försvarades ytterst med våld, och ingen riddare beundrades mer än den som var skickligast med sina vapen och mest framgångsrik i sitt våldsutövande.⁵⁸⁵

Ifrågasatt mandom

Nu är det inte bara för mökungen som Sigrarðr ”den modige” (*frækni*) måste bevisa sin mandom. Hennes anklagelser om att han är oförmögen till samlag gör honom också ifrågasatt bland andra män. Vid ett tillfälle söker riddaren upp en väldig viking som har femton

skepp i sin flotta och aldrig tidigare har blivit besegrad. Att strida mot Knútr – kanske rentav döda honom – skulle göra Sigrgarðr omtalad över hela världen, och ett gott rykte är inte att förakta. Men vikingen kräver att få veta vem som angriper honom, och när riddaren uppger sitt namn blir han hånad för sin oförmåga att deflorera mökungen. ”Det är förstäeligt”, menar Knútr,

”om du vill skaffa dig rikedomar. Men du behöver dräpa ordentligt om du ska fylla ut skåran som mökungen gav dig i Taricia på grund av din mandoms slakhet. Det är en stor skam att få sin vanära avslöjad där, en vanära som man ska tiga om.”

”Det vore ingen stor sak”, svarar Sigrgarðr, ”att jag blev *din* man.”

”Då måste du komma närmare”, säger Knútr.

Sigrgarðr svarar att det inte ska dröja länge. Sedan börjar striden, och den hotar många människors liv.⁵⁸⁶

Att bli förnedrad inför andra är allvarligt för en riddare. Det gör skammen så mycket större.⁵⁸⁷ Nu är han också tvungen att bevisa sin mandom för andra män. Som vi ser görs sexualiteten till en fråga om stridsduglighet i *Sigrgarðs saga frækna*. Det krävs att Sigrgarðr dräper många män om han ska återvinna sin heder, säger vikingen och konstaterar att mökungen har skadat riddaren svårt med anklagelserna om hans ”mandoms slakhet”. Sigrgarðr reagerar förstås starkt. Om så krävs ska han våldta sin motståndare – bli hans man – för att få tyst på ryktena.⁵⁸⁸

I *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* finns en annan episod som beskriver hur vreden hos en riddare övergår i ett slags fallisk aggression. Här är det svearnas kung Aðils som får sin mandom ifrågasatt och sina skinkor avhuggna. Det inträffar när han på sin häst jagar Hrólfr kraki, danernas kung, över de uppländska slätterna. När Aðils är tätt inpå honom tar Hrólfr fram en guldring och kastar på marken. Sveakungen kan inte motstå frestelsen att stanna och plocka upp den:

Han siktar med sitt spjutskaft dit där ringen ligger och vill nödvändigtvis få tag i den. Nu böjer han sig så djupt ned över sin häst att han kan sticka spjutet genom ringens hål. Det ser kung Hrólfr, vänder om sin häst och säger:

”Nu har jag fått den mäktigaste av svearna att böja sig som en gris!”

Och när kung Aðils just ska dra till sig spjutet med ringen, då rider kung Hrólfr fram till honom och hugger av honom båda skinkorna in till benen med svärdet Sköfnung, det bästa svärd som har burits av en man i nordländerna. Sedan talar kung Hrólfr till kung Aðils och ber honom bära den här skammen en tid.⁵⁸⁹

När Aðils böjer sig ned från hästen för att plocka upp guldringen lyfts hans bakdel upp en aning, och hans fiende kan konstatera att svearnas kung visar upp stjärten som en gris gör. Böjd ned mot marken framstår Aðils som *ragr*, som en man villig att låta sig utnyttjas sexuellt av en annan man. Carl Phepstead menar att Hrólfrs ord måste förstås som att han har makt att tvinga Aðils till sexuell underkastelse; ”this fact is symbolized too in Aðils’ posture when stooping to retrieve the ring, which Hrólfr casts before him, rings having connotations of sexual insult from a pun on the sense of anus.”⁵⁹⁰ Men orden är inte tillräckliga. Här krävs också handling för att påföra Aðils varaktig skam. Därför rider Hrólfr fram och hugger av honom skinkorna. På så vis görs skammen synlig på sveakungens kropp. Att hugga någon över skinkorna var en symbolisk handling med ett sexuellt innehåll, konstaterar Preben Meulengracht Sørensen.⁵⁹¹ I äldre lagstiftning benämndes den *klámhögg* och ansågs vara lika kränkande som en kastration.⁵⁹² Båda berövade offret hans manlighet.

Det har sagts att händelserna i *Sigrarðs saga frækna* och *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* ansluter till den medeltida niddiktningen.⁵⁹³ Riddarnas hätska utfall är rester av ”et miljø, hvor det seksuelle både praktisk og litterært blev forstået som et centralt udtryk for, hvad det ville sige at være en mand”.⁵⁹⁴ Det erinrar om ett samhälle där manlighet kunde uttryckas som fallisk aggression och omanlighet beskrivas som ett sexuellt utnyttjande. Ett ord som *ragr* fångade det mest föraktade hos en man: att han var undergiven mot andra män och att han lät dem utnyttja honom sexuellt. Men under senmedeltiden öppnades också för andra förståelser av manlighet och sexualitet. Den isländske aristokraten fick höviska normer att följa. Han måste uppträda behärskat och inte låta känslorna ta överhanden. Det kan förklara att ordet *ragr* ofta har en annan betydelse när det används i de isländska

riddarromanerna. Här är den sexuella undergivenheten av annat slag.

Några scener ur *Rémundar saga keisarasonar* får illustrera förändringen. En natt drömmer sagans prins om en förtrollande vacker jungfru som blir hans hustru. I brudsängen växlar de ringar, men när Rémundr ska vända sig mot henne i en öm omfamning vaknar han bedrövad i sin egen säng. Han är så sjuk av kärlek att han låter tillverka en vaxdocka som föreställer jungfrun. Att han uppträder så dåraktigt gör hans far beklämd. Det är sannolikt en trollkvinna som har velat förhäxa honom, menar kejsaren, och dumheterna måste därför få ett slut. Men Rémundr lyssnar inte på honom. Han är djupt förälskad, vaxdockan är en tröst för honom och

hela dagen sitter han i en skogsglänta, omfamnar och kysser henne ömt. Ibland lägger han henne ned hos sig, tittar på henne och lyfter upp henne efter en liten stund. Det lättar hans sorg och bedrövelse som plågar honom på många sätt.⁵⁹⁵

Det här pågår i flera år och upprör många. Det är illa, skriver sagans författare, att behöva höra sådant om en så förträfflig man som är berömd för sin höviskhet i många länder. Men så en dag rider en väldig man fram till gläntan där Rémundr sitter. Han är mycket uppretad och anklagar prinsen för att bete sig på det mest skamliga sätt. Helst vill han döda honom. Hur vågar Rémundr förnedra honom och hans trolovade så djupt? frågar främlingen. Aldrig har han hört talas om en prins som låter avbilda en jungfru när hon är trolovad med en annan man. Hans uppförande liknar inga andra prinsars; att bete sig så med en vaxdocka – *slíkt ergilæti* som mannen säger – är både tölpaktigt och enfaldigt.⁵⁹⁶

Prins Rémundrs uppträdande väcker främlingens avsky av flera skäl. Han är naturligtvis förbittrad över att prinsen har låtit avbilda *hans* jungfru och dagdrömmer om henne. Men det upprör också att han sysslar med oanständigheter där i skogsgläntan. Det anstår inte en hövisk man att som Rémundr berusas av kärlek och vänslas med en vaxdocka. Han är styrd av sina begär och älskar för hämningslöst. Hans *ergi* består i en oförmåga att kontrollera sina lustar, och det är först när främlingen ifrågasätter hans mandom – att bli herre över sitt

känsloliv – som Rémundr väcks ur sitt kärleksrus. Han strider mot främlingen, dödar honom men blir själv svårt sårad. Den enda som kan läka hans sår är den vackra jungfrun, och därför lämnar han sitt hemland för att leta reda på henne. När vi senare möter Rémundr vid det indiska kejsarhovet uppträder han på ett sätt som höves en riddare. Han har funnit jungfrun men behärskar sina begär. Sagans författare kan försäkra oss att Rémundr nu överträffar de flesta unga män med sitt uppförande

för i honom finns ingen liderlighet (*ergi*) eller hämningslös vällust. Istället tyglar han sina naturliga gåvor både till sin yttre människa och till sin inre som mästare Aristotéles undervisade sin lärjunge, den mäktige Alexandr, som länge följde hans råd. Men när han avvek från dem gick det honom emot en tid.⁵⁹⁷

Även i *Rémundar saga keisarasonar* är en förslavad man föraktad, men hans underkastelse har lyfts till ett metaforiskt plan. Riddaren framställs inte som sexuellt utnyttjad av en annan man. Han är istället slav under sina begär. Det är hans vällust och besinningslösa lidelse som gör honom *ragr*.⁵⁹⁸ Ett gott råd är därför att göra sig till herre över sin kropp och tygla sitt driftsliv, menar sagans författare. Då kan en man likt Alexander den store uträtta underverk.

Ett rakat huvud ...

Det finns förstås många sätt för romanernas riddare att bevisa sin mandom, men om en mökung ska övertygas görs det säkrast i ett samlag – med våld om så krävs. Isländska riddarromaner om självsäkra mökungar skapar ett mönster av våldserotik. Som i *Gibbons saga* och *Sigrarðs saga frækna* är det ur fysisk smärta och djupaste förnedring som respekt och kärlek växer fram. Om det nu alls talas om kärlek. Här skildras ofta en rå och brutal sexualitet, och det har sagts att intimiteten mellan man och kvinna mest liknar ett sado-masochistiskt rollspel.⁵⁹⁹ Smädelserna är många. Riddaren får heta stackare och odugling, och han tvekar inte att kalla mökungen hora.

Vi ser med andra ord inte mycket av det höviska frieriet som annars utmärker medeltidens riddardiktning. Tonen är en helt annan, konstaterar Geraldine Barnes. Äktenskapet är ett sätt att förmera sin makt, och jungfrun blir en i raden av motståndare att besegra. I striden om inflytande och egendomar finns det inte alltid utrymme för ett höviskt uppförande där riddaren hängivet försvarar de svaga i samhället och omvandlar sina begär till ädla handlingar: "What, in fact, we get in many of the independent *riddarasögur*, and in a number of *fornaldarsögur*, is a complete reversal of the conventions of wooing in continental romance."⁶⁰⁰

Här ska påpekas att islänningarnas riddare visst kan uppträda höviskt. Det gör de ofta, särskilt mot andra män. Det har sagts förut men kan sägas igen: en god riddare respekterar den homosociala ordningen i samhället. Han vill inte gärna dra vanära över andra riddare, och därför agerar han också på ett höviskt sätt mot deras systrar. En mökung, däremot, behandlas annorlunda. I hennes omgivning finns sällan viktiga män att ta hänsyn till: ingen fadersvilja som måste respekteras, inga bröder att knyta vänskapsband med. Mökungen är en oresonlig jungfru som förnekar sin kvinnlighet och gör anspråk på manlig makt. Romanernas riddare tycks vara helt överens om att hon måste tvingas in i ett kvinnligt beteendemönster – med våld om så behövs.

När Helgi, danernas kung, får veta att en mökung regerar över det saxländska riket beger han sig genast dit. Det skulle göra honom berömd om hon kunde bli hans hustru, menar Helgi, oavsett om hon vill det eller inte. Han förstår att det krävs både mod och stridsvilja, för drottning Ólof vill inte leva i äktenskap. Hennes passion ligger i krigskonsten, berättar *Hrólfs saga kraka ok kappá hans*. Hon är en härförare i alla avseenden, "hård i sinnet och överlägsen", och hon klär sig helst som krigare med hjälm, brynja, sköld och svärd.⁶⁰¹ Det gör henne svår att handskas med, och Helgi reser därför inte ensam. Med sig har han en väldig här som förhoppningsvis kan tvinga fram ett äktenskap. Redan vid välkomstbanketten förklarar Helgi att Ólof genast ska bli hans hustru. Drottningen förstår att det inte lönar sig att säga emot, men hon ber honom att inte förnedra henne på något sätt. Helgi svarar då

att han kommer att handskas med henne som han har lust till. I hans ögon förtjänar hon att de lever ihop så länge som det behagar honom.

Drottningen ser först ut att acceptera hans villkor, men det framkommer snart att hon inte alls tänker underkasta sig honom. När Helgi trött och berusad somnar i hennes säng den natten är det *han* som blir förnedrad. Vinet har gjort honom slö och omtöcknad, och redan innan drottningens tjänare har lämnat rummet sover han tungt. Då tar Ólof ett sömntörne och sticker in det i Helgis kropp. Törnet fördjupar hans sömn, och i samma stund som hennes tjänare har gått stiger drottningen upp ur sängen,

rakar av honom allt hår och smörjer huvudet med tjära. Sedan tar hon en skinsäck och stoppar den med olika klädesplagg, varpå hon griper tag i kungen och trycker ner honom i skinsäcken. Därefter tar hon fatt på några män och får dem att bära iväg honom till hans skepp. Hon väcker upp hans män, säger att deras kung har gett sig av till sina skepp och att han vill segla nu när god vind har kommit.⁶⁰²

Kungens män hittar honom senare, ”behandlad på ett skamligt sätt” som det står i sagan, och full av hat återvänder Helgi med kal hjässa till sitt kungarike.⁶⁰³ Under de mest förnedrande former har Ólof fråntagit honom all ära och heder.

En historiker som har uppmärksammat hårets symboliska innebörd i det medeltida samhället är Robert Bartlett, och han lyfter fram distinktionen mellan hår som har fått växa och hår som har klippts av. Den här kontrasten användes för att markera status, etnisk identitet, ålder och kön. Som social markör associerades hårsvall med aristokratin. En man som bar sitt hår långt antogs vara av hög börd eftersom män ur lägre samhällsskikt förväntades klippa sig kort.⁶⁰⁴ Hårets sociala innebörd framkommer också i *Tristrams saga ok Ísoddar* där riddaren vid ett tillfälle hålls fången mot en lösensumma. När Tristram vägrar att avslöja sin härkomst blir han såld till några slavhandlare, och ”de rakar av honom håret och gör honom flintskallig; sedan smetar de in hans huvud med tjära.”⁶⁰⁵ Det görs i ett försök att tvinga Tristram till lydnad, att degradera och förnedra honom. Ett rakat huvud fick riddaren att framstå som träl. Det berövade honom all

värdighet och hindrade honom – åtminstone för en tid – att uppträda bland andra riddare.⁶⁰⁶

Att raka av en man håret var också ett sätt att omanliggöra honom, att förödmjuka honom sexuellt. I den isländska kulturen ansågs ett långt, vackert hår uttrycka manlig potens, och i Helgis fall måste det rakade huvudet ses som en följd av hans oförmåga till sexuellt umgänge.⁶⁰⁷ Som titelfiguren i *Sigrarðs saga frækna* är han angelägen men alltför trött för att ha samlag med drottningen, och det ger henne ett skäl att för omgivningen framställa honom som oduglig i sängen. Hon utför ett slags symbolisk kastration, skriver Ármann Jakobsson: ”Since long hair is symbolically important to kings, having all the hair shaved off his head represents a figurative castration and consequently a severe loss of pride.”⁶⁰⁸ Dessförinnan har hon stuckit in ett sömntörne i hans kropp – penetrerat honom om man så vill – och fått makt över situationen. Ólof hanterar alltså sin friare på ett sätt som svarar mot hans intentioner, och hennes handlingar bevisar att hon faktiskt har större mandom än han.⁶⁰⁹

När Helgi lättar ankar och seglar hemåt tror Ólof att hon har besekrat honom. Ryktet om hur hennes friare har blivit behandlad sprider sig som en löpeld över riket, och även om ”alla tycker att det är högst opassande att hon har gjort narr av en sådan kung som han” så är drottningen övertygad om att hon har handlat rätt.⁶¹⁰ Hennes högmod är större än någonsin, och hon håller landet i ett skräckvälde. Men det dröjer inte länge förrän Helgi återvänder till hennes hov, och förklädd till tiggare lockar han ut henne i skogen där en stor skatt ska ligga gömd. Nu visar drottningen hur girig hon är, skriver sagans författare, för hon tvekar inte att ge sig ut till skattgömmen när natten är som mörkast. Vid skogsbrynet möts hon av Helgi som

griper tag i henne och säger att mötet är lyckosamt för att hämnas hans skam. Drottningen säger att hon har behandlat honom illa – ”och jag vill nu gottgöra det, så ordna mitt bröllop på ett värdigt sätt”.

”Nej”, säger han, ”den möjligheten ska du inte få. Du ska gå ombord med mig på mitt skepp och vara där så länge jag har lust. För min heders skull vill jag inte avstå från att hämnas, så illa som jag blev behandlad och hånad.”

”Den här gången”, säger hon, ”är det du som bestämmer.”

Kungen ligger med drottningen många nätter, och sedan far hon hem. Hon har då blivit utsatt för hämnd på det sätt som nu berättats, och hon är mycket förbittrad över sin situation. Efter den händelsen ger sig kung Helgi iväg för att kriga; han är en berömd man.⁶¹¹

Kung Helgi vill hämnas på ett lika förnedrande sätt som han själv har blivit behandlad, och det är skälet till att han utnyttjar drottningen sexuellt. Genom att våldföra sig på henne upprättar han sin ära och bevisar sin mandom.⁶¹² Han är inte längre intresserad av ett äktenskap. Målet är nu att förödmjuka drottningen. Efter en tid upptäcker Ólof att hon är gravid, och senare föder hon i hemlighet en dotter. Hon ingriper inte när dottern i vuxen ålder rövas bort av Helgi som gör henne till sin hustru. Det är först sedan de har blivit föräldrar till en son, Hrólfr kraki, som Ólof triumferande avslöjar för dem att de faktiskt är far och dotter.

I förnedringen föds ett glödande hat hos drottningen som driver henne att förstöra Helgis äktenskap och offra sin dotters lycka. Då står det sedan länge klart att en försoning är omöjlig. Han kan inte förlåta att hon har vanärat honom, och hon kan inte uthärda att han har tagit henne med våld och utan avsikt att göra henne till sin hustru. Berättelsen saknar ett lyckligt slut, och *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* avviker därmed från andra sagor om mökungar. Förklaringen kan vara att sagans författare har velat ansluta till en äldre berättartradition om kung Helgis öden. Han berättar en redan känd historia. Den danske historieskrivaren Saxo Grammaticus beskriver i *Gesta Danorum* från sekelskiftet 1200 hur kungen våldtar en jungfru som senare föder en dotter. Den våldtagna hämnas på ett gruvligt sätt. När dottern är giftasvuxen skickas hon ned till stranden för att förföra sin far och på så vis ge sin mor upprättelse.⁶¹³

Inte heller i *Ynglinga saga*, islänningen Snorri Sturlusons berättelse från tidigt 1200-tal, finner Helgi varaktig lycka. Här är flickan ovetande om att hon lever i äktenskap med sin far, men när sagans drottning Álof berättar om deras släktskap lämnar hon genast Helgi.⁶¹⁴ Författaren till *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* har alltså använt en ny mo-

tivkrets, mökungen och hennes förakt för äktenskapet, för att återge en äldre historia med tragiska förtecken.⁶¹⁵ Det kan förklara varför friarfärden inte leder till politiska framgångar och livslång lycka som i andra riddarromaner. Helgis konflikt med Ólof är inte heller den bärande intrigen i sagan. Den är endast upptakten till ett drama där en annan kung, legendens Hrólfr kraki, spelar huvudrollen.

... och en brännmärkt kropp

Det är inte riskfritt att uppvakta en mökung. Det leder till förödmjukelser och orsakar också smärta. I *Sigurðar saga þogla* får Hálfðan och hans bror Vilhjálmr, söner till en saxländsk kung, utstå svår tortyr av frankernas mökung. Sedentiana är en blixtrande skönhet, och när hon bestiger tronen som envåldskung flockas beundrarna kring henne. Men Sedentiana vet att avspisa sina friare. Hennes högmod och förakt för omgivningen är så stort ”att hon inte kan tänka sig någon född i den norra delen av världen som hon kan förena sig med i kärlek utan att dra den värsta vanära över sig”.⁶¹⁶ Hon vistas i en befäst borg vid havet där rikets skickligaste riddare skyddar henne och hennes jungfrudom. Som andra mökungar föraktar hon äktenskapet och förödmjukar alla män som uppvaktar henne. En av dem är Hálfðan. Hans gåvor och giftermålsanbud gör Sedentiana vit av ilska, och knappt har bröderna hunnit framföra sitt ärende förrän hon låter binda och miss-handla dem. Det finns trälrar i det frankiska riket som är värdigare att bli hennes man, förklarar hon för dem.

I drottning Sedentianas ögon betar sig bröderna som skamlösa för-rådare, och de ska behandlas därefter. Först rakar hon själv av dem håret och smörjer deras kala huvuden med tjära. Åtta trälrar får sedan i uppgift att prygla dem med piskor och hudstryka deras kroppar så att skinnet blir till slamsor. Bröderna är svårt medtagna när Sedentiana fullbordar tortyren. Med ett svärd ristar hon in konturerna av en uggle på deras ryggar och till sist brännmärker hon magarna med en glöd-het kittel. Blodiga och söndertrasade får Hálfðan och Vilhjálmr åter-vända till sitt skepp. De lovar att komma tillbaka för att hämnas, men

Sedentiana tar inte allvarligt på deras hot. Hon fruktar ingen hämnd av ”ett par stackare och oduglingar”.⁶¹⁷ Men att bröderna och deras dyrbara gåvor hissas ned på däck i ett tygstycke gör Hålfdan så rasande att han sliter åt sig ett standar och kastar det mot drottningen. Det träffar henne i bröstet och hon blir liggande medvetslös på marken. Det ser Vilhjálmr och konstaterar att standaret träffade där det skulle. Så ska en jungfru som betar sig ohöviskt hanteras, menar han.⁶¹⁸

Mökungens övergrepp – ofta utförda i sängen – väcker frågor om sexualitet och våldsamhet. Varför misshandlas riddarna så grovt? Vad är det som hon uppnår i bränmärkningen av deras kroppar? I vår tid och vårt samhälle uppmärksammas inte sexualitetens beröringspunkter med våld och smärta särskilt ofta, konstaterar historikern Sverre Bagge. Vi ser dem endast i företeelser som våldtäkt och våldspornografi. Men under medeltiden var våldet mer närvarande i sexualiteten. Bagge menar också att upplevelsen av lust och smärta måste ha varit mer intensiv och omedelbar. Han argumenterar på följande sätt: I det moderna samhället där vi främst ägnar oss åt tankearbete lever vi ett större och vidare liv i själen än vi gör i kroppen. En kropp är något som varje människa har, men det innebär inte att vi *är* våra kroppar. Visst finns alltid våra kroppar där, men de gör sig bara påmindra då och då: vid sjukdom, samliv, förlossning och så vidare. Under medeltiden var förståelsen av kroppen en annan:

I middelalderen er kroppen noe man er. At lyst og smerte har med kroppen å gjøre, er jo felles for alle mennesker, men opplevelsen av smerte må ha vært vanlig i en grad vi vanskelig kan forestille oss, og dermed må også kontrasten mellom lyst og smerte ha vært følt mer intenst.⁶¹⁹

Lust och smärta erfors på ett sätt som vi har svårt att tänka oss. De gav den medeltida människan upplevelser som påverkade hennes interaktion med andra. Även ära och skam, värdighet och förnedring, speglades i kroppen och utlästes i ansiktsdragen. Skönhet var ett tecken på ädelmod, och en vacker kropp med fina proportioner skvallrade om hög börd och en framskjuten position i samhället. Ful kroppsform, missbildningar och andra deformiteter tydde på att personen var av tvivelaktig härstamning och tillhörde samhällets bottenskikt.

Det vanställda och det vanskapta förknippades med ett liv i mänsklig ovärdighet. När en människa placerades i ett socialt sammanhang och mättes mot andra människor var hon hänvisad till sin kropp. Med den som redskap agerade hon, vann segrar eller led nederlag. Belöningen var lust, straffet smärta och båda delades ut offentligt.⁶²⁰

Låt oss återvända till *Sigurðar saga þogla*. När Hálfdan träder in i Sedentianas palats för att be om hennes hand i äktenskap går han i en tradition av mannens rätt att välja sin kvinna. Men svaret han får blir inte det önskade. Han möts istället av svärdshugg och piskrapp. Inför hovets ögon blir han hudflängd och brännmärkt, och för ett ögonblick sätts hierarkin mellan man och kvinna ur spel. Vi ser ett exempel på det Zoe Borovsky kallar en överlappning i könsordningen när kvinnan tvingar mannen ned i maktlöshet och träldom.⁶²¹ Blodig och sönderslagen måste Hálfdan retirera. I misshandeln har han berövats sin mandom och sitt anseende, och utan dessa når han ingen framgång som friare. Hans rakade huvud och brännmärkta kropp får honom att likna en träl, och det gör det omöjligt för honom att uppträda som riddare.

När Sedentiana så utstuderat torterar sin friare kroppsdel för kroppsdel och berövar honom all mänsklig värdighet, visar hon sin sociala överlägsenhet: att hon är herre och han är träl. De är inte längre jämbördiga – om de någonsin har varit det – och därför är ett äktenskap omöjligt. I de isländska riddarromanerna finns en stark medvetenhet om den sociala rangens betydelse, och den fanns också hos deras aristokratiska publik. För senmedeltidens aristokrater var det av stor vikt att ett äktenskap grundades på social och ekonomisk jämbördighet mellan man och hustru. Om så inte var fallet, om mannens status inte var jämförbar med hans hustru, var förutsättningarna för en god samvaro små. Ingen klandrade en kvinna som inte ville gifta sig med en man som var henne underlägsen.⁶²² I det perspektivet kan mökungens våldsamheter få en förklaring. Den utdragna tortyren är ett sätt att degradera friaren socialt – att förstöra hans anseende som riddare – och så länge hans huvud är kalt och hans kropp sårig slipper hon att se honom vid sitt hov.

Svinaherden, dvärgen och jätten

Det blir till sist en yngre bror som upprättat Hålfdans ära, men först sedan han tvingats sätta sitt eget anseende på spel. När Sigurðr ”den tystlåtné” (*þogli*) hör om sina bröders nesliga friarfärd och med egna ögon får se deras brännmärkta kroppar vill han hämnas. Därför beger han sig till drottningens rike och härjar: bränner ned gårdar, dödar män och stjälar deras egendomar. Efter en del skärmytslingar drabbar så Sigurðrs och Sedentianas härar samman. Riddaren och hans män kämpar tappert, men när mörkret faller står drottningen som segrare. Inkräktarna kastas i en grotta full med giftiga reptiler, och när de slutligen kan ta sig därifrån har de inte fått mat på två veckor.

Men Sigurðr ger inte upp. Han återvänder till Sedentianas hov förklädd till köpman, och med hjälp av en magisk ring lyckas han få drottningen i sitt våld. När han lyfter den diamantinfattade ringen mot himlen framstår han som den stiligaste riddare som Sedentiana någonsin har sett, och uppfylld av åtrå lockas hon ut ur sitt palats. Utanför grindarna vänder Sigurðr sin häst mot henne och ger på så vis ny låga åt hennes häftiga begär. Hela dagen fortsätter jakten – han på häst och hon till fots efter – och när mörkret faller och kylan smyger sig på är de mitt ute i ödemarken. Riddaren försvinner i natten, och förtvivlad kryper drottningen ihop på den snötäckta marken. Hon är övertygad om att hennes sista stund är kommen.

Så plötsligt ser hon en svinaherde och hans hjord närma sig. Svinaherden stannar förvånad till när han ser byltet på marken, petar på det med sin käpp och undrar om det verkligen är en människa som ligger där och inte ett djur. Utom sig av rädsla svarar Sedentiana att hon är en förmögen kvinna och att hon ska belöna honom rikligen om han räddar henne från att frysa ihjäl. Men svinaherden vill också veta vad hon heter, och först sedan Sedentiana motvilligt har avslöjat att hon är frankernas drottning lovar han att hjälpa henne – om han får ha samlag med henne. Sedentiana blir förfärad. ”Tala inte så ohöviskt”, bönfäller hon honom, ”för det skulle vara en oändlig skam för mig”.⁶²³ Då vore det bättre att hon dog. Men svinaherden står på sig, och slutligen ser hon ingen annan utväg än att uppfylla hans villkor:

Och härefter lägger han sig ned hos henne och gör hennes kropp varm och lägger henne till rätta. Sedan tar han henne med kraft, och hon tycker att det är mycket märkligt hur härlig hans kropp är att beröra och med vilken styrka han nu tar henne. Och nu blir hon väl medveten om vad hon aldrig kan få tillbaka – sin jungfrudom. Natten lider och kvinnan blir varm både av Amors lekar och av att vädret blir bättre. Därefter blir drottningen trött och somnar.⁶²⁴

Nästa morgon vaknar Sedentiana av solens strålar och försöker dra sig till minnes nattens händelser. Svinaherden är borta, och istället ser hon den vackre riddaren rida bort från ett fruktträd i närheten. Åter väcks de heta känslorna till liv i hennes kropp, och hon skyndar efter men utan att få fatt i honom. I skymningen faller hon utmattad ihop vid en sten, och när hon ligger där känns skammen så outhärdlig att hon helst vill dö. Hennes förtvivlan är om möjligt ännu större än tidigare. Då upptäcker hon en dvärg som står och tittar på henne. Han är klädd i en svart skinnkjortel och ser lustig ut med sin tjocka kropp och sitt stora huvud. Dvärgen tilltalar drottningen vid namn och erbjuder sig som svinaherden att rädda hennes liv om hon låter honom få ligga med henne. Någon annan belöning vill dvärgen inte ha, och Sedentiana tvingas därför på nytt till samlag:

Han lägger sig nu vid sidan av stenen och bereder henne plats i sin skinnkjortel. Den blev då så stor att hon tyckte sig vara i ett uppvärmt rum. Sedan tar han i henne med så stor kraft att hon inte kunde göra motstånd och förlustar sig med henne. Och det förvånade henne mest att han kändes som en människa och manlig man i deras samvaro.⁶²⁵

Dagen efter fortsätter den vackre riddaren att locka Sedentiana med sin diamantinfattade ring, och sin tredje natt i ödemarken måste hon tillbringa med en jätte. Drottningen har aldrig sett någon så fasansfull varelse. Hans näsa är så stor att små människor får plats i näsborrarna, och ner på hans bröst hänger långa snorsträngar. Huvudet är skalligt och hyn alldeles svart:

Jätten förstår nu att hon blir mållös av skräck. Han tar tag i henne och lägger henne i sin stora skinnrock, och då blev hon genast varm. Hon

tyckte inte att det var så hemskt att vara nära honom som hon hade väntat av hans utseende; han verkade inte större än en vanlig människa, och det kändes som om han var klädd i en silkesskjorta. Och nu behandlar han hennes vackra kropp som det passar honom.⁶²⁶

Nu är hämnden fullbordad, och under natten blir Sedentiana löst ur trolldomen. När drottningen vaknar i gryningen ligger hon på marken under ett fruktträd i sin egen lustgård, och snart inser hon att de senaste dagarnas händelser har skapats med illusioner och synvillor. Hon har i själva verket aldrig lämnat sin lustgård. Och det är inte utan en viss glädje, skriver sagans författare, som Sedentiana också inser att den man som legat med henne tre nätter i skepnad av en svinaherde, en dvärg och en jätte är den tystlåtna Sigurðr. Kort därefter upptäcker Sedentiana att hon är gravid, och senare föder hon i hemlighet en son som får namnet Flores.

Riddarens försök att övervinna mökungen har av Jürg Glauser beskrivits som en deflorationskamp. Det är när mannen tar kvinnans oskuld med våld och på så vis fläckar hennes anseende som hans makt över henne blir fullkomlig.⁶²⁷ Marianne E. Kalinke gör en annan tolkning. Det är inte riddarens avsikt att kränka mökungen, menar hon. Hans motiv är istället ”quite honorable”. Han vill göra henne till sin hustru, och därför blir han inte våldsam förrän han själv har utsatts för skymfer och misshandel eller har blivit lovad ett giftermål.⁶²⁸ Som jag ser det finns poänger i bådas resonemang. Det är ofta med sikte på ett äktenskap som riddaren söker upp mökungen, och vid deras första möte agerar han vanligen som en hövisk man. Men riddarens intentioner är inte alltid så ädla som Kalinke vill göra gällande.⁶²⁹

Den tystlåtna Sigurðr verkar inte vara intresserad av ett äktenskap. Han kommer istället till Sedentianas hov för att ge henne betalt för ”all den vanära, skam och förödmjukelse” som hon har tillfogat hans bröder och andra.⁶³⁰ Här är det alltså fråga om att tvinga jungfrun till underkastelse och inte äktenskap. Det är när hon förnedras, socialt och sexuellt, som riddaren manifesterar sin makt. Ju skändligare deflorationen är, desto segerstoltare blir han. I *Sigurðar saga þogla* utnyttjas Sedentiana tre nätter i följd. Svinaherden degraderar henne; han gör

henne ovärdig att bära kungakronan. Dvärgen och jätten monstriefierar henne; de tvingar henne att överträda den tabubelagda gränsen mellan människa och naturväsen.⁶³¹

Det dröjer flera år innan Sigurðr och Sedentiana möts igen, men deras konflikt har inte klingat av. Under ett gästabud vid drottningens hov förödmjukas Sigurðr och hans bröder offentligt när åtta trälar rusar in i festsalen och i dramats form rekapitulerar Hålfdans förnedrande friarfärd. Bröderna bleknar av ilska och harm, men de får finna sig i att skådespelet uppförs ytterligare två kvällar. Den fjärde festkvällen avlöper på ett annat sätt. Till Sedentianas stora förskräckelse stiger en svinaherde in för att berätta hur han har förlustat sig med henne i ödemarken, och han skrader inte orden:

Vidriga hora som kallas drottning av Treverisborg! Nu har stunden kommit då jag inte längre kan tåla om vanäran som du tänker dra över mig. Även om Sigurðr den tystlåtna – som du inte kan ta ögonen från – tycks vara mer framstående än jag, så har jag större anspråk på dig än han. För när jag låg naken vid din kropp där på heden, då utforskade jag noggrant din jungfrudom. Jag vet att jag var din första man, och även om du har legat med många sedan dess så kan ingen göra fullt anspråk på dig utom jag.⁶³²

I könsakten skapas äganderelationer, förstår vi av svinaherdens ord. Han har rätt till Sedentiana och hennes kropp eftersom han har tagit hennes mödom. Att andra män har haft samlag med drottningen efter honom förändrar inte den saken. Faktum kvarstår: hon gav sig först åt en svinaherde och tillhör därför honom. Alltså försöker svinaherden gripa tag i Sedentiana och dra henne med sig därifrån. Det väcker stor munterhet i salen, särskilt hos Sigurðrs bröder som högröstat hånar och förolämpar henne. Scenen upprepas två kvällar då gästabudet besöks av en dvärg och en jätte som båda beskriver sina samlag med Sedentiana. De saxländska riddarna måste gripa in i tumultet som uppstår då jätten försöker fånga henne, och Sigurðr påpekar spetsigt att Sedentiana sannerligen inte kan kallas jungfru längre ”om han har legat mellan hennes ben”.⁶³³

När jätten har kastats ut ur salen träder Flores fram och presenterar sig som Sigurðrs och Sedentianas son. Det ställer sig den utpekade fadern mycket tveksam till, men drottningen avslöjar då att hon sedan länge har känt till att Sigurðr är den som dolde sig under svinaherdens, dvärgens och jättens förklädnader. Nu har han hämnats alla oförrätter som hon har gjort sig skyldig till, och dessutom har han fått henne att framstå ”som en lättfärdig kvinna”.⁶³⁴ Hon ser ingen annan råd än att abdikera och låta sin son krönas till frankernas kung. Men Sigurðr har andra planer för henne. Han vill nu att hon ska bli hans hustru. Ett äktenskap mellan dem skulle återupprätta hennes förlorade heder. Visst har han tidigare behandlat henne illa men, försäkrar han, ”från den här stunden ska hon bestämma allt mellan oss båda”.⁶³⁵ Prins Sigurðr avger med andra ord en lydheidsförklaring till sin hustru, men likafullt är det han som övertar makten i hennes rike.

Sigurðar saga þogla är särskilt intressant eftersom den estetiserar våldet i könsakten. Den gör övergreppen till en njutning. I drottningens möten med svinaherden, dvärgen och jätten suddas gränsen mellan frivillighet och tvång ut. Sedentiana protesterar och gör motstånd, men när svinaherden tar henne med våld förundras hon över hur härlig hans kropp är att beröra och fascineras av hans styrka. Även jätten är behaglig att vara nära då han hanterar ”hennes vackra kropp som det passar honom”, och Sedentiana konstaterar förvånat att dvärgen faktiskt känns som en fullväxt man när han ”förlustar sig med henne”. Övergreppen omges av ett nästan romantiskt skimmer.

Våld och romantik

Det är inte ovanligt med olika former av sexuellt våld i medeltidens riddarlitteratur. Kathryn Gravdal har studerat franska versromaner från 1100- och 1200-talen, och hennes slutsats är att det romantiska ofta rymmer både mäns kärleksförklaringar och aggressioner. Inte minst språkbruket antyder att våldtäkter ses som en del av den feodala ordningen i riddarlitteraturens värld, ”built into the military culture in which force is applauded in most of its forms”.⁶³⁶ Hos en fransk

diktare som Chrétien de Troyes fyller det sexuella våldet förvisso en didaktisk funktion. Det förklarar hur fel det är att våldföra sig på kvinnor och att en god aristokrat aldrig tvingar en jungfru till samlag. Men samtidigt inbjuds åhöraren till en erotisk upplevelse, menar Gravdal, när män ur andra samhällsskikt uppträder rätt och brutalt. Diktaren kittlar manliga fantasier om samlag under tvång.⁶³⁷ I Chrétien de Troyes versromaner görs våldtäktsscenerna till romantiska äventyr. Jungfrur måste angripas för att riddare ska kunna rädda dem. Våldtäkterna förhårligar på så vis manligt mod, och konsekvensen blir att publikens uppmärksamhet vänds bort från offren, ”away from a reflection on the physical suffering of women”.⁶³⁸

Övergreppen i isländska riddarromaner är av annat slag. Förövaren är ofta en hövisk riddare, och våldsamheterna ses som befogade. Hans övergrepp är helt enkelt inte att förstå som en våldtäkt. Förvisso uppträder han våldsamt och aggressivt, han kränker jungfrun och hans agerande väcker hennes rädsla och skam. Men riddarromanernas författare vägrar bestämt att definiera riddarens handlingar som förbjudna.⁶³⁹ Tvärtom. De är nödvändiga. I *Gibbons saga* och *Sigurðar saga þogla* beskrivs samlaget som en könsskapande handling. Den syftar till att upprätta en hierarkisk ordning mellan man och kvinna, en *naturlig* ordning, och om så krävs måste riddaren använda tvång för att mökungar som Florentia och Sedentiana ska acceptera sin roll som maka och mor. Riddarromanerna befäster också föreställningar om att mäns aggressivitet väcker lust och välbehag hos jungfrun. Hon finner en njutning i att underordna sig en man, att till sist ge sig i hans våld och låta honom bestämma intimitetens villkor.⁶⁴⁰ Det är så som hon väcks till kvinnlighet.

Den könsskapande processen kan vara lång och smärtsam, både för honom och för henne. I *Dínus saga drambláta* är den särskilt komplicerad. Här är åtrån som starkast men också förnedringen som djupast. Filologen Erik Wahlgren beskriver sagan som den mest vulgära av islänningarnas berättelser om mäktiga mökungar, och den är onekligen speciell i sitt sätt att hantera våld och sexualitet.⁶⁴¹ Sagan har fått sitt namn efter Dínus, en egyptisk prins som är vida omtalad för sitt kvinnoförakt och sitt hat mot allt vad äktenskap heter. Hans högmod

(*dramblæti*) är så stort att själva tanken på giftermål gör honom rasande. Han kan inte föreställa sig att det finns någon prinsessa som är värdig att bli hans hustru. Hans högfärd saknar proportioner, och det noterar Philotemia, en afrikansk prinsessa. Sanningen att säga är hon lika nedlåtande som han, och det retar henne omåttligt att Dínus är så stolt över sin skicklighet och bildning. Hans arrogans tänder

en brinnande åtrå och lockelse i hennes hjärta, inte sexuell åtrå eller någon form av kärlek utan snarare en lust att pröva sina kunskaper mot Dínus, att överlista och besegra honom och att dra skam över honom på samma sätt som över många andra som har uppsökt henne.⁶⁴²

Philotemia vill bli den mest omtalade jungfrun i hela världen, och det gör hennes far bekymrad att dottern vill utmana den egyptiske prinsen. Det kan aldrig följa något gott av det, menar Maximilianus som befarar att prinsessans agerande ska väcka omgivningens förakt och vanära hans regentskap. Men Philotemia står på sig. Hon vägrar att äta och dricka om hon inte får sätta Dínus på prov och då böjer sig Maximilianus för hennes vilja.

Med ett förtrollat äpple upptänder prinsessan ett så våldsamt begär hos Dínus att han inte tycker sig kunna leva om han inte får hennes kärlek. När han senare får se Philotemia är det som om "tändved eller fnöske läggs på elden som är i hans hjärta".⁶⁴³ Den brinner förtärande. Dínus vädjar om att få ha samlag med henne för att bli fri sitt begär – han fruktar för sitt liv – och när Maximilianus förstår hur plågad riddaren är ger han sitt medgivande. Men Dínus måste lova att snarast göra Philotemia till sin hustru och aldrig lasta henne för att hon har haft samlag med honom innan de gifte sig. Philotemia blir överförtjust när hon får höra om Dínus begäran. Hon kysser honom ivrigt och leder honom till sin säng. Men de hinner knappt klä av sig och krypa ned under täcket förrän fyrtio skräckinjagande riddare rusar in i rummet och attackerar Dínus och hans följeslagare. Egyptierna värjer sig så gott de kan, men Philotemias riddare är överlägsna. Nästa morgon vaknar Dínus och hans män nakna i en skog. Deras kroppar är "hudflängda och blåsvarta, och de är så ledbrutna och sårade" att lemmarna knappt går att röra.⁶⁴⁴ Runt dem står fyrtio stora ekar med

sina grenar avhuggna, och egyptierna inser nu att de har blivit utsatta för trolldom och illusioner. Skamsna samlar männen ihop sina kläder och beger sig hemåt.

Händelsen vid den afrikanske kungens hov blir upptakten till en rad scener där Dínus och Philotemia förnedrar varandra. Förödmjukelserna är ofta sexuella. Vid ett tillfälle blir prinsessan och hennes kammarjungfrur så vilda av förtrollning att de kastar av sig sina kläder och nakna dansar ringdans. Eftersom dörren till palatset står öppen kan stadsborna se dem dansa hand i hand. När förtrollningen bryts står Philotemia där förtvivlad, och gråtande ber hon sina jungfrur att klä på henne. Även kungen, drottningen och ärkebiskopen har deltagit i dansen, och Maximilianus är rasande på sin dotter som han håller ansvarig för deras förnedring. Vid ett annat tillfälle är det Dínus som förödmjukas. När han på nytt lockas till prinsessans säng får han en sömndryck att smaka på, och nästa morgon vaknar han med fyra utstående horn på huvudet. Hans åtrå är som bortblåst; allt han känner är ett ursinnigt hämndbegär. Det driver honom att uppsöka Philotemia igen, och när han för tredje gången lägger sig hos prinsessan är det han som har övertaget. Nu kan Dínus tvinga henne till underkastelse:

Dínus tar henne med kraft och lägger henne ned hos sig i sängen och vänder sig kärleksfullt mot henne. Men hon ber honom att skona henne och hennes jungfrudom, att vänta till dess hennes far har gett dem ett ärofullt bröllop som anstår kungabarn. Då svarar Dínus:

”Du ska komma ihåg, fru, hur du tidigare har svikit mig, och även nu har du lurat mig med den här avtalade glädjestunden. Därför”, säger han, ”ska varken böner eller fagra ord uppskjuta det hela.”

Nu inser jungfrun att hon kommer att förlora sin mödom och att hans styrka är henne övermäktig. Så ägnar de sig åt varandra och roar sig hela natten med kärlekslekar och alla Amors konster som behagar dem. Sedan hon har förlorat sin jungfrudom ligger de och roar sig ända till morgonen.⁶⁴⁵

Philotemia blir tvingad till samlag i sin egen säng, och återigen ser vi hur riddarens våld estetiseras och integreras i en kärleksfull handling. Prinsessan protesterar och vill lämna sängen, men när hon inser att

allt motstånd är lönlöst ger hon sig istället hän. Upplevelsen blir därför inte alls obehaglig. Hon njuter som Sudentiana av att bli tagen mot sin vilja. Riddarens beslutsamhet och kroppsstyrka väcker hennes lust.

En litteraturforskare som diskuterar tvång och njutning i fransk riddardiktning är Evelyn Birge Vitz. Hon vänder sig mot Kathryn Gravdals slutsats att medeltidens litterära skildringar av våldtäkter särskilt kittlade den *manliga* fantasin. Troligen fanns också kvinnor som fantiserade om att bli besegrade och erövrade, som drömde om att ge efter för en man som attraherade. Vi får inte glömma, skriver Vitz, att en aristokrat under medeltiden förväntades besitta egenskaper som mod och tapperhet och att en verklig man definierades av sin förmåga att utöva tvång om så behövdes. Könsakten kunde på så vis bli ett mandomsprov. När han tog en kvinna med våld bevisade han sin manlighet. Vitz menar att

whether we approve of this or not, medieval women and men alike may have considered that for a man to "force" a woman – to refuse to take "no" for an answer – could be construed as a natural expression of his manhood: that some use of force was appropriate in "conquering" a woman, as in capturing a town. And while it is, undeniably, a terrible and frightening experience for a woman to be raped in actuality, it is altogether likely that some medieval women entertained fantasies of being, at least to some extent, "forced" by men whom they found attractive.⁶⁴⁶

Många kritiska röster har höjts mot Evelyn Birge Vitz. Hon har blivit anklagad för att bortse från kvinnliga författarskap under medeltiden som riktade skarp kritik mot olika typer av sexuellt våld. Såväl Marie de France som Christine de Pizan ondgör sig över att män tvingar kvinnor till samlag.⁶⁴⁷ Det har också sagts att hon misslyckas i sin ambition att historisera våldtäktsbegreppet. Istället projicerar hon moderna uppfattningar på medeltiden.⁶⁴⁸ Kritiken är delvis befogad. Det är tveksamt om franska riddarromaner – eller isländska för den delen – kan berätta något om medeltida kvinnors erotiska fantasier. Men på en viktig punkt har Vitz rätt: samlaget var en *könsskapande* handling och förväntades vara så. När en man låg med en kvinna, särskilt en jungfru, uppfattades det som om han besegrade och erövrade henne. Det var så han gjorde sig till herre över henne.

Det våldsamma i sexualiteten var något som medeltidens människor mötte i riddardiktningen och starkt fascinerades av, skriver Evelyn Birge Vitz. Att älska var en intensiv upplevelse som bäst beskrevs i våldsmetaforer; kärleken attackerade och trängde in i människan, den fångslade henne, gjorde henne sjuk och förvirrad.⁶⁴⁹ Passioner drabbade, och få kunde trotsa dem. Så också i isländska riddarromaner där begären försvagar människan. I *Dínus saga dramláta* liknas åtrån vid en eld som är nära att förtära riddaren. Den ger honom också sjukdomssymtom. Han får svårt att andas och plågas av smärta.⁶⁵⁰ Men när Dínus väl har tagit Philotemia med våld stillas hans häftiga begär. Morgonen efter stiger han upp ur sängen för att återvända till sitt hemland, och han låter sig inte bevakas av prinsessans tårar. Hon ber honom att stanna kvar och gifta sig med henne som han har lovat. Men det tänker inte Dínus göra. Han lämnar henne med orden: ”Det är inte sed i vårt land att besöka en hora mer än en gång, och därför ska vi skiljas här och aldrig mer mötas om jag får råda.”⁶⁵¹ Philotemias kammarjungfrur gråter, river sina kläder och sitt hår när egyptierna lämnar hovet. Själv är hon förkrossad och skäms, men hon möter ingen medkänsla eller förståelse hos sin far. När kung Maximilianus får veta att hans dotter har blivit vanärad vänder han sig rasande till henne och säger:

Nu har dina handlingar lett till att vår kungliga värdighet har kränkts. Själv är du skändad, som var att vänta, och den här förbannelsen och skammen kommer att omtalas i hela världen. Om jag inte hade så stor kärlek till dig och hyste faderlig välvilja för dig, och om jag hade haft någon annan arvinge, då skulle jag låta bränna dig i elden.⁶⁵²

Maximilianus vill inte lyssna på vad hon har att säga. Han lämnar henne och tillkallar sina rådmän för att överlägga om hur han ska hämnas all skam som hans dotter och den egyptiske tronföljaren har dragit över honom. De enas om att angripa det egyptiska riket och samlar sedan en stor här av svarta stridsmän och fäsansfulla jättar. Men ditkommen övertalas Maximilianus att skicka hem sina krigare och överlämna sig åt egyptierna. Han möts av Dínus som kysser honom och ber honom sitta hos sig i högsätet. Maximilianus vill själv-

fallet veta vilket öde som väntar honom. Det är bättre att dö än att leva i skam, säger han krasst. Men Dínus söker försoning och inte hämnd. Eftersom Maximilianus inte har agerat på eget initiativ – han har snarare blivit eggad till handling – så kan de förlikas. Och för att deras vänskap ska växa sig stark och bli varaktig lovar Dínus att ta Philotemia till sin hustru. Det är ju också han som har förstört hennes äktenskapsutsikter, påpekar någon. När Philotemia senare får veta att hon har trolovats med Dínus vänds hennes sorg i glädje, och sagans författare avrundar sin berättelse med en utförlig beskrivning av deras bröllop som firas i sju dagar. Det är troligt att det senare föddes barn i äktenskapet, skriver han till sist, men om den saken är det svårt att uttala sig säkert.

Samlaget som könsskapande handling

Den vackra Philotemia är inte mökung. Hon regerar inte ett rike, klär sig inte i manskläder och vill inte bli sedd som man. Men hon uppträder som en man gör. Hon mäter sig med män, och hon vill bli omtalad för sin bildning som män blir. Som mökungarna vägrar hon att reduceras till kvinna, och det provocerade säkert delar av riddarromanernas aristokratiska publik. *Dínus saga drambláta* skrevs i en tid när könskartan förändrades, när gränserna mellan det manliga och det kvinnliga drogs om och markerades tydligare; manligheten expanderade och kvinnligheten fixerades.

Ett starkare patrilineärt tänkande hos aristokratin och ett hårdare tonläge inom kyrkan bidrog till att göra de kvinnliga moralreglerna strängare och stereotyperna fler. Frillorna, som under fristatstiden hade vidgat hövdingarnas politiska nätverk, liknades nu vid horor som ledde män i fördärvet. Också aristokratiska kvinnor sexualiserades. Det isländska skriftermålet från tidigt 1400-tal lyfter fram den gifta kvinnans svårigheter att tygla sina begär och respektera sina äktenskapslöften. Skriftermålet upphovsman, troligen en präst, låter här en förmögen kvinna bekänna sina synder, och hon beskriver om och om igen hur liderlig hon har varit som hustru: att hon har haft

samlag under sina graviditeter, att hon har åtrått andra män, att hon har kysst dem och att hon har fått utlösning av deras smekningar.

Även isländska riddarromaner fångar aristokratins förändrade könsnormer. Särskilt mökungen som motiv visar hur viktigt det var att aristokratiska kvinnor underordnades män, socialt och sexuellt. Mökungens historia var en litterär fantasi, men den väckte frågor som var angelägna för senmedeltidens aristokrater på Island. Vilka könsgränser gick att tänja och vilka fick aldrig överskridas? Mökungen var på flera sätt utmanande för åhörarna. När hon väl besegrades och tvingades till äktenskap legitimerades de manliga maktstrukturerna, men hennes hårda motstånd öppnade också för tankar om en annan samhällsordning där den politiska makten inte var manligt kodad.

I riddarromanerna beskrivs mökungen som normbrytande. Hon är en avvikelse som ska korrigeras. Mökungens inflytande följer av hennes jungfrudom, och därför krävs det särskilda åtgärder. Hon måste fråntas sin mödomsmakt. Här är det samlaget som tvingar jungfrun att bli kvinna, och det gör henne också till mannens ägodel. Från den stunden kan riddaren göra anspråk på henne och allt som hon äger. Mökungen berövas sitt rike, och prinsessan förlorar sitt värde.

Att bli kvinna är att bli någon annans. Det vet riddarromanernas mökungar, och därför föraktar de äktenskapet och värnar sin jungfrudom. Det är också skälet till att de försöker att skapa sig manliga identiteter. Vissa bär mansnamn och få av dem erkänner sin könstillhörighet. Men mökungarnas manlighetssträvanden får ett brått slut när riddaren tvingar henne till samlag. Sexualakten är könsskapande. Den gör riddaren till man, jungfrun till kvinna och ordnar dem hierarkiskt. Här talar riddarromanerna ofta sitt tydliga språk. Riddaren förstör, fördärvar eller hämnas på jungfruns mödom. Hon förvandlas från oskuld till hora. I samlaget går jungfruns värde förlorat, och hon bönfaller honom att få bli hans fru eller åtminstone frilla. Så erövrar riddaren en hustru och ett rike. Och så blir han man.

KAPITEL 8

MANDOM OCH MÖDOM

Avslutande diskussion

Under 1200-talet skedde en rad genomgripande förändringar i det isländska samhället. Den politiska eliten integrerades alltmer med den norska aristokratin, vilket gjorde det möjligt för Norges kung att utöka sin makt över öns befolkning. Åren 1262 till 1264 accepterade så islänningarna att betala skatt till honom, och därmed utvecklades Island mot ett mer organiserat och hierarkiskt samhälle. Fristatstidens slutskede hade präglats av starka politiska motsättningar mellan hövdingar som på olika sätt försökte utmanövrera varandra. Dessa män såg sig främst som motståndare. Mer sällan beskrev de sig som en särskild samhällsgrupp med särskilda värderingar.

Det förändrades när Island blev ett norskt skattland. Särskilt under 1300-talet skedde en reorganisering och formering av den isländska aristokratin. Mäktiga ämbetsmannasläkter uppstod, och vid seklets mitt hade nästan alla män som var verksamma i förvaltningen på Island en far som hade varit hirdstyrare, syssloman eller lagman. De isländska ämbetsmännen gifte sig i större utsträckning med döttrar till andra ämbetsmän, och det gjorde att avståndet till andra samhällsgrupper växte. Som företrädare för den norska och senare danska kungamakten utvecklade dessa män en starkare aristokratisk medvetenhet. Samförståndet växte och fördjupades, så också känslan av att tillhöra ett ridderskap.

Med min avhandling har jag velat visa hur politiska och sexuella maktstrategier samspelade när den isländska makteliten ombildades under senmedeltiden och dess aristokratiska identitet förstärktes. Att

accentuera vissa sexuella normer var ett sätt att definiera den egna gruppen, och det sexuella fyllde en viktig funktion när den aristokratiska självbilden konstruerades. Av isländska riddarromaner framgår att sexualiteten användes särskilt flitigt för att skapa distinktioner av olika slag. Den fick markera gränserna mellan höviskt och gement, mellan mänskligt och monstros, mellan manligt och kvinnligt. Sexualiteten utnyttjades för att skapa avstånd – särskilt till män som stod utanför aristokratin men också till kvinnor som tillhörde den egna gruppen.

Det finns skäl att lyfta fram tre områden där avhandlingen för forskningen framåt. Den har till att börja med *teoretisk relevans*; avhandlingen visar att ett begrepp som manlig homosocialitet kan vara fruktbart i medeltidsforskningen. Det här begreppet betonar att samhället bars upp av mäns relationer till varandra och att makt skapades i manliga gemenskaper av olika slag. Dessa relationer var enkönat manliga, men de förutsatte många gånger ett utbyte av kvinnor. Om de homosociala relationerna skulle bli hållbara och varaktiga krävdes ofta att männen knöt släktskapsband med varandra. Det var när en man gav en av sina kvinnor åt en annan man som banden mellan dem blev riktigt starka. Männen kunde då också kanalisera sina känslor för varandra genom henne. Heterosexuella begär neutraliserade på så vis den manliga tillgivenheten och reglerade dess uttrycksformer.

Avhandlingen har även *metodisk relevans*; den visar att isländska riddarromaner är användbara för historiska studier av det isländska samhället och den europeiska medeltiden. Det finns många riddarromaner bevarade från Island, men den tidigare forskningen har sällan utnyttjat dem för att besvara frågor om det förflutna. Romanerna har som regel ansetts vara alltför överdrivna och orealistiska för att kunna berätta något om medeltidens samhällsförhållanden. Men litteraturen går aldrig att skilja från samhället. Även de mest fiktiva berättelser formas av sitt samhälle och formar dessutom samhället. Riddarromanerna komplicerar vår förståelse av historien; den litterära fiktionen gör det lättare att se paradoxerna, kontrasterna och diskrepanserna i det medeltida samhället. På så vis kan vi genom att studera dessa berättelser inte bara besvara vissa historiska frågor på ett bättre sätt.

Riddarromanerna hjälper oss också att formulera mer komplexa frågeställningar om det förflutna.

Avhandlingen har slutligen *empirisk relevans*; dess resultat belyser sexualitetens roll när europeiska makteliter ombildades under medeltiden. De empiriska resultaten fördjupar också vår kunskap om aristokratins formering på Island och nyanserar vissa slutsatser som andra historiker har dragit. Det gäller exempelvis disciplineringen av mäns sexualitet som tycks ha varit mer komplex än vad som tidigare har framkommit. Av de isländska riddarromanerna framgår att sexualiteten sågs som ett maktmedel, och romanernas riddare tvekar inte att använda sexuellt tvång och våld när de anser att det behövs. Avhandlingen ger också en mer sammansatt bild av hur jungfrudomen uppfattades av isländska aristokrater. I riddarromanerna beskrivs jungfrun som ren och oförstörd. Hon har en särskild oskuldsfullhet. Men hos jungfrun finns på samma gång något farligt och beräknande. Hon kan agera på ett sätt som skadar männen omkring henne.

Det finns flera förklaringar till att den isländska aristokratins sätt att förhålla sig till sexualitet förändrades mot 1200-talets slut. Tidigare hade hövdingar ofta haft frillor. Sexuella relationer med storböndernas systrar och döttrar hade varit en politisk strategi för att knyta mäktiga män till sig. Utan stöd från inflytelserika bönder hade en hövding svårt att hävda sig mot andra hövdingar. Men när makten institutionaliserades förlorade frilloväsendet sin politiska betydelse. Aristokratiska äktenskap blev istället den viktigaste alliansformen. Det var framför allt i släkter ur samma sociala skikt som isländska aristokrater nu sökte äktenskapspartner åt sina söner och döttrar.

Mot 1200-talets slut hårdnade också kampen på Island om jordegendomar. Efter långa och uppslitande konflikter om äganderätten till kyrkornas jord nåddes en uppgörelse som innebar att hövdingarna var tvungna att lämna ifrån sig flera av sina gårdar till kyrkan. Hövdingarna måste nu hitta nya maktbaser, och med ett ämbete inom förvaltningen fick man del av de isländska skatteintäkterna. När det dessutom krävdes goda inkomster och viss förmögenhet för att få ett ämbete, måste hövdingarna försöka hålla sina egendomar samlade och familjeplanera bättre. Det var angeläget att ha arvingar, men det fick

inte bli för många. En starkare patrilinejär arvsrätt gjorde det också viktigare att på något sätt kunna fastställa faderskapet till den äldste sonen – han som ensam skulle ärva faderns huvudgård om det bara fanns en.

Allt det här medverkade till att könsnormerna tydligare definierades och skarpare skildes åt under senmedeltiden. Aristokratins intresse för jungfrudomen blev starkare. Om mannen ville förvissa sig om att sonen som skulle ärva honom verkligen var hans, tog han en hustru som var oskuld. Det var enda sättet för honom att vara helt säker på sitt faderskap. Den aristokratiska kvinnan – och kvinnan överlag – sågs alltmer som en sexuell varelse; hennes förmåga att tygla sina sexuella begär avgjorde nu om hon var en god kvinna eller inte. Även kyrkans lära bidrog till en starkare sexualisering av den unga kvinnan. Här beskrevs hon ibland som ren och oförstörd, ibland som lättsinnig och omdömeslös. När äktenskapet gjordes till ett avtal mellan man och hustru – när makarna måste ge sitt samtycke – lyftes jungfrudomen fram som ett tecken på trohet och tillgivenhet. Jungfrun beundrades för sina rena tankar. Men samtidigt var hon en källa till djup oro. Hennes oskuldsfullhet väckte starka begär hos män omkring henne, och själv var hon inte att lita på. När åtrån väl tändes hos en jungfru brann hon häftigare än någon annan kvinna.

Om aristokratins kvinnor fixerades mellan det oskuldsfulla och det liderliga, kunde männen röra sig mer fritt över könskartan. Den politiska utvecklingen medförde att särskilda arenor skapades där det fanns möjligheter att utforska förhållningssätt som förut kunde tagits för svagheter. Isländska aristokrater måste även i fortsättningen visa sitt mod i stridssituationer och försvara sig mot fysiska angrepp och verbala påhopp, men som kungens män förväntades de även kunna uppträda höviskt mot varandra. Männen runt kungen skulle alltid hålla samman, och därför måste konflikter och våldsamheter mellan ämbetsbröder undvikas. En hövisk man använde sina vapen med förstånd. Även sexuellt borde han visa självbehärskning. Om en gift kvinna försökte förföra honom, skulle han avvisa henne. Det var inte heller accepterat att han hade frillor, och hirdens regelsamling förbjöd honom att besöka prostituerade. Det var i äktenskapet som sexuella begär fick uttryckas och erotiska känslor levas ut. Där och ingen annanstans.

Det ska påpekas att sexualitetens omvandling bland isländska aristokrater inte var särpräglad isländsk. Den följde på flera punkter en europeisk utveckling. Historiker som Georges Duby och James A. Brundage har beskrivit hur kyrkans företrädare under 1000- och 1100-talen argumenterade för ett samtyckt och oupplösligt äktenskap och att det blev en motvikt till aristokratins uppfattning om äktenskapet som ett ekonomiskt avtal mellan två släkter, ett avtal som var möjligt att bryta när den politiska situationen så krävde. Det var en tid då aristokratin måste lita till sitt jordinnehav för makt och inflytande, och flera släkter förstod snart att använda sig av den kyrkliga äktenskapsmodellen och dess trohetsideal för att trygga släktens framtid.⁶⁵³ Nu började principen om manlig primogenitur att tillämpas inom den europeiska aristokratin. Släktens jordinnehav koncentrerades till ett äktenskap i varje generation, och hela egendomen fördes sedan vidare till makarnas äldste son.⁶⁵⁴ Det var en arvsordning som satte den unga kvinnans sexualitet i brännpunkten. Huruvida sonen sågs som legitim eller inte berodde på om hans mor hade levt kyskt före bröllopet och varit trogen mot sin man under äktenskapet.

När James A. Schultz vill förklara varför europeiska aristokrater intog ett nytt förhållningssätt till manlighet och sexualitet vid sekelskiftet 1200 lyfter han fram tre historiska förändringar. Den första är framväxten av territorialstater. När den politiska makten samlades hos färre furstar kunde blodiga fejder och andra våldsytringar i samhället bekämpas på ett mer effektivt sätt. Som en följd måste män inom den lägre aristokratin bli bättre på att tygla sin vrede. Den andra förändringen är äktenskapets omvandling. När kyrkan tog jurisdiktion i äktenskapsfrågor reglerades mäns relationer till kvinnor. Ett äktenskap som var samtyckt, monogamt och oupplösligt gjorde det svårare för en aristokrat att förskjuta sin hustru och leva med en frilla. Den tredje förändringen är uppkomsten av en hövisk kultur. Även livet vid hovet påverkade mäns våld, och det förefaller som om hovprotokollen hade en disciplinerande verkan. Schultz menar att det här var historiska förändringar som tvingade manliga aristokrater att överge eller åtminstone modifiera beteenden som tidigare hade definierat dem som män. Ett nytt, mer klassspecifikt könsideal, för att använda Schultz ord,

tog form. Nu förutsattes manliga aristokrater visa större självbehärskning, socialt och sexuellt.⁶⁵⁵

Det är frestande att också se utvecklingen på Island som ett slags disciplineringsprocess. Den tolkningen har framförts av Björn Bandlien som menar att den norröna människans förståelse av kärlek förändrades under medeltiden när den politiska makten centraliserades och kyrkans organisation fick en fastare form. Den norröna statsutvecklingen bidrog till att aristokratin disciplinerades: aristokraterna lärde sig att älska höviskt och att kontrollera sina känslor.⁶⁵⁶ I vissa avseenden har han rätt. Isländska riddarromaner visar att höviskheten var ett centralt inslag i den aristokratiska självbilden under senmedeltiden. Ofta berättar romanerna om ädla män som behärskar sina begär och uppträder sansat. Dessa män vet att respektera ridderskapets äktenskapstraditioner, och de undviker att hamna i konflikter med andra riddare över en prinsessa.

Men det ska också sägas att det inte är mot alla som riddarna agerar så kontrollerat. Att utläsa av riddarromanerna var det framför allt fråga om en disciplinering *inom* den aristokratiska gruppen och *mellan* aristokratiska män. Om det dyker upp en man som handlar efter andra normer eller rentav normlöst måste han oskadliggöras: dödas eller straffas på annat sätt. För den som står utanför finns ingen förståelse och omtanke. Hans sexuella begär utgör ett hot. Det måste till varje pris förhindras att han får fatt i någon av ridderskapets kvinnor och på så vis kan nästla sig in i den aristokratiska gruppen.

Även vissa jungfrur får känna av riddarnas vredesutbrott och våldsamheter. Särskilt mökungen, som djupt föraktar äktenskapet och den äktenskapliga underordningen, upprör och provocerar. Hennes motstånd framkallar en så stark hämndlystnad hos riddaren att han bara måste attackera henne. I våra ögon finns det sällan något höviskt över riddarens möte med mökungen. Om en jungfru vägrar att bli hans hustru – att bli bortgiven åt en hövisk man – måste hon helt enkelt tvingas till underkastelse. I den situationen visar riddaren inte heller någon självbehärskning. Då är han beredd att skada, förnedra och våldta för att få sin vilja fram.

Sexualiteten som gruppskapande

I riddarromanerna speglas ett samhälle och en maktelit som höll på att omvandlas. När den politiska ordningen förändrades uppstod en litteratur som avslöjar vad ämbetsmännen helst ville vara: en hövisk aristokrati med andra värderingar än övriga samhällsgrupper. Den som tillhörde ridderskapet förväntades uppträda anständigt och föra ett sedligt liv. En sann riddare visade självbehärskning och tyglade sina sexuella begär. Om senmedeltidens aristokrater sedan gjorde så är en fråga som mina källor inte kan besvara. Den höviska litteraturen var dialogisk, men den verkade främst på ett ideologiskt plan. Riddarromanerna gav sexuella tolkningsramar åt sin aristokratiska publik, och deras skildringar av hur riddare, hedningar och bärsärkar älskar och begär var ett sätt att visa på sociala gränser.

I riddarromanerna används ofta sexualiteten för att definiera den höviska människan. Romanernas riddare tvingas ständigt försvara sig och ridderskapets kvinnor mot män som hungrar efter politisk makt och sexuella upplevelser. Det kan handla om en bärsärk som kräver att få en prinsessa och ett rike eller om en högförrädare som lurar en drottning till samlag för att påverka arvsordningen. Det som förenar dessa män är deras besinningslöshet. De kan inte kontrollera sina begär, och de bryr sig inte heller om vilka konsekvenser som deras agerande får för ridderskapet. I bärsärkarnas och hedningarnas fall är det kanske förståeligt. De hålls borta från riddarnas homosociala gemenskap, och deras utanförskap är också rumsligt. Bärsärkar och hedningar lever ofta i avlägsna länder där sederna är annorlunda och svåra att förstå för den som är uppvuxen i en hövisk miljö.

Mer oroande för ridderskapet är att även vissa män vid furstehoven har lika häftiga begär och agerar lika okontrollerat. I romanerna finns några riddare som är beredda att döda för att få en kvinna som tillhör en annan man. De är att betrakta som högförrädare, och det är de som utgör det verkliga hotet mot ridderskapet. Deras handlingar riskerar att slita sönder samförståndet mellan riddare och skapa en värld där det helt saknas regler för hur kvinnorna ska fördelas. Av det skälet straffas dessa män ofta hårt när de blir påkomna. Om inte

besinningslösa riddare elimineras kan det hända att ridderskapet bryts ned inifrån och att samhällets uppbyggnad raseras. Ett ord som *dróttinssviki*, högförrädare, får på så vis en starkt sexuell innebörd i riddarromanerna. Det är en man som sviker kungen, sin herre, och som äventyrar samhällsordningen när han tvingar sig på drottningen eller prinsessan.

Mina läsningar har visat att det monstruösa utnyttjas för att ge relief åt den höviska människan och hennes begär. Monstruositeten finns i riddarromanerna för att göra oss uppmärksamma på gränser som aldrig får överträdas. En hövisk man tvingar inte en jungfru att vara hans frilla, och han mördar inte andra män för att få deras kvinnor. Men det räcker inte att ta avstånd från alla drifter som är råa och djuriska. Riddaren måste möta monstruositeten ansikte mot ansikte och besegra den. Det kan handla om utmanande trollkvinnor som vill ha honom till älskare eller lystna jättar som kräver att få hans prinsessa. Dessa möten med det fräcka, liderliga och groteska förädlar hans begär. Tydligast har vi sett det i *Dámusta saga* där en from riddare tycks kämpa mot monstret inom sig. Det mörka inuti gör honom förblindad av svartsjuka, och när han ger efter och dödar sin rival måste han lämna hovet. Hans obehärskade begär tvingar ut honom i utanförskap, och Dámusti kan inte återvända förrän han har besegrat sitt monster. När han väl har visat att han kan kontrollera sina drifter och impulser blir han dock åter upptagen i gemenskapen.

Isländska riddarromaner avslöjar att sexualiteten var avgörande för om en man uppfattades som hövisk eller inte. Att respektera äktenskapet, att aldrig låta begären ta överhand och erövra någon annans kvinna, gjordes till ett utmärkande drag för en sann riddare. Han agerade på ett sätt som andra män inte hade förmåga till. I romanernas värld innebär det att en riddare stöts ut ur den homosociala gemenskapen om han saknar moraliska spärrar. En hertig eller en prins som inte följer reglerna får ingen prinsessa och går därför miste om det åtrådda svägerskapet. Däremot kan det finnas en öppenhet mot vissa män utanför ridderskapet som kan utföra stordåd, uppträda höviskt och anpassa sig till livet vid hovet. Det handlar om män som inte själva är prinsar men som härstammar från en kung och därför är väl-

komna i den homosociala gemenskapen. Även de blir belönade med en hövisk jungfru, kanske inte den vackraste prinsessan men ändå en prinsessa, och ett eget rike, om inte ett kungarike så åtminstone ett hertigdöme. I riddarromanerna ser vi en viss social mobilitet där sexualiteten spelar in. För den man som är av god härkomst, ger prov på stort mod, visar politisk duglighet och kan tygla sina begär när han möter ridderskapets kvinnor finns en möjlighet att bli upptagen i den aristokratiska gruppen.

Sexualiteten var särskilt viktig när det gällde att skilja de aristokratiska kvinnorna från kvinnor ur andra samhällsgrupper. I riddarromanerna är det kyskheten som får konstituera det goda kvinnliga, och den är så gott som alltid ett tecken på aristokratisk börd. Romanernas drottningar är mycket medvetna om att deras agerande påverkar den manliga gemenskapen, och det är nästan bara kvinnor av tvivelaktigt ursprung som vågar uttrycka sina sexuella begär. Det gör de också på det mest skamliga sätt: inför sina styvsöner eller sina mäns förtroga. Ofta handlar det om unga kvinnor som är gifta med äldre män, och det är förmodligen ingen tillfällighet. I riddarromanerna finns en stark misstro mot äktenskap med alltför stor åldersskillnad. När mannen är betydligt äldre än sin hustru finns risken att hon uppsöker en yngre man som kan ge henne större njutning. Att hitta en hustru som är ung *och* trogen är svårt, menar en av romanernas riddare.⁶⁵⁷ Om hon dessutom har hämtats från finnmarkerna eller trollskogarna är det bara en tidsfråga innan hon söker andra mäns sällskap.

Det är på den höviska arenan, på slotten och i borgarna, som de kyska kvinnorna står att finna. Här får riddarna möta prinsessor som uppträder anständigt och värnar sin jungfrudom. Andra kvinnor – bonddöttrar, trälkvinnor och trollpackor – har sällan något emot sexuella äventyr. Riddarromanerna beskriver dem som lättfärdiga, och när trälkvinnor utger sig för att vara prinsessor framkommer det förr eller senare att de egentligen tillhör en lägre social kategori i samhället. Deras normsystem är annorlunda, och det upptäcker riddarna. I riddarromanerna präglas människan av sitt sociala ursprung, och det kan förklara att bonddöttrar, trälkvinnor och trollpackor beskrivs som mer lättsinniga. Men det finns också prinsessor som har starka

sexuella begär och på så vis ställer till problem för sina fäder. I romanerna framkommer att ridderskapets jungfru lever i ett erotiskt spänningsfält. Aldrig är hon så renhjärtad som i oskuldens tid och aldrig är hon så liderlig. Det krävs alltså att hon, precis som den höviske riddaren, lär sig att kontrollera sina begär, att ”hon tyglar sin jungfrudom” som det står i en riddarroman.⁶⁵⁸

Sexualiteten som könsskapande

Ett starkare patrilineärt tänkande hos aristokratin förutsatte kvinnor som var ärbara. Följaktligen riktades nu oroliga blickar mot den kvinnliga kroppen som uppfattades som lidelsefull och oregerlig. Vad vi ser i de isländska riddarromanerna är en sexualisering av den unga, aristokratiska kvinnan. Det mesta som hon gör kan förklaras av att hon är oskuld. Om hon visar en man för stort intresse har hon svårigheter att tygla sin jungfrudom. Då måste hon tillrättavisas eller rentav straffas för sin lättfärdighet. Om hon istället avfärdar en man och vägrar att bli hans hustru missbrukar hon sin jungfrudom. Även då ska hon förmanas och förmås att ändra sig. Den liderliga jungfrun oroar, men det gör också den kyska. Båda utmanar ridderskapets regler för ett utbyte av kvinnor, och därför ser riddaren dem som motståndare. Det här är kvinnor som måste besegras och tvingas till underkastelse.

I isländska riddarromaner finns en stark polaritet mellan man och kvinna. Den gör det möjligt för riddaren att på olika sätt definiera sig som man. Det gäller att visa att han är vad hon inte kan vara, och ofta är det sexualiteten som blir könsskapande. Den liderliga jungfrun används i riddarromanerna för att lyfta fram riddarens anständighet. Hon finns där för att locka och fresta honom, för att anklaga honom för sexuella övergrepp och trohetsbrott. Det skapar situationer där riddaren får visa för sin omgivning att han i motsats till henne kan kontrollera sina känslor och begär. När sagan har nått sitt slut ska läsare och åhörare veta att han har agerat annorlunda än hon: han har talat sanning när hon har ljugit, han har tänkt rena tankar när hon har haft erotiska fantasier, och han har motstått frestelserna när hon har gett efter.

Även när riddaren möter kyska jungfrur vill han visa sin manlighet, särskilt om han råkar på en mökung som gör anspråk på att vara man och utövar politisk makt som män gör. Mökungen är utmanande på flera sätt. Hennes äktenskapsvägran skapar problem för romanens riddare som vill ha hennes rike för att bli mäktigare. När mökungen avvisar honom bryter hon mot en patriarkal ordning som säger att kvinnan alltid ska underordnas en man. Men hennes motstånd väcker också frågor. Ska ordningen verkligen vara sådan? Om mökungen kan styra sitt rike och försvara det mot dussintals män som vill ha henne, varför får hon då inte behålla makten? Motivet med mökungen är på så vis dubbelbottnat: det både förstärker och utmanar patriarkala tankestrukturer.

En mökung regerar i kraft av sin jungfrudom, och om riddaren vill erövra henne och hennes rike måste han deflorera henne. När det blir känt att hennes oskuld har gått förlorad kan hon inte längre hävda någon makt. Samlaget gör jungfrun till kvinna, riddaren till man och skapar en hierarkisk ordning mellan dem. Ofta beskrivs könsakten som en handling, något som riddaren utför mot jungfrun och på så vis får makt över henne. I samlaget gör han sig till ägare av hennes kropp, och därefter tillhör hon honom och ingen annan.

Det här är tankar som går utanför isländska riddarromaner och medeltidens aristokrati. Så har man resonerat i många patriarkala samhällssystem, konstaterar Simone de Beauvoir:

Eftersom mannen i det patriarkala systemet har blivit herre över kvinnan blir samma egenskaper som är skrämmande hos djur eller otämjda element värdefulla tillgångar för den ägare som lyckats tämja dem. Av vildhästens glöd och kraften i blixtar och vattenfall har mannen skapat redskap för sitt välstånd. På samma sätt vill han tillägna sig kvinnan i hela hennes orörda rikedom. Rationella motiv spelar säkert en viss roll i de dygderegler som påtvingas den unga kvinnan: brudens oskuld är lika nödvändig som hustruns kyskhet för att fadern inte ska löpa någon risk att få lämna sina tillgångar i arv till främmande barn. Men kvinnans oskuld blir nödvändig på ett mer direkt sätt när mannen betraktar hustrun som sin personliga egendom.⁶⁵⁹

Simone de Beauvoir menar att idén om ägande inte kan förverkligas positivt. Man kan i själva verket aldrig äga någon eller något. Därför görs anspråken på ägande i ett slags negativ mening; man försäkras sig om att något är ens eget genom att hindra andra från att använda det. Så också med den unga kvinnan, påpekar de Beauvoir. Att erövra en jungfru är en unik och absolut upplevelse, eftersom ingenting är mer åtråvärt för mannen än det som aldrig har tillhört någon mänsklig varelse. Men hon blir inte hans förrän hennes rikedom är förbrukad och förstörd: ”Genom att spräcka mödomshinnan kommer mannen att äga den kvinnliga kroppen på ett mer intimt sätt än genom en penetrering som lämnar den orörd.”⁶⁶⁰ Deflorationen blir en handling som inte kan göras ogjord, och i den bekräftar mannen sitt grepp om kvinnan och hennes kropp.

De här tankarna avspeglas tydligt i senmedeltidens isländska källor och då inte bara i riddarromanerna. Här finns skäl att påminna om ett brölloppstal som finns bevarat i en isländsk handskrift från senmedeltidens slut. Talet till bruden hölls då brudgummen överlämnade sina gåvor till henne och beskriver vad hon kan vänta sig av bröllopsnatten. När mannen kommer till henne ska hon göra plats för honom i sängen, och om hon upptäcker något hos honom som hon inte tidigare har sett ska hon glädja sig. Då vill mannen ge henne en gåva som hon kommer att ha stort nöje av, säger talaren. Av den ska jungfrun känna välbehag och njutning: ”Nu har du gjort ett gott byte, fått mycket gott utan att betala för det, och även om han fördärvar det som du lägger under hans välde så har han själv rätt att ta det.”⁶⁶¹ På sin bröllopsnatt ska bruden överlämna sin jungfrudom till brudgummen – lägga den under hans välde som det står i talet – och om han fördärvar den ska hon veta att det är hans *rätt* att göra så. En hustru äger inte sin kropp. När mannen väl har deflorerat henne tillhör hon för alltid honom.

När den sexuella samvaron mellan man och kvinna skulle beskrivas på Island under senmedeltiden sattes mandom mot mödom. Jag menar att de här orden, *mandom* och *mödom*, fångar sexuella tanke-mönster som hade en avgörande betydelse för isländska aristokrater under 1300-talet. Dessa tankemönster medverkade till att tydligare

definiera aristokratin som grupp och dess medlemmar som män och kvinnor. Mödomen underströk det oskuldsfulla hos den aristokratiska kvinnan. Den talade om att hon saknade sexuella erfarenheter, att hon fortfarande var jungfru och skulle vara så fram till sin bröllopsnatt. Mandomen hade en vidare innebörd. Den lyfte snarare fram det anständiga hos den aristokratiske mannen, att han uppträdde hänsynsfullt och som en god människa när han mötte en jungfru. Men mandomen antydde också mod och djärvhet. Om situationen krävde det var han beredd att agera annorlunda. Om jungfrun avvisade honom och satte sig på tvären, kunde han tvinga henne till underkastelse och ta det som han ansåg tillhörde honom.

SUMMARY

MANHOOD AND MAIDENHOOD

Sexuality, Homosociality, and Aristocratic Identity in Late Medieval Iceland

In the thirteenth century, Icelandic society underwent a series of profound changes. The political elite became more integrated into the Norwegian aristocracy, which enabled the Norwegian king to increase his power over the Icelandic people. During the years 1262 through 1264, the Icelanders agreed to pay tax to him and thus Iceland evolved into a more organized and hierarchical society. The last part of the Free State period was characterized by political antagonism between chieftains who tried to outmaneuver one another in various ways. These men considered themselves primarily as antagonists; more rarely they described themselves as a distinct social group with distinctive values.

However, this gradually changed when Iceland became a tributary to the Norwegian king and the political elite was reorganized. The formation of the Icelandic aristocracy took place mainly during the fourteenth century. Powerful official families emerged and, by the middle of the century, almost every man in the administration of Iceland had a father who had been a governor (*hirðstjóri*), a sheriff (*sýslumaðr*) or a lawman (*lögmaðr*). To greater extent than earlier these officials married daughters of other officials, which caused the distance to other social groups to increase. Representing the Norwegian (and later the Danish) crown, these men developed a stronger aristocratic identity. Their mutual understanding grew and so did their sense of being members of a chivalry.

Along with political changes came new ways of thinking about sexuality. During the Free State period, concubinage had been a crucial element of the chieftains' political networks. The power of Icelandic chieftains depended upon support from influential farmers and consequently they often chose daughters or sisters of these farmers for their concubines in order to strengthen the bonds of friendship and solidarity between them. However, the need for these vertical alliances diminished as service to the king became the basis for political power. The system of concubinage lost its political significance in Iceland and aristocratic marriages were now considered a better form of alliance. The monogamy norm grew stronger in society, as did the idea that women should be virgins when they married. Under the influence of the Church, marriage was made into a more personal contract between a man and a woman, even though it still served important political and economic functions for aristocratic families. The humble and innocent woman became an ideal and female virginity gained a value it had never had before.

The purpose of this study has been to show how political and sexual strategies interacted when the Icelandic elite was reorganized and developed a stronger aristocratic identity in the late Middle Ages. Emphasizing certain sexual norms was a way for the elite to define its own group and sexuality functioned as an important component when forming an aristocratic self-image. In the Icelandic romances it becomes clear that sexuality was frequently used to make distinctions of various kinds. Sexuality served as a marker to distinguish the chivalrous from the common, the human from the monstrous and the masculine from the feminine.

There are many romances from late medieval Iceland, yet they have not been studied much by historians. These narratives have often been regarded as too excessive and unrealistic to qualify as source material. This study, however, shows how Icelandic romances can be used in historical studies. Thirty-five romances have been examined. Of these, thirty are considered indigenous *riddarasögur*. The indigenous *riddarasögur* – written in Iceland in the fourteenth and fifteenth centuries – tell the story of a chivalrous knight who sets off in search of power

and glory. On his adventures in far away countries, he encounters other chivalrous knights and together they fight against heathens and berserks. The knight also searches for a beautiful princess to marry. In fact, the bridal quest is the main plot of many of these narratives.

The romance corpus of this study also includes five *fornaldarsögur*. These five sagas are contemporary with the indigenous *riddarasögur* and they share many similarities, although the *fornaldarsögur* are set in the Nordic countries and depict the lives of Nordic princes in ancient times. In my opinion, they are all to be considered romances written for the Icelandic aristocracy. These *riddarasögur* and *fornaldarsögur* reflect a changing aristocracy in that they express a strong fascination for a chivalrous society: a political system where the king grants favours to those who faithfully serve him, a chivalry that stays together at the threat of danger, and a chivalrousness that turns the knight into a nobler man.

As Icelandic society transformed, a courtly literature emerged that reveals the aspirations of the political elite: to become a chivalrous aristocracy with distinctive values and behaviors. In this aspect, the romances reflected changes in society. But these romances also changed society. Literature was dialogical. It described the manners of chivalrous knights and chaste maidens and thus what was expected of aristocratic men and women. This dissertation suggests that Icelandic romances provided a framework of sexual interpretation for the aristocratic audience and in different ways constructed an aristocratic sexuality.

In the romances, a homosocial pattern emerges, reflecting changing conceptions of male friendship in the aristocracy. In these narratives, it is the friendship between equal knights that matters. Chivalrous men seek each other's company and the strong bonds between them often affect the way they act sexually. A true knight does not live with a concubine. He wishes to contract a marriage which makes him more admirable and gives him more power. According to his worldview, marriage will enhance his reputation and widen his political network. Consequently, the most beautiful and richest maiden becomes the most desirable one. Nevertheless, there is a homosocial order to

be followed and if she is already promised to another knight he has to accept this fact.

A chivalrous knight is able to control his sexual desires and he also considers the consequences of his actions. These characteristics distinguish him from other men in the romances. The heathen, for example, acts without respecting the rules of chivalry. He lacks the ability to reason and his urges cannot be subdued. These traits apply to the berserk as well. He promises the maiden not to rape her, but the monstrous part of him makes it hard for him to keep this promise. Neither of these two – the heathen and the berserk – can be trusted. They constitute a threat to the homosocial order of chivalrous society and must therefore be eliminated.

The significance of monstrosity in the Icelandic romances is not to be underestimated. Monsters exist to demarcate the homosocial bonds of knights and to call attention to borders that cannot be crossed. A chivalrous knight does not keep a courtly lady as his concubine or kill another man to get his wife. However, it takes more than dissociation from heathens and berserks for the knight to show that he is different. He needs to interact with these monsters, defeat and finally kill them, in order to display his chivalrous masculinity. This undertaking is a way of demonstrating to others that he has learned to control the urges of his body.

Sexuality was also important in distinguishing aristocratic women from other women. In the late Middle Ages, Icelandic aristocrats' interest in virginity increased – partially as a result of a stronger patrilineal way of thinking. The maiden was now given a greater economic value. An aristocrat who wanted to be sure of the paternity of his oldest son – who would inherit his manor if he only happened to own one – chose a wife that was a virgin. In other words, there had to be a maidenhood to be taken on the wedding night. This fact is also pointed out in an Icelandic wedding speech from the late Middle Ages; after he has presented gifts to his wife, the husband has the right to “destroy” (*spilla*) her virginity.

However, the aristocratic approach to virginity was tinged with ambivalence. There was something both enticing and frightening

about the sexuality of young women. The maiden was adored because of her chastity and her pure thoughts. Since she was not yet sexually active, she possessed an innocence that other women had lost. The maiden was desirable because she was still intact. On the other hand, she was not considered to have had any real knowledge of being a woman. The maiden had not yet experienced sexual intercourse and hence did not know what it meant to be a wife and a mother. This detail made it difficult for her to curb her sexual desires and to resist men who wanted to deprive her of her virginity. In this regard, she was a source of deep worry.

Icelandic romances highlight the polarity between men and women, while the “otherness” of women enables the knights to define themselves as masculine. It is important for these men to demonstrate that they are what women cannot be and often this is carried out by sexual means. For example, the romances use lascivious maidens to emphasize the self-restraint and decency of the knight. These women exist to tempt the knight and accuse him of deceit and assault. In addition, they create situations in which the knight can prove to those around him that he – unlike these women – is able to bridle his desires.

Even chaste maidens can serve as foils for the male hero. This fact applies particularly to so-called maiden kings ruling great kingdoms, claiming masculinity and refusing to submit to a man. These women reign by virtue of their virginity and if the knight wishes to conquer a maiden king and her empire he must deflower her. Once it is known that the maiden king has lost her virginity, she cannot maintain her masculine identity and her political power. Sexual intercourse makes the maiden a woman, the knight a man, and creates a hierarchical order between them. Sex is frequently described as an act that the knight does to the maiden and through which he obtains power over her. In this way, she is compelled to surrender and accept his offer of wedlock. Through the sexual act the knight makes himself owner of her body and from then on she and her properties belong to him and no other.

As representatives of the Norwegian crown, the Icelandic aristocracy had a need to define itself as a distinct social group within so-

ciety. It was important to these men to form an aristocratic fellowship and to distinguish themselves from other people. The romances served both these purposes. They reinforced a sense of togetherness within the aristocracy, but they could also be used to draw boundaries between themselves and those outside of this homosocial group, both men and women.

The reorganization and formation of the Icelandic aristocracy in the late Middle Ages is similar to how other medieval aristocracies were transformed. The societal changes in Iceland followed the general pattern found in the rest of Europe. Therefore, this dissertation can be viewed as a study of European society which was in the process of becoming more homogenous. It was a society in which organized states emerged, the teachings and norms of the Church heavily influenced social life, and political elites were reorganized and found new ways to legitimize their power. The results of this dissertation show how political and sexual strategies interacted in the formation of the Icelandic aristocracy in the late Middle Ages. Furthermore, at a more general level, they indicate the significance of sexuality as a political force in medieval society.

APPENDIX

ISLÄNDSKA RIDDARROMANER

Avhandlingens slutsatser grundas framför allt på läsningar av isländska riddarromaner från senmedeltiden. En övergripande diskussion om riddarromanerna som historisk källa förs i det fjärde kapitlet, men de korta innehållsreferaten nedan kan förhoppningsvis göra det lättare för läsaren att orientera sig bland de trettio riddarsagor och fem fornaldarsagor som utgör undersökningens korpus. Här finns också dateringar av de enskilda sagorna och uppgifter om vilka handskrifter som ligger till grund för de utgåvor som används. Uppgifterna om bevarade handskrifter är, om inte annat anges, hämtade från sagornas artiklar i uppslagsverket *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia* och dateringen av handskrifterna följer registervolymen till *Ordbog over det norrøne prosasprog*.⁶⁶²

Några ord om utgåvorna som används i avhandlingen kan också vara på sin plats. Som filologen Jon Gunnar Jørgensen påpekar finns inga handskrifter som innehåller sagor i original. Det som man hittar i handskrifterna är avskrifter, och de är sällan fullständiga. Det har ändå funnits en strävan hos många utgivare att återskapa originalsagor, och det har resulterat i vad Jørgensen kallar ”restituerende tekstutgaver”. Med det menar han ”utgaver der det er forsøkt etablert en mer opphavlig eller mer enhetlig tekst enn den de enkelte tekstvitner formidler”.⁶⁶³ På så vis framstår sagorna i många utgåvor som mer helgjutna än vad de är i handskrifterna. Det måste förstås historikern vara medveten om när han läser de isländska riddarromanerna och använder dem som historisk källa.

Adonias saga

Adonias saga har daterats till sent 1300-tal.⁶⁶⁴ Den finns bevarad i ett fyrtiotal handskrifter, och Agnete Loths utgåva från 1963 följer i huvudsak *AM 593 a 4^o*, en pergamentshandskrift från 1400-talets senare hälft. Handlingen i *Adonias saga* utgår från en profetia att det barnlösa kungaparet i Siria en viss natt ska kunna avla ett barn som i framtiden kan överta regeringsmakten. En ond hertig försöker då påverka tronföljden genom att ha samlag med drottningen sedan han har fört bort kungen och låst in honom i sin egen borg. Senare föder drottningen en son, och det gör även hertigens dotter som kungen har gjort gravid under sin fångenskap. När kungen efter några år avslöjar för hovet att han inte är far till drottningens barn blir han dödad av hertigen. Sagan följer sedan hur Adonias, kungens son, försöker och till sist lyckas erövra sin fars rike.

Ála flekks saga

Ála flekks saga skrevs sannolikt vid sekelskiftet 1400 eller kort dessförinnan.⁶⁶⁵ Den finns bevarad i runt trettiofem handskrifter, och Åke Lagerholms utgåva från 1927 är baserad på handskrifterna *AM 589 e 4^o* från senare hälften av 1400-talet och *AM 181 k fol^k* från 1600-talets mitt. Sagan berättar hur Áli *flekkr*, den engelske kungens son, sätts ut i skogen för att dö. Där hittas han av ett äldre par som låter honom växa upp hos dem. I vuxen ålder gifter han sig med en mökung, men på sin bröllopsnatt får han en förbannelse lagd på sig av ett troll och förvandlas till en varg som sprider skräck först i sin hustrus rike och sedan hos den engelske kungen och hans undersåtar. När Áli *flekkr* senare blir löst ur sin förbannelse, återvänder han till det engelska hovet och återförenas med sin hustru. Med tiden efterträder han sin far som engelsk kung.

Blómstrvallasaga

Blómstrvallasaga har daterats till 1400-talet.⁶⁶⁶ Den finns bevarad i drygt trettio handskrifter, alla på papper, och Theodor Möbius utgåva från 1855 följer handskriften AM 522 4^{ox} från 1600-talet. Sagan utspelas till stora delar i Blómstrvöllr, ett afrikanskt paradiset dit två bröder kommer med var sitt följe. Etgarð har i sin ungdom dödat en drake och erövrat ett kungarike, medan Áki har bott hos en jätte och levt med hans dotter i tretton år. Bröderna har varit skilda åt sedan barndomen, och de känner därför inte igen varandra när de möts i Blómstrvöllr. Där strider de om makten i riket tills det slutligen framkommer att de båda är söner till en mäktig hertig. Sagan slutar i en praktfull bröllopfest där bröderna gifter sig med var sin prinsessa. I prologen till *Blómstrvallasaga* påstås att sagan berättades på tyska när den norske kungen Hákon den gamle gifte bort sin dotter med den spanske kejsarens son.

Bósa saga ok Herrauðs

Bósa saga ok Herrauðs har daterats till tiden före 1300-talets mitt.⁶⁶⁷ Kanske är sagan något yngre.⁶⁶⁸ *Bósa saga ok Herrauðs* finns i två redaktioner. Den äldre är bevarad i pergamentshandskrifter från 1400-talet, den yngre i pappershandskrifter från 1600- och 1700-talen. I avhandlingen diskuteras den äldre redaktionen, och Otto Luitpold Jiriczeks utgåva från 1893 av det som han kallar *Die Ältere Bósa-Saga* följer i huvudsak handskriften AM 586 4^o från 1400-talets senare hälft. Sagan berättar hur den höviske prins Herrauðr och hans impulsiva vän Bósi, son till en viking, tvingas ge sig av på en äventyrlig resa för att hämta hem ett *gammsegg*, ett slags drakägg. Under färden befriar vapenbröderna en tillfångatagen prinsessa som Herrauðr trolovar sig med. Men före bröllopet blir prinsessan bortrövad, och Bósi och Herrauðr måste ge sig av på nytt – den här gången för att ta tillbaka prinsessan. Det lyckas de med, och på återresan rövar Bósi bort en annan prinsessa som han senare gör till sin hustru. Därefter blir vapenbröderna kungar i var sitt rike.

Bærings saga

Bærings saga skrevs sannolikt tidigt på 1300-talet.⁶⁶⁹ Den finns bevarad i närmare sextio handskrifter, och Gustaf Cederschiölds utgåva från 1884 följer *AM 580 4^o* som har daterats till tiden 1300–1325. *Bærings saga* berättar om en ung greves försök att återerövra sitt tyska grevskap. Handlingen utspelas vid flera europeiska furstehov, och överallt beundras Bæringr för sin enorma skönhet. Vid det frankiska hovet blir han vän med den grekiske kejsaren, och när de tillsammans har lyckats besegra en saracenerarmé erbjuder han ett äktenskap med Vindemia, kejsarens syster. Men först vill Bæringr återta sitt rike, och vägen dit leder honom till de stora städerna på kontinenten. Överallt finns kvinnor som försöker förföra honom, men Bæringr avvisar dem alla. När han så till sist – med Guds hjälp – har fått sitt grevskap tillbaka och gift sig med Vindemia blir han vald till romersk kejsare.

Dámusta saga

Dámusta saga har daterats till 1300-talet.⁶⁷⁰ Den finns i närmare tjugo handskrifter, och Louisa Fredrika Tan-Haverhorsts utgåva från 1939 återger pergamentshandskriften *AM 557 4^o*, som endast är bevarad i fragment, från 1400-talets första hälft och pappershandskriften *JS 27 fol^x* från ca 1670. *Dámusta saga* berättar om riddaren Dámusti som hett älskar Gratiana, en grekisk prinsessa. När hon trolovas med en annan man blir Dámusti så svartsjuk att han slår ihjäl sin rival. Strax därefter dör Gratiana. Då uppenbarar sig jungfru Maria för Dámusti och ber honom att uppsöka Gratianas grav. Väl där strider han mot en väldig jätte som till sist berättar för honom hur prinsessan kan väckas till liv igen. När Gratianas far får veta att hans dotter lever blir Dámusti förlåten, och riddaren får gifta sig med prinsessan. Han efterträder senare sin svärfar som grekisk kejsare, men efter en tid på tronen abdikerar han till förmån för sin son och lever sedan som eremit.

Dínus saga drambláta

Dínus saga drambláta är från 1300-talet.⁶⁷¹ Den finns bevarad i tre redaktioner fördelade på fyrtiofem handskrifter. I avhandlingen hänvisas till den äldsta redaktionen som gavs ut 1960 av Jónas Kristjánsson. Hans utgåva följer *AM 575 a 4^o* från sent 1300-tal och *Holm papp 16 4^{ox}* från 1600-talets mitt. *Dínus saga drambláta* skildrar mötena mellan Dínus, den egyptiske tronföljaren, och Philotemia, en afrikansk prinsessa. Både är övermodiga (*dramblátir*) och nonchalanta, och de vill ingenting hellre än att förnedra varandra. Med magi kan Philotemia locka Dínus till sin säng för att få honom hånad och misshandlad. Dínus hämnas med att ställa upp en förtrollad tavla i Philotemias sängkammare som får henne och hela hovet – även ärkebiskopen – att kasta sina kläder och nakna dansa framför ögonen på den förvånade stadsbefolkningen. Det är först när Dínus tvingar Philotemia till samlag som tävlan mellan dem upphör, och sagan slutar med en skildring av deras storslagna bröllop.

Ectors saga

Ectors saga har daterats till sent 1300-tal eller tidigt 1400-tal.⁶⁷² Den finns bevarad i fyrtiofem handskrifter, och Agnete Loths utgåva från 1962 följer *AM 152 fol* från tidigt 1500-tal. *Ectors saga* berättar om sju riddare som under ett år lämnar varandra för att på egen hand vinna ära och berömmelse. Riddarnas äventyr skildras i tur och ordning, och här förekommer strider mot såväl jättar och troll som bärsärkar och hedningar. När ett år har gått och riddarna strålar samman, saknas en av dem. Aprival sitter fången hos den mesopotamiske kungen, och de övriga sex riddarna skyndar dit för att befria honom. I ett blodigt slag – som sagans författare daterar till den första julidagen 377 år före Jesu lidande – lyckas riddarna besegra mesopotamierna och befria sin vapenbroder. Fienderna försonas dock, och den turkiske prins Ector, en av de sju riddarna, får kungens vackra dotter till hustru.

Flóres saga konungs ok sona hans

Flóres saga konungs ok sona hans har daterats till 1300-talets mitt.⁶⁷³ Den finns i runt fyrtiofem handskrifter, och Åke Lagerholms utgåva från 1927 återger *AM 343 a 4^o* från 1400-talets senare hälft. Ett blad i handskriften tros vara yngre, från 1600-talet. *Flóres saga konungs ok sona hans* berättar hur kung Flóres rövar bort prinsessan Elíná och tvingar henne till äktenskap och samlag. Senare föder hon tre söner. När Flóres vid ett tillfälle är borta får Elíná hjälp av sin far att fly, men deras skepp förliser och såväl Elíná som hennes söner antas ha dött. Många år senare blir Flóres rike angripet av en stor armé, och under ett blodigt slag blir tre riddare i fiendehären tillfångatagna. Natten innan de ska avrättas berättar riddarna sina livsöden för varandra. Flóres hör deras berättelser och inser att de tre männen är hans söner som räddades vid skeppsbrottet men skildes från varandra. Han benådar därför riddarna, och senare försonas han också med dem.

Gibbons saga

Gibbons saga är från 1300-talets mitt.⁶⁷⁴ Den finns i mer än trettio handskrifter och fragment, och R. I. Pages utgåva från 1960 bygger på *AM 335 4^o* från ca 1400, *Holm perg 7 fol* från 1400-talets senare hälft och *AM 529 4^o* från 1500-talets första hälft. *Gibbons saga* handlar om en frankisk prins vid namn Gibbon som först attraheras av Greka, en grekisk prinsessa, och vill göra henne till sin hustru. Men när Gibbon får höra talas om Florentia, en indisk mökung, blir han mer intresserad av henne. Han uppsöker mökungen, och när hon lurar honom blir han hämndlysten och våldtar henne. De lever tillsammans i ett år innan Gibbon återvänder till Greka och gifter sig med henne. Flera år senare dyker Eskopart, Florentias son, upp vid det grekiska hovet. Gibbon är hans far, och nu vill Eskopart hämnas på honom för allt som han har utsatt mökungen för. Far och son strider mot varandra, men Greka hjälper dem att försonas.

Göngu-Hrólfs saga

Göngu-Hrólfs saga har daterats till tidigt 1300-tal.⁶⁷⁵ Den finns bevarad i en handfull medeltida handskrifter, och Carl Christians Rafns utgåva från 1830 följer *AM 152 fol* från tidigt 1500-tal. Sagan har fått sitt namn efter Hrólfur som är så stor att ingen häst orkar bära honom en hel dag och som därför måste gå när andra rider. Han åtar sig att som ombud för den jutiske jarlen Þorgnýr fria till Ingigerðr, en rysk prinsessa. Under resan dit inträffar de mest märkliga saker: han strider mot bärsärkar, han vinner en död mans vänskap, han utrustas med magiska vapen och han får sina fötter avhuggna. När Göngu-Hrólfur till sist har befriat Ingigerðr ur fångenskap och dödat den man som har dräpt hennes far, får han själv gifta sig med henne. Den jutiske jarlen är då inte längre i livet, och det blir därför Göngu-Hrólfur som övertar jungfrun och makten i det ryska riket.

Hálfðanar saga Eysteinsonar

Hálfðanar saga Eysteinsonar är tidigast från 1300-talets mitt.⁶⁷⁶ Sagan finns i tre redaktioner. Den äldsta redaktionen är den som är återgiven i handskriften *AM 343 a 4^o* från 1400-talets senare hälft. *AM 343 a 4^o* ligger också till grund för Franz Rolf Schröders utgåva från 1917. *Hálfðanar saga Eysteinsonar* berättar hur den norske småkungens Eysteinn dödar en rysk härskare, erövrar hans rike och skickar sin son Hálfðan att hämta dit Ingigerðr, härskarens dotter, som har vuxit upp hos en av rikets jarlar. Men när prinsessan Ingigerðr ser norrmännen närma sig byter hon skepnad med sin trällkvinna och flyr med jarlen. Flera år senare får Eysteinn besök av två främlingar som mördar honom och sedan försvinner. Hans son får aldrig fatt i de skyldiga. Men när Hálfðan vid ett tillfälle kämpar mot en viking som försöker ta makten i hans rike får han hjälp av en man som visar sig vara den ryske jarlen. Det framkommer nu att jarlen och prinsessan var främlingarna som mördade kung Eysteinn, och när Hálfðan har försonats med dem gör han prinsessan till sin hustru.

Hjálmþés saga ok Qlvis

Hjálmþés saga ok Qlvis är troligen från 1400-talet.⁶⁷⁷ Den finns bevarad i över trettio handskrifter, och i sin edition från 1970 använder Richard Harris *ÍBR 5 fol* från sent 1600-tal som huvudtext. *Hjálmþés saga ok Qlvis* utspelas i ett sagoland som regeras av kung Ingi och hans hustru Lúða. Kungen börjar bli gammal, och Lúða – som senare visar sig vara syster till ett troll – intresserar sig mer för sin styvson än sin man. Den stilige Hjálmpér är vänlig mot henne, men när hon vid ett tillfälle ber honom att ha samlag med henne blir han rasande. Senare uttalar hon en förbannelse som tvingar Hjálmpér och hans vapenbroder Qlvir att söka upp en prinsessa och utföra några farofyllda uppdrag åt prinsessans far. Själv lägger Hjálmpér en förbannelse på Lúða som gör henne förstenad. När han efter många äventyr återvänder hem blir hans styvmor bränd till döds.

Hrólfs saga kraka ok kappa hans

Hrólfs saga kraka ok kappa hans är svårdaterad. Den är sannolikt skriven under 1300-talet eller möjligen det tidiga 1400-talet.⁶⁷⁸ Sagan finns bevarad i närmare fyrtio handskrifter, och Desmond Slays utgåva från 1960 följer *AM 285 4^{ox}* från 1600-talets mitt. *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* berättar en mörk släktsaga. Den har sitt namn efter danernas kung Hrólfr som är son till en kung och hans dotter och som till sist dödas av sin halvsystem. Sagan skildrar bland annat hur Hrólfr samlar en grupp krigare från de nordiska länderna som ska strida med honom. Bland dessa finns en man vars far har blivit förvandlad till björn och en annan som har tvingats att äta ett trolls hjärta och dricka dess blod för att bli modigare. Tillsammans strider de mot svearnas kung för att Hrólfr kraki ska återfå sitt förlorade fadersarv. De utkämpar också en blodig strid mot Hrólfrs halvsystem som med trolldom lyckas döda dem allihop.

Jarlmanns saga ok Hermanns

Jarlmanns saga ok Hermanns har daterats till sekelskiftet 1400 eller kort därefter.⁶⁷⁹ Den finns i mer än sextio handskrifter fördelade på två redaktioner. I avhandlingen hänvisas till den äldre redaktionen som 1963 gavs ut av Agnete Loth. Hennes utgåva är grundad på handskriften *AM 556 b 4°* från 1400-talets slut. *Jarlmanns saga ok Hermanns* handlar om en frankisk kung och hans vapenbroder. Hermanns regentskap är framgångsrikt, men han saknar en hustru som kan ge honom ära och föda en arvinge. Jarlmann föreslår därför att hans herre ska fria till prinsessan Ríkilát, som är omtalad för sin stora skönhet. Det blir till sist Jarlmann som framför kungens frieri till prinsessan, men innan de kan lämna hennes hemland och bege sig till frankerriket måste han besegra en annan friare som vill ha prinsessan. Under bröllopet blir Ríkilát bortrövad av en illvillig kung, och vapenbröderna är tvungna att döda honom och hans skräckinjagande moster innan prinsessan kan bli Hermanns hustru. Vid deras bröllop belönas Jarlmann för sin trofasthet; han får Hermanns syster till hustru och halva frankerriket att regera över.

Jóns saga leikara

Jóns saga leikara är sannolikt från 1300-talet.⁶⁸⁰ Den finns bevarad i tolv pappershandskrifter, och Martin Soderbacks edition från 1949 följer *Holm papp 17 II 8^{ax}* från 1600-talets mitt.⁶⁸¹ Sagan berättar om Jón, en frankisk riddare, som kommer till ett hov och där får möta kungens vackra dotter. I hemlighet har Jón samlag med prinsessan, och det är nära att de blir upptäckta av kungen och hans hovmän. Tidigare har Jón lyckats döda en drake, och när kungen vill ge honom en belöning för det väljer han att bli ägare till en varg som länge har ödelagt riket men nu har infångats. Samtidigt berättar han om sitt förhållande med prinsessan och ber att få henne till hustru. Vargen visar sig vara en prins som har fått en förbannelse lagd på sig av sin elaka styvmor. Han blir Jóns vapenbroder, och tillsammans stenar de styvmodern, bränner upp hennes kropp och kastar askan i havet. När

svärfadern dör övertar Jón makten i hans rike. Fram till dess styr han ett jarldöme.

Kirialax saga

Kirialax saga har daterats till 1300-talets mitt.⁶⁸² Den finns bevarad i ett femtontal handskrifter, och Kristian Kålunds utgåva från 1917 baseras på tre av dem: *AM 589 a 4^o* från 1400-talets senare hälft, *AM 489 4^o* från 1400-talets mitt och *AM 532 4^{ox}* från sekelskiftet 1700. *Kirialax saga* handlar om en grekisk prins vid namn Kirialax och hans äventyr runtom i världen. Prinsen deltar i tornerspel, reser till det heliga landet för att se Jesu kors, besöker de trojanska hjältarnas gravar och strider mot väldiga jättar och hemska monster. Kirialax visar också prov på militärstrategisk skicklighet; vid ett tillfälle skrämmer han bort fiendehärens elefanter med möss. Under en resa möter han Florencia, en grekisk prinsessa som han bestämmer sig för att erövra. När Kirialax har besegrat hennes bror får han gifta sig med henne, och vid bröllopet överlämnar hennes far sitt rike och sin kejsartitel till honom.

Konráðs saga keisarasonar

Konráðs saga keisarasonar har daterats till tidigt 1300-tal.⁶⁸³ Sagan finns bevarad i närmare femtio handskrifter, och Gustaf Cederschiölds utgåva från 1884 följer *Holm perg 7 4^o* från 1300-talets början och *Holm perg 7 fol* från 1400-talets senare hälft. Dessa återger en äldre redaktion av sagan. En yngre, förkortad redaktion finns bland annat i en pergamentshandskrift från tidigt 1400-tal. I *Konráðs saga keisarasonar* får läsaren följa en saxländsk prins som reser söderut för att fria till en grekisk prinsessa. Med på resan finns också Róðbert, hans vapenbroder, som till skillnad från prinsen talar flera språk och därför ska agera tolk. Men väl framme vid det grekiska hovet utger sig Róðbert för att vara prins Konráðr så att han själv kan få prinsessan. Sedan Róðberts planer har avslöjats måste Konráðr på flera sätt övertyga prinsessans far att han verkligen är en saxländsk prins innan han får gifta sig med henne.

Mágus saga jarls

Mágus saga jarls finns i två huvudredaktioner, en äldre från ca 1300 och en yngre från ca 1350.⁶⁸⁴ Dessa är bevarade i omkring sjuttio-fem handskrifter på pergament eller papper. I avhandlingen hänvisas till den äldre, kortare redaktionen som gavs ut 1884 av Gustaf Cederschiöld. Hans utgåva är i huvudsak grundad på *AM 580 4°* från tidigt 1300-tal. *Mágus saga jarls* berättar om fyra bröder som tvingas gömma sig i skogen sedan en av dem har slagit ihjäl den saxländske kejsaren efter ett parti schack. Brödernas far är vasall till kejsaren, och kejsarens son gör allt för att få tag i dem. Den som till sist lyckas försona parterna är Mágus, brödernas sväger, som i olika förklädnader har vistats vid hovet.

Mírmanns saga

Mírmanns saga har daterats till 1300-talets första hälft.⁶⁸⁵ Den finns i drygt trettio handskrifter, och Desmond Slays utgåva från 1997 återger flera av dem. Mina hänvisningar är till A-texten och handskrifterna *Holm perg 6 4°* från tidigt 1400-tal, *AM 179 fol^x* från 1600-talet och *Trinity L 2 14^x* från 1700-talet. Sagan berättar hur Mírmann, en saxländsk riddare, försöker förmå sin far att bli kristen. När sonen vill slå sönder hans hedniska beläten blir fadern våldsam, och det slutar med att Mírmann dödar honom. Hans mor förgiftar då sin son, och svårt sjuk av spetälska reser Mírmann till det sicilianska hovet där han blir botad av prinsessan Cecilia. De gifter sig så småningom, men den frankiska änkedrottningen som länge har varit intresserad av Mírmann lyckas med trolldom få honom att glömma sin hustru. Han gifter sig med änkedrottningen, och först sedan Cecilia klätt ut sig till man och med Guds hjälp besegrat Mírmann i en tvekamp vinner hon honom tillbaka. Änkedrottningen kastas i en fängelsehåla, och Mírmann blir med tiden siciliansk kung.

Nitida saga

Nitida saga har daterats till 1300-talets mitt eller däromkring.⁶⁸⁶ Den finns i runt sextiofem handskrifter och fragment, och Agnete Loths utgåva från 1965 följer *AM 529 4^o* från 1500-talets första hälft och *AM 537 4^{ox}* från 1600-talet. *Nitida saga* har fått sitt namn efter en frankisk mökung som ingen riddare lyckats få till hustru. Vid ett tillfälle blir Nitida bortrövad av en rysk prins, men före bröllopet försvinner hon från honom. Även Liforinus, en indisk prins, lyckas röva bort henne, men också från honom rymmer mökungen. Liforinus återvänder dock förklädd till frankerriket, där han vistas under vintermånaderna och lär känna mökungen bättre. Sedan han har duellerat och försonats med den ryske prinsen kan han gifta sig med Nitida. Den ryske prinsen får istället Liforinus syster till hustru.

Rémundar saga keisarasonar

Rémundar saga keisarasonar är sannolikt från 1300-talets mitt.⁶⁸⁷ Den är bevarad i mer än fyrtio handskrifter, och Sven Grén Brobergs utgåva från 1909–1912 är baserad på *Holm perg 7 fol* från 1400-talets senare hälft, *AM 539 4^{ox}* från 1600-talet och *AM 540 4^{ox}* från 1600-talets senare hälft. Handlingen i *Rémundar saga keisarasonar* utgår från en dröm som prins Rémundr har en natt. Han drömmer om en skön jungfru som ska bli hans hustru, och sagan följer sedan hans sökande efter henne. Vid ett tillfälle blir han svårt sårad av en sturvuxen prins som hävdar att jungfrun i Rémundrs dröm är *hans* trolovade. Rémundr får en bit av hans svärd i sitt huvud, och innan den sturvuxne prinsen dör uttalar han en förbannelse: ingen utom den sköna jungfrun ska kunna ta bort svärdsspetsen i Rémundrs huvud. Jungfrun visar sig vara den indiska prinsessan Elína, och när Rémundr till sist hittar henne blir hon hans hustru.

Samsons saga fagra

Samsons saga fagra har daterats till sent 1300-tal eller tidigt 1400-tal.⁶⁸⁸ Den finns bevarad i runt fyrtio handskrifter, och John Wilsons utgåva från 1953 följer *AM 343 a 4°* från 1400-talets senare hälft. Sagan om prins Samson beskriver hur den iriska prinsessan Valentina blir bortrövad av Kvintelin, en trollkunnig mjölnarson. I sitt sökande efter prinsessan måste Samson kämpa mot Kvintelins mor, en trollkvinna som håller till vid ett vattenfall. När han till sist hittar Valentina blir han lovad att få gifta sig med henne. För att sona sitt brott skickas Kvintelin iväg för att få fatt i en förtrollad mantel som avslöjar om kvinnan som försöker bära den har varit otrogen eller betett sig lättsinnigt. När han senare återvänder med manteln är det bara Valentina som kan bära den. Kort därefter blir Kvintelin dödad i strid.

Saulus saga ok Nikanors

Saulus saga ok Nikanors har daterats till 1300-talet.⁶⁸⁹ Möjligen är den något yngre.⁶⁹⁰ Sagan finns i runt tjugofem handskrifter, och Agnete Loths utgåva från 1963 följer *AM 343 a 4°* från 1400-talets senare hälft. Den handlar om prins Saulus och hertig Nikanor som först strider om vem som är den bästa riddare men som sedan försonas och blir vapenbröder. För att deras vänskap ska bli starkare beslutas att Saulus ska gifta sig med Nikanors syster Potentiana. Men strax före bröllopet blir hon bortrövad av en hednisk hertig som tidigare har krävt att få henne till hustru. Saulus och Nikanor skyndar efter och lyckas befria prinsessan. Bröllopet mellan Saulus och Potentiana kan nu till sist firas, och när hedningen återvänder efter några år för att hämnas blir han och hela hans här dödad.

Sigrgarðs saga frækna

Sigrgarðs saga frækna har daterats till 1400-talet.⁶⁹¹ Det finns mer än femtio handskrifter bevarade av sagan, och Agnete Loths utgåva från 1965 återger *AM 556 a 4^o* från 1400-talets slut och *AM 588 4^{ox}* från 1600-talet. *Sigrgarðs saga frækna* berättar om mökungen Ingigerðr som får en förbannelse lagd på sig av sin elaka styvmor. Förbannelsen gör mökungen högmodig och grym. Hon tar sig ett mansnamn och kräver att bli sedd som man. Dessutom dödar hon de flesta män som friar till henne och sätter upp deras huvuden på stänger. Prins Sigrgarðr blir avfärdad gång efter annan – och även utpekad som impotent – men när han till sist återvänder i en död mans skepnad lyckas han kuva Ingigerðr. Sedan han har utfört ett särskilt uppdrag och brutit förbannelsen som vilar över mökungen tar han makten i hennes rike och gör henne till sin hustru.

Sigrgarðs saga ok Valbrands

Sigrgarðs saga ok Valbrands är sannolikt från 1400-talet.⁶⁹² Den finns i omkring tjugo handskrifter, och Agnete Loths utgåva från 1965 följer *Holm perg 10 II 8^o* och *Holm perg 10 III 8^o* från 1500-talet samt *AM 523 4^{ox}* från sent 1600-tal. I sagan berättas om den väldige hertig Valbrandr som är satt att försvara kung Ptolomeus rike. Hertigen vill gärna gifta sig med Florida, kungens dotter, men Ptolomeus vill inte ha honom som svärson. Han ger istället Florida till en engelsk prins. På bröllopsnatten smyger Valbrandr in i deras sängkammare och dödar prinsen. Därefter lämnar han landet men återkommer snart för att även döda Ptolomeus. Sedan tar Valbrandr makten i hans rike och försöker tvinga Florida att bli hans hustru. Strax före bröllopet lyckas dock Florida fly, och den som senare hämnas hertigens illdåd är hennes son Sigrgarðr.

Sigurðar saga fóts

Sigurðar saga fóts har daterats till 1300-talets första hälft.⁶⁹³ Den finns bevarad i mer än fyrtio handskrifter och fragment, och Agnete Loths utgåva från 1963 följer *Holm perg 7 fol* från 1400-talets senare hälft. Sagan berättar hur Ásmundr, hunnernas kung, trolovar sig med prinsessan Signý när hennes far är ute på härtåg. När fadern återkommer har han trolovat henne med en annan man – Sigurðr *fótr*, vallernas kung – och han vägrar därför att gifta bort henne med hunnerkungen. På sin bröllopsdag blir Signý bortrövad av Ásmundr, och fastän han erbjuder sitt kungarike som kompenstation vill Sigurðr på inga villkor förliskas. Männen strider då mot varandra, och när Ásmundr har besegrat Sigurðr avstår han från prinsessan så att de kan försonas och bli blodsbröder. Sigurðr firar sitt bröllop med Signý, och Ásmundr friar senare till en annan prinsessa.

Sigurðar saga turnara

Sigurðar saga turnara är sannolikt från 1300-talet.⁶⁹⁴ Den finns i runt trettio handskrifter, och Agnete Loths utgåva från 1965 återger *Holm perg 7 fol* från 1400-talets senare hälft och *AM 122 8^{ox}* från sekelskiftet 1700. Sagan har fått sitt namn efter frankerrikets arvtagare Sigurðr som inkognito reser till det grekiska hovet och utmärker sig i torner spelen där. Han upptäcker att den grekiske kungen håller sin dotter inlåst i ett högt torn, och eftersom Sigurðr är skicklig på att klättra lyckas han ta sig in till prinsessan. Hela vintern sover han i hennes säng, och vid tre olika tillfällen är det mycket nära att han blir upptäckt av kungen. När Sigurðr till sist berättar för den grekiske kungen vem han egentligen är och erkänner att han har legat med prinsessan blir han ändå förlåten. Han gifter sig med prinsessan och blir med tiden både frankernas och grekernas kung.

Sigurðar saga þogla

Sigurðar saga þogla är från 1300-talet och har bevarats i runt sextio handskrifter och fragment.⁶⁹⁵ Den finns i två redaktioner, en kortare och en längre. I avhandlingen hänvisas till Agnete Loths utgåva från 1963 av den längre redaktionen. Texten däri är hämtad från *AM 152 fol* som har daterats till tidigt 1500-tal. Sagan berättar om Sedentiana, en frankisk mökung, som regerar sitt rike och vägrar att bli någons hustru. Till hennes hov kommer två saxländska prinsar som förnedras och torteras av mökungen. Bröderna svär att hämnas, men den som till sist besegrar Sedentiana är deras yngre bror Sigurðr. Med magi tvingar han mökungen att ha samlag med honom vid tre tillfällen, och när det senare framkommer att Sedentiana har fött en son väljer hon att abdikera. När Sigurðr inser att han är far till barnet friar han till mökungen, och därefter firas deras bröllop med pompa och ståt.

Tristrams saga ok Ísoddar

Tristrams saga ok Ísoddar skrevs under 1300-talet, möjligen vid seklets slut.⁶⁹⁶ Peter Jorgensens utgåva från 1999 följer *AM 489 4^o* från 1400-talets mitt – sagans enda medeltida handskrift. Sagan handlar om Tristram som för hem prinsessan Ísodd som hustru till sin morbror, den engelske kungen. Under hemresan dricker Tristram och Ísodd en kärleksdryck som är avsedd för kungen och hans brud, och den gör ungdomarna så förälskade att de inte kan vara ifrån varandra. Ísodd tillbringar sin bröllopsnatt i Tristrams säng, och snart sprids ryktet om deras nattliga möten. Men kungen vill inte tro något ont om Tristram och Ísodd, även om han flera gånger prövar deras trohet. Efter en tid lämnar Tristram det engelska hovet och beger sig till Spaníaland där han gifter sig med en annan Ísodd. Med henne får han en son som efter Tristrams död blir engelsk kung.

Valdimars saga

Valdimars saga har daterats till sent 1300-tal eller senare.⁶⁹⁷ Sagans tjugofem handskrifter fördelas på en äldre redaktion och en yngre. Till den äldre redaktionen räknas *AM 589 c 4^o* från 1400-talets senare hälft. Den bildar grund för Agnete Loths utgåva från 1962. Handlingen i *Valdimars saga* kretsar kring prins Valdimars sökande efter sin syster Marmóría som har blivit bortförd av en elak drottning med trollblod i ådrorna. Valdimar hittar till sist sin syster i jättarnas land där hon vistas hos drottningens två styvbarn, Blabus och Florida. Med en magisk harpa lockar Valdimar till sig de tre ungdomarna. Han duellerar mot Blabus och besegrar honom, men därefter försonas prinsarna och trolovar sig med varandras systrar: Valdimar med Florida och Blabus med Marmóría. Den elaka drottningen blir dödad i ett blodigt slag där hon uppträder som giftsprutande drake.

Viktors saga ok Blávus

Viktors saga ok Blávus är sannolikt från 1300-talets mitt eller något senare.⁶⁹⁸ Runt tjugofem handskrifter av sagan finns bevarade, och Jónas Kristjánssons utgåva från 1964 följer *Holm perg 7 fol* från senare delen av 1400-talet.⁶⁹⁹ *Viktors saga ok Blávus* handlar om en frankisk kung och hans äventyr runtom i världen. Viktor får höra talas om Fulgída, indiernas mökung, och friar till henne. Men hon avvisar hans frieri och förnedrar honom upprepade gånger. Slutligen beger sig Blávus, hans vapenbroder, till mökungens rike för att tvinga henne till underkastelse. Han botar henne från en mystisk hudsjukdom, byter gestalt med henne och lurar en kung som vill gifta sig med Fulgída. Under berättelsens gång framkommer att Blávus och Fulgída är halvsyskon, och när Viktor till sist gifter sig med mökungen blir männen alltså svågrar. Blávus ingår äktenskap med den lurade kungens dotter.

Vilhjálms saga sjóðs

Vilhjálms saga sjóðs har daterats till sent 1300-tal eller tidigt 1400-tal.⁷⁰⁰ Sagan finns bevarad i närmare sextio handskrifter, och Agnete Loths utgåva från 1964 baseras på handskrifterna *AM 343 a 4^o* från 1400-talets senare hälft – vissa delar är från 1600-talet – och *AM 527 4^{ox}* från 1600-talet. I *Vilhjálms saga sjóðs* står att läsa att sagan skrevs av Homeros, och den berättar om en engelsk prins som ger sig ut i världen för att söka efter sin försvunne far. I ett afrikanskt land hittar han slutligen fadern och flera andra kungar som hålls fångna. När kungarna har befriats skyndar Vilhjálmr vidare för att rädda prinsessan Astrinomia som har blivit bortrövad av en kung. I en hård strid dödas kungen, och Vilhjálmr kan sedan gifta sig med prinsessan. Vilhjálmr utropas senare till babylonisk kung.

Vilmundar saga viðutan

Vilmundar saga viðutan har daterats till mellan 1300 och 1350.⁷⁰¹ Det finns nästan femtio handskrifter av sagan, och Agnete Loths utgåva från 1964 är grundad på handskrifterna *AM 586 4^o* och *AM 577 4^o* från 1400-talets senare hälft samt *GKS 1006 fol^x* från 1600-talet. *Vilmundar saga viðutan* berättar om prins Hjarandi och hans två halvsysstrar, Sóley och Gullbrá. Prinsen vill inte gifta bort Gullbrá, men hennes tvilling Sóley trolovas med en omedgörlig bondson. För att undvika äktenskapet låter prinsessan mörda sin blivande man. Hon byter skepnad med en trälkvinna och låter sedan mördaren, trälen Kolr *kryppa*, tro att han lever med prinsessan. Trälen lämnar snart hovet med ”prinsessan” och bosätter sig i skogen varifrån han på olika sätt skadar människor och djur. Den som senare dödar trälen och ”prinsessan” är Vilmundr, en ung man som inte är uppvuxen vid hovet men som härstammar från en kung. När det framkommer att prinsessan fortfarande lever får han gifta sig med henne och regera en del av riket.

Þjalar-Jóns saga

Þjalar-Jóns saga har daterats till 1300-talets första hälft.⁷⁰² Den finns bevarad i fyrtio handskrifter, och Louisa Fredrika Tan-Haverhorsts utgåva från 1939 baseras på handskrifterna *Holm perg 6 4°* från tidigt 1400-tal och *AM 181 1 fol^x* från 1600-talets mitt. I *Þjalar-Jóns saga* berättas om prins Eirekr av Valland som hittar ett porträtt av en vacker jungfru som han gärna vill gifta sig med. Jungfrun visar sig vara en prinsessa som hålls fången av en jarl i väntan på att hon ska bli gammal nog att gifta sig med honom. Tillsammans med prins Jón, jungfruns bror, kan Eirekr befria henne och göra henne till sin hustru. En tid därefter besegrar svågrarna jarlen som också har dödat syskonens far och erövrat hans rike. När jarlen har avrättats uppstiger Jón tronen, och senare efterträder Eirekr sin far som vallernas kung.

NOTER

KAPITEL 1. SEXUALITET OCH SAMHÄLLE

- 1 Michel Foucault, *Sexualitetens historia*. Bd 1: *Viljan att veta*. Övers. Britta Gröndahl. Bearb. Per Magnus Johansson. Göteborg 2002 [1976], s. 84–85.
- 2 Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Red. Carole S. Vance. Boston 1984, s. 267.
- 3 Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State". *Scandinavian Journal of History* 20 (1995), s. 156–157.
- 4 Termer som *fristat* och *fristatstiden* används ofta när det isländska samhället under tidig medeltid (930–1262/1264) diskuteras, men de är för den skull inte oproblematiska. Under den tid som avses fanns ingen organiserad statsmakt på Island, och det är därför missvisande att beskriva de politiska strukturerna som *fristatliga*. Vissa historiker väljer istället att tala om *förstatstiden*, men varken det eller *folkvældestiden* – en översättning av isländskans *þjóðveldisöld* – är termer som fångar det isländska samhällssystemet. I brist på en bättre term använder jag därför *fristatstiden*.
- 5 Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 160–161.
- 6 Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruor: Politik och samlevnad på Island 1120–1400*. Göteborg 2001, s. 96 och 152–153.
- 7 I en förordning från 1308 kräver den norske kungen att en man som ska tjäna honom som ämbetsman kan visa upp ett intyg om sin ekonomi och sitt uppträdande mot allmänheten. Hákon Magnússons krav finns i en rättarbot tryckt i *Norges gamle love indtil 1387*. Bd 3: *Lovgivningen efter Kong Magnus Haakonssöns Död 1280 indtil 1387*. Utg. R. Keyser & P. A. Munch. Christiania 1849, s. 74–81.
- 8 Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruor*, s. 213.
- 9 Agnes Siggerður Arnórsdóttir, "Metode og islandsk middelalderpolitikk". *Det 22. nordiske historikermøte, Oslo 13.–18. august 1994*. Rapport 3: *Fra kvinnehistorie til kjønns historie?* Oslo 1994, s. 27.
- 10 Agnes S. Arnórsdóttir, "Property and Virginity: Change in the Contract of Marriage in the Middle Ages". *Internationalisation in the History of Northern Europe: Report of the Nordsaga '99 Conference, University of Tromsø, 17–21 nov 1999*. Red. Richard Holt, Hilde Lange & Ulrike Spring. Tromsø 2000, s. 87.
- 11 Agnes S. Arnórsdóttir, *Konur og vígamenn: Staða kynjanna á Íslandi á 12. og 13. öld*. Reykjavík 1995, s. 122–123. Jfr Agnes S. Arnórsdóttir, *Kvinner og "krigsmenn": Kjønnenes stilling i det islandske samfunnet på 1100- og 1200-tallet*. Opubl. hovedfagsoppgave. Universitetet i Bergen 1990, s. 150.
- 12 *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid, udgivet efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift*. Bd 2. Kjøbenhavn 1852: Festaþáttur, fl. 161, s. 58–59 (*Grágás Konungsbók*); *Grágás, efter det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., Staðarhólsbók, udgivet af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat*. Kjøbenhavn 1879: Festaþáttur, fl. 153, s. 182–183 (*Grágás Staðarhólsbók*). Jfr *Grágás Staðarhólsbók*, Festaþáttur, fl. 165, s. 194 och fl. 169, s. 201–202.
- 13 I isländska sagor finns många beskrivningar av förbjuden sexualitet som skapade konkurrens och konflikter mellan fristatstidens män. Agnes S. Arnórsdóttir, *Kvinner og "krigsmenn"*, s. 153 och 155; Guðrún Nordal, *Ethics and Action in Thirteenth-Century Iceland*. Odense 1998, s. 142.

- 14 Auður G. Magnúsdóttir, "Ástir og völd: Frillulífi á Íslandi á þjóðveldisöld". *Ný Saga* 2 (1988), s. 9–10.
- 15 Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruar*, s. 95. Se även Agnes S. Arnórsdóttir, *Kvinner og "krigsmenn"*, s. 154.
- 16 Agnes S. Arnórsdóttir, "'Ægte' eller 'uægte' ægteskab i middelalderen: Et spørgsmål om definition". *Den jyske historiker* 98–99: *Ægteskab, sex og hor i historien* (2002), s. 13–14 och 21.
- 17 Bjørn Bandlien, *Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder*. Oslo 2001, s. 248–250 och 257–258. Att mäns sexuella begär ofta leder till allvarliga samhällskonflikter i äldre isländska sagor har Thomas Bredsdorff visat i *Kaos og kærlighed: En studie i islændingesagaers livsbillede*. København 1971. Bredsdorffs bok väckte stort intresse när den kom, och under 1970-talet fördes en stundom hård debatt om hans tes och konklusion. För en översikt över debatten, se Carol J. Clover, "Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*)". *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*. Red. Carol J. Clover & John Lindow. Ithaca 1985, s. 258–259.
- 18 Bandlien, *Å finne den rette*, s. 193 och 258.
- 19 Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruar*, s. 213; Agnes S. Arnórsdóttir, "'Ægte' eller 'uægte' ægteskab i middelalderen", s. 22; Bandlien, *Å finne den rette*, s. 262.
- 20 Med *aristokratisk identitet* avses här en kollektiv identitetsgemenskap som höll de isländska aristokraterna samman. Bo Petersson och Alexa Robertson lyfter fram fem särdrag hos det som brukar kallas kollektiva identiteter: att identiteter är sociala konstruktioner, att de endast är meningsfulla i en kontext, att de motiverar till gemensam handling, att de är multipla och flerdimensionella, och att de artikuleras i gränssytan mellan "oss" och "dem". Bo Petersson & Alexa Robertson, "Inledning". *Identitetsstudier i praktiken*. Red. Bo Peterson & Alexa Robertson. Malmö 2003, s. 7.
- 21 Jürg Glauser, *Isländische Märchensagas: Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island*. Basel 1983, s. 233.
- 22 Bjørn Bandlien är en historiker som tidigare har använt isländska riddarromaner för att belysa ett nytt kärleksideal hos senmedeltidens aristokrati på Island. Hans urval begränsar sig dock till ett par sagor. Bandlien, *Å finne den rette*, s. 245–246. Här kan också nämnas Jenny Jochens forskning om samtyckesdoktrinen genomslag i det norröna samhället som delvis grundar sig på läsningar av isländska riddarromaner. Se exv. Jenny M. Jochens, "Consent in Marriage: Old Norse Law, Life, and Literature". *Scandinavian Studies* 58 (1986), s. 142–176. Även Sverrir Jakobsson diskuterar några riddarromaner i sin avhandling om islänningarnas världsbild under medeltiden. Fokus ligger då på sagornas skildringar av kristna riddares möten med jättar, hedningar och blåmän. Sverrir Jakobsson, *Við og veröldin: Heimsmynd Íslendinga 1100–1400*. Reykjavík 2005, s. 130–160.
- 23 Torfi H. Tulinius, "Fornaldarsaga och ideologi: Tillbaka till 'The Matter of the North' ". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala* 31.8–2.9.2001. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 87. Resonemanget om litteraturens värde för den som vill förstå kulturer i det förgångna återfinns på s. 73. Jürg Glauser är en annan litteraturforskare som menar att riddarromanerna speglar sin tids föreställningar: "Gerade die am wenigsten 'realistischen' oder 'historischen', am stärksten schematischen Erzählungen – in der spätmittelalterlichen isländischen Literatur: die Abenteuer- und die Märchensagas – artikulieren solche Vorstellungen deutlicher als andere Texte." Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 230.
- 24 Michel Foucault, *Sexualitetens historia*. Bd 2: *Njutningarnas bruk*. Övers. Britta Gröndahl. Bearb. Per Magnus Johansson. Göteborg 2002 [1984], s. 12.
- 25 Jfr Karma Lochrie, Peggy McCracken & James A. Schultz, "Introduction". *Constructing*

- Medieval Sexuality*. Red. Karma Lochrie, Peggy McCracken & James A. Schultz. Minneapolis 1997, s. IX.
- 26 Jeffrey Weeks, *Making Sexual History*. Cambridge 2000, s. 128–131. Sexualitet kan i en enkel definition beskrivas som föreställningar, erfarenheter och praktiker som har att göra med människans könsliv. Michel Foucault ser sexualiteten som ”ett historiskt mönster”, ett ”stort nätverk på ytan, där stimuleringen av kropparna, intensifieringen av lustupplevelserna, eggelsen till tal, förvärvandet av kunskaper, förstärkningen av kontrollerna och motståndens länkas samman med varandra i enlighet med några stora vetande- och maktstrategier”. Foucault, *Sexualitetens historia*. Bd 1, s. 114.
- 27 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago 1980, s. 44.
- 28 Kritiken mot John Boswells arbete diskuteras i *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Red. Mathew Kuefler. Chicago 2006.
- 29 Foucault, *Sexualitetens historia*. Bd 1, s. 64. Även om begreppet sodomi kunde avse allt könsmgänge som inte ledde till att barn avlades, står det klart att medeltidens människor ofta förstod det som anala samlag mellan män. Ruth Mazo Karras, *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*. New York 2005, s. 135. Om samkönat begär och sexuellt umgänge mellan medeltida kvinnor, se Jacqueline Murray, ”Twice Marginal and Twice Invisible: Lesbians in the Middle Ages”. *Handbook of Medieval Sexuality*. Red. Vern L. Bullough & James A. Brundage. New York 1996, s. 191–222; Judith M. Bennett, ”’Lesbian-Like’ and the Social History of Medieval Lesbianisms”. *Journal of the History of Sexuality* 9 (2000), s. 1–24; *Same Sex Love and Desire among Women in the Middle Ages*. Red. Francesca Canadé Sautman & Pamela Sheingorn. New York 2001.
- 30 David M. Halperin, ”Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality”. *Representations* 63 (1998), s. 99 och 109.
- 31 Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham 1999, s. 194–195.
- 32 Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago 1997, s. 163.
- 33 Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, s. 129.
- 34 Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, s. 4.
- 35 David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. New York 1990, s. 30.
- 36 Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, s. 30. Se även Foucault, *Sexualitetens historia*. Bd 2, s. 195: ”Det måste förstås så att det sexuella umgänget – som alltid uppfattades enligt en handlingsmodell av penetration, och en polär motsatsställning mellan aktivitet och passivitet – antas vara av samma typ som förhållandet mellan överordnad och underordnad, mellan dominerande och undergiven, mellan den som underkuvar och den som underkastar sig, mellan den segrande och den besegrade”. Även Pierre Bourdieu konstaterar att polariteten mellan det aktiva och det passiva, ovanpå och under, ger samlaget en hierarkisk utformning. Han påpekar att ”de parallella valen beskriver könsakten som ett dominansförhållande”. Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Övers. Boel Englund. Göteborg 1999 [1998], s. 32.
- 37 Jfr Jacqueline Murray, ”Historicizing Sex, Sexualizing History”. *Writing Medieval History*. Red. Nancy Partner. London 2005, s. 146.
- 38 Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge 1993, s. 245–246; Karma Lochrie, *Covert Operations: The Medieval Uses of Secrecy*. Philadelphia 1999, s. 185. En spännande diskussion om omkastningar i könsordningen under förmodern tid finns i Natalie Zemon Davis, ”Women on Top”. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis*. London 1975, s. 124–151.

- 39 Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. Philadelphia 2003, s. 151–152.
- 40 Jo Ann McNamara, "The *Herrenfrage*: The Restructuring of the Gender System, 1050–1150". *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Red. Clare A. Lees, Thelma S. Fenster & Jo Ann McNamara. Minneapolis 1994, s. 5–6 och 20.
- 41 Jo Ann McNamara, "City Air Makes Men Free and Women Bound". *Text and Territory: Geographical Imagination in European Middle Ages*. Red. Sylvia Tomasch & Sealy Gilles. Philadelphia 1998, s. 144.
- 42 Joan Kelly-Gadol, "Fanns renässansen också för kvinnorna?" Övers. Carla Ljunggren. *Genus i historisk forskning*. Red. Christina Ericsson. Lund 1993 [1977], s. 75.
- 43 Astrid van Nahl, *Originale Riddarasögur als Teil altnordischer Sagaliteratur*. Frankfurt am Main 1981, s. 55.
- 44 Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York 1985, s. 1. Roberto J. González-Casanovas definierar homosocialitet i en medeltida kontext som "the preference in professional and recreational relations for members of the same sex". Roberto J. González-Casanovas, "Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel: Homosocial Friendship in Medieval Iberia". *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Red. Josiah Blackmore & Gregory S. Hutcheson. Durham 1999, s. 161. För en mer allmän diskussion om homosocialitetens mekanismer, se Jean Lipman-Blumen, "Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions". *Signs 1:3: Women and the Workplace: The Implication of Occupational Segregation* (1976), s. 15–31.
- 45 Ruth Mazo Karras använder begreppet *compulsory heterosexuality*, obligatorisk heterosocialitet, för att beskriva hur det medeltida samhället krävde av en riddare att han åträdde kvinnor. Han fick annars svårt att leva upp till ett höviskt ideal. Ruth Mazo Karras, "Knighthood, Compulsory Heterosexuality, and Sodomy". *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Red. Mathew Kuefler. Chicago 2006, s. 273. Begreppet är hämtat från Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs 5:4: Women: Sex and Sexuality* (1980), s. 631–660.
- 46 Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Toward an Anthropology of Women*. Red. Rayna R. Reiter. New York 1975, s. 175.
- 47 Rubin, "The Traffic in Women", s. 192.
- 48 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*. Övers. James Harle Bell, John Richard von Sturmer & Rodney Needham. Boston 1969 [1949], s. 65.
- 49 Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 480–481.
- 50 Rubin, "The Traffic in Women", s. 174–175. I ett samtal med Judith Butler som publicerades i tidskriften *differences* hösten 1994 nyanserar Gayle Rubin sina resonemang om "the traffic in women". Hon påpekar där att Claude Lévi-Strauss – och hennes egna – slutsatser om släktskapssystem stämmer bättre in på förmoderna samhällen än moderna. De utgår från "societies in which those relations of marriage and descent are the social structure. They either organize almost all of the social life, or they are the most important and visible institutional apparatus." I moderna samhällssystem fyller släktskapsstrukturerna inte samma viktiga funktion. Gayle Rubin & Judith Butler, "Sexual Traffic: Interview". *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6:2–3 (1994), s. 87.
- 51 Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 115.
- 52 Roberta L. Krueger, "Double Jeopardy: The Appropriation of Woman in Four Old French Romances of the 'Cycle de la Gageure' ". *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism*. Red. Sheila Fisher & Janet E. Halley. Knoxville 1989, s. 24.

- 53 Krueger, "Double Jeopardy", s. 24–26.
- 54 Krueger, "Double Jeopardy", s. 39–40 och 43.
- 55 Susan Aronstein, "Prize or Pawn? Homosocial Order, Marriage, and the Redefinition of Women in the *Gawain Continuation*". *Romanic Review* 81 (1991), s. 117.
- 56 Aronstein, "Prize or Pawn?" s. 119–120. John W. Baldwin konstaterar att långt ifrån alla sexuella relationer mellan män och kvinnor som skildras i fransk litteratur från sekelskiftet 1200 leder till att barn föds. I de franska riddarromanerna är det dock annorlunda: "In the romances, however, whenever an aristocratic family's future is threatened, the procreative function of marriage comes to fore. The contemporary royalty and aristocracy realized the advantages of family lineage for assembling, safeguarding, and perpetuating the lands and honors on which their economic resources and political authority were founded." John W. Baldwin, *The Language of Sex: Five Voices from Northern France around 1200*. Chicago 1994, s. 227–228.
- 57 Aronstein, "Prize or Pawn?" s. 126.
- 58 Simon Gaunt, *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge 1995, s. 74–75.
- 59 Gaunt, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, s. 83–85 och 92. Se också Susan Cranes resonemang om dikotomin mellan manligt och kvinnligt i Geoffrey Chaucers *Canterbury Tales* från sent 1300-tal. Susan Crane, *Gender and Romance in Chaucer's Canterbury Tales*. Princeton 1994, s. 12–13.

KAPITEL 2. ISLAND OCH EUROPA

- 60 Jón Jóhannesson, *Íslendinga saga*. Bd 1: *Þjóðveldisöld*. Reykjavík 1956, s. 72–82; Gunnar Karlsson, "Frá þjóðveldi til konungsríkis". *Saga Íslands*. Bd 2. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1975, s. 31–32; Jón Viðar Sigurðsson, *Frá goðorðum til ríkja: Þróun goðavalds á 12. og 13. öld*. Reykjavík 1989, s. 37–38.
- 61 William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. Chicago 1990, s. 17.
- 62 Kirsten Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford 1985, s. 120; Lúðvík Ingvarsson, *Goðorð og goðorðsmenn*. Bd 1. Egilsstaðir 1986, s. 109–125; Jesse L. Byock, *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*. Berkeley 1988, s. 124; Jón Viðar Sigurðsson, *Frá goðorðum til ríkja*, s. 30–31; Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, s. 22–26.
- 63 Hanne Monclair, *Lederskapsideologi på Island i det trettende århundret: En analyse av gavegivning, gjestebud og lederfremtoning i isländsk sagamateriale*. Oslo 2004, s. 61–194. Redistributionsprincippets uttryck på Island diskuteras särskilt på s. 63. Monclair skriver där att det ekonomiska systemet också byggde på en reciprocitetsprincip som innebar utbyte och samarbete. Även Helgi Þorláksson diskuterar begreppen redistribution och reciprocitet ur ett medeltida isländskt perspektiv i *Vaðmál og verðlag: Vaðmál í utanlandsviðskiptum og búskap Íslendinga á 13. og 14. öld*. Reykjavík 1991, s. 40–44.
- 64 Jón Viðar Sigurðsson, *Frá goðorðum til ríkja*, s. 54–70; Agneta Breisch, *Frid och fredlöshet: Sociala band och utanförskap på Island under äldre medeltid*. Uppsala 1994, s. 165.
- 65 Av de islänningar som innehade godord efter 1220 var det bara en som inte tillhörde den norske kungens hird. Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 158.
- 66 Jón Viðar Sigurðsson, *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*. Bergen 1993, s. 279–280.
- 67 Gunnar Karlsson, *Goðamenning: Staða og áhrif goðorðsmanna í þjóðveldi Íslendinga*. Reykjavík 2004, s. 350–365. Den norska kungamaktens försök att etablera sig på Island under

- 1200-talet har nyligen diskuterats av såväl Hans Jacob Orning som Randi Bjørshol Wærdahl. Hans Jacob Orning, *Uforutsigbarhet og nærvær: En analyse av norske kongers maktutøvelse i høymiddelalderen*. Oslo 2004, s. 179–202; Randi Bjørshol Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland: Kongemakt og statsutvikling i den norrøne verden i middelalderen*. Trondheim 2006, s. 94–113.
- 68 Om jarlens makt på Island, se Jón M. Samsonarson, ”Var Gissur Porvaldsson jarl yfir öllu Íslandi?” *Saga* 2 (1954–1958), s. 326–365.
- 69 Jfr Gunnar Karlsson, *Iceland’s 1100 Years: History of a Marginal Society*. London 2000, s. 89–90. Det brukar påpekas att *Járnsíða* var impopulär hos islänningarna eftersom den bestod av i huvudsak norska lagar och i liten utsträckning tog hänsyn till isländska förhållanden. Hans Fix, ”Jónsbók”. *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 346–347.
- 70 I *Járnsíða* används *valdsmaðr* och *umboðsmaðr* för en man som utför sysslomannens uppgifter. Titeln *sýslumaðr* förekommer första gången 1275. Ämbetsmännens uppgifter diskuteras i Axel Kristinsson, ”Embættismenn konungs fyrir 1400”. *Saga* 36 (1998), s. 113–152, och Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 139–151. Se även Þór Vilhjálmsson, ”Æðsta stjórn i Íslandsmálum 1262–1319”. *Úlfjótur* 22 (1969), s. 334–352.
- 71 Per-Edwin Wallén, ”Hämnd: Island”. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationsstid*. Bd 7. Sv. red. John Granlund. Malmö 1962, sp. 241.
- 72 Jón Viðar Sigurðsson, ”The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State”, s. 161 och 166.
- 73 Det finns olika uppfattningar om hur stora inkomsterna från kyrkorna egentligen var. Jón Jóhannesson menar att de var betydande. Jón Jóhannesson, *Íslendinga saga*. Bd 1, s. 178. På senare år har det ifrågasatts av bl.a. Gunnar F. Guðmundsson i ”Guði til þægðar eða höfðingjum í hag? Níu aldir frá lögtöku tíundar á Íslandi”. *Ný Saga* 9 (1997), s. 57–64.
- 74 Konflikten kallas *Staðamál hin síðari* och diskuteras ingående i Magnús Stefánsson, ”Frá goðakirkju til biskupskirkju”. Övers. Sigurður Línal. *Saga Íslands*. Bd 3. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1978, s. 123–226. Se även Magnús Stefánsson, *Staðir og staðamál: Studier i islandske egenkirkelige og beneficalrettslige forhold i middelalderen*. Bd 1. Bergen 2000, s. 191–216, och Magnús Stefánsson, ”Um staði og staðamál”. *Saga* 40 (2002), s. 139–166.
- 75 Överenskommelsen finns utgiven i *Diplomatarium Islandicum: Íslenzkt fornbréfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn*. Bd 2: 1253–1350. Kaupmannahöfn 1893, s. 323–325.
- 76 De råder förvisso delade meningar om hur allvarliga de ekonomiska konsekvenserna av överenskommelsen om den kyrkliga äganderätten egentligen var för hövdingarna, se Gunnar Karlsson, *Iceland’s 1100 Years*, s. 99.
- 77 Jag väljer här att tala om en aristokrati och inte en adel. Som Timothy Reuter påpekar finns det skäl att göra en distinktion mellan dessa begrepp. Adelsmannen är en person vars status är juridiskt defnierad. Det innebär att han kan tillhöra adeln utan att ha politisk makt. Aristokraten är istället någon som utövar makt eftersom han är av god börd i social snarare än juridisk mening; ”this implies the inheritance of wealth, power and social (but not legal) status, and it does not preclude some degree of social mobility.” Timothy Reuter, ”The Medieval Nobility in Twentieth-Century Historiography”. *Companion to Historiography*. Red. Michael Bentley. London 1997, s. 179. Jfr David Crouch, *The Image of Aristocracy in Britain, 1000–1300*. London 1992, s. 3, och David Crouch, *The Birth of Nobility: Constructing Aristocracy in England and France 900–1300*. Harlow 2005, s. 2–3. En ingående begreppsdiskussion om adel, aristokrati och elit finns i Jo Rane Ugulen, ”...alle the knaber ther inde och sædescwene...”: Ei undersøking i den sosiale samansetjinga av den jordeigande eliten på Vestlandet i mellomalderen. Bergen 2007, s. 31–75.

- 78 Bonde kan definieras på en rad olika sätt. Särskilt i agrar- och socialhistorisk forskning har ett begrepp som *the peasantry*, bönderna, livligt diskuterats. Se exempelvis Rodney H. Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages: The Ford Lectures for 1973 and Related Studies*. Oxford 1975.
- 79 Vésteinn Ólason, "The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldarsaga". *Contexts of Pre-Novel Narrative*. Red. Roy Eriksen. Berlin 1994, s. 122–123. Även Elizabeth Ashman Rowe konstaterar att olika föreställningar om vad det innebar att vara kungens män var viktiga för den isländska makteliten mot 1300-talets slut. Ju svagare kontakterna med kungen var, desto viktigare blev den föreställda närheten och gemenskapen. Elizabeth Ashman Rowe, *The Development of Flateyjarbók: Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389*. Odense 2005, s. 256.
- 80 Det har påpekats att de isländska ämbetsmännen – trots avståndet – var mer lojala mot sin kung än de norska, åtminstone tiden fram till 1319. Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 161. Det förefaller som om kungen ibland hade svårare att hålla ordning på sysslomännen i sin närhet, och vid åtminstone ett tillfälle var Hákon Magnússon tvungen att reagera och påpeka att han inte tolererade att norska ämbetsmän tog emot mutor och på så vis bröt mot människors rättigheter. Andreas Holmsen, "Sentrum og periferi: Konge, stormenn og bønder under Magnus Lagabøte og hans sonner". *Nye studier i gammel historie*. Oslo 1976, s. 176–177.
- 81 Sigríður Beck, "Frá goðum til fyrstéttar 1220–1387". *Þriðja íslenska söguþingið 18.–21. maí 2006: Ráðstefnurit*. Red. Benedikt Eyþórsson & Hrafnkell Lárússon. Reykjavík 2007, s. 235.
- 82 Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 157. Jfr Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 143: "Den siste generasjon høvdingar ble første generasjon sysselmenn."
- 83 Jón Jóhannesson, *Íslendinga saga*. Bd 1, s. 316–320; Björn Þorsteinsson, *Íslensk miðaldasaga*. Reykjavík 1980, s. 148–150.
- 84 Jón Jóhannesson, *Íslendinga saga*. Bd 2: *Fyrirlestrar og ritgerðir um tímabilið 1262–1550*. Reykjavík 1958, s. 18; Magnús Stefánsson, "Frá goðakirkju til biskupskirkju", s. 145.
- 85 *Gottskalks Annaler i Íslandske Annaler indtil 1578*. Utg. Gustav Storm. Christiania 1888, s. 332: "allt Island til stiornar vnder hans valldi".
- 86 Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 157.
- 87 En tabell över kungens ämbetsmän på Island 1273–1397 finns i Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 261–265.
- 88 Jón Jóhannesson, *Íslendinga saga*. Bd 2, s. 47–49. Den første norske lagmannen skickades till Island 1279, men han stannade bara en kort tid.
- 89 *Diplomatarium Islandicum*. Bd 1: 834–1264. Kaupmannahöfn 1857, s. 670: "ollum almuga á jslande"; "af þeirra ætt sem at fornu hafa godordin upp gefit". Kravet på att ämbetsmännen ska vara isländska upprepas även i andra fördrag från senmedeltiden. Ibland nämns att männen ska vara av godesläkt, ibland inte. Gunnar Karlsson, *Iceland's 1100 Years*, s. 92. Jfr Hjálmar Vilhjálmssons artikel om isländska sysslomän där han hävdar att ett krav på godeättlingar i den isländska förvaltningen restes redan under 1260-talet. Hjálmar Vilhjálmsson, "Sýslumenn á Jónsbókartímabilinu 1264–1732". *Tímarit lögfræðinga* 15 (1965), s. 2.
- 90 Patricia Pires Boulhosa menar att vissa klausuler i kontraktet från 1302 sannolikt är förfalskade. De formulerades först på 1400-talet av islänningar som ansåg att hundraåriga villkor om ämbetsmännens härkomst kunde förbättra deras förhandlingsläge gentemot den norska kronan. Patricia Pires Boulhosa, *Gamli sáttmáli: Tilurð og tilgangur*. Övers. Már Jónsson. Reykjavík 2006, s. 13 och 56–57. Sverrir Jakobsson har ett par invändningar mot Patricia Pires Boulhosas slutsatser, men han anser ändå att "one can agree with the author

- that there is considerable room for doubt concerning claims made for the early provenance of these documents”. Sverrir Jakobsson, Recension av *Icelanders and the Kings of Norway: Medieval Sagas and Legal Texts*. By Patricia Pires Boulhosa. *Saga-Book 30* (2006), s. 117.
- Kontraktet från 1302 har ofta tolkats som en protest mot att kungen utsåg normmän att styra hans skattland. Björn Þorsteinsson, *Íslenzka skattlandið*. Bd 1. Reykjavík 1956, s. 121–124; Björn Þorsteinsson & Sigurður Línal, ”Lögfesting konungsvalds”. *Saga Íslands*. Bd 3. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1978, s. 82–86. Den äldre forskningens starkt nationalistiska tolkning av islänningarnas krav har dock tonats ned av senare historiker, se Jón Viðar Sigurðsson, ”The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State”, s. 160, och Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 187.
- 91 Helgi Þorláksson, ”Konungsvald og hefnd”. *Sagas and the Norwegian Experience – Sagaene og Noreg: 10th International Saga Conference – 10. Internasjonale Sagakonferanse: Trondheim, 3.–9. August 1997: Preprints*. Trondheim 1997, s. 260–261.
 - 92 Sigríður Beck, ”Frá goðum til yfirstéttar 1220–1387”, s. 242. Randi Bjørshol Wærdahl ser arv i ämbeten redan mot 1200-talets slut. Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 187.
 - 93 Gunnar Karlsson, *Iceland’s 1100 Years*, s. 107. En kort översikt över den isländska fiskenäringen under 1300-talet finns i Björn Þorsteinsson & Guðrún Ása Grímsdóttir, ”Norska öldin”. *Saga Íslands*. Bd 4. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1989, s. 113–121.
 - 94 Två mycket rika ämbetsmän under tidigt 1400-tal var Björn Einarsson Jórslafari, syssloman och riddare, och Loftr Guttormsson ríki, hirdstyrare, syssloman och riddare. De var dessutom nära besläktade. Björn Einarssons dotter var gift med Loftr Guttormssons bror. Arnór Sigurjónsson, *Vestfirðingasaga 1390–1540*. Reykjavík 1975, s. 24.
 - 95 Hirdstyrarens funktion har nyligen diskuterats av Randi Bjørshol Wærdahl. Hon menar att hirdstyrarämbeten kan spåras tillbaka till 1270-talet, då Hrafn Oddsson var den överordnade ämbetsmannen i förvaltningen på Island: ”Om ikke hirdstjoretittelen var i bruk på 1270-tallet, fantes det like fullt en overordnet kongstjenestemann i landet.” Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 196.
 - 96 Björn Þorsteinsson & Guðrún Ása Grímsdóttir, ”Norska öldin”, s. 237–241.
 - 97 Axel Kristinsson, ”Embættismenn konungs fyrir 1400”, s. 147–148.
 - 98 Sigríður Beck, ”Att vinna vänner: Vänskap som politiskt redskap på Island ca. 1250–1400”. *Vänner, patroner och klienter i Norden 900–1800: Rapport till 26:e Nordiska historikermötet i Reykjavík den 8–12 augusti 2007*. Red. Lars Hermanson, Thomas Småberg, Jón Viðar Sigurðsson & Jakob Dannekiold-Samsøe. Reykjavík 2007, s. 120.
 - 99 R. I. Moore, *The First European Revolution, c. 970–1215*. Oxford 2000, s. 4–5 och 65–66.
 - 100 Ett viktigt undantag är män som gifte sig med döttrar till rika aristokrater och som på så vis blev herrar över stora jordegendomar. Se t.ex. Georges Duby, *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*. Övers. Elborg Forster. Baltimore 1978, s. 83–110, och Constance B. Bouchard, ”The Origins of the French Nobility: A Reassessment”. *American Historical Review* 86 (1981), s. 501–532.
 - 101 Moore, *The First European Revolution, c. 970–1215*, s. 5–6.
 - 102 Moore, *The First European Revolution, c. 970–1215*, s. 67.
 - 103 Georges Duby, *Krigar och bönder: Den europeiska ekonomins första uppsving 600–1200*. Övers. Michael Nordberg. Stockholm 1981 [1973], s. 182. Situationen för yngre söner i den medeltida aristokratin diskuteras i Georges Dubys artikel ”Youth in Aristocratic Society: Northwestern France in the Twelfth Century” i artikelsamlingen *The Chivalrous Society*. Övers. Cynthia Postan. London 1977, s. 112–122.
 - 104 Georges Duby, *Makten och kärleken: Om äktenskapet i feodaltidens Frankrike*. Övers. Britt-Sofi Isaksson. Stockholm 1998 [1981], s. 232–238.

- 105 James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago 1987, s. 183.
- 106 Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 264–265; David Herlihy, *Medieval Households*. Cambridge 1985, s. 81.
- 107 Frances Gies & Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*. New York 1987, s. 138–139.
- 108 Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 278–280.
- 109 Duby, *Medieval Marriage*, s. 3.
- 110 Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 183.
- 111 Medeltida monogami diskuteras i James A. Brundage, "Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law". *Journal of Medieval History* 1 (1975), s. 1–17, och Laura Betzig, "Medieval Monogamy". *Journal of Family History* 20 (1995), s. 181–216.
- 112 Herlihy, *Medieval Households*, s. 81.
- 113 Medeltidens incestlagar diskuteras bl.a. i Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge 1983, s. 134–146; Michael H. Gelting, "Marriage, Peace and the Canonical Incest Prohibitions: Making Sense of an Absurdity?". *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*. Red. Mia Korpiola. Helsinki 1999, s. 93–124; Elizabeth Archibald, *Incest and the Medieval Imagination*. Oxford 2001, s. 26–52.
- 114 Duby, *Makten och kärleken*, s. 42.
- 115 Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 255 och 295.
- 116 Duby, *Makten och kärleken*, s. 161–162. Constance B. Bouchard menar att aristokratin respekterade kyrkans incestregler under 900- och 1000-talen för att sedan utmana dem under 1100-talet. Constance B. Bouchard, "Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Centuries". *Speculum* 56 (1981), s. 268–287.
- 117 Herlihy, *Medieval Households*, s. 86.
- 118 David Herlihy, "The Family and Religious Ideologies in Medieval Europe". *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays, 1978–1991*. Red. Anthony Molho. Oxford 1995, s. 162. Georges Duby har även kritiserats för att göra en könsblind tolkning av äktenskap och kärlek. Virginie Greene menar att han saknar förmåga att se medeltida kvinnor som handlande subjekt. Virginie Greene, "The Knight, the Woman, and the Historian: Georges Duby and Courtly Love". *Discourses on Love, Marriage, and Transgression in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Albrecht Classen. Tempe 2004, s. 43–63. Jfr Christopher N. L. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford 1989, s. 120. Även Neil Cartlidge kritiserar Duby för att bortse från individerna – man och hustru – och deras förståelse av äktenskapet. Neil Cartlidge, *Medieval Marriage: Literary Approaches, 1100–1300*. Cambridge 1997, s. 9.
- 119 Theodore Evergates, "Nobles and Knights in Twelfth-Century France". *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*. Red. Thomas N. Bisson. Philadelphia 1995, s. 17–28.
- 120 Helle Vogt, *Slægtens funktion i nordisk højmiddelalderret – kanonisk retsideologi og freds-skabende lovgivning*. København 2005, s. 30.
- 121 Jfr Thomas Lindkvists resonemang om den svenska elitens "själveuropeisering" i artikeln "Sveriges medeltida europeisering". *Forskning om Europafrågor vid Göteborgs universitet 2005*. Red. Rutger Lindahl & Per Cramér. Göteborg 2006, s. 125–154.
- 122 Agnes S. Arnórsdóttir, "Marriage in the Middle Ages: Canon Law and Nordic Family Relations". *Rapporter til Det 24. Nordiske Historikermøde, Århus 9.-13. august 2001*. Bd 1: *Norden og Europa i middelalderen*. Red. Per Ingesman & Thomas Lindkvist. Århus 2001, s. 182–183. Jfr Agnes S. Arnórsdóttir, "Two Models of Marriage? Canon Law and Icelandic

- Marriage Practice in the Late Middle Ages". *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*. Red. Mia Korpiola. Helsinki 1999, s. 79–92.
- 123 Agnes Siggerður Arnórsdóttir, "Metode og islandsk middelalderpolitikk", s. 27.
- 124 Joachim Bumke, *Courtly Culture: Literature and Society in the High Middle Ages*. Övers. Thomas Dunlap. Berkeley 1991 [1986], s. 59.
- 125 Maurice Keen beskriver höviskhet som "a way of life in which we can discern these three essential facets, the military, the noble, and the religious". Dessa tre aspekter är svåra att skilja från varandra; de formar en livssyn. Maurice Keen, *Chivalry*. New Haven 1984, s. 17. Även Constance B. Bouchard betonar komplexiteten i höviskheten som hon ser som ett resultat av olika tanketraditioner: "Combining as it did warlike honor, Roman Stoic virtue, court fashion, and Christian morality, it is no wonder that chivalry was inherently self-contradictory." Constance Brittain Bouchard, *"Strong of Body, Brave and Noble": Chivalry and Society in Medieval France*. Ithaca 1998, s. 111. För en utförligare diskussion om höviskhetens ursprung, se C. Stephen Jaeger, *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939–1210*. Philadelphia 1985.
- 126 James A. Schultz, *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*. Chicago 2006, s. 174.
- 127 Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change 950–1350*. Princeton 1993, s. 269–270.
- 128 Herman Bengtsson, *Den höviska kulturen i Norden: En konsthistorisk undersökning*. Stockholm 1999, s. 31. Ruth Mazo Karras konstaterar att den höviska kulturen var något som förenade aristokrater från olika delar av Europa: "Although the social organization and military practice of knighthood varied across Europe, an international chivalric culture of shared values gave the aristocracy a set of common ideological features." Karras, *From Boys to Men*, s. 20.
- 129 Bumke, *Courtly Culture*, s. 13. Jfr Karras, *From Boys to Men*, s. 22: "This literature does not and cannot tell us how knights actually behaved, any more than cop shows tell us how police officers actually behave. It can, however, show us what the expectations of its audience were, and something about how that audience understood the world." Att riddardiktningen på ett avgörande sätt formade ridderskapets tankar om det höviska påpekas även i Georges Duby, "The Transformation of the Aristocracy: France at the Beginning of the Thirteenth Century". *The Chivalrous Society*. Övers. Cynthia Postan. London 1977, s. 182, och Keen, *Chivalry*, s. 30–32.
- 130 Avstånd till andra samhällsgrupper kunde förstås markeras på olika sätt. Jón Viðar Sigurðsson påpekar att också klädedräkten användes för att tydligare framhäva skillnaderna mellan rik och fattig på Island mot 1200-talets slut. Med *Jónsbók* infördes regler om att människor skulle klä sig på ett sätt som avspeglade deras ekonomiska situation och sociala ställning. Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 159. Se även Breisch, *Frid och fredlöshet*, s. 83–84.
- Ett begrepp som har använts för att beskriva hur medeltida aristokratier försökte avgränsa sig mot andra samhällsgrupper är *social closure*. De sociala stängningsmekanismerna kunde se olika ut i olika samhällen. S. H. Rigby konstaterar att den engelska aristokratin under senmedeltiden framför allt grundade sin makt på stora rikedomar och ett ansenligt jordägande. Även anor och ideal användes där för att skapa en aristokratisk identitet. Till skillnad från i vissa andra delar av Europa, där aristokrater kunde vara handelsmän, hantverkare eller jordbrukare, krävdes alltså i England en stor förmögenhet och en särskild livsstil för att bli sedd som aristokrat. S. H. Rigby, *English Society in the Later Middle Ages: Class, Status and Gender*. New York 1995, s. 198–199.

KAPITEL 3. KÖNSKARTAN RITAS OM

- 131 Bjørn Bandlien, *Man or Monster? Negotiations of Masculinity in Old Norse Society*. Oslo 2005, s. 133–135. Jfr Peter Foote & David M. Wilson, *The Viking Achievement: The Society and Culture of Early Medieval Scandinavia*. London 1980, s. 432: ”The standard for honourable conduct was ultimately set by public opinion, and public opinion provided the reward.”
- 132 Jón Viðar Sigurðsson, *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*, s. 96–108. Se även Jón Viðar Sigurðsson, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*. Övers. Jean Lundskaer-Nielsen. Odense 1999, s. 84–95.
- 133 Jón Viðar Sigurðsson, *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*, s. 96 och 282.
- 134 Richard Bauman, ”Performance and Honor in 13th-Century Iceland”. *Journal of American Folklore* 99 (1986), s. 140–144.
- 135 Bauman, ”Performance and Honor in 13th-Century Iceland”, s. 140. För mer ingående diskussioner om manlighet och ära i norrön tid, se Preben Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid: Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense 1980; Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*; Preben Meulengracht Sørensen, *Fortelling og ære: Studier i islændingsesagaerne*. Aarhus 1993; Bandlien, *Man or Monster?*
- 136 Jón Viðar Sigurðsson, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*, s. 18. Grágás historiska källvärde diskuteras ingående i Gunnar Karlsson, *Goðamennning*, s. 28–59.
- 137 Agnes S. Arnórsdóttir, *Konur og vígamenn*, s. 19; Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruar*, s. 41.
- 138 *Íslendinga saga* ingår i *Sturlunga saga* som skildrar skeenden ur den isländska fristatens historia. *Sturlunga saga* består av ett tiotal olika sagor som vid sekelskiftet 1300 sattes samman till ett kronologiskt historieverk, och den är oumbärlig som historisk källa till fristatstiden. Verket består av samtidsagor; författarna återger händelser från sin egen tid, och deras publik bestod av människor som kände till sagornas hövdingar och hur de hade agerat i olika situationer. Sagorna uppfyller på så vis ett närhetskriterium som ger en särskild trovärdighet åt det som berättas. Byock, *Medieval Iceland*, s. 34.
- Självfallet finns tendentiösa inslag i *Sturlunga saga* som en historiker bör var uppmärksam på. De enskilda sagornas författare har en avsikt – deras berättelser bildar ett ideologiskt ramverk för de isländska hövdingssläkterna – och det har även samlingens kompilator. Hans ambition har varit att beskriva en politisk utveckling som andra har skildrat, men det går även att utläsa kompilatorns egen uppfattning om historiens skeenden. Úlfar Bragason, ”*Sturlunga: A Political Statement*”. *The Audience of the Sagas: The Eighth International Saga Conference, August 11–17, 1991, Gothenburg University: Preprints*. Bd 2. Gothenburg 1991, s. 321.
- Stephen Norman Tranter menar att *Sturlunga saga* sattes samman i all hast, och att den var tänkt att bli ett memento för den isländska befolkningen. Sagorna skulle få islänningarna att förstå vad som väntade om de inte försonades med varandra och återfick förtroendet för den norska kungamakten. *Sturlunga sagas* kompilator ville med historien visa att motsättningarna blev mer långvariga och våldsamma om goda män inte var villiga att mäkla fred. Stephen Norman Tranter, *Sturlunga Saga: The Rôle of the Creative Compiler*. Frankfurt am Main 1987, s. 234–236.
- 139 *Íslendinga saga i Sturlunga saga*. Bd 1. Utg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason & Kristján Eldjárn. Reykjavík 1946, s. 279–280: ”Kolskeggr svarar: ’Engi þótti faðir þinn jafnaðarmaðr í fyrstu ok heldr fylginn sínu máli, þó at hann yrði nú góðr maðr, er hann varð biskup.’ Loftr hljóp þá upp ok mælti: ’Heyr þar til, þú rassragr maðr myndir bregða feðr mínum rangindum. Skal nú aldri sættast.’ Sæmundr mælti: ’Ekki, ekki.’ Þorvaldr tók þá til orða: ’Eigi mun nú «ekki» eitt við þurfa, ef duga skal.’”

- 140 Erik Noreen, *Studier i fornvästnordisk diktning. Andra samlingen*. Uppsala 1922, s. 38; Bo Almqvist, *Norrön niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi*. Bd 1: *Nid mot furstar*. Stockholm 1965, s. 82–83; Folke Ström, Nið, *ergi and Old Norse Moral Attitudes*. London 1974, s. 3–5.
- 141 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 39. Jfr Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*. Övers. Joan Turville-Petre. Odense 1983, s. 32. Det har dock sagts att Preben Meulengracht Sørensen överdriver nids sprängkraft. Det resulterade inte alltid i konflikt. Eirik Haakstad, ...*hann skal vera hvers manns niðingr: Ære og ærekrenkelser i norrøn middelalder*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 2001, s. 85–87.
- 142 Johan Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Bd 3. Kristiania 1896, s. 27; Eyvind Fjeld Halvorsen, "Ergi". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 4. Sv. red. John Granlund. Malmö 1959, sp. 9. För en djupare diskussion om innebörden av *ragr* och ordets etymologi, se Bandlien, *Man or Monster?* s. 82–90 och 98–102.
- 143 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 184. Se även Jonas Liliequist, "Från niding till sprätt: En studie av det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal". *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*. Red. Anne Marie Berggren. Stockholm 1999, s. 77–79.
- 144 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 24.
- 145 Frederic Amory använder begreppet talakt för att beskriva hur förolämpningar verkade under fristatstiden. Förolämpningar var ett slags ordhandlingar som tvingade en utsatt man att gripa till våld: "If the true saga hero minimizes threats to his existence, a *fortiori* he aggrandizes the slightest insult to his honor or his manhood. Insults indeed jeopardize his very position in society, and for every one of them he must have satisfaction in blood from his calumniators, not to forfeit this position." Frederic Amory, "Speech Acts and Violence in the Sagas". *Arkiv för nordisk filologi* 106 (1991), s. 74–75. Jfr Thomas Bredsdorff, "Speech Act Theory and Saga Studies". *Representations* 100 (2007), s. 34–41.
- 146 *Grágás Staðarhólsbók*, Vigslóði, fl. 376, s. 391–392. Jfr *Grágás Konungsbók*. Bd 2, fl. 237, s. 181–183.
- 147 *Grágás Staðarhólsbók*, Vigslóði, fl. 376, s. 392; Jfr Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Bd 3, s. 209 och 580. *Grágás Konungsbók* nämner endast orden *ragr* och *stroðinn*. *Grágás Konungsbók*. Bd 2, fl. 238, s. 184.
- 148 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 20.
- 149 Se t.ex. Ström, Nið, *ergi and Old Norse Moral Attitudes*, s. 4, och Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 22.
- 150 Jfr Birgit Sawyer, *Kvinnor och familj i det forn- och medeltida Skandinavien*. Skara 1992, s. 74: "I alla samhällen med strikt könsfördelning kan motsättningen man – kvinna, maskulint – feminint, användas i kränkande avsikt, men att *ergi*-beskyllningen, sammankopplingen av homosexualitet – kvinnlighet med föreställningar om feighet och en andra rad föraktliga egenskaper, ansågs så allvarlig bland islänningarna, har förklarats med att deras samhälle i så hög grad byggde på ett markerat, militant maskulint ideal."
- 151 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 25–27; Meulengracht Sørensen, *Fortælling og ære*, s. 236–238. Else Mundal framhåller det komplexa i att en kvinna odlade manliga egenskaper. I grunden gick inte ett manligt ideal att förena med ett kvinnligt, anser hon. Den starka kvinnan var förvisso attraktiv på äktenskapsmarknaden då hon ansågs kunna förmedla manliga egenskaper till sina barn. Men de stridbara dragen i hennes karaktär fick inte komma till uttryck i äktenskapet. Mannen var därför tvungen, menar Mundal, att besegra sin självständiga hustru och återföra henne till ett kvinnligt fält där hon hörde hemma. Else

- Mundal, "Forholdet mellom born og foreldre i det norrøne kjeldematerialet". *Collegium Medievale* 1 (1988), s. 24.
- 152 Meulengracht Sørensen, *Fortælling og ære*, s. 213.
- 153 Else Mundal, "Den doble verknaden av kristninga for kvinnene i den norrøne kulturen". *Nytt om kvinneforskning* 2/99 (1999), s. 75.
- 154 Bandlien, *Man or Monster?* s. 134–136. Om andra sätt att framställa mannen som omanlig, se Ármann Jakobsson, "Masculinity and Politics in *Njáls saga*". *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 38 (2007), s. 191–215.
- 155 Margareta Svahn, *Den liderliga kvinnan och den omanlige mannen: Skällsord, stereotyper och könskonstruktioner*. Stockholm 1999, s. 36–37.
- 156 *Grágás Konungsbók*. Bd 2, fl. 238, s. 184; *Grágás Staðarhólsbók*, Víglóði, fl. 376, s. 393. Fredlöshet innebar i praktiken en dödsdom. En fredlös man förlorade alla sina tillgångar och rättigheter. Det var förbjudet att hjälpa honom, och vem som helst kunde slå ihjäl honom utan att straffas för det. Han fick inte begravas i vigd jord, och om han blev far till ett barn sedan dom hade avkunnats hade det inte rätt att ära honom. Magnús Már Lárusson, "Fredlöshed: Island". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 4. Sv. red. John Granlund. Malmö 1959, sp. 605; Lúðvík Ingvarsson, *Refsingar á Íslandi á Þjóðveldistímanum*. Reykjavík 1970, s. 94–173.
- 157 Inna Matiushina, "The Emergence of Lyrical Self-Expression in Skaldic Love Poetry". *Maal og minne* 1998:1 (1998), s. 21–22. Jfr Bandlien, *Á finne den rette*, s. 64–65.
- 158 Jenny Jochens, "Old Norse Sexuality: Men, Women, and Beasts". *Handbook of Medieval Sexuality*. Red. Vern L. Bullough & James A. Brundage. New York 1996, s. 381.
- 159 Jfr Matiushina, "The Emergence of Lyrical Self-Expression in Skaldic Love Poetry", s. 24.
- 160 Jenny Jochens, "From Libel to Lament: Male Manifestations of Love in Old Norse". *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Red. Gísli Pálsson. Enfield Lock 1992, s. 252.
- 161 Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson & Mörður Árnason, "Inngangur". *Grágás: Lagasafn íslenska Þjóðveldisins*. Utg. Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson & Mörður Árnason. Reykjavík 2001, s. xii. Jfr Peter Foote, "Reflections on *Landabrigðisþátr* and *Rekaþátr* in *Grágás*". *Tradition and historieskrivning: Kilderne til Nordens ældste historie*. Red. Kirsten Hastrup & Preben Meulengracht Sørensen. Århus 1987, s. 56. *Konungsbók* og *Staðarhólsbók* är *Grágás* två huvudsakliga handskrifter. Allt som allt finns långt över hundra kodexar, fragment och avskrifter från olika sekel. Hans Fix, "Grágás". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 234.
- 162 *Grágás Konungsbók*. Bd 2, fl. 238, s. 184.
- 163 *Grágás Staðarhólsbók*, Víglóði, fl. 376, s. 393. Om mannens dråpsrätt, se fl. 293, s. 331–332.
- 164 Jochens, "From Libel to Lament", s. 252. Se även Jochens, "Old Norse Sexuality", s. 381.
- 165 Bandlien, *Á finne den rette*, s. 70.
- 166 Jochens, "From Libel to Lament", s. 252.
- 167 Jochens, "Old Norse Sexuality", s. 381.
- 168 *Grágás Konungsbók*. Bd 1, Víglóði, fl. 90, s. 164; *Grágás Staðarhólsbók*, Víglóði, fl. 293, s. 331. Kirsten Hastrup påpekar att ett ord som *legorð*, lägersmål, endast avsåg sexuella handlingar som en man hade begått mot en kvinna och framför allt mot hennes familj. Hon tillägger att "no term existed for the opposite situation". Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland*, s. 114.
- 169 Auður G. Magnúsdóttir, "Kvinnor i fejd: Ära, kön och konflikt i det nordiska medeltidssamhället". *Feider og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007, s. 83.

- 170 Auður G. Magnúsdóttir, ”Kvinnor i fejd”, s. 83. Det fanns också tillfällen då en kvinna förnedrades på ett individuellt plan, menar Torill Marlene Sandberg, och ett var när hon blev slagen av sin man: ”Dette må tolkes som en skamhandling mot kvinnene som individer. Det ville derfor vært absurd å forstå det slik at kvinnene ikke hadde en egen ære som tok skade av handlingen. Dersom man regner kvinner som avhengige av sine ektemenns ære, vil det si det samme som at ektemennene påfører sin egen ære skam ved å slå sin kone. Nettopp slike handlinger viser hvordan kvinner var en del av æresdiskursen i middelalderen. Kvinner tok del i den kollektive familieæren, samtidig som kvinner også kunne ha individuell ære slik menn hadde det.” Torill Marlene Sandberg, *Kvinner og ære: Kjønnsperspektiv på æresdiskursen i norrøn middelalder*. Opubl. hovedfagsoppgave. Universitetet i Oslo 2001, s. 149.
- 171 Preben Meulengracht Sørensen beskriver sagornas kvinnor som årens väktare; de hetsar sina män och söner till hämnd när vanära drabbat hushållet. Meulengracht Sørensen, *Fortælling og ære*, s. 238–239. Påfallande ofta återfinns dessa kvinnor i olika islänningasagor, och det har väckt frågor om hets verklig förekom på Island under 1200-talet. Islänningasagorna skrevs förvisso ned då, men de skildrar ju ett äldre, förkristet samhälle. Rolf Heller menar att hetserskan är ett litterärt motiv, inte ett historiskt, och såväl Jenny Jochens som Judith Jesch har kommit till liknande slutsatser. Rolf Heller, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*. Halle (Saale) 1958, s. 117; Jenny M. Jochens, ”The Medieval Icelandic Heroine: Fact of Fiction?” *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 17 (1986), s. 50; Judith Jesch, *Women in the Viking Age*. Woodbridge 1991, s. 190. William Ian Miller är av en annan åsikt. Han anser att hetserskan blir begriplig i ett samhälle där en kvinna alltid var beroende av en man; han gav henne status och säkerhet, och om han inte agerade riskerade hon att förlora bådaderna. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, s. 212.
- 172 Carol J. Clover, ”Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe”. *Speculum* 68 (1993), s. 385. Clover förknippar även ”the medievalization” med ”the conversion to Christianity”. Övergången till kristendomen ägde dock rum långt tidigare än de andra samhällsförändringar som hon beskriver i sin artikel. Det är snarare fråga om ett förkyrkligande av de nordiska rikena: framväxten av en kyrklig administration och därmed ett ökat kyrkligt inflytande i samhället. Ett bättre begrepp än medeltidisering skulle i det här sammanhanget vara europeisering.
- 173 Clover, ”Regardless of Sex”, s. 379.
- 174 Clover, ”Regardless of Sex”, s. 380.
- 175 Clover, ”Regardless of Sex”, s. 377–378. Att både anus och vagina liknades vid ringar har uppmärksamats i Margaret Clunies Ross, ”Hildir’s Ring: A Problem in the Ragnarsdråpa, strophes 8–12”. *Mediaeval Scandinavia* 6 (1973), s. 80–81 och 84.
- 176 Thomas Laqueur, *Om könens uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Övers. Öjevind Lång. Stockholm 1994 [1990]. s. 39.
- 177 Laqueur, *Om könens uppkomst*, s. 17. Zoe Borovsky påpekar att ett av fornisländskans många ord för vagina, *hrukka*, härstammar från verbet *hrökkva* med innebörden ’krypa ihop, falla tillbaka, vika tillbaka’ och att kvinnans könsorgan alltså kunde beskrivas som tillbakavikta eller inåtvända – just som i antikens anatomi. Zoe Patrice Borovsky, *Rocking the Boat: Women in Old Norse Literature*. Opubl. doktorsavhandling. University of California at Berkeley 1994, s. 35.
- 178 Laqueur, *Om könens uppkomst*, s. 172.
- 179 Clover, ”Regardless of Sex”, s. 379.
- 180 *Grágás Konungsbók*. Bd 1, Baugatal, fl. 113, s. 201: ”sem sonr”.
- 181 *Grágás Konungsbók*. Bd 1, Baugatal, fl. 113, s. 201: ”sem sonr”; ”þa kastar hon giolldom i kne frændom”. Lagen har också ett särskilt namn på en ogift kvinna som kunde betala

- eller ta emot dråpsböter: ringkvinna (*baugrýgr*). Se även Carol J. Clover, "Maiden Warriors and Other Sons". *Journal of English and Germanic Philology* 85 (1986), s. 45–48, och Agneta Ney, "Myter, ideologi och ogifta kvinnor: Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet". *Makalösa kvinnor: Könsöverskridare i myt och verklighet*. Red. Eva Borgström. Göteborg 2002, s. 33–35.
- 182 Clover, "Regardless of Sex", s. 369–370.
- 183 Clover, "Regardless of Sex", s. 380. Clover skiljer här mellan *magi* och *úmagi*, den som försörjer och den som blir försörd. Hennes uppdelning har dock på språkliga grunder skarpt kritiserats av Mikael Males som påpekar att *magi* inte fanns som ord i fornnordiskan. Ordet *úmagi* förekommer, men ingenting i *Grágás* – eller andra västnordiska källor för den delen – tyder på det användes om en kvinna som försörjdes av en man. Mikael Males, "Den avhängiga: Kvinnoförakt som förutsättning för ett enda genus på 1200-talets Island". *Collegium Mediaevale* 19 (2006), s. 66–67.
- 184 Bland dem som har kritiserat Carol J. Clover för att underskatta könets betydelse i de tidigskandinaviska samhällena märks Gro Enerstvedt Smenes, *Formidling i et kjønnsperspektiv: Island 1100–1300*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 2000, s. 130–131; Sandberg, *Kvinner og ære*, s. 166–167; Gabriela Bjarne Larsson, "Kvinner, manlighet och hushåll 1350–1500". *Hans och hennes: Genus och egendom i Sverige från vikingatid till nutid*. Red. Maria Ågren. Uppsala 2003, s. 82–83.
- 185 Om en kvinna bar vapen, manskläder och håret kort skulle hon dömas till landsförvisning i tre år. Samma straff skulle utdömas om en man klädde sig i kvinnokläder. *Grágás Konungsbók*. Bd 2, fl. 254, s. 203–204.
- 186 I *Grágás* talas om en arbetsdelning mellan man och hustru: "När en man och en hustru lever i äktenskap ska han råda över deras egendom och handel. Hustrun är inte skyldig att ha del i gårdshushållningen om hon inte vill. Men om hon har del i hushållningen ska hon råda över hushållet innanför dörrstocken, om hon vill, och över mjölkningen." *Grágás Konungsbók*. Bd 2, Festabáttur, fl. 152, s. 44: "Þar er samfarar hiona ero oc scal hann raða fyrir fe þeirra oc cavpom. Eigi er kono scyllt at eiga ibue nema hon vile. en ef hon á ibve með honom. þa a hon at raða bv ráðom fyrir inan stocc. ef hon vill oc smala nyt." Se vidare Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 24; David Gaunt, *Familjeliv i Norden*. Stockholm 1983, s. 117; Ólafía Einarsdóttir, "Kvindens stilling i fristatidens Island: Sociale og økonomiske betragtninger". *Historica. 4, Foredrag vid det XVIII Nordiska historikermötet, Jyväskylä 1981*. Red. Mauno Jokipii & Ilkka Nummela. Jyväskylä 1983, s. 229; Nanna Damsholt, "The Role of Icelandic Women in the Sagas and in the Production of Homespun Cloth". *Scandinavian Journal of History* 9 (1984), s. 83; Ólafía Einarsdóttir, "Om húsfreyjamyndighed i det gamle Island". *Festskrift till Thelma Jexlev: Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance*. Red. Ebba Waaben. Odense 1985, s. 77 och 79; Birgit Sawyer, *Kvinner og familj i det forn- og medeltida Skandinavien*, s. 75; Agnes S. Arnórsdóttir, *Konur og vígamenn*, s. 175; Jenny Jochens, *Women in Old Norse Society*. Ithaca 1995, s. 117; Henric Bagerius, "I genusstrukturens spenningsfält: Om kön, genus och sexualitet i saga och samhälle". *Arkiv för nordisk filologi* 116 (2001), s. 27–28 och 39–43.
- 187 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 24–25; Jochens, *Women in Old Norse Society*, s. 118–120. I *Grágás* beskrivs mannen som en fri och självägande bonde som tar ansvar för vad han säger och lovar, konstaterar Bjørn Bandlien. Han definieras mot trälrar, lösdrivare, bärsärkar och fredlösa som ofta lever i samhällets utkanter. Bandlien, *Man or Monster?* s. 121–127.
- 188 Meulengracht Sørensen, *Fortælling og ære*, s. 232.
- 189 Maria Sjöberg ser en liknande princip i 1500- och 1600-talens svenska rättsuppfattning. Här fanns ett gradskillnadstänkande som förutsatte att kvinnor ersatte frånvarande män.

- Det innebar att kvinnor nästan kunde göra vad som helst ”bara det inte kullkastade maktordningen mellan könen – vilket heller inte kunde ske, så länge allt utfördes i relation till männen”. Maria Sjöberg, ”Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige”. *Historisk tidskrift* 116 (1996), s. 383.
- 190 Borovsky, *Rocking the Boat*, s. 40.
- 191 Ett mer elastiskt könsbegrepp ställer även det kvinnliga nidet i ett annat ljus. Preben Meulengracht Sørensen hävdar att den kvinna som kallades *örg* anklagades för incest och nymfomani, alltså andra typer av sexuella perversioner än dem som tillskrevs den omanlige mannen. Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 22. Men är beskyllningarna mot en nidad kvinnan verkligen så könsspecifika som Meulengracht Sørensen vill göra gällande? I likhet med Kolskeggr Eiriksson – han som påstods vilja bli rövknullad – kan hon sägas bli beskyldd för en självpåtagen underordning. Båda visar de ett ohämmat mansbegär och en vilighet att låta sig brukas sexuellt av (andra) män. Frågan är med andra ord om *ergi* antyder könspräglade normbrott (ett slags sexuella avvikelser för män och ett annat för kvinnor) eller om begreppet användes mot både män och kvinnor som lät sin kropp utnyttjas av män. Borovsky, *Rocking the Boat*, s. 25. Se även Clover, ”Regardless of Sex”, s. 373 och 380.
- 192 Borovsky, *Rocking the Boat*, s. VIII–IX.
- 193 Jón Viðar Sigurðsson, ”The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State”, s. 160.
- 194 Sverre Bagge, *The Political Thought of The King’s Mirror*. Odense 1987, s. 210–211.
- 195 *Konungs skuggsjá*. Utg. Ludvig Holm-Olsen. Oslo 1945, s. 2:13–14: ”huer er foruitnast vill vm goda sidu edur hæuersku edur fogur og sannlig orda log”.
- 196 *Konungs skuggsjá*, s. 2:23: ”skiput ollum”.
- 197 *Konungs skuggsjá*, s. 43:35–37.
- 198 *Konungs skuggsjá*, s. 47:5–6: ”þá mundi *suo* alpyda mæla at *madur* væri fol er *suo* hlypi yfir hafna laus sem skiptingar”.
- 199 *Konungs skuggsjá*, s. 47:8–9: ”at þat þikur mart heimskligt med kotkorlum er hæuerskilgt þikur med kongi edur med odrum rijkis monnum”.
- 200 *Konungs skuggsjá*, s. 47:16: ”þorpari”. I *Konungs skuggsjá* sätts höviskheten ofta mot det bondaktiga i andra människors uppförande, konstaterar Susanne Kramarz-Bein. En av hirdmannens grundregler är att sky det tölptaktiga och det ohöviska. I den meningen påminner *Konungs skuggsjá* om den höviska litteraturen på kontinenten. Susanne Kramarz-Bein, ”Zur Darstellung und Bedeutung des Höfischen in der *Konungs skuggsjá*”. *Collegium Mediaevale* 7 (1994), s. 60–61.
- 201 Sverre Bagge, *Fra knyttneve til scepter: Makt i middelalderens Norge*. Oslo 2003, s. 72.
- 202 Sverre Bagge, *Norsk idéhistorie*. Bd 1: *Da boken kom til Norge*. Red. Trond Berg Eriksen & Øystein Sørensen. Oslo 2001, s. 274.
- 203 Ludvig Holm-Olsen tror att *Konungs skuggsjá* fick fler läsare på Island: ”As is evident from the high number of preserved manuscripts, *Konungs skuggsjá* was popular in wide circles there from the fourteenth and fifteenth centuries onwards.” Ludvig Holm-Olsen, ”The Prologue to *The King’s Mirror*: Did the Author of the Work write it?” *Specvlvm Norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Red. Ursula Dronke m.fl. Odense 1981, s. 235.
- 204 Holm-Olsen, ”The Prologue to *The King’s Mirror*”, s. 238. Sverre Bagge är av en annan uppfattning. Han menar att den lösliga kompositionen i *Konungs skuggsjá* är mycket medveten från författarens sida och att hela verket med största sannolikhet är skrivet av en och samma person. Sverre Bagge, ”Nature and Society in *The King’s Mirror*”. *Arkiv för nordisk filologi* 109 (1994), s. 25–29. Prologen i *Konungs skuggsjá* diskuteras också i Jens Eike Schnall, *Didaktische Absichten und Vermittlungsstrategien im altnorwegischen ”Königsspiegel”* (*Konungs skuggsjá*). Göttingen 2000, s. 33–42.

- 205 Steinar Imsen, "Innledning". *Hirdloven til Norges konge og hans håndgagne menn: Etter AM 322 fol.* Utg. Steinar Imsen. Oslo 2000, s. 19.
- 206 Imsen, "Innledning", s. 19–20. Randi Bjørshol Wærdahl konstaterar att i stort sett ingen isländsk ämbetsman under 1300-talets senare hälft hade riddarvärdighet. Det innebar att ämbetsmännen stod utanför den norska riksaristokratin och hade förlorat en direkt förbindelse med kungen och hovet. Men intresset för *Hirdskrá* var fortsatt starkt. Wærdahl, *Norges konges rike og hans skattland*, s. 204.
- 207 *Hirdskræen i Hirdloven til Norges konge og hans håndgagne menn: Etter AM 322 fol.* Utg. Steinar Imsen. Oslo 2000, s. 110.
- 208 *Hirdskræen*, s. 112: "at æigi værði ofhæfnt oc æigi a. 'v' værdughum".
- 209 *Hirdskræen*, s. 116.
- 210 *Konungs skuggsiá*, s. 64:9–11.
- 211 *Konungs skuggsiá*, s. 45:32–46:5 och 58:3–5.
- 212 *Konungs skuggsiá*, s. 58:29–59:9.
- 213 *Konungs skuggsiá*, s. 59:27–33.
- 214 *Konungs skuggsiá*, s. 64:12–14: "ungar eða meirr all dri oprnar rikar eða noccot urikari at þau orð kunni hann til þeira at mæla er þeira tignund hæfi oc þeim sami þæl at hœyra oc manni sami þæl at mæla".
- 215 Bandlien, *Å finne den rette*, s. 191. Jfr Anne Louise Lien, *Fra krigerflokk til høvisk hoff? Æresbegrepet i norsk hirdmiljø fra ca. 1000 til 1270*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1997, s. 117.
- 216 *Konungs skuggsiá*, s. 5:30, 56:23 och 64:39.
- 217 *Hirdskræen*, s. 110.
- 218 *Konungs skuggsiá*, s. 68:5–7: "þpi at hon þilldi hora bonnda sinn mæðr illri girnð"; "æigi skamðez hon þærs mæðr diarflegr girnd at syna hanum þat er hænni þar iskapi".
- 219 *Konungs skuggsiá*, s. 68:15–18: "þar goðr madr oc þilldi tryggr þæra þa þotti hænni skom at hann skyllði þita odyggleic hænnar. oc þilldi hon þa giarna firi koma hanum æf hon mætti mæðr fiandskap en æigi sannsyni".
- 220 I sin avhandling diskuterar Björn Bandlien manlighet på 1200-talets Island utifrån två isländska godar, Þórðr kakali Sighvatsson och Þorgils skarði Böðvarsson. Båda vistades en tid vid det norska hovet, och Bandlien menar att sagorna beskriver dem som höviska män. Þórðr kakali tycks ha introducerat en hövisk etik för sina följeslagare som förbjöd dem att skända kvinnor och kyrkor, och Þorgils skarði "was almost courtly in his behaviour towards women". Bandlien, *Man or Monster?* s. 340. Men båda männen agerade också efter andra normer när situationen krävde det. Om någon vanärade dem kunde de bryta sina eder till andra godar och försöka hämnas, och *Þórðar saga kakala* berättar att Þórðr kakali gärna ville visa att han var *óragr*. *Þórðar saga kakala i Sturlunga saga*. Bd 2. Utg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason & Kristján Eldjárn. Reykjavík 1946, s. 59. Isländska hövdingar handlade lika pragmatiskt i sin trohet mot den norske kungen, påpekar Hans Jacob Orning. Situationen på Island under fristatstidens slutskede var instabil, och så snart hövdingen och hirdmannen satte sin fot på isländsk mark "måtte forholdet til kongen vike for interne islandske forhold". Orning, *Uforutsigbarhet og nærvær*, s. 187.
- 221 *Þórðar saga kakala*, s. 85. Þórðr kakalis relation till Þorsteinn Jónsson diskuterar i Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruar*, s. 85.
- 222 Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State", s. 166; Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruar*, s. 96–97.
- 223 Johan Anton Ronneberg Rygg, *Fra spontanitet og volds glede til selvkontroll og avsky for vold?*

- En mentalitetshistorisk studie i voldsforståelse på det førstatlige Island og i det stallinge Norge, ca. 1180–1300.* Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1997, s. 202–203.
- 224 Gunnar Karlsson, *Iceland's 1100 Years*, s. 89–90. Björn Þorsteinsson og Sigurður Línal konstaterar att 1271 var året då blodshämnden försvann ur isländsk lag. Därefter minskade hämnddråpen drastiskt, menar de. Björn Þorsteinsson & Sigurður Línal, ”Lögfesting konungsvald”, s. 49. Helgi Þorláksson är inte lika säker. Blodshämnd förekom också under 1300-talet, och han lyfter fram ett par fall där ett dråp följdes av flera. Orsaken kunde vara att en man hade hänat en annan och därför måste dö. Helgi Þorláksson, ”Konungsvald og hefnd”, s. 250–251. Även andra historiker har påpekat att senmedeltidens aristokrater fejdade och hämnades med dråp. Det gällde såväl danska och svenska som norska och isländska aristokrater, se Björn Poulsen, ”Adel og fejde i dansk senmiddelalder”, s. 104–105; Dag Lindström, ”Fejd i medeltidens och 1500-talets Sverige”, s. 131–132; Erik Opsahl, ”Feider i Norge”, s. 142–145; Helgi Þorláksson, ”Feider: Begrep, betydning, komparasjon”, s. 31–33. Dessa fyra artiklar finns alla i *Feider og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007.
- 225 Per-Edwin Wallén, ”Hämnd: Island”, sp. 241.
- 226 En rättarbot från 1314 anger vilka skymford som skulle leda till böter, och här finns varken *ragr*, *stroðinn* eller *sorðinn* med. Däremot var det straffbart att utpeka en man som son till en hora. *Jónsbók: Kong Magnus Hakonssons lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbætr: De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314*. Utg. Ólafur Halldórsson. København 1904: Réttarbætr Hákonar konungs, s. 294. Först bland invektiven i rättarboten står *dróttinnsvikari*, högförrädare. Också det tyder på att manlighetsnormen förändrades efter fristatstidens slut; att bli anklagad för svek mot kungen sågs nu som något mycket allvarligt. Att manlighet kom att konstrueras på ett annat sätt när den politiska makten centraliserades i det norröna samhället går enligt Bjørn Bandlien att utläsa av flera senmedeltida lagar som definierar nidingen ”as the violater of the ruler rather than the household community”. Bandlien, *Man or monster?* s. 136.
- 227 *Diplomatarium Islandicum*. Bd 1, s. 262: ”lifit bufiar life”. En annan kyrkoledare som värnade äktenskapet och nitiskt bekämpade de isländska hövdingarnas frilloförhållanden var Þorlák Þórhallsson, biskopen i Skálholt. Hans stränga biktregler från 1170-talet rörde alla typer av otukt – såväl hor och tidelag som blodskam och samkönat umgänge. Biskop Þorláks reformiver i sexualfrågor diskuteras bl.a. i Jón Jóhannesson, *Íslands historie i mellomalderen: Fristats-tida*. Övers. Hallvard Magerøy. Oslo 1969, s. 154–157; Magnús Stefánsson, ”Kirkjuvald eflist”. *Saga Íslands*. Bd 2. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1975, s. 104–105; Sveinbjörn Rafnsson, ”Skriftaboð Þorláks biskups”. *Gripla*. Bd 5. Red. Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1982, s. 77–114; Orri Vésteinsson, *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000–1300*. Oxford 2000, s. 167–172.
- 228 *Diplomatarium Islandicum*. Bd 1, s. 287.
- 229 *Diplomatarium Islandicum*. Bd 2, s. 29. I Hólars stift på norra Island började Árni Þorlákssons kristenrätt att gälla först 1354. Kristenrätten diskuteras ingående i Magnús Lyngdal Magnússon, *Kristinréttur Árna frá 1275: Athugun á efni og varðveizlu í miðaldahandritum*. Opubl. masteruppsats. Háskóli Íslands 2002. Se även Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon & Már Jónsson, ”Inngangur”. *Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar*. Utg. Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon & Már Jónsson. Reykjavík 2005, s. 26–44, och Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring og kirkjuvald á Íslandi 1275–1550: Lög og rannsóknarforsendur*. Reykjavík 2007, s. 369–386.
- 230 *Biskop Arnes Kristenret, vedtaget paa Althinget 1275 i Norges gamle love indtil 1387*. Bd 5: *Supplement til foregaende Bind og Facsimiler samt Glossarium med Registre*. Utg. Gustav Storm & Ebbe Hertzberg. Christiania 1895, s. 37: ”iayrði”.

- 231 Jochens, *Women in Old Norse Society*, s. 46.
- 232 *Jónsbók*, Kvinnagjafirningar með almennilögum erfðum, kap. 1, s. 70–71. I en rättsbot frá 1314 pápekas dock att áktenskapet ska vara samtyckt för att makarnas barn ska bli arvsberättigade. *Jónsbók*, Réttarboetr Hákonar konungs, s. 295. När *Jónsbók* antogs 1281 protesterade biskopen i Skálholt mot lagbokens bestämmelser om áktenskapet och mot att döttrar skulle förlora sin arvsrätt om de gifte sig hemligt eller lägrades hemma. *Árna saga biskups i Biskupa sögur*. Bd 3: *Árna saga biskups, Lárentíus saga biskups, Söguþáttur Jón Halldórssonar biskups, Biskupa ættir*. Utg. Guðrún Ása Grímsdóttir. Reykjavík 1998, s. 87.
- 233 Björn Bandler, "The Church's Teaching on Women's Consent: A Threat to Parents and Society in Medieval Norway and Iceland?" *Family, Marriage and Property Devolution in the Middle Ages*. Red. Lars Ivar Hansen. Tromsø 2000, s. 73–75. Flera forskare menar att isländska kvinnors samtycke saknade praktisk betydelse under större delen av medeltiden, se exv. Roberta Frank, "Marriage in Twelfth- and Thirteenth-Century Iceland". *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 4 (1973), s. 474; Jochens, "Consent in Marriage", s. 144–145; Jenny Jochens, "Med Jákvaði Hennar Sjálfrar: Consent as Signifier in the Old Norse World". *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*. Red. Angeliki E. Laiou. Washington, D.C. 1993, s. 278–279; Jenny Jochens, "Germanic Marriage: The Case of Medieval Iceland". *The Medieval Marriage Scene: Prudence, Passion, Policy*. Red. Sherry Roush & Cristelle L. Baskins. Tempe 2005, s. 62. Birgit Sawyer menar att ekonomiska och politiska hänsyn var avgörande när áktenskapsavtal slöts, "men eftersom det låg i alla inblandades intresse att allianserna fungerade, bör rimligen viss hänsyn ha tagits även till de två närmast berörda parterna". Sawyer, *Kvinnor och familj i det forn- och medeltida Skandinavien*, s. 46.
- 234 Agnes S. Arnórsdóttir, "Property and Virginity", s. 84.
- 235 Jón Helgason, "Íslandske bryllupstaler fra senmiddelalderen". *Opuscula*. Bd 1. Red. Jón Helgason. København 1960, s. 151–153. Kr. Kålund daterar handskriften till ca 1500, men Jón Helgason tror att den är något yngre. Det står i varje fall klart att talen skrevs före reformationen. Såväl jungfru Maria som Sankta Anna, hennes mor, är omnämnda. Agnes S. Arnórsdóttir tycks mena att bröllopostalen är från 1400-talet. Agnes S. Arnórsdóttir, "Ægte' eller 'uægte' ægteskab i middelalderen", s. 19.
- 236 *Íslandske bryllupstaler fra senmiddelalderen*. Utg. Jón Helgason. *Opuscula*. Bd 1. Red. Jón Helgason. København 1960, s. 172: "þer uerdid uarar uid ef ydvr er leikinn iungfru".
- 237 *Íslandske bryllupstaler fra senmiddelalderen*, s. 174: "nu hefvr þv uel keypt, tekít mikid gott inn en latit aungan pening vt, enn þo hann spilli þa sialfvr er þier leggit honum iuald, þa a hann sialfvr ad sier rett ad heimta".
- 238 Agnes S. Arnórsdóttir, "Property and Virginity", s. 87–88; Agnes S. Arnórsdóttir, "Ægte' eller 'uægte' ægteskab i middelalderen", s. 19–22.
- 239 Agnes Arnórsdóttir & Thyra Nors, "Ægteskabet i Norden og det europæiske perspektiv – overvejelser om især danske og islandske normer for ægteskab i 12.–14. århundrede". *Ægteskab i Norden fra Saxo til i dag*. Red. Kari Melby, Anu Pylkkänen & Bente Rosenbeck. København 1999, s. 37.
- 240 I *Grágás* ärver en dotter endast om det inte finns några söner. *Grágás Konungsbók*. Bd 1, Arfaþátr, fl. 118, s. 218. Om mäns och kvinnors arvsrätt under fristatstiden, se Agnes S. Arnórsdóttir, *Kvinner og "krigsmenn"*, s. 133–143, och Agnes S. Arnórsdóttir, *Konur og vígamenn*, s. 44–47 och 85–98.
- 241 *Jónsbók*, Kvinnagjafirningar með almennilögum erfðum, kap. 7, s. 78. Jfr Magnús Már Láruson, "Hovedgård: Island". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 6. Sv. red. John Granlund. Malmö 1961, sp. 707–710, och Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland*, s. 190–191. Innebörden av ordet *höfuðból* diskuteras i Magnús

- Már Lárusson, "Á höfuðbólum landsins". *Saga* 9 (1971), s. 40–90.
- 242 Bestámmelsen áterfins í B-varianten av kung Eiríkr Magnússon's ráttarbot. *Diplomatarium Islandicum*. Bd 2, s. 202.
- 243 *Jónsbók*, Kvinnagiptingar með almenniligum erfðum, kap. 1, s. 71.
- 244 Agnes S. Arnórsdóttir, "Marriage in the Middle Ages", s. 182–183.
- 245 *Jónsbók*, Kvinnagiptingar með almenniligum erfðum, kap. 7, s. 79. Hilde Handeland ser en tendens í norska lagbestámmelser frá sent 1200-tal att kvinnor skuldbelággs við ákten-skapsbrott: "Det er kvinnen som nevnes som ekteskapsbryteren í flere og flere lovbestem-melser, og det tyder på en dreining av synet på kvinnen í trå med utviklingen í Europa. Lovgívníngen líkestílte í begynnelsen man og kvinne í slike saker, men kvinnen blir et-terhvert fremstílt som synder og ikke minst som kilden til alle frístelser." Hilde Handeland, *I lyst og last: Seksualitet í de norske lovene í perioden 1100–1300*. Opubl. hovedoppave. Uni-versitetet í Oslo 1997, s. 113.
- 246 Jana Kate Schulman, *Women Between the Texts: Legal License and Literary Discourse in Medieval Iceland*. Opubl. doktorsavhandling. University of Minnesota 1995, s. 62, not 151. Christine Ekholst diskuterar líknan-de bestámmelser í de svenska medeltíds-lagarna och beskriver dem som en kontrollmekanism frá föráldrarnas sída. Christine Ekholst, *För varje brottsling ett straff: Föreställningar om kön í de svenska medeltíds-lagarna*. Stockholm 2009, s. 224–226. Se áven Mia Korpiola, *Between Betrothal and Bedding: The Making of Marriage in Sweden, ca. 1200–1610*. Vantaa 2004, s. 116–124.
- 247 *Jónsbók*, Kvinnagiptingar með almenniligum erfðum, kap. 7, s. 79.
- 248 Bandlien, "The Church's Teaching on Women's Consent", s. 73.
- 249 McNamara, "The Herrenfrage", s. 20.
- 250 Texten fíns í *Diplomatarium Islandicum*. Bd 6: 1245–1491. Reykjavík 1900–1904, s. 236–247, och har av utgívern fált rubríken *Skriptamál Ólofar Loptsdóttur*.
- 251 Jfr Inga Huld Hákonardóttir, *Fjarri hlýju hjónasængur: Öðruvísi Islandssaga*. Reykjavík 1995, s. 50. Fóljaktlígen har en del av texten í *Skriptamál Ólofar Loptsdóttur* ersatts av punkter, något som väckte kritik í det tídiga 1900-talets vetenskapssamhålle. Edvard Bull skríver att "det må også beklages, at utgíverne av *Diplomatarium Islandicum*, av velanstendíghetshensyn som ikke hører hjemme í en vídenskabelig utave, har slóífet enkelte partier". Edv. Bull, *Folk og kirke í middelalderen: Studier til Norges historie*. Kristiania 1912, s. 169. En fullstándíg version av skríftermålet fíns numera utgíven av Helga Kress. *Confessio turpíssíma uppskrífuð eftir gamallí pergamentis rollu anno 1773*. Utg. Helga Kress. *Ný saga* 11 (1999), s. 17–20.
- 252 *Confessio turpíssíma uppskrífuð eftir gamallí pergamentis rollu anno 1773*, s. 17: "þóttí eftírlátlegast"; s. 18: "ein en engin önnur sé réttleg sambúð karls og konu að karlmaðurinn á konnunar kviði líggi".
- 253 *Confessio turpíssíma uppskrífuð eftir gamallí pergamentis rollu anno 1773*, s. 19: "með lítillí alvöru eður skyldulegrí undírvorpníng".
- 254 Helga Kress, "Confessio turpíssíma: Um skrífamál Ólofar ríku Loftsdóttur". *Ný saga* 11 (1999), s. 5.
- 255 Agnes S. Arnórsdóttir, "Ægte' eller 'uægte' ægteskab í middelalderen", s. 17.
- 256 Arnór Sigurjónsson, *Vestfirðingasaga 1390–1540*, s. 135–143.
- 257 *Diplomatarium Islandicum*. Bd 6, s. 238.
- 258 Bull, *Folk og kirke í middelalderen*, s. 169.
- 259 E. Pá., "Skriptamál Ólofar ríku Loptsdóttur". *Morgunblaðið*, 12. júlí 1981: "Konurnar voru þá alveg einsog þær eru í dag og hafa alltaf verið."

- 260 Magnús Stefánsson, "Seksualitet og synd i middelalderen". *Liv og helse i middelalderen*. Red. Ingvild Øye. Bergen 1992, s. 51.
- 261 "Skriftamál Ólafar Loftsdóttur: Ég aum, sek og syndug: Stefán Karlsson handritafræðingur er á annarri skoðun". *Morgunblaðið*, 22. maí 1988. I "Seksualitet og synd i middelalderen" översvæger även Magnús Stefánsson möjligheten att skriftermålet är ett formulär: "Dersom dokumentet er et skriftemålsformular, er det imidlertid minst like interessant og megetsigende. Det blir bare et annet slags dokument. Uansett er det så genuint allmennmenneskelig og tidløst at noen hver kan kjenne seg igjen i bekjennelsene." Magnús Stefánsson, "Seksualitet og synd i middelalderen", s. 50–51.
- 262 Helga Kress, "Confessio turpissima", s. 12.
- 263 Agnes S. Arnórsdóttir, "’Ægte’ eller ’uægte’ ægteskab i middelalderen", s. 17.
- 264 Jacqueline Murray har undersökt ett femtontal engelska och franska biktmanualer från ti-digt 1200-tal, och hon konstaterar att manualernas manliga författare sexualiserar kvinnor på ett helt annat sätt än män. När kvinnor nämns är synden så gott som alltid av sexuell karaktär: "The very structure of confessors' manuals reinforced the notion of women as primarily, even exclusively, sexual. In the process, therefore, the salvation of women's souls was linked to their sexuality and to their sexuality alone." Jacqueline Murray, "Gendered Souls in Sexed Bodies: The Male Construction of Female Sexuality in Some Medieval Confessors' Manuals". *Handling Sin: Confession in the Middle Ages*. Red. Peter Biller & A. J. Minnis. York 1998, s. 83.

KAPITEL 4. SAGANS VÄRLD

- 265 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Övers. Randi C. Eldevik. Odense 2002, s. 42.
- 266 Jfr W. P. Ker som vid 1900-talets början skrev att isländska riddarsagor är "among the dreariest things ever made by human fancy". W. P. Ker, *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*. London 1908, s. 282.
- 267 Sigurður Nordal, "Sagalitteraturen". *Nordisk kultur VIII:B: Litteraturhistorie B: Norge og Island*. Red. Sigurður Nordal. Stockholm 1953, s. 268.
- 268 Jón Helgason, *Norrøn litteraturhistorie*. København 1934, s. 218.
- 269 Matthew Driscoll, "Late Prose Fiction (*lygisögur*)". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Red. Rory McTurk. Oxford 2005, s. 196. Förfallstenen fångas bl.a. i Jan de Vries ord om senmedeltidens islänning och hans litteratur: "In der dunklen Nacht, die sich über Island gesenkt hatte, fand der Bauer in der trostlosen Einförmigkeit seines Daseins einen Trost in der Lektüre solcher kindischen Phantasien, in denen ihm die unmöglichsten Abenteuer vorgegaukelt wurden, und die Beschreibung der von Gold und Edelsteinen strotzenden Paläste, Waffen und Kleider ließ ihn seine Armut einen Augenblick vergessen." Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte*. Bd 2: *Die Literatur von etwa 1150 bis 1300; Die Spätzeit nach 1300*. Berlin 1967, s. 539.
- 270 Margaret Schlauch, *Romance in Iceland*. London 1934, s. 10.
- 271 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 26.
- 272 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 229–233.
- 273 En del yngre islänningasagor tros vara omarbetningar av äldre versioner som har gått förlorade. Vésteinn Ólason, "Islendingasögur". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 334. De yngre islänningasagorna diskuteras i Martin Arnold, *The Post-Classical Icelandic Family Saga*. Lewiston 2003. Under

- 1300-talet skrevs även samtidshistoriska sagor som rörde isländska förhållanden. I *Árna saga biskups* och *Lárentíus saga biskups* berättas kyrkans historia från 1262 till 1331 med två isländska biskopar som förgrundsgestalter. De här sagorna är viktiga källor till Islands politiska utveckling efter fristatstidens slut. *Árna saga biskups* beskriver striderna om den kyrkliga äganderätten under det sena 1200-talet, och i *Lárentíus saga biskups* kommenteras flera politiska händelser under tidigt 1300-tal. *Árna saga biskups* och *Lárentíus saga biskups* diskuteras ingående i förordet till Guðrún Ása Grímsdóttirs utgåva av sagorna. Guðrún Ása Grímsdóttir, ”Formáli”. *Biskupa sögur*. Bd 3: *Árna saga biskups, Lárentíus saga biskups, Söguþáttur Jón Halldórs-sonar biskups, Biskupa ættir*. Utg. Guðrún Ása Grímsdóttir. Reykjavík 1998, s. v–cii.
- 274 I ett kodex uppdelat på två texthalvor – *Holm Perg 7 4^o* och *AM 580 4^o* – från 1300-talets första årtionden finner vi sammanlagt tio sagor med ett brett innehållsspektrum. Utifrån dagens genreindelning kan en kategoriseras som islänningasaga, en som kungasaga, tre som fornaldarsagor, två (eller möjligen tre) som isländska riddarsagor och tre (eller möjligen två) som översatta riddarsagor från andra språk. Marianne E. Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*. Ithaca 1990, s. 6–7.
- 275 Clover, ”Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*)”, s. 282. Se även Peter Foote’s artikel ”The Audience and Vogue of the Sagas of Icelanders – Some Talking Points” i hans artikelsamling *Aurvandilstá: Norse Studies*. Odense 1984, s. 47. Sagornas publik diskuteras också i Carol J. Clover, *The Medieval Saga*. Ithaca 1982, s. 188–204.
- 276 Einar Ól. Sveinsson, ”Viktors saga ok Blávus: Sources and Characteristics”. *Viktors saga ok Blávus*. Utg. Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1964, s. CCVIII.
- 277 Jürg Glauser, ”Erzähler – Ritter – Zuhörer: Das Beispiel der Riddarasögur: Erzählkommunikation und Hörergemeinschaft im mittelalterlichen Island”. *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. Paris 1985, s. 101. Jfr Peter Hallberg, ”A Group of Icelandic ‘Riddarasögur’ from the Middle of the Fourteenth Century”. *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. Paris 1985, s. 20; Hermann Pálsson & Paul Edwards, *Legendary Fiction in Medieval Iceland*. Reykjavík 1971, s. 24–25.
- 278 Jón Viðar Sigurðsson, ”Stórkirkjur, sagnaritun og valdamiðstöðvar 1100–1400”. *Þriðja íslenska söguþingið 18.–21. maí 2006: Ráðstefnurit*. Red. Benedikt Eyþórsson & Hrafnkell Lárússon. Reykjavík 2007, s. 225–233.
- 279 Axel Kristinsson, ”Lords and Literature: The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments”. *Scandinavian Journal of History* 28 (2003), s. 8.
- 280 Jón Viðar Sigurðsson, ”Stórkirkjur, sagnaritun og valdamiðstöðvar 1100–1400”, s. 233.
- 281 Från 1300-talet (eller ca 1400) finns omkring trehundra isländska manuskript bevarade. Vissa av dem kan knytas till förmögna islänningar. *Hauksbók*, för att ta ett exempel, ägdes av riddaren Haukr Erlendsson, isländsk och norsk lagman, och *Flateyjarbók* tillverkades för Jón Hákonarson, en rik bonde från norra Island. Guðvarður Már Gunnlaugsson, ”Manuscripts and Palaeography”. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Red. Rory McTurk. Oxford 2005, s. 249–253. Se även Jónas Kristjánsson, *Icelandic Manuscripts: Sagas, History and Art*. Övers. Jeffrey Cosser. Reykjavík 1993, s. 47, och Vésteinn Ólason, ”Society and Literature”. *The Manuscripts of Iceland*. Red. Gísli Sigurðsson & Vésteinn Ólason. Reykjavík 2004, s. 32.
- 282 Matthew James Driscoll, *The Unwashed Children of Eve: The Production, Dissemination and Reception of Popular Literature in Post-Reformation Iceland*. Enfield Lock 1997, s. 4.
- 283 Björn K. Þórolfsson, *Rímur fyrir 1600*. Kaupmannahöfn 1934, s. 35–50; Vésteinn Ólason, ”Kveðskapur frá síðmiðöldum”. *Íslensk bókmenntasaga*. Bd 2. Red. Böðvar Guðmundsson m.fl. Reykjavík 1993, s. 322–323.

- 284 Shaun F. D. Hughes, "Rímur". *Dictionary of the Middle Ages*. Bd 10. New York 1988, s. 401; Peter A. Jorgensen, "Rímur". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 536.
- 285 Marianne Kalinke, "Norse Romance (*Riddarasögur*)". *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*. Red. Carol J. Clover & John Lindow. Ithaca 1985, s. 316–317. Siffran blir närmare nittio om man även räknar tåtar (korta berättelser av sagakaraktär) och enskilda lais (poetiska versberättelser).
- 286 Jürg Glauser, "Romance (Translated *riddarasögur*)". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Red. Rory McTurk. Oxford 2005, s. 376. Det finns flera översatta riddarsagor bevarade i isländska handskrifter, men det är svårt att avgöra vilka sagor som har översatts i Norge och vilka som är översatta på Island. Ibland kan det säkert handla om isländska bearbetningar av norska översättningar. En god introduktion till de översatta riddarsagorna finns i Glauser, "Romance (Translated *riddarasögur*)", s. 372–387. Se även Geraldine Barnes, "The Riddarasögur and Mediæval European Literature". *Mediaeval Scandinavia* 8 (1975), s. 140–158, och Geraldine Barnes, "Some Current Issues in Riddarasögur Research". *Arkiv för nordisk filologi* 104 (1989), s. 73–88.
- 287 Marianne E. Kalinke, "Riddarasögur, Indigenous". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 528. När forskare har velat skilja islänningarnas egenproducerade riddarsagor från översatta sagor har beteckningar som *lygisögur*, *indigenous riddarasögur* och *originale riddersager* använts. I tysk forskning förekommer termen *Märchensagas*. Jag väljer att tala om isländska riddarsagor.
- 288 Deras urvalskriterier finns angivna i förordet. Marianne E. Kalinke & P. M. Mitchell, "Preface". *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*. Utg. Marianne E. Kalinke & P. M. Mitchell. Ithaca 1985, s. vii–ix. Kurt Schier har tagit med trettio riddarsagor i sin förteckning, Jürg Glausers räknar upp trettioen och Daniel Sävborg trettiofem. Kurt Schier, *Sagaliteratur*. Stuttgart 1970, s. 112–115; Jürg Glauser, "Nachwort: Isländische Märchensagas". *Isländische Märchensagas*. Bd 1. Utg. Jürg Glauser & Gert Kreutzer. Darmstadt 1998, s. 402; Daniel Sävborg, *Sagan om kärleken: Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur*. Uppsala 2007, s. 561. Agnete Loth anger sjutton riddarsagor utöver de femton som hon själv har ederat under titeln *Late Medieval Icelandic Romances*. Hennes lista omfattar alltså trettio två sagor. Agnete Loth, "Preface". *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Copenhagen 1965, s. x–xi. Stefán Einarsson menar att det finns mer än tvåhundra sextio riddarsagor, men han räknar då även sagor som skrivits på Island efter reformationen. Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*. Baltimore 1957, s. 165.
- 289 Agnete Loth, "Til fragmentet af Grega saga". *Opuscula*. Bd 3. Red. Jón Helgason. København 1967, s. 283–284; Régis Boyer, "Hrings saga ok Tryggva". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 302–303. *Melkófs saga ok Salomons konungs* är en annan riddarsaga som bara finns i fragment. Agnete Loth har den med i sin förteckning, men den saknas i Marianne E. Kalinkes och Phillip Marshall Mitchells bibliografi. *Melkófs saga ok Salomons konungs* finns i ett enda manuskript, och Kirsten Wolf utesluter inte att den har översatts från ett annat språk. Kirsten Wolf, "Some Comments on *Melkófs saga ok Salomons konungs*". *Maal og minne* 1990:1–2 (1990), s. 1–9.
- 290 Davíð Erlingsson, "Ætterni Drauma-Jóns sögu". *Opuscula*. Bd 7. Red. Jón Helgason. København 1979, s. 211.
- 291 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 156–157.
- 292 Einar Ól. Sveinsson, "Viktors saga ok Blávus", s. CCvi.
- 293 Robert Cook, "Kirialax saga: A Bookish Romance". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. Paris 1985, s. 303–326.

- 294 Einar Ól. Sveinsson, ”Viktors saga ok Blávus”, s. ccv.
- 295 Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Iceland*.
- 296 I sin konsthistoriska undersökning av den höviska kulturen i de nordiska länderna konstaterar Herman Bengtsson att hövinsk litteratur som riddarromaner ”bör ha spelat en avgörande roll vid utformandet av en nordisk riddararistokrati med ungefär samma värderingar som den tyska, franska och engelska”. Bengtsson, *Den höviska kulturen i Norden*, s. 49.
- 297 Sverre Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger 1000–1300*. Oslo 1998, s. 187.
- 298 Bjarne Fidjestøl, ”Erotisk lesnad ved Håkon Håkonssons hoff”. *Middelalderkvinner – liv og virke*. Red. Ingvild Øye. Bergen 1989, s. 88. De översatta riddarsagornas funktion i det medeltida samhället har livligt diskuterats i vad Geraldine Barnes har kallat ”the ‘didacticism’ versus ‘entertainment’ debate”. Geraldine Barnes, ”Some Current Issues in Riddarasögur Research”, s. 80. Barnes tillhör dem som framhållit sagornas didaktiska betydelse, t.ex. i ”The Riddarasögur and Mediæval European Literature”, s. 153. Andra forskare har understrukit den översatta riddarlitteraturens underhållande funktion. Se t.ex. Marianne E. Kalinke, *King Arthur, North-by-Northwest: The matière de Bretagne in Old Norse-Icelandic Romances*. Copenhagen 1981, s. 21–22, och Gerd Wolfgang Weber, ”The Decadence of Feudal Myth: Towards a Theory of Riddarasaga and Romance”. *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. Red. John Lindow, Lars Lönnroth & Gerd Wolfgang Weber. Odense 1986, s. 428. För en översikt över forskningsdebatten, se Susanne Kramarz-Bein, ”Höfische Unterhaltung und ideologisches Ziel: Das Beispiel der altnorwegischen *Parcevals saga*”. *Die Aktualität der Saga: Festschrift für Hans Schottmann*. Red. Stig Toftgaard Andersen. Berlin 1999, s. 79–82.
- 299 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 230–233.
- 300 I flera av de isländska riddarsagorna betonas just deras underhållningsvärde; författarna vill roa sin publik. För exempel, se Kalinke, *King Arthur, North-by-Northwest*, s. 24–28.
- 301 *Dínus saga drambláta I i Dínus saga drambláta*. Utg. Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1960, s. 66–67.
- 302 *Gibbons saga*. Utg. R. I. Page. Copenhagen 1960, s. 75: ”eigi var klavstra regla vel halldin a þessarri natt”.
- 303 *Vilmundar saga viðutan* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 4. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1964, s. 201: ”á razen”; ”allt sligt sem hia for”; ”sard hana”.
- 304 Stephen A. Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*. Ithaca 1991, s. 27.
- 305 Einar Ól. Sveinsson, ”Fornaldarsögur Norðrlanda”. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Sv. red. John Granlund. Bd 4. Malmö 1959, sp. 506–507.
- 306 Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*, s. 126–127.
- 307 Se t.ex. Harald Beyer, *A History of Norwegian Literature*. Övers. Einar Haugen. New York 1956 [1952], s. 56.
- 308 Jfr Torfi H. Tulinius bokrecension av Stephen A. Mitchells bok *Heroic Sagas and Ballads* i *JEPG: Journal of English and Germanic Philology* 93 (1994), s. 292–293.
- 309 Torfi H. Tulinius, ”The Matter of the North: Fiction and Uncertain Identities in Thirteenth-Century Iceland”. *Old Icelandic Literature and Society*. Red. Margaret Clunies Ross. Cambridge 2000, s. 260–261.
- 310 Else Mundal, ”Fornaldarsögene – vurderinga og vurderingskriteria”. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agnete Ney. Uppsala 2003, s. 32.

- 311 C. C. Rafn, ”Formáli”. *Fornaldar Sögur Norðrlanda: Eptir gömlum handritum*. Bd 1. Utg. C. C. Rafn. Kaupmannahöfn 1829, s. v.
- 312 I Guðni Jónssons populära utgåva av fornaldarsagorna ingår fyra andra berättelser utöver dem som finns i Carl Christian Rafns utgåva. En saknas: *Eiríks saga víðförla. Fornaldar sögur Norðurlanda*. Bd 1–4. Utg. Guðni Jónsson. Reykjavík 1950.
- 313 Carl Christian Rafns utgåva innehåller tjugofem sagor och några kortare tåtar. Stephen A. Mitchell menar dock att flera av tåtarna inte borde räknas som fornaldarsagor. Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*, s. 31. Jag har därför bestämt mig för att lämna tåtarna därhän.
- 314 Schier, *Sagalitteratur*, s. 73–75.
- 315 Agneta Ney, ”Genus och ideologi i *Völsunga saga*”. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 120.
- 316 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North*, s. 139–158.
- 317 Agneta Ney, *Drottningar och sköldmör: Gränsöverskridande kvinnor i medeltida myt och verklighet ca 400–1400*. Hedemora 2004, s. 116–122.
- 318 Vésteinn Ólason, ”The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldar-saga”, s. 113–114.
- 319 Vésteinn Ólason, ”The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldar-saga”, s. 102.
- 320 Vésteinn Ólason, ”The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldar-saga”, s. 122.
- 321 Till skillnad från andra fornaldarsagor utspelas inte *Hjálmþés saga ok Ölvis* på nordisk mark, och Hermann Pálsson ser därför inget skäl till att sagan inte skulle hänföras till de isländska riddarsagorna. Hermann Pálsson, ”Towards a Definition of *fornaldarsögur*”. *Fourth International Saga Conference: München, July 30th – August 4th, 1979*. München 1979, s. 9. Jfr Sävborg, *Sagan om kärleken*, s. 561. *Göngu-Hrólfs saga* är en annan fornaldarsaga som ligger nära riddarsagorna med sin florissanta stil och utmålade miljöskildring. Lars Lönnroth, ”Fornaldarsagens genremässiga metamorfoser: Mellan Edda-myt och riddarroman”. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 41. Även *Hálfðanar saga Eysteinnsonar* drar åt ”the romance end of the spectrum”. Hermann Pálsson & Paul Edwards, ”Introduction”. *Seven Viking Romances*. Övers Hermann Pálsson & Paul Edwards. London 1985, s. 7.
- Hrólfs saga kraka ok kappá hans* brukar räknas till de tidiga, mytiska fornaldarsagorna efter- som den behandlar en äldre tradition om Hrólf kraki och dessutom har ett tragiskt slut. Men sagan som den föreligger är yngre än *Völsunga saga* och *Hervarar saga ok Heiðreks* – tidigast från 1300-talet – och den påminner om en riddarsaga ”ideologically as well as stylistically and structurally” för att låna Ármann Jakobssons ord. *Hrólfs saga kraka ok kappá hans* är, som han ser det, ett utmärkt exempel på en hur ”historiskt” material kunde presenteras i riddarromanens form. Ármann Jakobsson, ”Le Roi Chevalier: The Royal Ideology and Genre of *Hrólfs saga kraka*”. *Scandinavian Studies* 71 (1999), s. 163.
- 322 Lönnroth, ”Fornaldarsagens genremässiga metamorfoser”, s. 43–44.
- 323 Torfi H. Tulinius, ”Kynjasögur úr fortið og framandi löndum”. *Íslensk bókmenntasaga*. Bd 2. Red. Böðvar Guðmundsson m.fl. Reykjavík 1993, s. 219; ”Íslenskar rómönsur”. Oskar Bandle är en annan forskare som menar att isländska riddarsagor och sena fornaldarsagor borde ses som en stor genre. Oskar Bandle, ”Die Entwicklung der Örvar-Odds saga als Beitrag zur Gattungstypologie”. *Schriften zur nordischen Philologie: Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte der skandinavischen Länder: Zum 75. Geburtstag des Autors*. Red. Jürg

- Glauser & Hans-Peter Naumann. Tübingen 2001, s. 291. Se också Marianne E. Kalinke, "Riddarasögur, Fornaldarsögur, and the Problem of Genre". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. Paris 1985, s. 79. Fornaldarsagorna som genre har också nyligen diskuterats i ett rundabordssamtal mellan ett tiotal forskare. Det finns publicerat som "Interrogating Genre in the Fornaldarsögur: Round-Table Discussion" i *Viking and Medieval Scandinavia* 2 (2006), s. 275–296.
- 324 Torfi H. Tulinius, "Kynjasögur úr fortíð og framandi löndum", s. 220–245. Torfi H. Tulinius konstaterar att isländska riddarsagor och fornaldarsagor trots en del särskiljande drag tillhör samma litterära tradition – sett ur såväl isländskt som europeiskt perspektiv – och att det därför varken är lätt eller önskvärt att dra en alltför tydlig gräns mellan dem (s. 167). Se även E. F. Halvorsen, "Riddarsagaer". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltiden från vikingatid till reformationstid*. Sv. red. John Granlund. Bd 14. Malmö 1969, sp. 176. Vid Universitetet i Oslo pågår sedan några år projektet *Translation, Transmission and Transformation: Old Norse Romantic Fiction and Scandinavian Vernacular Literacy 1200–1500* med syftet att studera hur olika litterära genrer förändrades under medeltiden. Två av delstudier rör isländska fornaldarsagor och riddarsagor och hur dessa förhåller sig till varandra och till de översatta riddarsagorna. I projektet finns också en ambition att se de olika generernas utveckling ur ett historiskt perspektiv och analysera dem i sin politiska och sociala situation: (<http://www.hf.uio.no/iln/forskning/forskergrupper/norron/prosjekter/TTT/index.html>) 2009-01-20.
- 325 Daniel Sävborg, "Kärleken i fornaldarsagorna – höviskt eller heroiskt?" *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 68. Sävborg ansluter därmed till Helga Reuschels slutsats om fornaldarsagorna som en egen sagatyp. Helga Reuschel, *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga*. Bühl-Baden 1933, s. 16.
- 326 Sävborg, *Sagan om kärleken*, s. 558–589. Det finns också isländska riddarsagor som inte är skrivna i särskilt hövisk stil. De saknar florissanta formuleringar och påminner mer om fornaldarsagor i sitt återhållsamma sätt att skildra kärleken mellan man och kvinna. I andra riddarsagor blir den höviska tonen nästan grov och parodisk, eftersom kärleksförklaringarna snarare bottnar i hämndlystnad än förälskelse. Riddarsagorna är en heterogen genre, konstaterar Daniel Sävborg. Den spänner över olika stilar. Sävborg, *Sagan om kärleken*, s. 579 och 589.
- 327 Sävborg, *Sagan om kärleken*, s. 589–603.
- 328 Sävborg, *Sagan om kärleken*, s. 612–614.
- 329 Till det som han kallar "isländska romanser" räknar Torfi H. Tulinius även flera fornaldarsagor från sent 1200-tal och tidigt 1300-tal. Som redan har påpekats är de ofta annorlunda än samtida riddarsagor och yngre fornaldarsagor. Av det skälet behandlas de inte vidare i avhandlingen.
- 330 Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*, s. 127.
- 331 Torfi H. Tulinius, "Fornaldarsaga och ideologi", s. 73.
- 332 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North*, s. 290–291. Jfr Peter Hallberg, "Some Aspects of the Fornaldarsögur as a Corpus". *Arkiv för nordisk filologi* 97 (1982), s. 18–32; Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*, s. 83–85; Ney, "Genus och ideologi i *Volsunga saga*", s. 113–122.
- 333 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North*, s. 39–42.
- 334 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North*, s. 291.
- 335 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North*, s. 170–173.
- 336 Torfi H. Tulinius, "Fornaldarsaga och ideologi", s. 74.

KAPITEL 5. HÖVISKA RIDDARE OCH ANDRA MÄN

- 337 Torfi H. Tulinius, "Fornaldarsaga och ideologi", s. 86–87.
- 338 Se exempelvis Rygg, *Fra spontanitet og volds glede til selvkontroll og avsky for vold?* s. 9; Arved Nedkvitne, "Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities". *Scandinavian Journal of History* 25 (2000), s. 31; Bandlien, *Å finne den rette*, s. 20.
- 339 Laurie A. Finke, "Sexuality in Medieval French Literature: 'Séparés, on est ensemble'". *Handbook of Medieval Sexuality*. Red. Vern L. Bullough & James A. Brundage. New York 1996, s. 353. Här refererar Laurie A. Finke till Pavel Medvedevs/Michail Bakhtins dialogiska sätt att betrakta litteraturen och sociala realiteter: "The literary structure, like every ideological structure, refracts the generating socioeconomic reality, and does so in its own way. But, at the same time, in its 'content,' literature reflects and refracts the reflections and refractions of other ideological spheres (ethics, epistemology, political doctrines, religion, etc.). That is, in its 'content' literature reflects the whole ideological horizon of which it is itself a part." P. N. Medvedev/M. M. Bakhtin, *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Övers. Albert J. Wehrle. Baltimore 1978 [1928], s. 16–17.
- 340 Finke, "Sexuality in Medieval French Literature", s. 362.
- 341 Carl Phepstead, "The Sexual Ideology of *Hrólfs saga kraka*". *Scandinavian Studies* 75 (2003), s. 22.
- 342 Roberta L. Krueger för ett liknande resonemang om 1100- och 1200-talens franska versromaner: "Romance played an essentially conservative role in transmitting patriarchal ideology and class privilege. But the richly ambiguous texts examined in the following pages suggest that the genre also records and fosters critical resistance. Even as they espoused an ideology of courtliness that cast women as object, Old French courtly verse romances created a discursive space for debate about gender issues." Roberta L. Krueger, *Women Readers and the Ideology of Gender in Old French Verse Romance*. Cambridge 1993, s. xiv.

KAPITEL 5. HÖVISKA RIDDARE OCH ANDRA MÄN

- 343 Bland riddarromanerna hittar vi *Bósa saga ok Herraúðs*, *Hjálmþérs saga ok Ólvis*, *Jarlmanns saga ok Hermanns*, *Saulus saga ok Nikanors* och *Viktors saga ok Blávus* som alla bär namn efter två vapenbröder. *Þjalar-Jóns saga* är också känd som *Jóns saga Svipdagssonar ok Eireks forvitna*, och *Sigurðar saga fóts* kallas i vissa handskrifter för *Sigurðar saga fóts ok Ásmundar Húnakonungs*. Se vidare Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Iceland*, s. 156–157. En annan saga som diskuteras i avhandlingen är *Hrólfs saga kraka och kappá hans* som handlar om Hrólfur kraki och hans kämpar. Även *Ectors saga* handlar om ett följe av män, och sagan benämns ibland *Ectors saga ok kappá hans*.
- 344 González-Casanovas, "Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel", s. 158.
- 345 González-Casanovas, "Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel", s. 161–162.
- 346 Richard E. Zeikowitz, *Homoeroticism and Chivalry: Discourses of Male Same-Sex Desire in the Fourteenth Century*. New York 2003, s. 3.
- 347 Eve Kosofsky Sedgwick, "Mellan män". *feminism*. Red. Lisbeth Larsson. Övers. Sven-Erik Torhell. Lund 1996, s. 62–63. Jfr Sedgwick, *Between Men*, s. 1–2. Richard E. Zeikowitz ser Eve Kosofsky Sedgwicks begrepp *homosocial desire* som särskilt användbart för medeltidsforskaren. Det ställer den höviska kulturens intimitet – omfamningar, kyssar, och blickar mellan män – i ett annat ljus. Zeikowitz, *Homoeroticism and Chivalry*, s. 11. Homosocialiteten är i själva verket normativ, påpekar han i en annan text. Den finns i ett medeltida samhälle "characterized by socially acceptable male-male bonding and intimacy that may at times be

- erotically inflected”. Richard E. Zeikowitz, ”Befriending the Medieval Queer: A Pedagogy for Literature Classes”. *College English* 65 (2002), s. 71.
- 348 Sedgwick, ”Mellan män”, s. 63.
- 349 *Sigurðar saga þøgla* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 2. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1963, s. 215: ”elskar hann fyrir sjina atgerui”.
- 350 *Sigurðar saga þøgla*, s. 216: ”kérleikur kuiknna”.
- 351 M. J. Ailes, ”The Medieval Male Couple and the Language of Homosociality”. *Masculinity in Medieval Europe*. Red. D. M. Hadley. London 1999, s. 214 och 237. Under medeltiden betygade man gärna sin vänskap inför åskådare, skriver Julian Haseldine: ”In fact the Middle Ages inherited from the ancient world a theory of friendship (*amicitia*) predicated on a conceptual relationship between the private, emotional sphere and public life which was fundamentally different from our own. Personal relationships were seen to have an integral and natural role in public life and social cohesion.” J. P. Haseldine, ”Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm’s Letters to his Friends”. *Masculinity in Medieval Europe*. Red. D. M. Hadley. London 1999, s. 241. Det innebar inte att känslan saknades, att omfamningen eller kyssten var en tom gest. All ömhet som visades inför offentligheten förväntades vara uppriktigt menad, påpekar C. Stephen Jaeger. Varje beröring studerades nog av åskådarna och bedömdes för sin äkthet. C. Stephen Jaeger, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia 1999, s. 18–20.
- 352 Även i *Kirialax saga* övergår riddarnas hat plötsligt i kärlek. Prins Valterus blir upprörd när en okänd man sitter på hans plats i kungshallen, och han utmanar honom genast i en turnering. När främlingen sedan besegrar honom på ett höviskt sätt – utan att förnedra sin motståndare – fylls prinsen av tillgivenhet och beundran. Själv är han inte en lika god riddare, konstaterar Valterus, och ”nu åtrår mitt hjärta, med het och våldsam kärlek, ett kamratskap med honom”. *Kirialax saga*. Utg. Kr. Kälund. København 1917, s. 99: ”nú girnist mitt hjarta með hinne heitustu æði elskunnar at temprá félagskap við hann.” Främlingen vill gärna bli hans vän. Således tar de varandras händer och kysser varandra som bevis på sin vänskap.
- 353 *Sigurðar saga fóts* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 3. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1963, s. 238.
- 354 *Sigurðar saga fóts*, s. 243: ”þuiat enn er Signy ospillt af mier”.
- 355 *Sigurðar saga fóts*, s. 244: ”med mikilli vinattu ok kærleikum”.
- 356 Þorvaldur Kristinsson, *Um gildismat kvonbæna- og ástalflýsinga í íslenskum riddarasögum*. Opubl. kandidatuppsats. Háskóli Íslands 1976, s. 28.
- 357 *Sigurðar saga fóts*, s. 234: ”hans somi yxi við”.
- 358 *Sigurðar saga fóts*, s. 250: ”þickiazt menn varla vitad hafa adra fostbrædr betur hafa unnizt jneyti en þessa ok dreingiligar dugat huorr audrum. ok lykur þar saugu S(igurdar) kongs fozt ok Asmundar Hwna kongs”.
- 359 Ett homosocialt begär tänds också hos två rivaler i *Nitida saga*. Mökungen Nitida har redan gett sitt samtycke till ett äktenskap med Liforinus när han föreslår Ingi en duell som ska avgöra vem av dem som får gifta sig med henne. Som alltid blir striden mellan riddarna mycket blodig. Svårt sårad faller Ingi till marken och tas om hand av Liforinus. Därefter när de en förlikning som beseglas med tre äktenskap. I en praktfull ceremoni blir Liforinus och Nitida äkta makar. Ingi får Liforinus syster till hustru, och det tredje bröllopet står mellan Ingis syster och Liforinus fosterbror. Ingen av kvinnorna tillfrågas innan männen sluter sin överenskommelse. *Nitida saga* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1965, s. 33–37. Marianne E. Kalinke menar att *Nitida saga* påminner om *Sigurðar saga fóts* i det avseendet att två höviska riddare tävlar om en jungfru och själva

- gör upp om vem som ska få henne. De här båda sagornas författare visar ”a greater interest in the psychology of male relationships than the fate of women desired by more than one man”. Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, s. 202.
- 360 *Kirialax saga*, s. 8: ”eigi sem grimmr vikingr, heldr sem hæverskr haufdingi”.
- 361 *Kirialax saga*, s. 7: ”giordi eigi sem litels hattar madr, þviat margur mundi svo hrosat hafa sinum sigri at skyfa sem skiotazt af mer haufudit, en hann framdi á mer þat mildi-verk, at hann gaf mic lidugan ok allt mitt lid, ok eigi at eins gaf hann oss aprt lifit, heldr þar med giæddi han oss hinum dymætuztum giöfum giorandi oss fagra veizlu”.
- 362 *Kirialax saga*, s. 9: ”omattuligt mer einum kvennmanne at snarazt þvi ámote med mino einrædi ok tapa svo hylle mins fedr ok frænda”.
- 363 *Mírmanns saga*. Utg. Desmond Slay. Copenhagen 1997, s. 10: ”Mer syniz ok svo sem þu munir eigi fa konona bædi vnga ok væna til getnadar ok þo alreynnda til vitz ok stadffesto. med þui at þat ma finnaz aa fornum bokum at faatt se vandara at stilla en skap kononnar. af þui at þat verdr stundum ofhart en stöndum ofveykt. ok ef þat verdr ofhart matt þu heldr marmara steinin j sundr gnua. enn þu faer þar hof aa giort. Svo er ok ef þat verdr ofveykt ok eigi stadfast. þa er eigi hægt ath giora þar rettan tima þo at all vitr madr stilli vm. Enn ek ætla þær þo allfar vera konurnar at eigi fylgi þuilik lytinn. ok se beint med hofi.”
- 364 När Mírmann senare i berättelsen blir intalad att hans hustru är otrogen säger han: ”Jag vet inte vad jag ska säga om det här annat än vad den vise Salomo sade: att man inte kan lita på en kvinna i den saken.” *Mírmanns saga*, s. 109: ”Eigi veit eg huad eg skal vmm þetta tala, nema það er mællte Salomon hinn spaki, ad ei ma konunni trua. vmm þann hlutinn.”
- 365 *Mírmanns saga*, s. 12: ”hon þordi þo med öngu moti at briota vilia födur sins”. Här kan tilläggas att hennes äktenskap med Hlöðver blir olyckligt, och tiden kan snarare räknas i veckor än månader innan Katrín riktat sina begär mot Mírmann. Hlöðver blir sannspádd; han vet mycket väl vem hans hustru åtrår, men han litar till Mírmanns omdöme och trofasthet.
- 366 Jochens, ”Consent in Marriage”, s. 159–167. Samma resonemang förs i Jochens, ” ’Með Jákvæði Hennar Sjálfrar’ ”, s. 283–284, och Jochens, *Women in Old Norse Society*, s. 49–51.
- 367 Jochens, ”Consent in Marriage”, s. 165.
- 368 Bandlien, *Å finne den rette*, s. 362–363, not 306.
- 369 Mathidias ”moving speech against the match does not prevent it from taking place, but the important thing is that she is consulted and allowed to speak against the arrangement”. Jochens, ”Consent in Marriage”, s. 163.
- 370 Jungfrun måste därför ta till drastiska åtgärder om hon vill undvika att bli bortgift mot sin vilja. I *Vilmundar saga víðutan* övertalar prinsessan Sóley en träl vid hovet att döda den man som hennes far har valt att ge henne till. *Vilmundar saga víðutan*, s. 147–149.
- 371 *Jarlmanns saga ok Hermanns i Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 3. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1963, s. 8: ”sem honum þiker sier smanarlaust ath eiga fyrer mag”.
- 372 *Samsons saga fagra*. Bd 1. Utg. John Wilson. Copenhagen 1953, s. 5: ”min lofun er ecki fastare þar vm enn mins faudr vili gengr med”.
- 373 *Kirialax saga*, s. 78: ”med manndomligum krapti”.
- 374 *Kirialax saga*, s. 79: ”þviat ef vær neitum þverliga ok hlíotizt þar af vandrædi, þa er oss virt til ovizku; en ef ver veitum annann urskurð, er virt til manngirni”.
- 375 Erminga i *Mágus saga jarls* är en annan prinsessa som samtycker till ett äktenskap för fredens skull. Hon vill inte gifta sig med Játmundr, den saxländske kejsaren, men hon fruktar att hennes fars rike ska bli invaderat om hon avvisar hans frieri. *Magus saga jarls i Fornsó-gur Suðrlanda: Mágus saga jarls, Konraðs saga, Bæringis saga, Flovents saga, Bevers saga*. Utg. Gustaf Cederschiöld. Lund 1884, s. 2.
- 376 Bandlien, ”The Church’s Teaching on Women’s Consent”, s. 75.

- 377 *Saulus saga ok Nikanors* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 2. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1963, s. 16: ”at striukazt um med knefum edr lurkum sem fol edur fantur”.
- 378 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 25: ”at af þeirri mægd uerdi yckr uinatta þui stadfastare”.
- 379 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 25: ”kyssazt þeir med fullkommun fridar kossi sem hiner kæruztu uiner so af dragande allt þat slijm sem fyrir mætti standa þeirra uinattu”.
- 380 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 170.
- 381 Kanske är det hertig Nikanors osvkliga förmåga att alltid uppträda höviskt som möjliggör ett svägerskap med Saulus. Marianne E. Kalinke menar att Nikanors moraliska seger lyfter Potentiana, en hertigs dotter ”who otherwise would not be considered *jafnræði* (an equal match) for a king’s son”, till en plats i samhällshierarkin som är acceptabel för Saulus. Svägerskapet kan med andra ord ses som en jämlikhetsmarkör, ett bevis för att den sociala nivåskillnaden mellan kungens son och hertigen har utjämnats. Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, s. 189, not 39.
- 382 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 27: ”bædi um þetta og allt annat”.
- 383 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 31: ”far heim og seg so þinum herra at fyrir þann kyndugskap og smán sem hann giordi til uor synia<n>di oss mægdarinnar enn sialfum sier fyrirmunandi sæmdar og sinni systur. þa skal hann af oss aungrar uægdar edur bidstundar uænta. helldur þegar a morgin sem solin rydr skulu uer med allann uorn her koma a þa uaullu sem hia hans borg eru biodandi honum til moz uid oss til orrostu.”
- 384 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 52–53: ”fyrirkoma hennar jungfrudomi”.
- 385 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 53: ”þat helld eg fullreyndan kuennamann sem þuilikum giorer barn”.
- 386 Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 65.
- 387 *Saulus saga ok Nikanors*, s. 62: ”en taka med ualldi Potentianam þo at hun se nu nockut lidugri og sleipare a millum fotanna en þa þeir skildu uid hana”.
- 388 Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd 3. København 1924, s. 114. Vål en tredjedel av *Saulus saga ok Nikanors* är rena stridsskildringar. M. J. Driscoll, ”Saulus saga ok Nikanors”. *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 566.
- 389 Jfr hednakungen Romanus i *Jarlmanns saga ok Hermanns* som kräver att få gifta sig med Herborg, syster till den frankiske kungen. Om inte hon och hennes bror överger kristendomen och ger sig i hans våld ska Romanus ödelägga frankerriket och göra Herborg till sin frilla. *Jarlmanns saga ok Hermanns*, s. 27. Prins Artimund från det avlägsna Jerikon ställer liknande krav i *Vilhjálmss saga sjóðs*. Han begär att Reginbald överlämnar sitt kungarike och sin syster till honom, även om Artimund ännu inte har bestämt sig för om han vill ha henne som fru eller frilla. *Vilhjálmss saga sjóðs* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 4. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1964, s. 30. I *Ála flekks saga* finns Álfr, en ful och ondsint indisk jarl, som vill gifta sig med mökungen Þornbjörg. Om han inte får det tänker han ödelägga hennes rike med eld och vapen. *Ála flekks saga* i *Drei Lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. Utg. Áke Lagerholm. Halle (Saale) 1927, s. 97. I *Vilmundar saga viðutan* är det den arrogante prins Buris som hotar att röva bort en av sagans prinsessor. *Vilmundar saga viðutan*, s. 172.
- 390 För en diskussion om hedningar, jättar och blåmän som motbilder till den kristna människan, se Sverrir Jakobssons avhandling om islänningarnas världsbild under medeltiden. Här används också flera exempel från riddarromanerna som visar att det ridderliga samspelade med det kristna. Sverrir Jakobsson, *Við og veröldin*, s. 130–160.
- 391 Lars Lönnroth diskuterar i en uppsats idén om själen som kroppens spegel i äldre sagalitteratur och noterar där att de vackra hövdingarna med rosigt hy och blont hår har ett ljusare

- sinnelag än andra män. De karakteriseras med ord som *vinsæll* (vånsäll), *kurteiss* (hövisk) och *mildr af fé* (givmild). Män med svart hår och markerade ögonbryn är sällan sköna och har ett häftigt temperament. Ofta är de bärsärkar eller på annat sätt i förbund med övernaturliga makter. Uppfattningen om att människans fysionomi speglar hennes själsliv är aristokratiskt färgad, menar Lönnroth. Islänningasagornas porträtt av Jusa och mörka män ”har skapats i 1200-talets skrifvarstugor som heroiska mönster för en bildad överklass med utländska kulturkontakter”. Lars Lönnroth, ”Kroppen som själens spegel – ett motiv i de isländska sagorna”. *Lychnos: Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1963–1964* (1965), s. 51.
- 392 *Sigrgarðs saga ok Valbrands* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1965, s. 152: ”sníjr kongsson ad sinni vnnustu med miklum kossum og fógurum fadmlógum, og síjdann sier skiemtandi med hiartanlegri bljúdu”.
- 393 *Sigrgarðs saga ok Valbrands*, s. 165: ”giöra henni hina mestu skómm, og hafa hana nauduga fyrir syna frillu”. I *Bærings saga* finns en liknande episod där Heinrekr falsari, en av hertig Bærings riddare, sviker sin herre och dräper honom. Därefter erövrar han hertigdömet och försöker tvinga hertigens änka att bli hans hustru. Men Gerþrúðr dör hellre än gifter sig med honom. *Bærings saga* i *Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Floventis saga, Bevers saga*. Utg. Gustaf Cederschiöld. Lund 1884, s. 85. Även drottning Ísgerðr i *Hálfðanan saga Eysteinsonar* utsätts för påtryckningar av sin mans baneman. Om hon vägrar att gifta sig med honom ska han hålla henne som frilla. *Hálfðanan saga Eysteinsonar*. Utg. Franz Rolf Schröder. Halle a. S. 1917, s. 95.
- 394 *Sigrgarðs saga ok Valbrands* beskriver Valbrand som ”en så stor bärsärk att ingen kunde stå emot honom i strider och tvekamper”. *Sigrgarðs saga ok Valbrands*, s. 130: ”so mikill berserkur ad eingenn stóð hans atreid og einvijge”.
- 395 Om bärsärkar i fornordisk berättartradition, se Benjamin Blaney, *The berserkr: His Origin and Development in Old Norse Literature*. Opubl. doktorsavhandling. University of Colorado 1972; D. J. Beard, ”The Berserker in Icelandic Literature”. *Approaches to Oral Tradition*. Red. Robert Thelwall. Colerain 1978, s. 99–114; Britt-Mari Näsström, *Bärsärkarna: Vikingatidens elitsoldater*. Stockholm 2006.
- 396 Snorre Sturluson, *Nordiska kungasagor*. Bd 1: *Från Ynglingasagan till Olav Tryggvasons saga*. Övers. Karl G. Johansson. Stockholm 1991, s. 29. På isländska lyder texten: ”... hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar. Þeir drápu mannfólkit, en hvárki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.” Snorri Sturluson, *Heimskringla*. Bd 1. Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1941, s. 17.
- 397 Som Margaret Schlauch noterar är bärsärkens och den hedniska furstens handlingsmönster i stort sett detsamma: ”A berserkr is a native product and a heathen prince a foreign one, but they often act in precisely the same way.” Schlauch, *Romance in Iceland*, s. 106. Även i engelska riddarromaner från medeltiden beskrivs jättar och hedningar som ett sexuellt hot mot ridderskapet. Corinne Saunders, *Rape and Ravishment in the Literature of Medieval England*. Woodbridge 2001, s. 206–211.
- 398 *Blómstrvallasaga*. Utg. Theodorus Möbius. Lipsiæ 1855, s. 21: ”slíkom bölvuðum berserki”.
- 399 Benjamin Blaney, ”The Berserkr Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme”. *Scandinavian Studies* 54 (1982), s. 279. Exempel på andra bärsärkar i riddarromanerna som hotar med våld när de friar är Kaldanus och Ermengillus i *Ectors saga* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 1. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1962, s. 99 och 164. Även Róðbert i *Þjalar-Jóns saga* har drag av bärsärk. Han kommer från Serkland med en stor armé av vikingar, blämän och odjur och utmanar en jarl. Om jarlen vill undvika strid ska han ge honom sitt rike och sin hustru. *Þjalar Jóns saga* i *Þjalar Jóns saga, Dámusta saga. I: Teksten*. Utg. Louisa Fredrika Tan-Haverhorst. Haarlem 1939, s. 15.

- 400 Jfr Bandlien, *Man or Monster?* s. 126.
- 401 Jeffrey Jerome Cohen, "Monster Culture (Seven Theses)". *Monster Theory: Reading Culture*. Red. Jeffrey Jerome Cohen. Minneapolis 1996, s. 13.
- 402 *Sigrarðs saga ok Valbrands*, s. 162, 164, 169, 173 och 186. Att Valbrandr också sviker Florida när han först ger henne betänketid och sedan hotar att våldta henne gör honom till en ännu större niding. I *Göngu-Hrólfs saga* konstaterar prinsessan Ingigerðr att ingen ska ha rätt att bära kungsnamn "som inte håller det som han lovar en jungfru". *Gaungu-Hrólfs saga i Fornaldar Sögur Norðrlanda: Eptir gömlum handritum*. Bd 3. Utg. C. C. Rafn. Kaupmannahöfn 1830, s. 245–246: "er eigi heldr þat, er hann lofar einni jungfrú".
- 403 *Sigrarðs saga ok Valbrands*, s. 186. Hertig Constancius i *Adonias saga* blir också avrättad för sitt landsförräderi; han har legat med drottningen och mördat kungen. *Adonias saga i Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 3. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1963, s. 226. Även i *Jóns saga leikara* omtalas en *dróttinssviki* som blivit avrättad sedan han legat med sagans drottning. *Jóns saga leikara*. Utg. Martin Soderback. Opubl. doktorsavhandling. University of Chicago 1949, s. 17.
- 404 *Dámusta saga i Þjalar Jóns saga, Dámusta saga. I: Teksten*. Utg. Louisa Fredrika Tan-Haverhorst. Haarlem 1939, s. 78: "ad hann fjirremunade huoriumm manne hennar ad nióta, utann sier einumn".
- 405 *Dámusta saga*, s. 91: "Alldre hefur þu komid j slijka mannraun, enn ek mon vera med þier."
- 406 Margaret Schlauch, "The *Dámusta saga* and French Romance". *Modern Philology* 35 (1937), s. 3; Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Iceland*, s. 133–134. När Dámusti småningom överger hovlivet för en tillvaro som eremit klär han sig som en dominikanermunk: i vit kjortel med svart kapp. *Dámusta saga*, s. 106.
- 407 Bandlien, *Á finne den rette*, s. 254.
- 408 Paul Bibire menar att *Dámusta saga* är mer av en legend än en riddarroman. Paul Bibire, "From Riddarasaga to Lygisaga: The Norse Response to Romance". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon, juillet 1982*. Red. Régis Boyer. Paris 1985, s. 66.
- 409 *Dámusta saga*, s. 95: "Veit ek þad ... ad Gud hefr skapad heim einn ok manninn ok allt annat; ek sie þad, ad hann er betre enn allt annat, þad j heiminumm er, enn ecki hef ek natturu til at þiöna honum."
- 410 *Dámusta saga*, s. 93: "ek hefer ætlad mier hana, enn aungumm audrumm".
- 411 Schlauch, "The *Dámusta saga* and French Romance", s. 12.
- 412 Jfr Kathryn Hume, "From Saga to Romance: The Use of Monsters in Old Norse Literature". *Studies in Philology* 77 (1980), s. 7: "Unless there are other functions I have overlooked, monsters are used to define a man as hero (both in the abstract and in relation to society), to define a hero as a man (through comic deflation), and to comment on the nature of heroism." Det monstuösas funktioner i det medeltida samhället diskuteras i David Williams, *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*. Exeter 1996; *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe*. Red. K. E. Olsen & L. A. J. R. Houwen. Leuven 2001; *The Monstrous Middle Ages*. Red. Bettina Bildhauer & Robert Mills. Cardiff 2003.
- 413 Jeffrey Jerome Cohen, *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages*. Minneapolis 1999, s. 102.
- 414 I det norröna samhället konstruerades manlighet i termer av centrum och periferi, menar Björn Bandlien, och där kom det vilda och monstuösa hos landstrykare och fredlösa att ses som en perifer position mot vilken en tingman definierade sig. Bandlien, *Man or Monster?* s. 134–135.
- 415 *Dámusta saga*, s. 103: "Margt verdr audurvijis enn ætlad er."

- 416 Stefka Gueorguieva, *Marriage in the Sagas of Chivalries: With Implications Concerning the "Un-Civilising" Character of the Sagas for the Norwegian Court*. Opubl. masteruppsats. Universitetet i Oslo 2004, s. 148.
- 417 Sverrir Tómasson har diskuterat trovärdigheten i dessa uppgifter som finns i en pappershandskrift från 1600-talet. Att en *Tristrams saga* ok *Ísöndar* tillkommit under kung Hákonss regeringstid är inte att betvivla, men huruvida sagan som den ser ut i dag är från 1200-talet kan däremot diskuteras. Sverrir Tómasson, "Hvenær var Tristrams sögu snúid?" *Gripla*. Bd 2. Red. Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1977, s. 75–76.
- 418 Henry Goddard Leach, *Angevin Britain and Scandinavia*. Cambridge 1921, s. 179; Paul Schach, "Some Observations on *Tristrams saga*". *Saga-Book of the Viking Society* 15 (1957–1959), s. 115–116.
- 419 Leach, *Angevin Britain and Scandinavia*, s. 182–184.
- 420 *Tristrams saga ok Ísöndar* i *Norse Romance*. Bd 1: *The Tristan Legend*. Utg. av sagan: Peter Jorgensen. Utg. av serien: Marianne E. Kalinke. Cambridge 1999, s. 222: "Ok má því sjá, hversu mikil ást þeira á milli verit hefir."
- 421 Jfr Fíðjestøl, "Erotisk lesnad ved Hákon Hákonssons hoff", s. 74.
- 422 *Tristrams saga ok Ísöndar*, s. 120: "í harmfullt líf ok meinlæti ok langa hugsótt með líkams girnd ok tilfýsiligum hætti".
- 423 Jonna Kjær, "Kærligheden i den høviske kultur – Tristans og Isolde's skyld og uskyld". *Kvindebilleder: Eva, Maria og andre kvindemotiver i middelalderen*. Red. Karin Kryger, Louise Lillie & Søren Kaspersen. København 1989, s. 139.
- 424 Se t.ex. *Tristrams saga ok Ísöndar*, s. 164. Bjørn Bandlien noterar dock att *Tristrams* och *Ísönds* samvaro utpekats som syndig endast i situationer då de *inte* syndar. Bjørn Bandlien, ...*takask með þeim góðar ástir: Kjærleghet og ekteskap i norrøn middelalder*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1998, s. 241. Som Karen Attar har visat finns tveetydigheter i hur sagan beskriver en kristen livshållning. Karen Attar, "Christianity and the *Sens* of *Tristrams saga*". *The Audience of the Sagas: The Eighth International Saga Conference, August 11–17, 1991, Gothenburg University: Preprints*. Bd 1. Gothenburg 1991, s. 22–31.
- 425 Bandlien, ...*takask með þeim góðar ástir*, s. 246. Bjarne Fíðjestøl skriver: "Spénninga i saga ligg såleis i at den guddommelege kjærleiken berre får utfalde seg gjennom ekteskapsbrot. Moralen er altså alt anna enn eintydig – snarast tveetydig!" Fíðjestøl, "Erotisk lesnad ved Hákon Hákonssons hoff", s. 75.
- 426 *Tristrams saga ok Ísöndar*, s. 72.
- 427 Schach, "Some Observations on *Tristrams saga*", s. 104–105.
- 428 Schlauch, *Romance in Iceland*, s. 149–150; Geraldine Barnes, "Tristan in Late Medieval Norse Literature: Saga and Ballad". *Tristan und Isolt im Spätmittelalter: Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*. Red. Xenja von Ertzdorff & Rudolf Schultz. Amsterdam 1999, s. 375–376.
- 429 Om den påverkan som *Tristrams saga ok Ísöndar* fick på den isländska litteraturen, se Paul Schach, "Some Observations on the Influence of *Tristrams saga ok Ísöndar* on Old Icelandic Literature". *Old Norse Literature and Mythology: Papers presented at the 6th Annual Germanic Languages Symposium, Austin 1964, and Additional Essays written in Honor of Professor L. M. Hollander*. Red. E. C. Polomé. Austin 1969, s. 81–129. Jfr Schlauch, *Romance in Iceland*, s. 150–153, och Kalinke, *King Arthur, North-by-Northwest*, s. 226–227. Stilen och strukturen i *Tristrams saga ok Ísöndar* diskuteras i Paul Schach, "The Style and Structure of *Tristrams saga*". *Scandinavian Studies: Essays presented to Henry Goddard Leach on the Occasion of his Eighty-Fifth Birthday*. Red. C. F. Bayerschmidt & E. J. Friis. Seattle 1965, s. 63–83.

- 430 *Jarlmanns saga ok Hermanns*, s. 22: ”ek uil eigi uera drottinn suiki”.
- 431 *Jarlmanns saga ok Hermanns* är troligen skriven i dialog med den äldre *Konráðs saga keisarasonar*. Den unge Róðbert, prins Konráðs vapenbroder, är lömsk och försöker på alla sätt att utnyttja prinsens vänskap. Då de vistas vid det saxländska hovet gör han hemliga besök hos Konráðs syster. När det uppdagas att Silvía är gravid vädjar Konráðr för sin följeslagares liv, även om prinsen är medveten om att Róðbert är en ”förrädare”. *Konráðs saga keisarasonar i Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konráðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*. Utg. Gustaf Cederschiöld. Lund 1884, s. 47: ”svicari”. Senare försöker Róðbert erövra den prinsessa som Konráðr vill gifta sig med. För detta straffas han slutligen med landsförvisning. Om relationen mellan *Konráðs saga keisarasonar* och *Jarlmanns saga ok Hermanns*, se Gustaf Cederschiöld, ”Inledning”. *Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konráðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*. Lund 1884, s. CLIII; Bibire, ”From Riddarasaga to Lygisaga”, s. 68.
- 432 Den hittills opublicerade *Haralds saga Hringsbana*, som återfinns i pappersavskrifter från 1600- och 1700-talen, är också starkt påverkad av de moraliska frågorna kring Tristrams handlande. Jfr Henry Goddard Leach & Gertrude Schoepferle, ”Haraldssaga Hringsbana and the Tristan and Svanhild Romances”. *Publications of the Society for the Advancement of Scandinavian Study (Scandinavian Studies)* 2 (1914–1915), s. 264 och 272–276. Margaret Schlauch håller det för troligt att *Haralds saga Hringsbana* tillkom som ett noga övervägt svar på den franska riddarromanen: ”It is as if some sagaman decided to show how an honorable gentleman should behave when confronted with Tristan’s problem.” Schlauch, *Romance in Iceland*, s. 151. Jfr Paul Schach, ”The Saga of Tristram ok Ísodd: Summary or Satire?” *Modern Language Quarterly* 21 (1960), s. 352, och Paul Schach, ”Tristan and Isolde in Scandinavian Ballad and Folktale”. *Scandinavian Studies* 36 (1964), s. 281–282.
- 433 Huruvida den isländska sagan har lånat sitt stoff från *Tristrams saga ok Ísöndar* eller från andra bearbetningar av Tristanlegenden är omtvistat, se Susanne Kramarz-Bein, ”Die jüngere altisländische *Tristrams saga ok Ísoddar* und ihre literarische Tradition”. *Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien*. Red. Robert Nedoma, Hermann Reichert & Günter Zimmermann. Wien 2000, s. 21–45.
- 434 Leach, *Angevin Britain and Scandinavia*, s. 184.
- 435 Kalinke, *King Arthur, North-by-Northwest*, s. 199. Redan i en artikel publicerad 1960 argumenterade Paul Schach för att *Tristrams saga ok Ísoddar* bör ses som ett slags satiriskt svar på den norska översättningen, se Schach, ”The Saga of Tristram ok Ísodd”, s. 352. En noggrannare läsning av den isländska sagan hade då fått honom att överge en tidigare uppfattning att 1300-talsversionen var en ofullständig återgivning av Tristanlegenden som den presenterades i skrift av broder Róbert för det norska hovet, se Schach, ”Some Observations on *Tristrams saga*”, s. 118. Hans omtolkning blev sedan, som han skriver, ”reinforced and amplified” av Marianne Kalinke, se Paul Schach, ”*Tristrams saga ok Ísoddar* as Burlesque”. *Scandinavian Studies* 59 (1987), s. 87. Vissa av hans slutsatser har dock kritiserats av M. F. Thomas i ”The Briar and the Vine: Tristan Goes North”. *Arthurian Literature* 3 (1983), s. 54–59. För Schachs bemötande av hennes kritik, se Schach, ”*Tristrams saga ok Ísoddar* as Burlesque”, s. 95–98.
- 436 Kalinke, *King Arthur, North-by-Northwest*, s. 204–207.
- 437 *Saga of Tristram ok Ísodd i Norse Romance*. Bd 1: *The Tristan Legend*. Utg. av sagan: Peter Jorgensen. Utg. av serien: Marianne E. Kalinke. Cambridge 1999, s. 278: ”Ekki ætla ek honum illt til ganga, þótt hann fari til rekju hennar. Heldr mun han vilja skemta henni, ... þá ek em á brottu.”
- 438 Kalinke, *King Arthur, North-by-Northwest*, s. 211.
- 439 Barnes, ”Tristan in Late Medieval Norse Literature”, s. 384–385.

- 440 Barnes, "Tristan in Late Medieval Norse Literature", s. 387.
- 441 Barnes, "Tristan in Late Medieval Norse Literature", s. 389.
- 442 *Saga af Tristram ok Ísodd*, s. 284: "hyggj seint af Ísodd hinni fögru, ok þykkiz Ísodd svartar ekki fá ást hans".
- 443 Vid ett tillfälle klandras Tristram av sin svåger för att han inte vill fullborda sitt äktenskap med hertigdottern Ísodd: "För det vore ingen skam eller vanära för dig att du älskar henne som din hustru och lever med henne som i ett äktenskap. Men nu vet vi alla att du inte vill ha en äkta arvinge från vår ätt." *Tristrams saga ok Ísöndar*, s. 192: "Því væri þér þat engi brigzli né vanvirðing, at þú ynnir henni sem eiginkonu þinni ok byggir með henni hjónskapliga. En nú erum vér allir þat vitandi, at þú vill ekki eiga lögligan erfingja ór ætt várri."
- 444 *Saga af Tristram ok Ísodd*, s. 281: "ávallt var kóngur af mikilli ást til Tristrams frænda síns".
- 445 *Saga af Tristram ok Ísodd*, s. 288: "til marks at Tristram fifldi ekki Ísodd hina fögru fyrir illsku sakir við Mórodd kóng, frænda sinn, heldr fyrir þat, at sjálfur guð hafði þeim skipat saman af sinni samvizku. En fyrir þá sök þá Tristram ekki Ísodd hina fögru af Mórodd kóngi, at hann unni honum hins bezta ráðs, ok mátti han þó fyrir engan mun við sköpunum vinna."
- 446 *Saga af Tristram ok Ísodd*, s. 276: "en ek ann þér allvel konunnar ok ríkisins".
- 447 *Kirialax saga*, s. 8: "eigi sem grimmr vikingr, heldr sem hæverskr haufdingi". Att en vikings uppträdande uppfattades som ohämmat och våldsamt på senmedeltidens Island framgår också av ett brev från Ólafr Rögnvaldsson, biskopen i Hólar. Brevet från 1473 kungör att prästen Jón Snorrason har blivit avsatt sedan han betett sig illa. Jón Snorrason har brukat våld mot en annan präst men även rånat människor och farit fram "som en viking på Island". *Diplomatarium Islandicum*. Bd 5: 1330–1476. Kaupmannahöfn & Reykjavík 1899–1902, s. 726: "sem einn vikingur vm jsland".
- 448 Aronstein, "Prize or Pawn?" s. 116–118.
- 449 Rubin, "The Traffic in Women", s. 174.

KAPITEL 6. OSKULDENS TID

- 450 Simone de Beauvoir, *Det andra könet*. Övers. Adam Inczèdy-Gombos & Åsa Moberg i samarbete med Eva Gothlin. Stockholm 2002 [1949], s. 206–207.
- 451 Margaret W. Ferguson, "Foreword". *Menacing Virgins: Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*. Red. Kathleen Coyne Kelly & Marina Leslie. Newark 1999, s. 7–8.
- 452 Kim M. Phillips, *Medieval Maidens: Young Women and Gender in England, 1270–1540*. New York 2003, s. 146.
- 453 Phillips, *Medieval Maidens*, s. 46. Om hårets symbolik i det medeltida samhället, se Robert Bartlett, "Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages". *Transaction of the Royal Historical Society (Sixth Series)* 4 (1994), s. 43–60.
- 454 Kathleen Coyne Kelly & Marina Leslie, "Introduction: The Epistemology of Virginity". *Menacing Virgins: Representing Virginity in the Middle Ages*. Red. Kathleen Coyne Kelly & Marina Leslie. Newark 1999, s. 18.
- 455 Kathleen Coyne Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. London 2000, s. 75. I medeltidens riddardiktning och folksagor används ofta särskilda föremål för att avgöra om den unga kvinnan fortfarande är oskuld. Det kan vara en säng att ligga i, en harpa att spela på eller ett horn att dricka ur. I *Samsons saga fagra* är det en mantel som några alkvinnor har vävt. Den visar om en hustru har varit otrogen mot sin man och om en jungfru har betett sig lättsinnigt. *Samsons saga fagra*, s. 40.

- 456 I *Vilmundar saga víðutan* omtalas prins Hjarandi som noga bevakar Gullbrás jungfrudom. Han låter bygga en fästning åt sin halvsyster, och därinne betjänas hon av höviska män och kvinnor. Men ingen man har rätt att tilltala Gullbrá utan Hjarandis tillåtelse. Den som dristar sig att göra så får sitt huvud avhugget och uppsatt på palissadverket. *Vilmundar saga víðutan*, s. 144. Prinsessan i *Sigurðar saga turnara* placeras i ett torn av sin far eftersom han vill hålla henne gömd för främlingar. *Sigurðar saga turnara i Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1965, s. 211. I *Ectors saga* berättas att prinsessan Mábil bor i ett eget hus som hennes far har låtit uppföra åt henne. Därinne tjänas hon av trettio jungfrur, och huset bevakas dag och natt av tio väl beväpnade riddare. *Ectors saga*, s. 110.
- 457 Även drottning Clatiana i *Sigrgarðs saga ok Valbrands* vet att hon kan bli gravid när planeterna står rätt. När tiden är inne har kungen samlag med henne, och efter en tid inser drottningen att hon väntar ett barn. *Sigrgarðs saga ok Valbrands*, s. 112.
- 458 Hertig Nikanor vidtar liknande försiktighetsåtgärder när hans syster Potentiana läggs i brudsäng med hans vapenbroder Saulus. Hertigen läser om dem, behåller själv nycklarna och sätter femhundra riddare att vakta deras sovrum så att ingen annan man ska kunna ta sig in dit. *Saulus saga ok Nikanors*, s. 60. Rémundr och Elína vaktas av tvåtusen män under sin bröllopsnatt. Om morgonen kommer självaste överkungen till deras sängkammare, eftersom han är den ende som har nyckel dit. *Rémundar saga keisarasonar*. Utg. Sven Grén Broberg. København 1909–1912, s. 350.
- 459 *Adonias saga*, s. 94: "hadugligr horkonuson ... haf þig brott og ver eigi svo diarfur optar at þu beider af mier nockurs blidleiks."
- 460 *Adonias saga*, s. 95: "heyr suivirdligr suikare. og hneisuligr nidingr. hyggr þv däligr drottins suiki ath þv fær dult mig þeirra suika sem þv hefer mier bruggat og drott(ningv). og þo at eg hafi hier til þolat þessa skömm. þa vartu þess makligr at þv værer brotinn j hiöli eda brendr j elldi edr heingdr á gälga. og saker þinnar dirfdar må eg eigi þessa skomm þola leingr atgiordalaust."
- 461 Sverrir Tómasson, "The 'fræðisaga' of Adonias". *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. Red. John Lindow, Lars Lönnroth & Gerd Wolfgang Weber. Odense 1986, s. 387.
- 462 *Adonias saga*, s. 83: "biort og blómalið Riöd og Rösalið skær og skemtilið".
- 463 För en diskussion om den språkliga innebörden av orden *manndómr* och *meydómr*, se Else Mundal, "Om manndómr och meydómr: Språket som kjelde til synet på kvinne og mann i norrøn tid". *Nordica Bergensia* 25 (2001), s. 120–121.
- 464 *Adonias saga*, s. 85: "at eg skyllða hier tapa minne meydömligri mekt. Enn nu bidr eg þig fyrir allann heidur himneskra manna. og fyrir siälfs þins manndóm hværr sem þu ert at <þu> þyrmer minvm jungfrvrdome og ef þv ert tiginn madur þa vil eg fa mier adra sæng. og heidra ydr med fögrvm fegiofvm. og þeim hlutum sem mier byriar ydur at veita."
- 465 *Adonias saga*, s. 86: "skemtanar leika sem likamann lysti".
- 466 Sverrir Tómasson, *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum: Rannsókn bókmennatæfðar*. Reykjavík 1988, s. 297.
- 467 *Adonias saga*, s. 179: "einn horkonuson till fiandskapar".
- 468 Jane Tibbetts Schulenburg, "The Heroics of Virginitas: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation". *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*. Red. Mary Beth Rose. Syracuse 1986, s. 31. Jfr John Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Idea*. The Hague 1975, s. 121–122.
- 469 Kelly & Leslie, "Introduction", s. 17.
- 470 Cindy L. Carlson & Angela Jane Weisl, "Introduction: Constructions of Widowhood and

- Virginity". *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. Red. Cindy L. Carlson & Angela Jane Weisl. Basingstoke 1999, s. 3. R. Howard Bloch för ett liknande resonemang i *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago 1991, s. 107–108.
- 471 Duby, *Makten och kärleken*, s. 43.
- 472 John Rogers, "The Enclosure of Virginity: The Poetics of Sexual Abstinence in the English Revolution". *Enclosure Acts: Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*. Red. Richard Burt & John Michael Archer. Ithaca 1994, s. 237.
- 473 Marianne E. Kalinke, "The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance". *Scripta Islandica: Isländska sällskapet årsbok* 37 (1986), s. 54–55; Erik Wahlgren, *The Maiden King in Iceland*. Chicago 1938.
- 474 Lise Præstgaard Andersen menar att mökungen sannolikt skapades i en sammansmältning av ett inhemskt sköldmötmotiv – känt från eddadiktningen, äldre fornaldarsagor och Saxo Grammaticus danska historia – och ett franskt femotiv med rötter i keltisk berättartradition. Lise Præstgaard Andersen, *Skjoldmøer: En kvindemyte*. København 1982, s. 38.
- 475 *Die ältere Bósa-Saga* i *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa-rímur*. Utg. Otto Luitpold Jiriczek. Strassburg 1893, s. 5: "hnytt ok bömluð".
- 476 *Die ältere Bósa-Saga*, s. 5–6: "sat hún á brúðbekk með hjálm ok brynju, en þó vóru ástir þeirra góðar". Ett mer välkänt exempel på en jungfrukrigare är Hervor som gett namn åt *Hervarar saga ok Heiðreks* från tidigt 1200-tal. Hon har ofta tolkats som uttryck för ett arvsrättsligt problem. Agneta Ney menar att Hervor aktualiserar frågor om arv och legitimitet: "Hon passar för det första in i ett nytt tänkande om arv och legitimitet, för det andra i socialt avseende som ett exempel på yngre söners tillkortakommande, och för det tredje i biologiskt avseende som ett exempel på det kvinnliga könets tillkortakommande i nyare arvsdrag". Agneta Ney, "Myter, ideologi och ogifta kvinnor", s. 51. Se även Agneta Breisch (numera Ney), "Hervor – en kvinna på svärdssidan: Om genusidentitet och gränsöverskridande i äldre nordisk historia". *Historiska etyder: En vänbok till Stellan Dahlgren*. Red. Janne Backlund m.fl. Uppsala 1997, s. 55–63; Agneta Ney, *Drottningar och sköldmör*, s. 116–133. Även Carol J. Clover anser att jungfrukrigare måste förstås i en historisk kontext. De är förvisso inte historiska personer men lika lite rena fantasiskapelser: "They are best understood as imaginative adumbrations of a social reality in which certain women, under certain circumstances, became men for legal purposes." Clover, "Maiden Warriors and Other Sons", s. 48. Jfr Torfi H. Tulinius, "Inheritance, Ideology, and Literature: *Hervarar saga ok Heiðreks*". *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Red. Gísli Pálsson. Enfield Lock 1992, s. 147–160.
- 477 1300-talets riddarromaner med mökningar har förmodligen *Klári saga* som förebild. *Klári saga* tros vara en översättning av en latinsk berättelse, och om vi ska tro ett av sagans manuskript var det Jón Halldórsson, senare biskop i Skálholt, som förde den med sig från Frankrike till Island. Tidpunkten bör ha varit tidigt 1300-tal. I *Klári saga* berättas om en kejsarson som friar till prinsessan Serena. Hon hänar honom men blir sedan själv förödmjukad. Likheterna med isländska mökungasagor är slående, men det finns också skillnader. *Klári saga* har en starkt klerikal ton, och Björn Bandlien menar att sagan närmast kan läsas som ett religiöst exempel där Serena kommer till insikt om att en god hustru är ödmjuk och uppoffrande. Bandlien, *Á finne den rette*, s. 255–256. Jag vill påstå att den typen av sensoraler saknas i mökungasagorna. Huruvida mökungen får en förändrad förståelse av äktenskapet är ointressant för sagornas författare. Det viktiga är att hon tvingas till äktenskap.
- 478 *Viktors saga ok Blávus*. Utg. Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1964, s. 37–38: "hyda hann með vaundum ok suipum".

- 479 *Viktors saga ok Blávus*, s. 42: "ecki klaustra monnum heyra at starfa at kuinum einkanliga þar sem komit var aa millum fotanna".
- 480 *Viktors saga ok Blávus*, s. 44: "hins værer þu maklig at eiga einn arman þrel saker þeirra jllinda er þu hefer synt ok framit vid Wic(tor)".
- 481 Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, s. 83.
- 482 Jfr Hermann Pálsson & Edwards, *Legendary Fiction in Medieval Iceland*, s. 99.
- 483 *Vilmundar saga viðutan*, s. 147.
- 484 *Vilmundar saga viðutan*, s. 150: "uar j aungu båg"; "lagdj sig upp j hans ualld".
- 485 I *Vilmundar saga viðutan* konstaters att Vilmundr är sonson till Bósi. *Vilmundar saga viðutan*, s. 152. Bósi är enligt *Bósa saga ok Herraud's* son till en prinsessa och blir till sist Bjar-malands kung. *Die ältere Bósa-Saga*, s. 6 och 62.
- 486 *Vilmundar saga viðutan*, s. 181: "Nu er dauðr Kolr kryppa mágr þinn. hin mest-<e> spill-uirkjr sem ueret hefer. og tak nu uid haufdj hans frillv og munu þessir spilluirkjar eigi leingr spilla rikj þínu."
- 487 *Vilmundar saga viðutan*, s. 181: "þuiat þo at eg uillda mina d(ottur) dauda fyrer sin jll-brigidj. þa ma eg ei þa skamm þola at hennar blod renne yfer min bord".
- 488 *Vilmundar saga viðutan*, s. 197: "hefer hun leget ute hia Kol kryppu".
- 489 Jürg Glauser, "Vilmundar saga viðutan". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Philip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 703. I *Isländische Märchensagas*, s. 178–179, argumenterar Glauser mot en äldre uppfattning att *Vilmundar saga viðutan* skulle uttrycka en nationalistisk självmedvetenhet hos den senmedeltida bondebefolkningen på Island. Bl.a. Einar Sigurðsson har tidigare hävdad att *Vilmundar saga viðutan* är skriven av en isländsk bonde. Det finns inget som tyder på att författaren var klerk, menar han: "Hvergi er á guð minnt eða höfðað til trúartilfinninga á nokkurn hátt. Ekki verður þess heldur vart, að höfundur reyni að koma neins konar siðaboðskap að, en hvort tveggja er þó algengt í riddarasögum, einkum hinum þýddu." Einar Sigurðsson, *Vilmundar saga viðutan*. Opubl. kandidatuppsats. Háskóli Íslands 1963 [1962], s. 114.
- 490 *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, s. 94: "allra meya fríðust ok mjök lík Ingigerði konungs dótur bæði á vöxt ok yfirlit".
- 491 *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, s. 94: "en mesta fála".
- 492 *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, s. 92: "mikill ójafnaðarmaðr ok eigi mjök vitr".
- 493 I *Nitida saga* tar en annan jungfru hjálp av sin trálkvinna för att undgå äktenskapet. Eftersom Nitida är mökung och endast kan regera det frankiska riket som jungfru försöker hon på alla vis skrämma bort sina friare. En av dem som hon har avspisat under förnedrande former är Ingi, Miklagarðrs kung, och när han återvänder till hennes hov finner hon det för säkrast att låta någon annan uppträda som mökung. Hon kallar därför till sig Iversu, en trálkvinna som sköter hennes svin, och ger henne sin skepnad. Ingi tror sig röva bort mökungen, men i själva verket är det hennes trálkvinna som han tvingar sig på "med ljuva omfamningar". *Nitida saga*, s. 16: "med faugrum fadmlaugum". När det senare uppdragas att Iversu inte är den som hon utger sig för att vara river Ingi av henne drottningsskruden och då försvinner också hennes skönhet.
- 494 Jean Renaud, "Eroticism in the Saga of Bósi and Herraudr". *Litteratur och kjønn i Norden: Fordrag på den XX. Studiekonferanse i International Association for Scandinavian Studies (IASS), arrangeret av Institutt for litteraturvitenskap, Islands universitet, i Reykjavík 7. – 12. august 1994*. Red. Helga Kress. Reykjavík 1996, s. 68.
- 495 *Die ältere Bósa-Saga*, s. 23–24: "Hvat jarli er þat, sagði hún. Hann er ungr ok hefir aldri í aflinn komit fyrri, en ungan skal jarlinn herða. Hann gaf henni fingrgull ok fór í sængina

- hjá henni. Hún spyr nú, hvar jarlinn er; hann bað hana taka milli fóta sér, en hún kipti hendinni ok bað ófagnað eiga jarl hans ok spurði, því hann bæri með sér óvæni þetta svó hart sem tré. Hann kvað hann mýkjast í myrkholunni. Hún bað hann fara með, sem hann vildi. Hann setr nú jarlinn á millum fóta henni, var þar gata eigi mjök rúm, en þó kom han fram ferðinni. Lágu þau nú um stund, sem þeim líkar, áðr en bóndadóttir spyr, hvórt jarlinnum mundi hafa tekizt herðzlan; en hann spyr, hvórt hún vill herða optar, en hún kvað sér þat vel líka, ef honum þikkir þurfa. Greinir þá ekki, hversu opt at þau léku sér á þeirri nótt.”
- 496 *Die ältere Bósa-Saga*, s. 40: ”mjök rétt”.
- 497 *Die ältere Bósa-Saga*, s. 51–52: ”Ek vil sponsa traus þína, sagði hann. Ekki veit ek, hvernig þat er, segir hún. Ligg þú sem breiðast, kvað hann; hún gjörði sem hann bað. Hann ferr nú á millum fótanna á henni ok leggur síðan neðan í kviðinn á henni, svó at alt gekk upp undir bringspölu; hún brá við hart ok mælti: þú hleyptir inn sponsinu um augat, kallmaðr! kvað hún. Ek skal ná því úr apt, segir hann, eðr hversu varð þér við? Svó dátt, sem ek hefði drukkit feskan mjöð, kvað hún, ok haf þú sem vakrazt í auganu þvegilinn, sagði hún. Hann sparir nú ekki af, þar til at hana velgdi alla, svó at henni lá við at kligja, ok bað hann þá at hætta. Þau tóku nú hvíld.”
- 498 Renaud, ”Eroticism in the *Saga of Bósi and Herraudr*”, s. 70–72; Wilhelm Heizmann, ”Französische Spuren in der *Bósa saga*”. *Verschränkung der Kulturen: Der Sprach- und Literaturaus-tausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern: Zum 65. Geburtstag von Hans-Peter Naumann*. Red. Oskar Bandle, Jürg Glauser & Stefanie Würth. Tübingen 2004, s. 261–267. Vissa forskare talar om lán frá nlika franska fabliauer, men Lars van Wezel understryker att ”the similarity is indeed only one of inspiration”. Lars van Wezel, ”Myths to Play with: Bósa saga ok Herraudr”. Pre-print for *The Thirteenth International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006*, s. 5. (<http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/vanwezel.htm>) 2009-01-20.
- 499 Vésteinn Ólason, ”The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldarsaga”, s. 116. Även om fornaldarsagan og riddarromanen som genrer parodieras så förlöjligas inte de höviska idealen, menar Vésteinn Ólason: ”Bósi’s fosterbrother, Herraudr, is a gentleman as fits his royal birth, although he is forced to use ungentle and manly methods when fighting monsters. The ladies in the saga, the queens-to-be, behave impeccably although their relatives are monstrous.” Det här citatet är hämtat från s. 121.
- 500 *Die ältere Bósa-Saga*, s. 21: ”fríð sýnum”; ”um flesta hluti vel kunnandi”.
- 501 Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, s. 22.
- 502 *Nitida saga*, s. 9, 22 och 28.
- 503 *Sigrgarðs saga frækna i Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1965, s. 44 och 54.
- 504 Cederschiöld, ”Inledning”, s. CLXXXVI.
- 505 *Bærings saga*, s. 97: ”eigi leynir avga, ef ann kona manni”.
- 506 *Bærings saga*, s. 103: ”Þo at hvn se fríð, þa er hon þo eigi staðfost. Ok man ek all dri vnna henni; því at hvn verþr mar(g)lat kona.”
- 507 *Bærings saga*, s. 105: ”Þviat ægi fylgði frí(ð)leik hans ergi ne hælenni (eða) hol.”
- 508 Den höviska litteraturens sätt att närma sig ett kyskt riddarliv analyseras i Kelly, *Performing Virginit y and Testing Chastity in the Middle Ages*, s. 104–118.
- 509 Peggy McCracken. ”Chaste Subjects: Gender, Heroism, and Desire in the Grail Quest”. *Queering the Middle Ages*. Red. Glenn Burger & Steven F. Kruger. Minneapolis 2001, s. 126. Det är framför allt riddardiktning som *Quest del Saint Graal*, *Sir Gawain and the Green Knight* och *Le Morte d’Arthur* som hyllar den helt kyska ridderligheten. Motivet är annars mycket ovanligt, skriver Beverly Kennedy: ”The idea that a knight might successfully remain chaste

- even without marriage or the prospect of marriage was extremely rare in medieval romance." Beverly Kennedy, *Knighthood in the Morte Darthur*. Cambridge 1985, s. 91.
- 510 Beverly Kennedy diskuterar ridderlighetens typologi i den höviska litteraturen och skiljer mellan tre olika idealtyper av riddare: den heroiske riddaren som blir berömd för sitt mod och sin stridsskicklighet, den vörnadsvärde riddaren vars höviskhet ger anseende och den trofaste riddaren som i stor gudskärlek beskyddar kvinnor, barn och hjälplösa. Av dessa tre var den trofaste riddaren hängiven sin gud som ingen annan; "he was obliged to serve God first, even before his temporal lord." Kennedy, *Knighthood in the Morte Darthur*, s. 88.
- 511 *Bærings saga*, s. 110: "Ok hvgðv allir, at þa vëri lokit hans lifdogvm; en hværr sa, er til kom, harmaði miok; ok sogðv, sem satt var, at ærgi konvngs dottvr olli slikvm skaða, en eigi til giorð hans."
- 512 *Bærings saga*, s. 114: "Vei verþi keisara dottvr, er þvi reðr fyrir ergi sinnar sakir!"
- 513 McCracken, "Chaste Subjects", s. 126.
- 514 *Bærings saga*, s. 121: "Kom þat iræðv þeirra, at Bæringr hafðe sik vel hall(d)it fra losta sem(i) tveggja konvngs dætttra, Lvcinie ok Vilfríðar, er hafnade festar mani sinvm, kæisara af Mikla garðe; en onnvr tapaði ríki fodr sins. Þær gatv eigi gætt sinn fyrir astar æði, en Bæringr hellt sik vel fra losta semí, ok osæmði þær eigi at hellðr, ok hellt hre(i)nlfí, en let eigi mvnð ríkia. Ok kom sva öllum þeim asamt, at Bæringr var sykn saka ok grandla's við þær, ok sva við varnaðar menn þeirra."
- 515 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 212. Jfr Hallberg, "A Group of Icelandic 'Riddarasögur' from the Middle of the Fourteenth Century", s. 8.
- 516 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 82: "sem skjótast hjá honum sofa".
- 517 Anne Heinrichs, "Amor hereos als Gestaltungsprinzip der *Rémundar saga keisarasonar*". *skandinavistik* 18 (1988), s. 133.
- 518 Mary Frances Wack, *Lovesickness in the Middle Ages: The Viaticum and its Commentaries*. Philadelphia 1990, s. 147.
- 519 Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, s. 174.
- 520 I *Lilium medicinae* frá 1303 konstaterar Bernard de Gordon, professor vid universitetet i Montpellier, att kärlekssjukan är så farlig att den kan leda till döden om patienten inte får vård. Övertalning kan vara ett botemedel, att någon resonerar med den sjuke och får honom att ta sitt förnuft till fånga. Men säkrast släcks den brinnande kärleken i ett samlag, menar Bernard de Gordon. Se vidare John Livingstone Lowes, "The Loveres Maladye of Hereos". *Modern Philology* 11 (1913–1914), s. 491–546. Jfr Heinrichs, "Amor hereos als Gestaltungsprinzip der *Rémundar saga keisarasonar*", s. 126–127.
- 521 Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, s. 150–152.
- 522 Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, s. 175.
- 523 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 85: "at þér yðarn heiðr ok sæmð séð vel geymandi".
- 524 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 88: "til gleði ok gamans".
- 525 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 95: "spillt mínum kosti, en svíkit yðr ok minn bróður, en svívirt sjálfa mik með undirhyggju".
- 526 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 101: "þá fúlu skintík"; "sem hon sjálf með sinni saurlífisgirnd vildi hafa verit gorandi".
- 527 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 114: "Ok svá skyldi vera. Gengr hennar æfi svá út, at hon lifir með sorg ok sýt, svá (at) aldri fekk hon síns angrs bót, en ekki græt ek þetta hót."
- 528 Heinrichs, "Amor hereos als Gestaltungsprinzip der *Rémundar saga keisarasonar*", s. 133.
- 529 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 127: "mátti hennar ásjónu jafna við sólarbirtu".

- 530 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 205: ”heldr temprar hon sinn jungfrúdom”; ”alls grands saurlífisins”.
- 531 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 211: ”er ek get mína veiku náttúru til nauðgat”.
- 532 För djupare diskussion om konfliktskapande intimitet mellan män och trollkvinor i fornaldarsagorna, se Henric Bagerius, ”Vidunderliga kvinnor vid vatten: Konfliktskapande intimitet i myt och verklighet”. *Fornaldarsagaerne: Myter og virkelighed*. Red. Agneta Ney, Ármann Jakobsson & Annette Lassen. København 2009, s. 223–243.
- 533 Att den medeltida jungfrun också konstruerades utifrån monstrositet uppmärksammas i Sarah Salih, Anke Bernau & Ruth Evans, ”Introduction: Virginities and Virginity Studies”. *Medieval Virginites*. Red. Anke Bernau, Ruth Evans & Sarah Salih. Cardiff 2003, s. 6. De påpekar att ”in so far as virginity is monstrous, it challenges order and hierarchy. It also functions like a monster in the sense of portent, a heterogeneous (sometimes repellent, sometimes baffling) sign that demands to be interpreted.”
- 534 Borovsky, *Rocking the Boat*, s. ix.
- 535 *Hjálmþérs saga: A Scientific Edition*. Utg. Richard Lynn Harris. Opubl. doktorsavhandling. University of Iowa 1970, s. 30–31: ”være hitt tilheijrelegra mannslegum manne, ad hafa adra vidleijtne vid vnga piyku, og hreinlega, enn tala jlla, þycker mier þu efnelegur madur, enn mier være foruitnne ä ad prófa vngan mann, og missa minn meijdom. og láta þenia ä mier magaskinnid, þui nu giorest ei ovjist ad það grä dijrid sem eg hefe ä mille fótanna, take nu til ad geijspa, og villde láta handtera sig.”
- 536 *Hjálmþérs saga*, s. 32: ”Vak þu O(íver), ef þu villt víjfi síä, þu ert kossmilldur, við konur harla, heijr hrana bijdur þier, Hundings meija, huerf þu við, ef þier hugur dugier.”
- 537 En av riddarna i *Jarlmanns saga ok Hermanns* får också uppleva hur oanständigt troll och jättar kan bete sig. Vid ett tillfälle är Jarlmann på besök hos den mäktiga trollkvinnan Þorbjörg och bjuds på en märklig föreställning. Det är en grupp trollkvinor som på Þorbjörgs begäran utför gymnastiska övningar. De går upp i handstående, ställer sig på huvudet och sårar på benen så att man kan se deras underliv. En av dem springer sedan fram till den trollkvinna som är närmast och kastar ett blött bockskinn i hennes skrev. Hon slår i sin tur en kullerbytta och kastar sedan getskinnet på nästa trollkvinna. Så håller de på tills solen står i sydväst. *Jarlmanns saga ok Hermanns*, s. 52.
- 538 Helga Kress, *Máttugar meyjar: Íslensk fornbókmenntasaga*. Reykjavík 1993, s. 119.
- 539 Sandra Ballif Straubhaar, ”Nasty, Brutish, and Large: Cultural Difference and Otherness in the Figuration of the Trollwomen of the *Fornaldar sögur*”. *Scandinavian Studies* 73 (2001), s. 107. Fornaldarsagornas trollkvinor har också analyserats ur ett religionshistoriskt perspektiv. Lotte Motz menar att de lånat drag av diser och andra kvinnliga varelser i germansk religion. Lotte Motz, *The Beauty and the Hag: Female Figures of Germanic Faith and Myth*. Wien 1993, s. 59–92. Även John McKinnell diskuterar trollkvinornas mytiska ursprung. Han ser fornaldarsagorna som ”examples of how the old patterns continued to be used in medieval Iceland”. John McKinnell, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Woodbridge 2005, s. 41–42.
- 540 Det är ingen riddare som vill ha med trollkvinor att göra, men det finns några som lever med jättinnor. En är prins Ajax – eller Tertiús som han kallas – i *Flóres saga konungs ok sona hans* som växer upp hos en jätte och får hans dotter till hustru. Men det är först sedan han legat hos jättens dotter många nätter. *Flóres saga konungs ok sona hans* i *Drei Lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. Utg. Áke Lagerholm. Halle (Saale) 1927, s. 169. En annan riddare som lever med en jättinna är Trémann – som egentligen heter Áki – i *Blómstrvallasaga*. Också han växer upp hos en jätte och lever med hans dotter i tretton år. *Blómstrvallasaga*, s. 38–39. I *Valdimars saga* finns en saxländsk prins som i två år vistas hos en jätte och hans vackra dot-

- ter. Efter en tid blir dottern gravid, men hon och prinsen gifter sig aldrig. Hon blir istället hustru till Arkistratus, jättarnas kung. *Valdimars saga i Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 1. Utg. Agnete Loth. Copenhagen 1962, s. 69 och 76–77.
- 541 *Hjálmþérs saga*, s. 7: ”eg vil yd(ur) eiginkona vera, enn eckj fridla”.
- 542 *Hjálmþérs saga*, s. 20: ”huij mun mier so veralldarhiöled valtt orded, hálfu betur hefde ockur saman vered hendt, vngum og hreinlegum, og til allrar nátüru skapfelldlegum, og heijr minn sæte og kiære, þad mä eg þier satt seigia, ad þinn fader hefur mier eckj spillt, af þui ad hann er madur öruasa, og nátürulaus, og til óngra huijlubragda fær, enn eg hefer miög breijskt lifj, og mikla náturu i mijnum kuennlegum limun, so ad þad er miked tiön verólldinne, ad suo lystelegur lijkame skal spenna so gamlann mann, sem þinn fader er, og meiga ei blömgast heiminum till vpphelldis, mættum vid helledur ockar vngu lijkame saman temprá, efter nátürlegre holldsins girnd, so ad þeir mætte fagurlega áuaxtast, enn vid mættum skiött giöra rád firer þessumm gamla kalle, so ad hann giörde ockur óngua skapraun.”
- 543 Lúðas starke begär till *Hjálmþér* är ”ingeniously recapitulated in the unwelcome attentions of amorous troll-wives and monsters”, menar Ralph O’Connor i sin analys av styvmorsmotivet i *Hjálmþérs saga ok Ölvis*. Ralph O’Connor, ”Stepmother Sagas: An Irish Analogue for *Hjálmþérs saga ok Ölvis*”. *Scandinavian Studies* 72 (2000), s. 14. I *Bærings saga* omtalas en annan trollkvinna som får en kung att älska henne vanvettigt. Det sker med trolldom. *Bærings saga*, s. 108.
- 544 *Hjálmþérs saga*, s. 29: ”eckj skaltu fleria meiga ä mig leggja, þui kiaftur þinn skal opinn standa, enn þad þycker mier einkiss verdt ad þreija efter eina köngsdötter, hamrar háfer standa nidur vid skipalægied, þar skaltu ä stjiga, sijnum fæte ä huorn hamarinn, en iiii. þrælar fódur mijns skulu kinda elld vnder þier, enn vid eckj skaltu lifa, nema þad sem hrafnar færa þier. þar til eg kem aftur.”
- 545 Ralph O’Connor, ”Introduction”. *Icelandic Histories and Romances*. Övers. Ralph O’Connor. Stroud 2006, s. 55. I *Hjálmþérs saga ok Ölvis* tecknas aggressiva kvinnor som trollpackor, och det vittnar om en misogyn hållning hos sagans författare. Men trollkvinornas framfusighet ger oss också ett annat perspektiv på manligt hjältemod, påpekar Ralph O’Connor: ”More and more, Hjalmther is seen as a mere sex object; and when he and Olvir are not fighting off the ladies, they are being told what to do by them.” O’Connor, ”Introduction”, s. 58.
- 546 Jfr O’Connor, ”Stepmother Sagas”, s. 2.
- 547 *Hrólfs saga kraka*. Utg. D. Slay. Copenhagen 1960, s. 54: ”og fanst þad brátt ä drottningu”.
- 548 Ármann Jakobsson menar att sagans kung Hrólfur är andra män överlägsen i alla världsliga dygder: vishet, styrka, måttfullhet och rättvisa. Ármann Jakobsson, ”Le Roi Chevalier”, s. 157. Valgerður Brynjólfsdóttir gör en annan läsning av *Hrólfs saga kraka ok kappa hans*. Hon menar att sagan snarare förringar Hrólfurs mod och hjálteðad än förhårligar dem: ”Some scenes in *Hrólfs saga* also seem to parody courtly behaviour – or perhaps courtly literature. The saga is characterized by humour rather than heroism.” Valgerður Brynjólfsdóttir, ”A Valiant King or a Coward? The Changing Image of King Hrólfur kraki from the Oldest Sources to *Hrólfs saga kraka*”. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 142. Marianne Kalinke för ett liknande resonemang. I *Hrólfs saga kraka ok kappa hans* finns övertygande bevisning för att Hrólfur inte alls är en ideal kung. Det är istället så att *bristen på vishet och måttfullhet leder till hans undergång*. Marianne Kalinke, ”Transgression in *Hrólfs saga kraka*”. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 158. För en diskussion om det ideala regentskapet i isländska riddarsagor,

- se Shaun F. D. Hughes, "The Ideal Kingship in the Riddarasögur". *Michigan Academician* 10 (1978), s. 321–336.
- 549 Phelpstead, "The Sexual Ideology of *Hrólfs saga kraka*", s. 14.
- 550 Joseph Harris, "Love and Death in the *Männerbund*: An Essay with Special Reference to the *Bjárkamál* and The Battle of Maldon". *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period: Studies in Honor of Jess B. Bessinger, Jr.* Red. Helen Damico & John Leyerle. Kalamazoo 1993, s. 90–96.
- 551 Phelpstead "The Sexual Ideology of *Hrólfs saga kraka*", s. 21.
- 552 Ármann Jakobsson, "Queens of Terror: Perilous Women in *Hálfs saga* and *Hrólfs saga kraka*". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. Uppsala 2003, s. 183.
- 553 I *Mírmanns saga* berättas om den unga drottning Katrín som ätrår Mírmann, en av kungens riddare. När Cecilía, Mírmanns hustru, får veta att drottningen har förfört hennes man vill hon hämnas. Hon uppsöker Katrín som sitter fångslad och påpekar att drottningen ska hamna i helvetet medan hon och Mírmann ska leva i himmelriket. Därefter ger hon Katrín ett hårt slag mot halsen, eftersom det är ett sätt att åsamka en annan människa stor skam. Cecilía lämnar fängelsehålan med orden "ha det här och vänta på något värre". Kort därefter dör drottningen. *Mírmanns saga*, s. 138: "haf þú þetta, oc bid so annars verra". Även Erminga i *Mágus saga jarls* blir slagen för att hon har varit otrogen. Sagan berättar att Játmundr vägrar att ha samlag med henne men att han ändå kräver att hon ska föda en son åt honom. Erminga ändrar då sitt utseende så att Játmundr tror att han ligger med en annan kvinna. När hon senare föder ett barn och visar upp det för Játmundr blir han rasande. Men sedan Erminga har bevisat för honom att hon och kvinnan är samma person lugnar han sig, och därefter blir deras äktenskap kärleksfullt. *Magus saga jarls*, s. 7.
- 554 Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North*, s. 42.
- 555 Duby, *Makten och kärleken*, s. 216–220.
- 556 *Bærings saga*, s. 103: "mar(g)lat kona".
- 557 Birgit Sawyer, "Sköldmön och madonnan – kyskhet som ett hot mot samhällsordningen". *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1986:2 (1986), s. 13.

KAPITEL 7. KÖNSAKTENS HIERARKI

- 558 Ruth Mazo Karras påpekar att franskans *foutre* i äldre tid refererade till penetration och alltid användes med en man i subjeksposition. Latinets *concumbo* och medelengelskans *swiven* – båda med innebörden 'ha samlag med' – är två andra verb som under medeltiden krävde ett manligt subjekt. Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, s. 3. Jfr *Mittelaltinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*. Bd 2. Red. Otto Prinz, Theresia Payr & Peter Dinter. München 1999, s. 1219–1220, och *Middle English Dictionary*. Bd S.18. Red. Robert E. Lewis m.fl. Ann Arbor 1988, s. 1253.
- 559 Jochens, "Old Norse Sexuality", s. 378. Ursula Dronke hittar ingen bättre översättning än *fucked* även om ordet är grövre än fornisländskans *sorðinn* och mindre precist. Ursula Dronke, *The Role of Sexual Themes in Njáls saga*. London 1981, s. 10, not 1. Jfr Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Bd 3, s. 209.
- 560 Verbet *serða* används bland annat i *Vilmundar saga víðutan* där författaren uppmantrar sina läsare att kyssa Öskubuska i röven och "ta till er allt det som hamnade utanför när Kolr kryppa knullade henne (*sarð hana*)". *Vilmundar saga víðutan*, s. 201: "takit þat til ydar. allt sligt sem hia for þa Kolr kryppa sard hana".
- 561 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 21–22. Det finns andra fornisländska verb som istället lyfter fram reciprociteten i det sexuella umgänget. Ett av dem är *njótast*, njuta av varandra.

- Jfr Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Bd 2. Kristiania 1891, s. 827. Men *njótast* kan också stå i aktiv form som *njóta*. Det är den formen som monstret i *Dámusta saga* använder när han förklarar för Dámusti vad han vill göra med den döda jungfrun: ”Jag ska njuta av henne död som jag inte kunde när hon levde.” *Dámusta saga*, s. 93: ”skal ek nióta hennar daudrar, er ek máttá ei lifande”.
- 562 Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, s. 4. Ett belysande exempel på hur kvinnans roll i könsakten beskrivs som receptiv finns i den isländska *Jóns saga leikara*. Där konstateras att prinsessan har förlorat ”sin jungfrudom med stor glädje och fröjd” när riddaren ”har gjort sin fulla vilja med prinsessan”. *Jóns saga leikara*, s. 11: ”sinn jonfru döm med miklum fagnadi og feiginn leika”; ”hafdi giortt sinn fullann vilia med kongs dóttur”.
- 563 *Gibbons saga*, s. 26: ”af blomga hanna sinvm meydommi”. Gibbon har redan försökt att deflorera Greka, den grekiske kungens dotter, när han får höra talas om Florentia. Sagan berättar hur han lägger Greka ”på sin arm med ömma kyssar och sköna omfamningar i avsikt att beröva hennes kropp dess mödom lustfullt och som en man kan”. *Gibbons saga*, s. 8: ”a sinn arm med blidligum kossum ok fogrum fadmlogum hugsandi at aflomga hennar likama sinum meydomi med karlmannligu edli ok fysi”. Men Greka vill inte förlora jungfrudomen före sin bröllopsnatt, och hon avvärjer faran med en magisk sten som hon håller över Gibbons huvud. På så vis försvinner hans lust, och de somnar sida vid sida i stor kärlek.
- 564 *Gibbons saga*, s. 75: ”uid þat dregr allt afl ur drotninngunni suo at hun matti sig huergri hræra ne nockur teiknn gera. þo sierr hun þessa fianndr og allt sitt skyn hefir hun. Duergrinn m(ælti) hitt er nu rad kongss(on) at efna heitstreinging sina. kongs s(on) af klæddiz skiott og stigr vpp j sængina og leggr h(inn) liosa likam Florentie drotningar a sinn armm lætr hun þar nu sinn skiæra meydom med litilli skemtan eigi med gledi e(dr) ynnði helldr med heift og hatri meirr med galli og suiuirdu en nockurri þessa heims gledi”.
- 565 *Gibbons saga*, s. 75: ”hefna a fruinar meydommi”.
- 566 *Gibbons saga*, s. 76: ”herra prior herra prior ... dreck heidarligt vin. ok fait ydr nytt blod þuiat þier erut ecki unar slikum nattleikum”.
- 567 *Gibbons saga*, s. 78: ”leggr huart vid anat hiartaliga ast suo at naliga matti huarki af odru sia”.
- 568 Kathryn Gravdal, *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature and Law*. Philadelphia 1991, s. 15.
- 569 *Gibbons saga*, s. 8: ”med karlmannligu edli ok fysi”.
- 570 Marianne E. Kalinke menar att det enda rimliga förklaringen till Grekas agerande är att prinsessan vill tukta mökungen som uppträder så arrogant mot sina friare. Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, s. 135.
- 571 John Carmi Parsons menar att det kungliga äktenskapet ”helped to construct social order, but at the same time had to be made subtly different; and its sexual and other anomalies were closely scrutinized.” John Carmi Parsons, ”Family, Sex, and Power: The Rhythms of Medieval Queenship”. *Medieval Queenship*. Red. John Carmi Parsons. Stroud 1994, s. 4. Varje normavvikelse i kungens äktenskap granskades noga, och om han inte ville eller kunde ha sexuellt umgänge med sin hustru var det högst bekymmersamt ur politisk synvinkel. Det blev ett hot mot den sociala ordningen i samhället. Henric Bagerius & Christine Ekholst, ”En olydig sodomit: Om Magnus Eriksson och det heteronormativa regentskapet”. *Scandia* 73:2 (2007), s. 22–26.
- 572 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 206.
- 573 Kalinke, ”The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance”, s. 50. Se även Matthew James Driscoll, ”Introduction”. *Sigurðar saga þøgla: The Shorter Redaction edited from AM 596 4to*. Utg. M. J. Driscoll. Reykjavík 1992, s. LXXXI.

- 574 Sawyer, "Sköldmön och madonnan", s. 5.
- 575 *Sigrarðs saga frækna*, s. 55: "er þá ollum augliöst ad ydvert valld er bædi ä mier og yfer öllu þvi sem mier til hejrer".
- 576 *Hálfðanar saga Eysteínssonar*, s. 129: "ok gaf sik ok alla sína eigu honum í vald".
- 577 Rubin, "The Traffic in Women", s. 174.
- 578 *Sigrarðs saga frækna*, s. 57: "skömm".
- 579 *Sigrarðs saga frækna*, s. 57: "ef þier er nockr náttura sköpuð".
- 580 *Sigrarðs saga frækna*, s. 59: "öngva kallmanns nátturu hefur".
- 581 *Sigrarðs saga frækna*, s. 102: "þav bod skaltv mega segia honum. med fingur gulle þui er hann gaf mer fysta sinni. At ek gef mik. og allt mitt riki j hans ualld. Ok uera huort sem hann uill frilla hans. Edur eigin kona. Ok heldur uil eg uera frilla hans. Enn eiga nöckurn þann kongs son er ek ueit".
- 582 *Sigrarðs saga frækna*, s. 104: "lagdi sik j hans ualld".
- 583 *Sigrarðs saga frækna*, s. 107: "Ok er þa eigi þess getit ath Ingegerdur hefde nöckurar sleitur uid Sigur(gard) i huilubrögðum."
- 584 Karras, *From Boys to Men*, s. 21.
- 585 Richard W. Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford 1999, s. 143.
- 586 *Sigrarðs saga frækna*, s. 70: "vorkun er þat ... þött þü viljer fiär afla, þö muntu vida þurfa til ad drepa ädr skrödr i þat skard sem mejkongrenn hefr ejtt af þier i Taricia firer línleika saker kallmensku þinnar, og er slíkt skömm mikel at openbera þar skamm sína sem honum ma mestr hliödr ad verda, 'litlu þætte mier þat varda' s(eger) hann 'ef eg irdi þier kallmadur', 'nær muntu ganga verda' s(eger) Knütr. Sigrar(dr) s(eger) ad þess skule ei leinge böda, tökst þá bardagi og stöd hann med mikelle mannhættu."
- 587 Inte heller mökungen accepterar att bli förnedrad inför andra människor. I *Viktors saga ok Blávus* blir Fulgída rasande när Viktor ber henne att bli hans hustru. Vad kan en frankisk kung erbjuda en indisk mökung? Viktor förtjänar att dräpas, menar Fulgída, eftersom han "har tagit upp det här så att varje människa kan höra". *Viktors saga ok Blávus*, s. 37: "hefer þetta borit suo upp at huer madur maati heyra".
- 588 I en artikel om penisproblem hos män i islänningasagorna konstaterar Carl Phelpstead att mannens penis inte bara markerade hans kön. Den kunde också användas för att etablera eller återupprätta hierarkiska relationer mellan män. Sexuell förmåga var ett maktmedel, och den som var impotent hade svårare att hävda sig: "A penile problem such as erectile dysfunction compromised the ability of a man to assert or maintain this dominant position." Carl Phelpstead, "Size Matters: Penile Problems in Sagas of Icelanders". *Exemplaria* 19 (2007), s. 433.
- 589 *Hrólfs saga kraka*, s. 106–107: "Riettir nu til spioticskapt sitt þar sem hr(ijngurinn) lá, og villdi fyrir huörn mun ná honum. Hann beygist nu miög á hestinum er hann stack spio-tinu j buginn á hryngnum. Hr(olfur) k(ongur) sier nu þetta og snýr aptur hestinum og m(ællir), suýnbeygða eg þann nu sem Suýanna er rijkastur. Og er Adilz k(ongur) ætlar ad draga ad sier spioticskaptid med hrýngnum, þá hleypir þar ad honum Hr(olfur) k(ongur) og hiö af honum bada þiöhnappana allt nidur ad beime med suerdinu Sköfnung er allra suerða best hefur verid borid á Nordurlöndum. Hr(olfur) k(ongur) m(ællti) þá til A(dilz) k(ongz) og bad hann hallda þessare skömm vmm hrýd."
- 590 Phelpstead, "The Sexual Ideology of *Hrólfs saga kraka*", s. 12. Jfr Ross, "Hildir's Ring", s. 86–87.
- 591 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 84.
- 592 *Grágás Staðarhólsbók*, Vigslóði, fl. 269, s. 299.

- 593 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 92; Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 210.
- 594 Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 105.
- 595 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 29: ”jafnan á daginn sitr hann í einu rjóðri, hana faðmandi ok blíðliga kyssandi ok hjá sér stundum niðr leggjandi ok á hana horfandi ok eptir lítinn tíma upp takandi. Þótti honum léttu sínum harmi ok trega, sem han þvingar á marga vega.”
- 596 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 34.
- 597 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 204: ”Því (at) eigi var með honum ergi eða vanstilt losta-semi, heldr temprar hann sínar náttúrugjafir, bæði ýtra mannsins og innra, sem meistari Aristótéles kendi sínum lærisveini, þeim ríka Alexandró, er lengi gekk eptir hans ráðum fram, sem einum ágætum konungssyni byrjar. En þann tíma, sem hann því af brá, gekk honum í móti um stund.”
- 598 Här ska þápekast att det inte görs någon distinktion mellan mäns och kvinnors *ergi* i *Rémundar saga keisarasonar* och andra riddarromaner. Det är alltid fråga om en liderlighet. I äldre sagalitteratur finns däremot en betydelseskilnad, skriver Preben Meulengracht Sørensen: ”Den arge mand er villig til, disponeret for eller interesseret i at fungere som den ’kvinde-lige’ part i et seksuelt forhold. Det er karakteristisk for begrebet, at det i denne betydning kun kan bruges om mænd. Når den feminine form *örg* av *agr* anvendes om en kvinde, betyder det ikke, at hun er disponeret for at have seksuel omgang med mænd på normal vis, men at hun er utugtig, pervers eller liderlig i bred forstand.” Meulengracht Sørensen, *Norrønt nid*, s. 22. För en annan tolkning av *örg*, se not 191.
- 599 Frederic Amory ser mökungen som ett slags sado-masochistisk fantasi. Han menar att riddarromanernas författare ”degrade her and her lovers to retaliatory acts of sexual bondage”. Frederic Amory, ”Things Greek and the Riddarasögur”. *Speculum* 59 (1984), s. 517.
- 600 Geraldine Barnes, ”Romance in Iceland”. *Old Icelandic Literature and Society*. Red. Margaret Clunies Ross. Cambridge 2000, s. 278–279. Det tycks som om de här sagorna återspeglar mer kvinnofientliga hållningar än annan riddardiktning, skriver Else Mundal och påpekar: ”Moralen i desse sogene synes å vere at kvinnene skal underordne seg. At detta skjer ved ei seksuell underkasting viser at kvinna si underordning under mannen vert sett som biologisk betinga og som naturens orden. Dette vert særleg understreka av at kvinna vert lukkeleg etter at ho har underkasta seg.” Else Mundal, ”Kvinnebiletet i nokre mellomaldergenrar: Eit opposisjonelt kvinnesyn?” *Edda: Nordisk tidskrift for litteraturforskning* 1982:6 (1982), s. 357.
- 601 *Hrólfs saga kraka*, s. 17: ”grimm j skapi og störmannlig.”
- 602 *Hrólfs saga kraka*, s. 18–19: ”rakadi af honum hárid allt, og neri j tíöru. Sijdan tók hun eitt hvdfat og liet þar j noçkur klædi. Eptir það tekur hun konginn og reyfar hann jnnan j þessu hudfati. Sijdan fær hun til menn og lætur flytia hann til skipa sinna. Hun vekur þá vpp menn hanz og s(eigir) k(ongur) þeirra sie til skipa kominn og vilie sigla, þui nu sie kominn gödur bir.”
- 603 *Hrólfs saga*, s. 19: ”suývirdiliga leikinn”.
- 604 Bartlett, ”Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages”, s. 44–45. Bartlett påpekar att det vid 1200-talets mitt fanns överflödsförordningar i Bayern som förskrev att bönder och deras söner skulle klippa sitt hår i linje med örönen.
- 605 *Saga af Tristram ok Ísodd*, s. 258: ”ráku þeir af honum hárit ok gerðu honum koll, síðan báru þeir i höfuð honum tjöru.”
- 606 Även M. F. Thomas konstaterar att ”the shaving and tarring of the head symbolises the plunge of the well-born to the lowest depths of social inferiority, the prevention of recognition of their true rank, and their acceptance of the status of slaves”. Thomas, ”The Briar and the Vine: Tristram goes North”, s. 57. Richard Corson menar att 1300-talet var ett århundrade då män lät håret växa igen. Det var bland aristokrater som långt hår först blev

- på modet, men med tiden spreds skicket även till andra samhällsgrupper. Richard Corson, *Fashions in Hair: The First Five Thousand Years*. Suppl. 1978–2000: Caroline Cox. London 2005, s. 103.
- 607 Om mäns hår som uttryck för deras potens i det norröna samhället, se Henric Bagerius, "Vita vikingar och svarta sköldmör: Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor". *Scripta Islandica: Isländska sällskapets årsbok* 48 (1997), s. 20–24. Jfr Joan Turville-Petre, "A Tree Dream in Old Icelandic". *Scripta Islandica: Isländska sällskapets årsbok* 39 (1988), s. 14, och Ármann Jakobsson, *I leit að konungi: Konungsmynd íslenskra konungasagna*. Reykjavík 1997, s. 100–102. Jenny Jochens menar att sagalitteraturens beskrivningar av människors utseenden och hår kan vara en nyckel till en bättre förståelse av den tidens sexualtänkande. Jenny Jochens, "Before the Male Gaze: The Absence of the Female Body in Old Norse". *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*. Red. Joyce E. Salisbury. New York 1991, s. 3–29.
- 608 Ármann Jakobsson, "Le Roi Chevalier", s. 154.
- 609 Carl Phelpstead pekar på Ólöfs "subversion of gender roles" som hon skapar "by penetrating one of his bodily orifices". Phelpstead, "The Sexual Ideology of Hrólfs saga kraka", s. 6.
- 610 *Hrólfs saga kraka*, s. 20: "þikir öllum hin mestu öðæmi er hun skylldi hafa gietad spottad slijkan kong".
- 611 *Hrólfs saga kraka*, s. 22: "gripiur hana höndum og s(eigir) þá vera skapligan fund þeirra, að hefna s(innar) suivirdingar. Dr(ottning) sagdist hafa jlla breitt við hann, og vil eg það nu allt bæta við þig, og gjördu til minn brudkaup sæmiligt. Ney s(agdi) hann ei skal þier þess kostur. Skalltu fara til sk(ípa) med mier, og vera þar þá stund sem mier lýkar, þui eg nenni ei fyrir metnadar sakir að hefna þier önguó so jlla sem eg var leikinn og hádugliga. Þier munud nu ráða verða að sinni s(agdi) hun. K(ongur) huýldi hiá dr(ottningu) margar nætur, og eptir það för dr(ottning) heim og er henni nu þuilykt heftit sem nu var sagt, og vnir hun störlja s(ijnum) hlut. Eptir það heildir H(elgi) k(ongur) j hernad og var ágíætur madur."
- 612 Ármann Jakobsson, "Queens of Terror", s. 180. Fredrik Charpentier Ljungqvist menar att Helgis övergrepp även tvingar drottningen till kvinnlighet: "Drottning Ólöf är nämligen, genom sitt könsöverskridande beteende, på många sätt att betrakta som en man. Våldtäkten kan därför, om vi så vill, tolkas som ett förkvinnliggande som utplånade maskuliniteten och därmed den manliga hedern." Fredrik Charpentier Ljungqvist, "Heder och sexuellt våld: En undersökning av medeltida isländska källor". *Hedersmord: Tusen år av hederskulturer*. Red. Kenneth Johansson. Lund 2005, s. 60. Jenny Jochens för ett liknande resonemang om hur sexuellt våld tvingar mökungen att överge sitt manliga beteende. Jenny Jochens, *Old Norse Images of Women*. Philadelphia 1996, s. 101.
- 613 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum: Danmarkshistorien*. Bd 1. Utg. Karsten Friis-Jensen. Övers. Peter Zeeberg. København 2005, s. 158–160.
- 614 Snorri Sturluson, *Heimskringla*. Bd 1, s. 56–57.
- 615 Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, s. 95–96.
- 616 *Sigurðar saga þögla*, s. 100–101: "ath þann visse hun yngunna fæddan j norduralfunne ver- alldarinnar ath henne þætti <eckki> full minkann j ath samteingiazt medur nockurre elsku".
- 617 *Sigurðar saga þögla*, s. 127: "örkuisar einer og litilmennj".
- 618 *Sigurðar saga þögla*, s. 129.
- 619 Sverre Bagge, "Det primitive middelaldermenneske? Kropp, vold og seksualitet". *Middelalderens mentalitet*. Red. Ingvild Øye. Bergen 1990, s. 62.
- 620 Bagge, "Det primitive middelaldermenneske?" s. 65.
- 621 Borovsky, *Rocking the Boat*, s. viii.

- 622 Jfr Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruvar*, s. 180–184. Att makarnas jämbördighet var viktig framgår av en skrivning i *Jónsbók* om hur äktenskap ska avtalas. *Jónsbók*, Kvennagiptingar með almennilígu erfðum, kap. 1, s. 70.
- 623 *Sigurðar saga þøgla*, s. 202–203: ”tala eigi suo ohæuerskliga. þuiat þat uære mier æfnlig skóm”.
- 624 *Sigurðar saga þøgla*, s. 203: ”Og hier eptir legzt hann nidr hia henne og gerir hennar líjkama heitan og Rettan. og sidjann tok hann hana með afle og undradizt hun þat miog huersu hans líjkame uar glediligr uidkuomu og suo huersu sterkliga at hun uar nu hondlud og nu at fullu uar hun nu þuij Rænt sem hun kunne alldri aptur at fæ enn þat war hennar jungfrurdómur. nu sem leid miog nottinn og fruín uar heit ordinn bæde af Amors leikum og þuij er uedrit tok at batna. þai uerndar suefn at drott(ningu) og sofnar hon.”
- 625 *Sigurðar saga þøgla*, s. 206: ”legzt hann nu unndir steininn og Rymir sinn skinnstack. uard hann þai suo mikill sem hun uære j huse einu heitu. tekur hann þegar til hennar með miklu afle suo at hun matti enngva motstödu uieta. og hann með henne alla stemtan heuir. Enn þat undrazt hun mest at henni kendizt hann mannligr madur og natturligr j öllum þeirra uidskiptum.”
- 626 *Sigurðar saga þøgla*, s. 209: ”jotuninn skilur nu ath af henne tekur malit af skialfta. Hann tekur hana nu og lætur hana undir sinn mikla skinnstack. og j stad feck hun nogan hita. og eigi þottj hennj hann suo hrædiligr uidkomu sem hann uar jllr ath siá og nu eigi stærre enn menzkr madur og war hann j silkeskyrtu. og skickar hann nu hennar fögrum líjkama sem honum líkar.”
- 627 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 205.
- 628 Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Iceland*, s. 78. Jfr s. 94, not 35.
- 629 Jfr *Gibbons saga* där riddaren svår att Florentia ska bli hans ertt han átminstone ska ”deflorera hennes mödom”. *Gibbons saga*, 26: ”af blomga hanna sinvm meydómmi”. I *Hrólfs saga kraka ok kappá hans* hoppas Helgi att ett giftermål með en saxlándsk mökung ska göra honom omtalad, men nær hon till sist accepterar att bli hans hustru vill han inte längre ha henne. Han våldför sig på henne och reser sedan därifrån. *Hrólfs saga kraka*, s. 22.
- 630 *Sigurðar saga þøgla*, s. 181: ”alla þai vansæmd skóm og suiuirðing”.
- 631 Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 205–206.
- 632 *Sigurðar saga þøgla*, s. 239–240: ”Fwl skækia er kallaz drott(ning) Treuerisborgar. Nu er sá tíjme komin er eg ma eigi lengr þegia yfir þeirre skóm er þu ætlar mer at gera og þo ath þer synizt S(igurdur) hinn þögle er þu hefir alldrj auga af herramannligri enn eg. þai a eg þo meira ualld ai þer enn hann. þuiat þai eg lai uit berann þinn líjkama j heidinne profadi eg fullröskliga þinn jungfrudóm. þat ueit eg at eg war þinn fyrsti mann. og þo ath þu hafir marga at þer lagt síjdan þai ai ennginn fullt ualld ai þer utann eg.”
- 633 *Sigurðar saga þøgla*, s. 243: ”er hann lagdi ai medal sinna beina”.
- 634 *Sigurðar saga þøgla*, s. 245: ”sem eina letlætis konu”.
- 635 *Sigurðar saga þøgla*, s. 246: ”upp fra þessum tíjma skal hun ollu Rada ockar j millum”.
- 636 Gravidal, *Ravishing Maidens*, s. 4.
- 637 Gravidal, *Ravishing Maidens*, s. 58.
- 638 Gravidal, *Ravishing Maidens*, s. 67. Angela Jane Weisl menar att även den engelske författaren Geoffrey Chaucer styr bort läsarens blick från våldtäktens konsekvenser i *Canterbury Tales* från sent 1300-tal. Han normaliserar det sexuella våldet mot kvinnor ”by turning it into the punch line of a joke”. Angela Jane Weisl, ”’Quiting’ Eve: Violence against Women in the *Canterbury Tales*”. *Violence against Women in Medieval Texts*. Red. Anna Roberts. Gainesville 1998, s. 120. En mängd olika aspekter av våldtäktsskildringar i medeltidens litteratur finns belysta i antologin *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*.

- Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. New York 2001. Se även Saunders, *Rape and Ravishment in the Literature of Medieval England*.
- 639 Möjligen utgör Flóres, Tattariárikis kung, ett undantag. Han uppvaktar prinsessan Eliná och rövar bort henne när hennes far avvisar honom. Vål på sitt skepp för han prinsessan till sin hytt och ”om det nu sker på ett gott sätt eller ett dåligt, så erövrar han hennes mödom”. *Flóres saga konungs ok sona hans*, s. 129: ”hvárt sem þat fekkz með góðu eðr illu, þá fær hann hennar meydóm”. Men inte ens i det här fallet beskrivs samlaget entydigt som ett övergrepp. Sagans författare vet inte om det sker ”på ett gott sätt eller ett dåligt”, och på så vis behöver han aldrig ta ställning till riddarens agerande. Att prinsessan upplever sig kränkt råder det inget tvivel om. Hon talar aldrig mer med Flóres och kan inte älska honom. Men deras trillingsöner – som blir skeppsbrutna när modern flyr med dem – försonas till sist med sin far.
- 640 Marsilius samlag med Remedía i *Adonias saga* har samma dramaturgi. Riddaren bemöter jungfruns tårar och böner med våld, och det påtvingade samlaget väcker starka lustkänslor hos henne. *Adonias saga*, s. 86. I *Sigurðar saga turnara* visar prinsessan en uppgivenhet när Sigurðr efter att ha tvingat henne till samlag frågar om han ska komma tillbaka. Vad lönar det sig att protestera? undrar hon. Hela vintern sover Sigurðr i hennes säng, och han drar sig inte för att berätta hur han har ”fördärvat självaste prinsessan”. *Sigurðar saga turnara*, s. 221: ”spillt sjálfri kongsdótturinni”. Men hur den än är så blir prinsessan förälskad i honom. Hon skyddar Sigurðr när hennes far vill avrätta honom, och när det senare framkommer att den unge mannen är arvtagare till det frankiska riket tar även fadern honom till sitt hjärta. Det som börjar med en våldshandling slutar därför i ett lyckligt äktenskap.
- 641 Wahlgren, *The Maiden King in Iceland*, s. 15.
- 642 *Dínus saga drambláta I* s. 15–16: ”ein logande girnd j hennar hiartta og freistne, ei til holdligrar girndar edur nockrar elsku, heildur til ad próva sjina kunnáttu, j möti Dijnus og hann vtlejka og yffer vinna, með þui lijkre skómm vid hann giora, sem vid adra fleijre er hennar höfdu vitiad”.
- 643 *Dínus saga drambláta I*, s. 26: ”tundur edur hniöskur være áa lagdur þann elld sem var j hanz hiarta”.
- 644 *Dínus saga drambláta I*, s. 35: ”hudfletter og helblaer, so og voru þeir stirder og säärer”.
- 645 *Dínus saga drambláta I*, s. 64–65: ”Dijnus tekur hana með afle og leggur hana nidur j sængina hiä sier og snijst ad henne blijdlega enn hun bidur hann vægia sier og sijnum jungfrurdöme og bidja þess er fader hennar gjorde þeirra samgang með sæmd sem köngsbarne tilheijrde þä svarar Dijnus muna meige þier það fru seiger hann huorsu þier hafid mig firre falsad og hafid þui nu gabbad mig, og settud þennan glede tijma, og firer það sama seiger hann skal huorke firer bæen nie blijd ord vndandragast, og nu sier jungfruinn ad hun mun sinn meijdom láta og afle borinn verda ad sinne, vijkur nu huor sem eirn ad sinne vnnustu skemtande sier með þeim alla þessa nött með elsku leijkum og ollum þeim afmörs brögðum er þau til lijste ad nidurlögðum sijnum jungfrurdöme liggja þau og skemtj sier allt til dags”.
- 646 Evelyn Birge Vitz, ”Rereading Rape in Medieval Literature: Literary, Historical, and Theoretical Reflections”. *The Romanic Review* 88 (1997), s. 10.
- 647 Elizabeth Robertson & Christine M. Rose, ”Introduction: Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature”. *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. New York 2001, s. 6; Christine M. Rose, ”Reading Chaucer Reading Rape”. *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. New York 2001, s. 26–27.
- 648 Christopher Cannon, ”Afterword”. *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. New York 2001, s. 411–416.

- 649 Vitz, "Rereading Rape in Medieval Literature", s. 22.
- 650 *Dínus saga dramláta I*, s. 23, 27 och 44. Också Philotemia blir smittad av åtrå när hon biter i ett förtrollat äpple. När prinsessan vaknar morgonen därpå känner hon en "smärtsam och skamlig sjukdom" i sin kropp. *Dínus saga dramláta I*, s. 48: "särilig og suivirdelig sött". Daniel Sävborg konstaterar att sjukdomen är det mest genretypiska draget i riddarsagornas kärleksbeskrivningar. Sävborg, "Kärleken i fornaldarsagorna – höviskt eller heroiskt?" s. 51–53.
- Den svåra kärlekssjukan drabbar även kejsarsonen Rémundr som därefter "dricker lite och äter ännu mindre". *Rémundar saga keisarasonar*, s. 21: "drakk lítit, en etr minna". När prins Sigrgarðr först får höra om prinsessan Florida visar han inga tecken på känslor, men "då skjuter Venus, den vackra fågeln, sin kärlekspil i hans hjärta" och från den stunden är han besluten att göra den sköna jungfrun till sin, kosta vad det kosta vill. *Sigrgarðs saga ok Valbrands*, s. 132: "þu skjitur fagre fuglenn Venus sinni astar ör i hans hiarta". Venus förtrollar också prins Gibbon när hon med sitt armborst skjuter "kärlekens lågande förvirring i hjärtat på riddaren". *Gibbons saga*, s. 25: "loganda stvrlí astarinar i hiarta ridarranvm".
- 651 *Dínus saga dramláta I*, s. 67–68: "ecki er þad sidur j voru lande, ad sinna nockre putu leingur enn vmm sinn edur einu sinni og firer þad skulumm hier skilia, og allrdi finnst sijdann ef eg má ráða".
- 652 *Dínus saga dramláta I*, s. 68–69: "Nu er af þinni frammferd nidrad vorre köngligre tign, enn þu siáálff skiemd, sem makligt er, so ad þesse háadung og skómm mun fara vmm alla verollina, og eff ei heffde eg til þijn vænt so mikillrar elsku, og fødurlegum gödvilia og ætta eg nockurn erfingia annann, skilde eg þig j elde brenna láta."

KAPITEL 8. MANDOM OCH MÖDOM

- 653 Duby, *Makten och kärleken*, s. 240; Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, s. 183–185.
- 654 Moore, *The First European Revolution, c. 970–1215*, s. 67–69.
- 655 Schultz, *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*, s. 173–175.
- 656 Bandlien, *Å finne den rette*, s. 259–262. Bjørn Bandlien hämtar sin förklaringsmodell från sociologen Norbert Elias som menar att den höviska kärleken uppstod vid de medeltida furstehoven när män var tvungna att behärska sig och lägga band på sina drifter. Det handlade då om lägre aristokrater och andra män som måste kontrollera sina känslor för kvinnor ur den högre aristokratin: "Det är inte en tillfällighet att det i denna situation uppstår en social, inte bara en individuell företeelse som vi kallar lyrik och – likaledes en social företeelse – den omformning av lustar, den nyansering av känslorna, den sublimering och förfining av affekterna som vi kallar kärlek", skriver Elias. Däremot tvivlar han på att medeltidens aristokratiska äktenskap låg till grund för den höviska kärlekslyriken. I äktenskapet, där mannen var härskare, fanns inget som tvingade honom att omforma sina drifter. Norbert Elias, *Civilisationsteori*. Bd 2: *Från svärdet till plikten: Samhällets förvandlingar*. Övers. Dag Malm. Stockholm 1991 [1939], s. 102–108. Citatet är hämtat från s. 107.
- 657 *Mírmanns saga*, s. 10.
- 658 *Rémundar saga keisarasonar*, s. 205: "temprar hon sin jungfrúdom".
- 659 de Beauvoir, *Det andra könet*, s. 208.
- 660 de Beauvoir, *Det andra könet*, s. 209.
- 661 *Íslandske bryllupstaler fra senmiddelalderen*, s. 174: "nu hefvr þv uel keypt, tekik mikid gott inn en latit aungan pening vt, enn þo hann spilli þa sialfvr er þier leggit honum iuald, þa a hann sialfvr ad sier rett ad heimta".

APPENDIX. ISLÄNDSKA RIDDARROMANER

- 662 *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993; *Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre: Udgivet af Den arnamagnæanske kommission*. København 1989.
- 663 Jon Gunnar Jørgensen, "Sagalitteratur som forskningsmateriale: Utgaver og utnyttelse". *Maal og minne* 2002:1 (2002), s. 2.
- 664 Otto J. Zitzelsberger, "Adonias saga". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 2. Jürg Glauser daterar *Adonias saga* till 1400-talet. Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Sagan skrevs möjligen i Flateyartunga på västra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna". *Skírnir* 140 (1966), s. 272.
- 665 Jürg Glauser, "Ála flekks saga". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 6; Åke Lagerholm, "Einleitung". *Drei Lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. Utg. Åke Lagerholm. Halle (Saale) 1927, s. LXVII. *Ála flekks saga* skrevs möjligen i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 666 Frank Hugus menar att *Blómstrvallasaga* skrevs före 1500 och att det finns motiv i den som har lånats från en version av *Orvar-Odds saga* skriven vid 1300-talets slut eller 1400-talets början. Frank Hugus, "Blómstrvallasaga". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 50. Marianne E. Kalinke och Phillip M. Mitchell menar att *Blómstrvallasaga* troligen skrevs under 1300-talet. *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*, s. 28.
- 667 Hans-Peter Naumann daterar *Bósa saga ok Herrauðs* till "sometime before 1350". Hans-Peter Naumann, "Bósa saga (Herrauðs saga ok Bósa)". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 54. Möjligen skrevs sagan i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 668 Vésteinn Ólason tror att *Bósa saga ok Herrauðs* är tidigast från 1400-talets början. Vésteinn Ólason, "The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldarsaga", s. 115.
- 669 Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Här finns skäl att kommentera Gustaf Cederschiölds uppfattning att *Bærings saga* "utan tvifvel blifvit översatt under det 13:de seklet och, efter hvad språket tyckes angifva, snarare vid eller före midten än mot slutet af århundradet; öfversättningen är sannolikt gjord i Norge". Gustaf Cederschiöld, "Inledning", s. CLXXXVII. Det är en uppfattning som snart mötte kritik. E. Mogk påpekar i sin recension av Gustaf Cederschiölds utgåva att *Bærings saga* måste vara yngre, möjligen från 1300-talets mitt. E. Mogk, Recension av *Fornsögur Suðrlanda: Magussaga jarls, Konráðssaga, Bærings saga, Floventssaga, Beverssaga med Inledning utgifna af Gustaf Cederschiöld. Zeitschrift für deutsche Philologie* 17 (1885), s. 479. Finnur Jónsson daterar sagan till tidigt 1300-tal; han menar också att sagan är isländsk och inte norsk. Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd 3, s. 104.
- 670 Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.
- 671 Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Stefán Einarsson menar dock att *Dínus saga drambláta* är betydligt yngre, tidigast från sekelskiftet 1500. Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164. Sagan skrevs möjligen i Reykhólar på nordvästra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 672 M. J. Driscoll, "Ectors saga ok kappa hans". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 147. Jürg Glauser daterar *Ectors saga* till 1400-talet. Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.

- 673 Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Régis Boyer menar att *Flóres saga konungs ok sona hans* är något yngre, från 1300-talets slut. Régis Boyer, "Flóres saga konungs ok sona hans". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 200. Det är möjligt att sagan skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 674 Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. *Gibbons saga* skrevs möjligen i Skálholt på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 675 Hans-Peter Naumann, "Göngu-Hrólf's saga". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 254. Lars Lönnroth är av en annan uppfattning. Han menar att *Göngu-Hrólf's saga* sannolikt är skriven under 1300-talets senare hälft. Lönnroth, "Fornaldarsagans genremässiga metamorfoser", s. 39.
- 676 Hans-Peter Naumann, "Hálfðanar saga Eysteinssonar". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 261. Sagan kan ha skrivits i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 677 Richard Harris, "Hjálmþés saga". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 285; Ralph O'Connor, "Introduction", s. 52. Det är möjligt att sagan skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 678 Ármann Jakobsson konstaterar att *Hrólf's saga kraka och kappá hans* sattes samman någon gång mellan 1230 och 1450. Han menar att "no more precise dating is likely to win general approval". Ármann Jakobsson, "Le Roi Chevalier", s. 140.
- 679 Jürg Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 260. Marianne E. Kalinke har daterat *Jarlmanns saga ok Hermanns* till 1300-talet. Marianne E. Kalinke, "Jarlmanns saga ok Hermanns". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 339. Det är inte omöjligt att sagan skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 680 Kirsten Wolf, "Jóns saga leiksveins". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 345.
- 681 Martin Soderback, *Jóns saga leikara*. Opubl. doktorsavhandling. University of Chicago 1949, s. LII.
- 682 Einar Ól. Sveinsson, "Viktors saga ok Blávus", s. CCIV; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.
- 683 Otto J. Zitzelsberger, "Konráðs saga keisarasonar". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 361; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 402. Stefán Einarsson daterar *Konráðs saga keisarasonar* till omkring 1300. Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164.
- 684 Einar Ól. Sveinsson, "Viktors saga ok Blávus", s. CCII-CCIII; Jürg Glauser, "Mágus saga jarls". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 402. *Mágus saga jarls* är möjligen en av de riddarsagor som skrevs i Reykhólar på nordvästra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 685 Enligt Finnur Jónsson är *Mírmanns saga* "ikke ældre end fra omtr. 1325". Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd 3, s. 103. Jfr Jürg Glauser, "Nachwort", s. 402.
- 686 Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. *Nitida saga* skrevs möjligen i Reykhólar på västra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 687 Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164; Einar Ól. Sveinsson, "Viktors saga ok Blávus", s. CCIV; Robert Cook, "Rémundar saga keisarasonar". *Medieval Scandinavia: An*

- Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 526; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.
- 688 Rudolf Simek, "Samsons saga fagra". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 565. Finnur Jónsson har tidigare daterat *Samsons saga fagra* till 1300-talets mitt. Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd 3, s. 109. Se även Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.
- 689 M. J. Driscoll, "Saulus saga ok Nikanors", s. 566. Som tillkomstort för sagan har Oddi på södra Island nämnts. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 690 Jürg Glauser daterar *Saulus saga ok Nikanors* till 1400-talet. Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.
- 691 Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Marianne E. Kalinke och Phillip M. Mitchell menar att *Sigrgarðs saga frækna* troligen tillkom under 1300-talet. *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*, s. 97. Möjligen skrevs den i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 692 Jürg Glauser, "Sigrgarðs saga ok Valbrands". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 583. Marianne E. Kalinke och Phillip M. Mitchell menar att *Sigrgarðs saga ok Valbrands* troligen skrevs under 1300-talet. *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*, s. 99. Stefán Einarsson menar att sagan är från Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 693 Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 163–164. Se även Jürg Glauser, "Nachwort", s. 402. J. H. Jackson daterar *Sigurðar saga fóts* i sin utgåva till 1400-talet. J. H. Jackson, "Sigurthar saga fóts ok Ásmundar Húnakongs". *Publications of the Modern Language Association of America* 46 (1931), s. 988. Det är möjligt att sagan skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 694 M. J. Driscoll, "Sigurðar saga turnara". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 584. Sagan tillhör möjligen en grupp riddarsagor och fornaldarsagor som skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 695 M. J. Driscoll, "Sigurðar saga þogla". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 585. Det är möjligt att sagan skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 696 Joyce Hill, "Tristrams saga ok Ísoddar". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 657; Geraldine Barnes, "Tristan in Late Medieval Norse Literature", s. 374. Paul Schach menar att *Tristrams saga ok Ísoddar* är från sekelskiftet 1400. Paul Schach, "The Saga of Tristram ok Ísodd: Summary or Satire?" s. 337. Susanne Kramarz-Bein anser att sagan är yngre, från 1400-talets mitt. Susanne Kramarz-Bein, "Die jüngere altisländische *Tristrams saga ok Ísoddar* und ihre literarische Tradition", s. 21.
- 697 Marianne E. Kalinke och Phillip M. Mitchell menar att *Valdimars saga* är från 1300-talets slut. *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*, s. 125. Stefán Einarsson och Jürg Glauser daterar sagan till 1400-talet. Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403.
- 698 Stefán Einarsson och Jürg Glauser daterar *Viktors saga ok Blavús* till mitten av 1300-talet. Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 164; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. D. A. H. Evans menar att sagan skrevs under seklets senare hälft, och Finnur Jónsson anser

NOTER

- att den är från 1300-talet slut. D. A. H. Evans, "Viktors saga ok Blávus". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 701; Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd 3, s. 109. Möjligen är sagan från Skálholt på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 699 Uppgiften om bevarade handskrifter av *Viktors saga ok Blávus* är hämtad från Glauser, *Isländische Märchensagas*, s. 306.
- 700 M. J. Driscoll, "Vilhjálm's saga sjóðs". *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. New York 1993, s. 702. Det är inte osannolikt att sagan skrevs i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 701 Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 163. Jürg Glauser daterar *Vilmundar saga víðutan* till 1300-talet. Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Sagan kan ha skrivits i Oddi på södra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.
- 702 Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*, s. 163. Såväl Einar Ól. Sveinsson som Jürg Glauser daterar *Þjalar-Jóns saga* till 1300-talet. Einar Ól. Sveinsson, "Viktors saga ok Blávus", s. cxxxiii; Jürg Glauser, "Nachwort", s. 403. Det är inte otroligt att sagan skrevs i Reykhólar på nordvästra Island. Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna", s. 272.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Källor

- Adonias saga* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 3. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 22.) Copenhagen 1963, s. 69–230.
- Ála flekks saga* i *Drei Lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. Utg. Áke Lagerholm. (Altnordische Saga-Bibliothek 17.) Halle (Saale) 1927, s. 84–120.
- Árna saga biskups* i *Biskupa sögur*. Bd 3: *Árna saga biskups, Lárentíus saga biskups, Söguþáttur Jóns Halldórssonar biskups, Biskupa ættir*. Utg. Guðrún Ása Grímsdóttir. (Íslenzk fornrit 17.) Reykjavík 1998, s. 1–207.
- Biskop Arnes Kristenret, vedtaget paa Althinget 1275 i Norges gamle love indtil 1387*. Bd 5: *Supplement til foregaaende Bind og Facsimiler samt Glossarium med Registre*. Utg. Gustav Storm & Ebbe Hertzberg. Christiania 1895, s. 16–56.
- Blómstrvallasaga*. Utg. Theodorus Möbius. Lipsiæ 1855.
- Bærings saga* i *Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*. Utg. Gustaf Cederschiöld. Lund 1884, s. 85–123.
- Confessio turpissima uppskrifuð eftir gamalli pergamentis rollu anno 1773*. Utg. Helga Kress. *Ný saga* 11 (1999), s. 17–20.
- Dámusta saga* i *Þjalar Jóns saga, Dámusta saga. I: Teksten*. Utg. Louisa Fredrika Tan-Haverhorst. Haarlem 1939, s. 48–108.
- Diplomatarium Islandicum: Íslenzkt fornbréfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn*. Bd 1–6. Kaupmannahöfn & Reykjavík 1857–1904.
- Die ältere Bósa-Saga* i *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa-rímur*. Utg. Otto Luitpold Jiriczek. Strassburg 1893, s. 6–63.
- Dínus saga drambláta I* i *Dínus saga drambláta*. Utg. Jónas Kristjánsson. (Riddarasögur 1.) Reykjavík 1960, s. 3–94.
- Ectors saga* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 1. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 20.) Copenhagen 1962, s. 81–186.
- Flóres saga konungs ok sona hans* i *Drei Lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. Utg. Áke Lagerholm. (Altnordische Saga-Bibliothek 17.) Halle (Saale) 1927, s. 121–177.
- Fornaldar sögur Norðurlanda*. Bd 1–4. Utg. Guðni Jónsson. Reykjavík 1950.
- Gaungu-Hrólf's saga* i *Fornaldar Sögur Nordrlanda: Eptir gömlum handritum*. Bd 3. Utg. C. C. Rafn. Kaupmannahöfn 1830, s. 237–364.

- Gibbons saga*. Utg. R. I. Page. (Editiones Arnarnagnæanæ, Series B, vol. 2.) Copenhagen 1960.
- Gottskalks Annaler i Islandske Annaler indtil 1578*. Utg. Gustav Storm. (Det norske historiske kildeskriftfonds skrifter 21.) Christiania 1888, s. 297–378.
- Grágás, efter det Arnarnagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., Staðarhólsbók, udgivet af Kommissionen for det Arnarnagnæanske Legat*. Kjøbenhavn 1879. (*Grágás Staðarhólsbók*.)
- Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid, udgivet efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift*. Bd 1–2. Kjøbenhavn 1852. (*Grágás Konungsbók*.)
- Hálfðanar saga Eysteinsonar*. Utg. Franz Rolf Schröder. (Altnordische Saga-Bibliothek 15.) Halle a. S. 1917.
- Hirdskræen i Hirdloven til Norges konge og hans håndgagne menn: Etter AM 322 fol.* Utg. Steinar Imsen. Oslo 2000, s. 58–179.
- Hjálmþérs saga: A Scientific Edition*. Utg. Richard Lynn Harris. Opubl. doktorsavhandling. University of Iowa 1970.
- Hrólfs saga kraka*. Utg. D. Slay. (Editiones Arnarnagnæanæ, Series B, vol. 1.) Copenhagen 1960.
- Islandske bryllupstaler fra senmiddelalderen*. Utg. Jón Helgason. *Opuscula*. Bd 1. Red. Jón Helgason. (Bibliotheca Arnarnagnæana 20.) København 1960, s. 163–175.
- Íslendinga saga i Sturlunga saga*. Bd 1. Utg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason & Kristján Eldjárn. Reykjavík 1946, s. 229–534.
- Jarlmanns saga ok Hermanns i Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 3. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnarnagnæanæ, Series B, vol. 22.) Copenhagen 1963, s. 3–66.
- Jóns saga leikara*. Utg. Martin Soderback. Opubl. doktorsavhandling. University of Chicago 1949.
- Jónsbók: Kong Magnus Hakonssons lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbætr: De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314*. Utg. Ólafur Halldórsson. København 1904.
- Kirialax saga*. Utg. Kr. Kålund. (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 43.) København 1917.
- Konraðs saga keisarasonar i Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*. Utg. Gustaf Cederschiöld. Lund 1884, s. 43–84.
- Konungs skuggsiá*. Utg. Ludvig Holm-Olsen. (Gammelnorske tekster utgitt av Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institut i samarbeid med Gammelnorsk Ordboksverk 1.) Oslo 1945.
- Magus saga jarls i Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*. Utg. Gustaf Cederschiöld. Lund 1884, s. 1–42.

- Mírmanns saga*. Utg. Desmond Slay. (Editiones Arnamagnæanæ, Series A, vol. 17.) Copenhagen 1997.
- Nítida saga* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 24.) Copenhagen 1965, s. 3–37.
- Norges gamle love indtil 1387*. Bd 3: *Lovgivningen efter Kong Magnus Haakonssöns Död 1280 indtil 1387*. Utg. R. Keyser & P. A. Munch. Christiania 1849.
- Rémundar saga keisarasonar*. Utg. Sven Grén Broberg. (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 38.) København 1909–1912.
- Saga af Tristram ok Ísodd* i *Norse Romance*. Bd 1: *The Tristan Legend*. Utg. av sagan: Peter Jorgensen. Utg. av serien: Marianne E. Kalinke. Cambridge 1999, s. 244–292.
- Samsons saga fagra*. Bd 1. Utg. John Wilson. (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 65:1.) Copenhagen 1953.
- Saulus saga ok Nikanors* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 2. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 21.) Copenhagen 1963, s. 3–91.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum: Danmarkshistorien*. Bd 1. Utg. Karsten Friis-Jensen. Övers. Peter Zeeberg. København 2005.
- Sigrgarðs saga frækna* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 24.) Copenhagen 1965, s. 41–107.
- Sigrgarðs saga ok Valbrands* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 24.) Copenhagen 1965, s. 111–194.
- Sigurðar saga fóts* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 3. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 22.) Copenhagen 1963, s. 233–250.
- Sigurðar saga turnara* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 24.) Copenhagen 1965, s. 197–232.
- Sigurðar saga þogla* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 2. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 21.) Copenhagen 1963, s. 95–259.
- Snorre Sturluson, *Nordiska kungasagor*. Bd 1: *Från Ynglingasagan till Olav Tryggvassons saga*. Övers. Karl G. Johansson. Stockholm 1991.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*. Bd 1. Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. (Íslenzk fornrit 26.) Reykjavík 1941.
- Tristrams saga ok Ísöndar* i *Norse Romance*. Bd 1: *The Tristan Legend*. Utg. av sagan: Peter Jorgensen. Utg. av serien: Marianne E. Kalinke. Cambridge 1999, s. 28–226.
- Valdimars saga* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 1. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnamagnæanæ, Series B, vol. 20.) Copenhagen 1962, s. 53–78.
- Viktors saga ok Blávus*. Utg. Jónas Kristjánsson. (Riddarasögur 2.) Reykjavík 1964.

- Vilhjálmss saga sjóðs* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 4. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnarnagæanæ, Series B, vol. 23.) Copenhagen 1964, s. 3–136.
- Vilmundar saga viðutan* i *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 4. Utg. Agnete Loth. (Editiones Arnarnagæanæ, Series B, vol. 23.) Copenhagen 1964, s. 139–201.
- Þjalar Jóns saga* i *Þjalar Jóns saga, Dámusta saga. I: Teksten*. Utg. Louisa Fredrika Tan-Haverhorst. Haarlem 1939, s. 1–47.
- Þórðar saga kakala* i *Sturlunga saga*. Bd 2. Utg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason & Kristján Eldjárn. Reykjavík 1946, s. 1–86.

Litteratur

- Agnes S. Arnórsdóttir, *Konur og vígamenn: Staða kynjanna á Íslandi á 12. og 13. öld.* (Sagnfræðirannsóknir/Studia Historica: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands 12.) Reykjavík 1995.
- Agnes S. Arnórsdóttir, *Kvinner og "krigsmenn": Kjønnesstilling i det islandske samfunnet på 1100- og 1200-tallet.* Opubl. hovedfagsoppgave. Universitetet i Bergen 1990.
- Agnes S. Arnórsdóttir, "Marriage in the Middle Ages: Canon Law and Nordic Family Relations". *Rapporter til Det 24. Nordiske Historikermøde, Århus 9.–13. august 2001*. Bd 1: *Norden og Europa i middelalderen*. Red. Per Ingesman & Thomas Lindkvist. (Skrifter udgivet af Jysk Selskab for Historie 47.) Århus 2001, s. 174–202.
- Agnes Siggerður Arnórsdóttir, "Metode og islandsk middelalderpolitikk". *Det 22. nordiske historikermøde, Oslo 13.–18. august 1994*. Rapport 3: *Fra kvinnehistorie til kjønns historie?* Oslo 1994, s. 16–32.
- Agnes S. Arnórsdóttir, "Property and Virginity: Change in the Contract of Marriage in the Middle Ages". *Internationalisation in the History of Northern Europe: Report of the Nordsaga '99 Conference, University of Tromsø, 17–21 nov 1999*. Red. Richard Holt. Hilde Lange & Ulrike Spring. Tromsø 2000, s. 79–89.
- Agnes S. Arnórsdóttir, "Two Models of Marriage? Canon Law and Icelandic Marriage Practice in the Late Middle Ages". *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*. Red. Mia Korpiola. (Publications of Matthias Calonius Society 2.) Helsinki 1999, s. 79–92.
- Agnes S. Arnórsdóttir, "'Ægte' eller 'uægte' ægteskab i middelalderen: Et spørgsmål om definition". *Den jyske historiker 98–99: Ægteskab, sex og hor i historien* (2002), s. 13–23.
- Agnes Arnórsdóttir & Nors, Thyra, "Ægteskabet i Norden og det europæiske perspektiv – overvejelser om især danske og islandske normer for ægteskab i 12.–14. århundrede". *Ægteskab i Norden fra Saxo til i dag*. Red. Kari Melby, Anu Pylkkänen & Bente Rosenbeck. (Nord 1999:14) København 1999, s. 27–54.

- Ailes, M. J., "The Medieval Male Couple and the Language of Homosociality". *Masculinity in Medieval Europe*. Red. D. M. Hadley. (Women and Men in History.) London 1999, s. 214–237.
- Almqvist, Bo, *Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmågi*. Bd 1: *Nid mot furstar*. (Nordiska texter och undersökningar 21.) Stockholm 1965.
- Amory, Frederic, "Speech Acts and Violence in the Sagas". *Arkiv för nordisk filologi* 106 (1991), s. 57–84.
- Amory, Frederic, "Things Greek and the *Riddarasögur*". *Speculum* 59 (1984), s. 509–523.
- Archibald, Elizabeth, *Incest and the Medieval Imagination*. Oxford 2001.
- Ármann Jakobsson, *Í leit að konungi: Konungsmynd íslenskra konungasagna*. Reykjavík 1997.
- Ármann Jakobsson, "Le Roi Chevalier: The Royal Ideology and Genre of *Hrólfs saga kraka*". *Scandinavian Studies* 71 (1999), s. 139–166.
- Ármann Jakobsson, "Masculinity and Politics in *Njáls saga*". *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 38 (2007), s. 191–215.
- Ármann Jakobsson, "Queens of Terror: Perilous Women in *Hálfs saga* and *Hrólfs saga kraka*". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 173–189.
- Arnold, Martin, *The Post-Classical Icelandic Family Saga*. (Scandinavian Studies 9.) Lewiston 2003.
- Arnór Sigurjónsson, *Vestfirðingasaga 1390–1540*. Reykjavík 1975.
- Aronstein, Susan, "Prize or Pawn? Homosocial Order, Marriage, and the Redefinition of Women in the *Gawain Continuation*". *Romanic Review* 81 (1991), s. 115–126.
- Attar, Karen, "Christianity and the *Sens* of *Tristrams saga*". *The Audience of the Sagas: The Eighth International Saga Conference, August 11–17, 1991, Gothenburg University: Preprints*. Bd 1. Gothenburg 1991, s. 22–31.
- Auður G. Magnúsdóttir, "Ástir og völd: Frillulífi á Íslandi á þjóðveldisöld". *Ný Saga* 2 (1988), s. 4–12.
- Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruar: Politik och samlevnad på Island 1120–1400*. (Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg 29.) Göteborg 2001.
- Auður G. Magnúsdóttir, "Kvinnor i fejd: Ára, kön och konflikt i det nordiska medeltidssamhället". *Feider og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007, s. 73–84.
- Axel Kristinsson, "Embættismenn konungs fyrir 1400". *Saga* 36 (1998), s. 113–152.
- Axel Kristinsson, "Lords and Literature: The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments". *Scandinavian Journal of History* 28 (2003), s. 1–17.

- Bagerius, Henric, "I genusstrukturens spenningsfält: Om kön, genus och sexualitet i saga och samhälle". *Arkiv för nordisk filologi* 116 (2001), s. 21–63.
- Bagerius, Henric, "Vidunderliga kvinnor vid vatten: Konfliktskapande intimitet i myt och verklighet". *Fornaldarsagaerne: Myter og virkelighed*. Red. Agneta Ney, Årman Jakobsson & Annette Lassen. København 2009, s. 223–243.
- Bagerius, Henric, "Vita vikingar och svarta sköldmör: Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor". *Scripta Islandica: Isländska sällskapets årsbok* 48 (1997), s. 13–38.
- Bagerius, Henric & Ekholst, Christine, "En olydig sodomit: Om Magnus Eriksson och det heteronormativa regentskapet". *Scandia* 73:2 (2007), s. 7–38.
- Bagge, Sverre, "Det primitive middelaldermenneske? Kropp, vold og seksualitet". *Middelalderens mentalitet*. Red. Ingvild Øye. (Onsdagskvelder i Bryggens Museum 5.) Bergen 1990, s. 41–67.
- Bagge, Sverre, *Fra knyttneve til scepter: Makt i middelalderens Norge*. (Makt- og demokratiutredningen 1998–2003: Rapportserien 67.) Oslo 2003.
- Bagge, Sverre, *Mennesket i middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger 1000–1300*. Oslo 1998.
- Bagge, Sverre, "Nature and Society in The King's Mirror". *Arkiv för nordisk filologi* 109 (1994), s. 5–42.
- Bagge, Sverre, *Norsk idéhistorie*. Bd 1: *Da boken kom til Norge*. Red. Trond Berg Eriksen & Øystein Sørensen. Oslo 2001.
- Bagge, Sverre, *The Political Thought of The King's Mirror*. (Mediaeval Scandinavia Supplement 3.) Odense 1987.
- Baldwin, John W., *The Language of Sex: Five Voices from Northern France around 1200*. (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society.) Chicago 1994.
- Bandle, Oskar, "Die Entwicklung der Örvar-Odds saga als Beitrag zur Gattungstypologie". *Schriften zur nordischen Philologie: Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte der skandinavischen Länder: Zum 75. Geburtstag des Autors*. Red. Jürg Glauser & Hans-Peter Naumann. (Beiträge zur Nordischen Philologie 31.) Tübingen 2001, s. 279–292.
- Bandlien, Bjørn, *Man or Monster? Negotiations of Masculinity in Old Norse Society*. (Doktoravhandlingar forsvart ved Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo 236.) Oslo 2005.
- Bandlien, Bjørn, *...takask með þeim góðar ástir: Kjærleghet og ekteskap i norrøn middelalder*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1998.
- Bandlien, Bjørn, "The Church's Teaching on Women's Consent: A Threat to Parents and Society in Medieval Norway and Iceland?" *Family, Marriage and Property Devolution in the Middle Ages*. Red. Lars Ivar Hansen. Tromsø 2000, s. 55–79.
- Bandlien, Bjørn, *Å finne den rette: Kjærleghet, individ og samfunn i norrøn middelalder*. Oslo 2001.

- Barnes, Geraldine, "Romance in Iceland". *Old Icelandic Literature and Society*. Red. Margaret Clunies Ross. (Cambridge Studies in Medieval Literature 42.) Cambridge 2000, s. 268–286.
- Barnes, Geraldine, "Some Current Issues in *Riddarasögur* Research". *Arkiv för nordisk filologi* 104 (1989), s. 73–88.
- Barnes, Geraldine, "The *Riddarasögur* and Mediæval European Literature". *Mediaeval Scandinavia* 8 (1975), s. 140–158.
- Barnes, Geraldine, "Tristan in Late Medieval Norse Literature: Saga and Ballad". *Tristan und Isolt im Spätmittelalter: Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*. Red. Xenja von Ertzdorff & Rudolf Schulz. (Chloe 29.) Amsterdam 1999, s. 372–396.
- Bartlett, Robert, "Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages". *Transaction of the Royal Historical Society* (Sixth Series) 4 (1994), s. 43–60.
- Bartlett, Robert, *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change 950–1350*. Princeton 1993.
- Bauman, Richard, "Performance and Honor in 13th-Century Iceland". *Journal of American Folklore* 99 (1986), s. 131–150.
- Beard, D. J., "The Berserkir in Icelandic Literature". *Approaches to Oral Tradition*. Red. Robert Thelwall. (Occasional Papers in Linguistics and Language Learning 4.) Colerain 1978, s. 99–114.
- de Beauvoir, Simone, *Det andra könet*. Övers. Adam Inczèdy-Gombos & Åsa Moberg i samarbete med Eva Gothlin. Stockholm 2002 [1949].
- Bengtsson, Herman, *Den höviska kulturen i Norden: En konsthistorisk undersökning*. (Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar: Antikvariska serien 43.) Stockholm 1999.
- Bennett, Judith M., "'Lesbian-Like' and the Social History of Medieval Lesbianisms". *Journal of the History of Sexuality* 9 (2000), s. 1–24.
- Betzig, Laura, "Medieval Monogamy". *Journal of Family History* 20 (1995), s. 181–216.
- Beyer, Harald, *A History of Norwegian Literature*. Övers. Einar Haugen. New York 1956 [1952].
- Bibire, Paul, "From *Riddarasaga* to *Lygisaga*: The Norse Response to Romance". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. (Civilisations 10.) Paris 1985, s. 55–74.
- Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*. Utg. Marianne E. Kalinke & P. M. Mitchell. (Islandica 44.) Ithaca 1985.
- Björn K. Þórólfsson, *Rímur fyrir 1600*. (Safn fræðafélagsins um Ísland og Íslendinga 9.) Kaupmannahöfn 1934.

- Björn Þorsteinsson, *Íslensk miðaldasaga*. Andra utg. Reykjavík 1980.
- Björn Þorsteinsson, *Íslenska skattlandið*. Bd 1. (Bókaflokkur Máls og menningar 5:5.) Reykjavík 1956.
- Björn Þorsteinsson & Guðrún Ása Grímsdóttir, "Norska öldin". *Saga Íslands*. Bd 4. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1989, s. 61–258.
- Björn Þorsteinsson & Sigurður Línal, "Lögfesting konungsvalds". *Saga Íslands*. Bd 3. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1978, s. 19–108.
- Blaney, Benjamin, "The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme". *Scandinavian Studies* 54 (1982), s. 279–294.
- Blaney, Benjamin, *The berserkr: His Origin and Development in Old Norse Literature*. Opubl. doktorsavhandling. University of Colorado 1972.
- Bloch, R. Howard, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago 1991.
- Borovsky, Zoe Patrice, *Rocking the Boat: Women in Old Norse Literature*. Opubl. doktorsavhandling. University of California at Berkeley 1994.
- Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago 1980.
- Bouchard, Constance B., "Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Centuries". *Speculum* 56 (1981), s. 268–287.
- Bouchard, Constance Brittain, *Strong of Body, Brave and Noble?: Chivalry and Society in Medieval France*. Ithaca 1998.
- Bouchard, Constance B., "The Origins of the French Nobility: A Reassessment". *American Historical Review* 86 (1981), s. 501–532.
- Boulhosa, Patricia Pires, *Gamli sáttmáli: Tilurð og tilgangur*. Övers. Már Jónsson. Reykjavík 2006.
- Bourdieu, Pierre, *Den manliga dominansen*. Övers. Boel Englund. Göteborg 1999 [1998].
- Boyer, Régis, "Flóres saga konungs ok sona hans". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 200.
- Boyer, Régis, "Hrings saga ok Tryggva". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 302–303.
- Bredsdorff, Thomas, *Kaos og kærlighed: En studie i islændingesagaers livsbillede*. København 1971.
- Bredsdorff, Thomas, "Speech Act Theory and Saga Studies". *Representations* 100 (2007), s. 34–41.
- Breisch, Agneta, *Frid och fredlöshet: Sociala band och utanförskap på Island under äldre medeltid*. (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Historica Upsaliensia 174.) Uppsala 1994.

- Breich, Agneta, "Hervor – en kvinna på svärdssidan: Om genusidentitet och gränsöverskridande i äldre nordisk historia." *Historiska etyder: En vänbok till Stellan Dahlgren*. Red. Janne Backlund m.fl. Uppsala 1997, s. 55–63.
- Brooke, Christopher N. L., *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford 1989.
- Brundage, James A., "Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law". *Journal of Medieval History* 1 (1975), s. 1–17.
- Brundage, James A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago 1987.
- Bugge, John, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Idea*. (Archives internationales d'histoire des idées: Series minor 17.) The Hague 1975.
- Bull, Edv., *Folk og kirke i middelalderen: Studier til Norges historie*. Kristiania 1912.
- Bumke, Joachim, *Courtly Culture: Literature and Society in the High Middle Ages*. Övers. Thomas Dunlap. Berkeley 1991 [1986].
- Byock, Jesse L., *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*. Berkeley 1988.
- Cadden, Joan, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. (Cambridge History of Medicine.) Cambridge 1993.
- Cannon, Christopher, "Afterword". *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. (The New Middle Ages.) New York 2001, s. 411–416.
- Carlson, Cindy L. & Weisl, Angela Jane, "Introduction: Constructions of Widowhood and Virginitas". *Constructions of Widowhood and Virginitas in the Middle Ages*. Red. Cindy L. Carlson & Angela Jane Weisl. (The New Middle Ages.) Basingstoke 1999, s. 1–21.
- Cartlidge, Neil, *Medieval Marriage: Literary Approaches, 1100–1300*. Cambridge 1997.
- Cederschiöld, Gustaf, "Inledning". *Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*. Lund 1884, s. 1–CCXLIX.
- Charpentier Ljungqvist, Fredrik, "Heder och sexuellt våld: En undersökning av medeltida isländska källor". *Hedersmord: Tusen år av hederskulturer*. Red. Kenneth Johansson. (Lagerbringsbiblioteket.) Lund 2005, s. 47–75.
- Clover, Carol J., "Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*)". *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*. Red. Carol J. Clover & John Lindow. (Islandica 45.) Ithaca 1985, s. 239–315.
- Clover, Carol J., "Maiden Warriors and Other Sons". *Journal of English and Germanic Philology* 85 (1986), s. 35–49.
- Clover, Carol J., "Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe". *Speculum* 68 (1993), s. 363–387.
- Clover, Carol J., *The Medieval Saga*. Ithaca 1982.
- Cohen, Jeffrey Jerome, "Monster Culture (Seven Theses)". *Monster Theory: Reading Culture*. Red. Jeffrey Jerome Cohen. Minneapolis 1996, s. 3–25.

- Cohen, Jeffrey Jerome, *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages*. (Medieval Cultures 17.) Minneapolis 1999.
- Cook, Robert, "Kiralax saga: A Bookish Romance". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. (Civilisations 10.) Paris 1985, s. 303–326.
- Cook, Robert, "Rémundar saga keisarasonar". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 526.
- Corson, Richard, *Fashions in Hair: The First Five Thousand Years*. Suppl. 1978–2000: Caroline Cox. Tionde uppl. London 2005.
- Crane, Susan, *Gender and Romance in Chaucer's Canterbury Tales*. Princeton 1994.
- Crouch, David, *The Birth of Nobility: Constructing Aristocracy in England and France 900–1300*. Harlow 2005.
- Crouch, David, *The Image of Aristocracy in Britain, 1000–1300*. London 1992.
- Damsholt, Nanna, "The Role of Icelandic Women in the Sagas and in the Production of Homespun Cloth". *Scandinavian Journal of History* 9 (1984), s. 75–90.
- Davíð Erlingsson, "Ætterni Drauma-Jóns sögu". *Opuscula*. Bd 7. Red. Jón Helgason. (Bibliotheca Arnarnæana 34.) København 1979, s. 172–218.
- Davis, Natalie Zemon, "Women on Top". *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis*. London 1975, s. 124–151.
- Dinshaw, Carolyn, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Post-modern*. (Series Q.) Durham 1999.
- Driscoll, M. J., "Ectors saga ok kappa hans". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 147–148.
- Driscoll, Matthew James, "Introduction". *Sigurðar saga þögla: The Shorter Redaction edited from AM 596 4to*. Utg. M. J. Driscoll. (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 34.) Reykjavík 1992, s. XIII–CLXVI.
- Driscoll, Matthew, "Late Prose Fiction (*lygisögur*)". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Red. Rory McTurk. (Blackwell Companions to Literature and Culture 31.) Oxford 2005, s. 190–204.
- Driscoll, M. J., "Saulus saga ok Nikanors". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 566.
- Driscoll, M. J., "Sigurðar saga turnara". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 584–585.
- Driscoll, M. J., "Sigurðar saga þögla". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 585.
- Driscoll, Matthew James, *The Unwashed Children of Eve: The Production, Dissemination and Reception of Popular Literature in Post-Reformation Iceland*. Enfield Lock 1997.
- Driscoll, M. J., "Vilhjálm's saga sjóðs". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 702.

- Dronke, Ursula, *The Role of Sexual Themes in Njáls saga*. (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies 1980.) London 1981.
- Duby, Georges, *Krigare och bönder: Den europeiska ekonomins första uppsving 600–1200*. Övers. Michael Nordberg. Stockholm 1981 [1973].
- Duby, Georges, *Makten och kärleken: Om äktenskapet i feodaltidens Frankrike*. Övers. Britt-Sofi Isaksson. Stockholm 1998 [1981].
- Duby, Georges, *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*. Övers. Elborg Forster. (The Johns Hopkins Symposia in Comparative History 11.) Baltimore 1978.
- Duby, Georges, "The Transformation of the Aristocracy: France at the Beginning of the Thirteenth Century". *The Chivalrous Society*. Övers. Cynthia Postan. London 1977, s. 178–185.
- Duby, Georges, "Youth in Aristocratic Society: Northwestern France in the Twelfth Century". *The Chivalrous Society*. Övers. Cynthia Postan. London 1977, s. 112–122.
- E. Pá., "Skriptamál Ólafar ríku Loptsdóttur". *Morgunblaðið*, 12. júlí 1981.
- Einar Sigurðsson, *Vilmundar saga viðutan*. Opubl. kandidatuppsats. Háskóli Íslands 1963 [1962].
- Einar Ól. Sveinsson, "Fornaldarsögur Norðrlanda". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 4: Epistolarium–Frälsebonde. Sv. red. John Granlund. Malmö 1959, sp. 499–507.
- Einar Ól. Sveinsson, "Viktors saga ok Blávus: Sources and Characteristics". *Viktors saga ok Blávus*. Utg. Jónas Kristjánsson. (Riddarasögur 2.) Reykjavík 1964, s. CIX–CCVIII.
- Ekholst, Christine, *För varje brottsling ett straff: Föreställningar om kön i de svenska medeltidslagarna*. Stockholm 2009.
- Elias, Norbert, *Civilisationsteori*. Bd 2: *Från svärdet till plikten: Samhällets förändringar*. Övers. Dag Malm. Stockholm 1991 [1939].
- Evans, D. A. H., "Viktors saga ok Blávus". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 701–702.
- Evergates, Theodore, "Nobles and Knights in Twelfth-Century France". *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*. Red. Thomas N. Bisson. Philadelphia 1995, s. 11–35.
- Ferguson, Margaret W., "Foreword". *Menacing Virgins: Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*. Red. Kathleen Coyne Kelly & Marina Leslie. Newark 1999, s. 7–14.
- Fidjestøl, Bjarne, "Erotisk lesnad ved Håkon Håkonssons hoff". *Middelalderkvinner – liv og virke*. Red. Ingvild Øye. (Onsdagskvelder i Bryggens Museum 4.) Bergen 1989, s. 72–89.

- Finke, Laurie A., "Sexuality in Medieval French Literature: 'Séparés, on est ensemble'". *Handbook of Medieval Sexuality*. Red. Vern L. Bullough & James A. Brundage. (Garland Reference Library of the Humanities 1696.) New York 1996, s. 345–368.
- Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd 3. Andra uppl. København 1924.
- Fix, Hans, "Grágás". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 234–235.
- Fix, Hans, "Jónsbók". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 346–347.
- Foote, Peter "Reflections on *Landabrigðisþátr* and *Rekaþátr* in *Grágás*". *Tradition og historieskrivning: Kilderne til Nordens ældste historie*. Red. Kirsten Hastrup & Preben Meulengracht Sørensen. (Acta Jutlandica 63:2; Humanistisk Serie 61.) Århus 1987, s. 53–64.
- Foote, Peter, "The Audience and Vogue of the Sagas of Icelanders – Some Talking Points". *Aurvandilstá: Norse Studies*. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 2.) Odense 1984, s. 47–55.
- Foote, Peter & Wilson, David M., *The Viking Achievement: The Society and Culture of Early Medieval Scandinavia*. (Sidgwick & Jackson Great Civilizations Series.) Ny uppl. London 1980.
- Foucault, Michel, *Sexualitetens historia*. Bd 1–2. Övers. Britta Gröndahl. Bearb. Per Magnus Johansson. Göteborg 2002 [1976 och 1984].
- Frank, Roberta, "Marriage in Twelfth- and Thirteenth-Century Iceland". *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 4 (1973), s. 473–484.
- Fritzner, Johan, *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Bd 1–3. Omarb. utg. Kristiania 1886–1896.
- Gaunt, David, *Familjeliv i Norden*. Stockholm 1983.
- Gaunt, Simon, *Gender and Genre in Medieval French Literature*. (Cambridge Studies in French 53.) Cambridge 1995.
- Gelting, Michael H., "Marriage, Peace and the Canonical Incest Prohibitions: Making Sense of an Absurdity?". *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*. Red. Mia Korpiola. (Publications of Matthias Calonius Society 2.) Helsinki 1999, s. 93–124.
- Gies, Frances & Gies, Joseph, *Marriage and the Family in the Middle Ages*. New York 1987.
- Glauser, Jürg, "Ála flekks saga". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 6–7.
- Glauser, Jürg, "Erzähler – Ritter – Zuhörer: Das Beispiel der Riddarasögur: Erzählkommunikation und Hörergemeinschaft im mittelalterlichen Island". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. (Civilisations 10.) Paris 1985, s. 93–119.
- Glauser, Jürg, *Isländische Märchensagas: Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island*. (Beiträge zur nordischen Philologie 12.) Basel 1983.

- Glauser, Jürg, "Mágus saga jarls". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 402–403.
- Glauser, Jürg, "Nachwort: Isländische Märchensagas". *Isländische Märchensagas*. Bd 1. Utg. Jürg Glauser & Gert Kreutzer. (Saga: Bibliothek der altnordischen Literatur: Helden, Ritter, Abenteuer.) Darmstadt 1998, s. 398–409.
- Glauser, Jürg, "Romance (Translated *riddarasögur*)". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Red. Rory McTurk. (Blackwell Companions to Literature and Culture 31.) Oxford 2005, s. 372–387.
- Glauser, Jürg, "Sigrgarðs saga ok Valbrands". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 583.
- Glauser, Jürg, "Vilmundar saga viðutan". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 702–703.
- González-Casanovas, Roberto J., "Male Bonding as Cultural Construction in Alfonso X, Ramon Llull, and Juan Manuel: Homosocial Friendship in Medieval Iberia". *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Red. Josiah Blackmore & Gregory S. Hutcheson. (Series Q.) Durham 1999, s. 157–192.
- Goody, Jack, *The Development of the Family and Marriage in Europe*. (Past and Present Publications.) Cambridge 1983.
- Gravdal, Kathryn, *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature and Law*. (University of Pennsylvania Press New Cultural Studies.) Philadelphia 1991.
- Greene, Virginie, "The Knight, the Woman, and the Historian: Georges Duby and Courtly Love". *Discourses on Love, Marriage, and Transgression in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Albrecht Classen. (Medieval and Renaissance Texts and Studies 278.) Tempe 2004, s. 43–63.
- Guðrún Ása Grímsdóttir, "Formáli". *Biskupa sögur*. Bd 3: *Árna saga biskups, Lárentíus saga biskups, Sögubáttur Jón Halldórssonar biskups, Biskupa ættir*. Utg. Guðrún Ása Grímsdóttir. (Íslenzk fornrit 17.) Reykjavík 1998, s. v–cxxxvii.
- Guðrún Nordal, *Ethics and Action in Thirteenth-Century Iceland*. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 11.) Odense 1998.
- Guðvarður Már Gunnlaugsson, "Manuscripts and Palaeography". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Red. Rory McTurk. (Blackwell Companions to Literature and Culture 31.) Oxford 2005, s. 245–264.
- Gueorguieva, Stefka, *Marriage in the Sagas of Chivalries: With Implications Concerning the "Un-Civilising" Character of the Sagas for the Norwegian Court*. Opubl. masterupsats. Universitetet i Oslo 2004.
- Gunnar F. Guðmundsson, "Guði til þægðar eða höfðingjum í hag? Níu aldir frá lögtöku tíundar á Íslandi". *Ný Saga* 9 (1997), s. 57–64.
- Gunnar Karlsson, "Frá þjóðveldi til konungsríkis". *Saga Íslands*. Bd 2. Red. Sigurður Línal. Reykjavík 1975, s. 3–54.

- Gunnar Karlsson, *Goðamening: Staða og áhrif goðorðsmanna í þjóðveldi Íslendinga*. Reykjavík 2004.
- Gunnar Karlsson, *Iceland's 1100 Years: History of a Marginal Society*. London 2000.
- Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson & Mörður Árnason, "Inngangur". *Grágás: La-gasafn íslenska þjóðveldisins*. Utg. Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson & Mörður Árnason. Reykjavík 2001, s. IX–XXXIII.
- Haakstad, Eirik, ...*hann skal vera hvers manns niðingr: Ære og ærekrenkelser i norrøn middelalder*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 2001.
- Hallberg, Peter, "A Group of Icelandic 'Riddarasögur' from the Middle of the Fourteenth Century". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. (Civilisations 10.) Paris 1985, s. 7–53.
- Hallberg, Peter, "Some Aspects of the Fornaldarsögur as a Corpus". *Arkiv för nordisk filologi* 97 (1982), s. 1–35.
- Halperin, David M., "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality". *Representations* 63 (1998), s. 93–120.
- Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. (New Ancient World.) New York 1990.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld, "Ergi". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 4: Epistolarium–Frälsebonde. Sv. red. John Granlund. Malmö 1959, sp. 9–10.
- Halvorsen, E. F., "Riddersagaer". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltiden från vikingatid till reformationstid*. Sv. red. John Granlund. Bd 14: Regnebræt–Samgæld. Malmö 1969, sp. 175–183.
- Handeland, Hilde, *I lyst og last: Seksualitet i de norske lovene i perioden 1100–1300*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1997.
- Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon & Már Jónsson, "Inngangur". *Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar*. Utg. Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon & Már Jónsson. (Smárit Sögufélags.) Reykjavík 2005, s. 13–59.
- Harris, Joseph, "Love and Death in the *Männerbund*: An Essay with Special Reference to the *Bjárkamál* and The Battle of Maldon". *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period: Studies in Honor of Jess B. Bessinger, Jr.* Red. Helen Damico & John Leyler. (Studies in Medieval Culture 32.) Kalamazoo 1993, s. 77–114.
- Harris, Richard, "Hjálmþés saga". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 285–286.
- Haseldine, J. P., "Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends". *Masculinity in Medieval Europe*. Red. D. M. Hadley. (Women and Men in History.) London 1999, s. 238–255.

- Hastrup, Kirsten, *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford 1985.
- Heinrichs, Anne, "Amor hereos als Gestaltungsprinzip der *Rémundar saga keisarasonar*". *skandinavistik* 18 (1988), s. 125–139.
- Heizmann, Wilhelm, "Französische Spuren in der *Bósa saga*". *Verschränkung der Kulturen: Der Sprach- und Literaturaustausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern: Zum 65. Geburtstag von Hans-Peter Naumann*. Red. Oskar Bandle, Jürg Glauser & Stefanie Würth. (Beiträge zur Nordischen Philologie 37.) Tübingen 2004, s. 261–267.
- Helga Kress, "Confessio turpissima: Um skriftamál Ólafar ríku Loftsdóttur". *Ný saga* 11 (1999), s. 4–20.
- Helga Kress, *Máttugar meyjjar: Íslensk fornþekkingarsaga*. Reykjavík 1993.
- Helgi Þorláksson, "Feider: Begrep, betydning, komparasjon". *Feider og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007, s. 21–34.
- Helgi Þorláksson, "Konungsveld og hefnd". *Sagas and the Norwegian Experience – Sagaene og Noreg: 10th International Saga Conference – 10. Internasjonale Saga-konferanse: Trondheim, 3.–9. August 1997: Preprints*. Trondheim 1997, s. 249–261.
- Helgi Þorláksson, *Vaðmál og verðlag: Vaðmál í utanlandsviðskiptum og búskap Íslandinga á 13. og 14. öld*. Reykjavík 1991.
- Heller, Rolf, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*. Halle (Saale) 1958.
- Herlihy, David, *Medieval Households*. (Studies in Cultural History.) Cambridge 1985.
- Herlihy, David, "The Family and Religious Ideologies in Medieval Europe". *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays, 1978–1991*. Red. Anthony Molho. Oxford 1995, s. 154–173.
- Hermann Pálsson, "Towards a Definition of *fornaldarsögur*". *Fourth International Saga Conference: München, July 30th – August 4th, 1979*. München 1979, s. 2–18.
- Hermann Pálsson & Edwards, Paul, "Introduction". *Seven Viking Romances*. Övers Hermann Pálsson & Paul Edwards. (Penguin Classics.) London 1985, s. 7–16.
- Hermann Pálsson & Edwards, Paul, *Legendary Fiction in Medieval Iceland*. (Studia Islandica 30.) Reykjavík 1971.
- Hill, Joyce, "Tristrams saga ok Ísoddar". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 657.
- Hilton, Rodney H., *The English Peasantry in the Later Middle Ages: The Ford Lectures for 1973 and Related Studies*. (The Ford Lectures 1973.) Oxford 1975.
- Hjálmar Vilhjálmsson, "Sýslumenn á Jónsbókartímabilinu 1264–1732". *Tímarit lögfræðinga* 15 (1965), s. 1–44.

- Holm-Olsen, Ludvig, "The Prologue to *The King's Mirror*: Did the Author of the Work write it?" *Specvlvm Norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Red. Ursula Dronke m.fl. Odense 1981, s. 223–241.
- Holmsen, Andreas, "Sentrum og periferi: Konge, stormenn og bønder under Magnus Lagabøte og hans sønner". *Nye studier i gammel historie*. Oslo 1976, s. 159–179.
- Hughes, Shaun F. D., "Rímur". *Dictionary of the Middle Ages*. Bd 10: Polemics–Scandinavia. New York 1988, s. 401–407.
- Hughes, Shaun F. D., "The Ideal Kingship in the Riddarasögur". *Michigan Academician* 10 (1978), s. 321–336.
- Hugus, Frank, "Blómstrvallasaga". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 50–51.
- Hume, Kathryn, "From Saga to Romance: The Use of Monsters in Old Norse Literature". *Studies in Philology* 77 (1980), s. 1–25.
- Imsen, Steinar, "Innledning". *Hirdloven til Norges konge og hans håndgagne menn: Etter AM 322 fol*. Utg. Steinar Imsen. Oslo 2000, s. 9–55.
- Inga Huld Hákonardóttir, *Fjarri hlýju hjónasængur: Öðruvísi Íslandssaga*. Pocketuppl. Reykjavík 1995.
- "Interrogating Genre in the *Fornaldarsögur*: Round-Table Discussion". *Viking and Medieval Scandinavia* 2 (2006), s. 275–296.
- Jackson, J. H., "Sigurthar saga fóts ok Ásmundar Húnakongs". *Publications of the Modern Language Association of America* 46 (1931), s. 988–1006.
- Jaeger, C. Stephen, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. (The Middle Ages Series.) Philadelphia 1999.
- Jaeger, C. Stephen, *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courty Ideals, 939–1210*. (The Middle Ages.) Philadelphia 1985.
- Jesch, Judith, *Women in the Viking Age*. Woodbridge 1991.
- Jochens, Jenny, "Before the Male Gaze: The Absence of the Female Body in Old Norse". *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*. Red. Joyce E. Salisbury. (Garland Medieval Casebooks 3; Garland Reference Library of the Humanities 1360.) New York 1991, s. 3–29.
- Jochens, Jenny M., "Consent in Marriage: Old Norse Law, Life, and Literature". *Scandinavian Studies* 58 (1986), s. 142–176.
- Jochens, Jenny, "From Libel to Lament: Male Manifestations of Love in Old Norse". *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Red. Gisli Pálsson. Enfield Lock 1992, s. 247–264.
- Jochens, Jenny, "Germanic Marriage: The Case of Medieval Iceland". *The Medieval Marriage Scene: Prudence, Passion, Policy*. Red. Sherry Roush & Cristelle L. Baskins. (Penn State Medieval Studies 1; Medieval & Renaissance Texts & Studies 299.) Tempe 2005, s. 55–65.

- Jochens, Jenny, " 'Með Jákvæði Hennar Sjálfrar': Consent as Signifier in the Old Norse World". *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*. Red. Angeliki E. Laiou. Washington, D.C. 1993, s. 271–289.
- Jochens, Jenny, *Old Norse Images of Women*. (The Middle Ages.) Philadelphia 1996.
- Jochens, Jenny, "Old Norse Sexuality: Men, Women, and Beasts". *Handbook of Medieval Sexuality*. Red. Vern L. Bullough & James A. Brundage. (Garland Reference Library of the Humanities 1696.) New York 1996, s. 369–400.
- Jochens, Jenny M., "The Medieval Icelandic Heroine: Fact of Fiction?" *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 17 (1986), s. 35–50.
- Jochens, Jenny, *Women in Old Norse Society*. Ithaca 1995.
- Jón Helgason, "Islandske bryllupstaler fra senmiddelalderen". *Opuscula*. Bd 1. Red. Jón Helgason. (Bibliotheca Arnarnagæana 20.) København 1960, s. 151–175.
- Jón Helgason, *Norrøn litteraturhistorie*. København 1934.
- Jón Jóhannesson, *Islands historie i mellomalderen: Fristatstida*. Övers. Hallvard Magerøy. Oslo 1969.
- Jón Jóhannesson, *Íslendinga saga*. Bd 1–2. Reykjavík 1956–1958.
- Jón M. Samsonarson, "Var Gissur Þorvaldsson jarl yfir öllu Íslandi?" *Saga* 2 (1954–1958), s. 326–365.
- Jón Viðar Sigurðsson, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*. Övers. Jean Lundskaer-Nielsen. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 13.) Odense 1999.
- Jón Viðar Sigurðsson, *Frá goðorðum til ríkja: Þróun goðavalds á 12. og 13. öld*. (Sagnfræðirannsóknir/Studia Historica: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands 12.) Reykjavík 1989.
- Jón Viðar Sigurðsson, *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*. Bergen 1993.
- Jón Viðar Sigurðsson, "Stórkirkjur, sagnaritun og valdamiðstöðvar 1100–1400". *Þriðja íslenska söguþingið 18.–21. maí 2006: Ráðstefnurit*. Red. Benedikt Eyþórsson & Hrafnkell Lárusson. Reykjavík 2007, s. 225–233.
- Jón Viðar Sigurðsson, "The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State". *Scandinavian Journal of History* 20 (1995), s. 153–166.
- Jónas Kristjánsson, *Icelandic Manuscripts: Sagas, History and Art*. Övers. Jeffrey Cosser. Reykjavík 1993.
- Jordan, Mark D., *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society.) Chicago 1997.
- Jørgensen, Peter A., "Rímur". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 536–537.
- Jørgensen, Jon Gunnar, "Sagalitteratur som forskningsmateriale: Utgaver og utnyttelse". *Maal og minne* 2002:1 (2002), s. 1–14.

- Kaeuper, Richard W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford 1999.
- Kalinke, Marianne E., *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*. (Islandica 46.) Ithaca 1990.
- Kalinke, Marianne E., "Jarlmanns saga ok Hermanns". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 339.
- Kalinke, Marianne E., *King Arthur, North-by-Northwest: The matière de Bretagne in Old Norse-Icelandic Romances*. (Bibliotheca Arnamagnæana 37.) Copenhagen 1981.
- Kalinke, Marianne, "Norse Romance (*Riddarasögur*)". *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*. Red. Carol J. Clover & John Lindow. (Islandica 45.) Ithaca 1985, s. 316–363.
- Kalinke, Marianne E., "Riddarasögur, Fornaldarsögur, and the Problem of Genre". *Les sagas de chevaliers (Riddarasögur): Actes de la Ve conférence internationale sur les sagas, Toulon juillet 1982*. Red. Régis Boyer. (Civilisations 10.) Paris 1985, s. 77–91.
- Kalinke, Marianne E., "Riddarasögur, Indigenous". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 528–531.
- Kalinke, Marianne E., "The Misogamous Maiden Kings of Icelandic Romance". *Scripta Islandica: Isländska sällskapets årsbok 37* (1986), s. 47–71.
- Kalinke, Marianne, "Transgression in *Hrólfs saga kraka*". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 157–171.
- Kalinke, Marianne E. & Mitchell, P. M., "Preface". *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*. Utg. Marianne E. Kalinke & P. M. Mitchell. (Islandica 44.) Ithaca 1985, s. VII–IX.
- Karras, Ruth Mazo, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. (The Middle Ages Series.) Philadelphia 2003.
- Karras, Ruth Mazo, "Knighthood, Compulsory Heterosexuality, and Sodomy". *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Red. Mathew Kuefler. Chicago 2006, s. 273–286.
- Karras, Ruth Mazo, *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*. New York 2005.
- Keen, Maurice, *Chivalry*. New Haven 1984.
- Kelly, Kathleen Coyne, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. (Routledge Research in Medieval Studies 2.) London 2000.
- Kelly, Kathleen Coyne & Leslie, Marina, "Introduction: The Epistemology of Virginity". *Menacing Virgins: Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*. Red. Kathleen Coyne Kelly & Marina Leslie. Newark 1999, s. 15–25.

- Kelly-Gadol, Joan, "Fanns renässansen också för kvinnorna?" Övers. Carla Ljunggren. *Genus i historisk forskning*. Red. Christina Ericsson. Lund 1993 [1977], s. 57–83.
- Kennedy, Beverly, *Knighthood in the Morte Darthur*. (Arthurian Studies 11.) Cambridge 1985.
- Ker, W. P., *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*. Andra omarb. uppl. (The Eversley Series.) London 1908.
- Kjær, Jonna, "Kærligheden i den høviske kultur – Tristans og Isolde skyld og uskyld". *Kvindebilleder: Eva, Maria og andre kvindemotiver i middelalderen*. Red. Karin Kryger, Louise Lillie & Søren Kaspersen. (Nordiska symposiet för ikonografiska studier 9: 1984: Løgumkloster.) København 1989, s. 139–148.
- Korpiola, Mia, *Between Betrothal and Bedding: The Making of Marriage in Sweden, ca. 1200–1610*. Vantaa 2004.
- Kramarz-Bein, Susanne, "Die jüngere altisländische *Tristrams saga ok Ísoddar* und ihre literarische Tradition". *Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien*. Red. Robert Nedoma, Hermann Reichert & Günter Zimmermann. (Wiener Studien zur Skandinavistik [WSS] 3.) Wien 2000, s. 21–45.
- Kramarz-Bein, Susanne, "Höfische Unterhaltung und ideologisches Ziel: Das Beispiel der altnorwegischen *Parcevals saga*". *Die Aktualität der Saga: Festschrift für Hans Schottmann*. Red. Stig Toftgaard Andersen. (Ergänzungsbände zur Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 21.) Berlin 1999, s. 63–84.
- Kramarz-Bein, Susanne, "Zur Darstellung und Bedeutung des Höfischen in der *Könungs skuggsjá*". *Collegium Mediaevale* 7 (1994), s. 51–86.
- Krueger, Roberta L., "Double Jeopardy: The Appropriation of Woman in Four Old French Romances of the 'Cycle de la Gageure' ". *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism*. Red. Sheila Fisher & Janet E. Halley. Knoxville 1989, s. 21–50.
- Krueger, Roberta L., *Women Readers and the Ideology of Gender in Old French Verse Romance*. (Cambridge Studies in French 43.) Cambridge 1993.
- Lagerholm, Åke, "Einleitung". *Drei Lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. Utg. Åke Lagerholm. (Altnordische Saga-Bibliothek 17.) Halle (Saale) 1927, s. IX–LXXXII.
- Laqueur, Thomas, *Om könens uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Övers. Öjevind Lång. (Kulturhistoriskt bibliotek.) Stockholm 1994 [1990].
- Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring og kirkjuvald á Íslandi 1275–1550: Lög og rannsóknarforsendur*. Reykjavík 2007.
- Larsson, Gabriela Bjarne, "Kvinnor, manlighet och hushåll 1350–1500". *Hans och hennes: Genus och egendom i Sverige från vikingatid till nutid*. Red. Maria Ågren. (Opuscula Historica Upsaliensia 30.) Uppsala 2003, s. 81–111.

- Leach, Henry Goddard, *Angevin Britain and Scandinavia*. (Harvard Studies in Comparative Literature 6.) Cambridge 1921.
- Leach, Henry Goddard & Schoepperle, Gertrude, "Haraldssaga Hringsbana and the Tristan and Svanhild Romances". *Publications of the Society for the Advancement of Scandinavian Study (Scandinavian Studies)* 2 (1914–1915), s. 264–276.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*. Övers. James Harle Bell, John Richard von Sturmer & Rodney Needham. Boston 1969 [1949].
- Lien, Anne Louise, *Fra krigerflokk til høvisk hoff? Æresbegrepet i norsk hirdmiljø fra ca. 1000 til 1270*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1997.
- Liliequist, Jonas, "Från niding till sprätt: En studie av det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal". *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*. Red. Anne Marie Berggren. (Rapport: Forskningsrådsnämnden 99:4.) Stockholm 1999, s. 73–94.
- Lindkvist, Thomas, "Sveriges medeltida europeisering". *Forskning om Europafrågor vid Göteborgs universitet 2005*. Red. Rutger Lindahl & Per Cramér. (Skrift, Centrum för Europafrågor vid Göteborgs universitet 18.) Göteborg 2006, s. 125–154.
- Lindström, Dag, "Fejd i medeltidens och 1500-talets Sverige". *Fejder og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007, s. 107–134.
- Lipman-Blumen, Jean, "Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions". *Signs* 1:3: *Women and the Workplace: The Implication of Occupational Segregation* (1976), s. 15–31.
- Lochrie, Karma, *Covert Operations: The Medieval Uses of Secrecy*. (The Middle Ages.) Philadelphia 1999.
- Lochrie, Karma, McCracken, Peggy & Schultz, James A., "Introduction". *Constructing Medieval Sexuality*. Red. Karma Lochrie, Peggy McCracken & James A. Schultz. (Medieval Cultures 11.) Minneapolis 1997, s. IX–XVIII.
- Loth, Agnete, "Preface". *Late Medieval Icelandic Romances*. Bd 5. (Editiones Arnarnagænanæ, Series B, vol. 24.) Copenhagen 1965, s. VI–XII.
- Loth, Agnete, "Til fragmentet af Grega saga". *Opuscula* 3. Red. Jón Helgason. (Bibliotheca Arnarnagæana 29.) København 1967, s. 283–284.
- Lowes, John Livingstone, "The Loveres Maladye of Hereos". *Modern Philology* 11 (1913–1914), s. 491–546.
- Lúðvík Ingvarsson, *Goðorð og goðorðsmenn*. Bd 1. Egilsstaðir 1986.
- Lúðvík Ingvarsson, *Refsingar á Íslandi á þjóðveldistímanum*. Reykjavík 1970.
- Lönnroth, Lars, "Fornaldarsagans genremässiga metamorfoser: Mellan Edda-myt och riddarroman". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 37–45.

- Lönnroth, Lars, "Kroppen som själens spegel – ett motiv i de isländska sagorna". *Lychnos: Lärdomshistoriska samfundets årsbok 1963–1964* (1965), s. 24–61.
- Magnús Már Lárusson, "Á höfuðbólum landsins". *Saga* 9 (1971), s. 40–90.
- Magnús Már Lárusson, "Fredløshed: Island". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 4: Epistolarium–Frälsebonde. Sv. red. John Granlund. Malmö 1959, sp. 603–608.
- Magnús Már Lárusson, "Hovedgård: Island". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 6: Gästning–Hovedgård. Sv. red. John Granlund. Malmö 1961, sp. 707–710.
- Magnús Lyngdal Magnússon, *Kristinréttur Árna frá 1275: Athugun á efni og varðveizlu í miðaldahandritum*. Opubl. masteruppsats. Háskóli Íslands 2002.
- Magnús Stefánsson, "Frá goðakirkju til biskupskirkju". Övers. Sigurður Líndal. *Saga Íslands*. Bd 3. Red. Sigurður Líndal. Reykjavík 1978, s. 111–257.
- Magnús Stefánsson, "Kirkjuvald eflist". *Saga Íslands*. Bd 2. Red. Sigurður Líndal. Reykjavík 1975, s. 57–144.
- Magnús Stefánsson, "Seksualitet og synd i middelalderen". *Liv og helse i middelalderen*. Red. Ingvild Øye. (Onsdagskvelder i Bryggens Museum 6.) Bergen 1992, s. 49–60.
- Magnús Stefánsson, *Staðir og staðamál: Studier i islandske egenkirkelige og beneficial-rettslige forhold i middelalderen*. Bd 1. (Skrifter, Universitetet i Bergen: Historisk institutt 4.) Bergen 2000.
- Magnús Stefánsson, "Um staði og staðamál". *Saga* 40 (2002), s. 139–166.
- Males, Mikael, "Den avhängiga: Kvinnoförakt som förutsättning för ett enda genus på 1200-talets Island". *Collegium Medievale* 19 (2006), s. 65–82.
- Matiushina, Inna, "The Emergence of Lyrical Self-Expression in Skaldic Love Poetry". *Maal og minne* 1998:1 (1998), s. 21–33.
- McCracken, Peggy, "Chaste Subjects: Gender, Heroism, and Desire in the Grail Quest". *Queering the Middle Ages*. Red. Glenn Burger & Steven F. Kruger. (Medieval Cultures 27.) Minneapolis 2001, s. 123–142.
- McKinnell, John, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Woodbridge 2005.
- McNamara, Jo Ann, "City Air Makes Men Free and Women Bound". *Text and Territory: Geographical Imagination in European Middle Ages*. Red. Sylvia Tomasch & Sealy Gilles. (The Middle Ages.) Philadelphia 1998, s. 143–158.
- McNamara, Jo Ann, "The Herrenfrage: The Restructuring of the Gender System, 1050–1150". *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Red. Clare A. Lees, Thelma S. Fenster & Jo Ann McNamara. (Medieval Cultures 7.) Minneapolis 1994, s. 3–29.

- Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Red. Phillip Pulsiano & Kirsten Wolf. (Garland Reference Library of Humanities 934; Garland Encyclopedias of the Middle Ages 1.) New York 1993.
- Medvedev P. N./Bakhtin M. M., *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Övers. Albert J. Wehrle. (The Goucher College Series.) Baltimore 1978 [1928].
- Meulengracht Sørensen, Preben, *Fortælling og ære: Studier i islændingesagaerne*. Aarhus 1993.
- Meulengracht Sørensen, Preben, *Norrønt nid: Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense 1980.
- Meulengracht Sørensen, Preben, *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*. Övers. Joan Turville-Petre. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 1.) Odense 1983.
- Middle English Dictionary*. Bd S.18. Red. Robert E. Lewis m.fl. Ann Arbor 1988.
- Miller, William Ian, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. Chicago 1990.
- Mitchell, Stephen A., *Heroic Sagas and Ballads*. (Myth and Poetics.) Ithaca 1991.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*. Bd 2: C. Red. Otto Prinz, Theresia Payr & Peter Dinter. München 1999.
- Mogk, E., Recension av *Fornsögur Suðrlanda: Magussaga jarls, Konráðssaga, Bærings-saga, Floventssaga, Beverssaga med Inledning utgifna af Gustaf Cederschiöld*. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 17 (1885), s. 465–486.
- Monclair, Hanne, *Lederskapsideologi på Island i det trettende århundret: En analyse av gavegivning, gjestebud og lederfremtoning i islandsk sagamateriale*. (Series of Dissertations submitted to the Faculty of Arts, University of Oslo 160.) Oslo 2004.
- Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe*. Red. K. E. Olsen & L. A. J. R. Houwen. (Mediaevalia Groningana: New Series 3.) Leuven 2001.
- Moore, R. I., *The First European Revolution, c. 970–1215*. (The Making of Europe.) Oxford 2000.
- Motz, Lotte, *The Beauty and the Hag: Female Figures of Germanic Faith and Myth*. (Philologica Germanica 15.) Wien 1993.
- Mundal, Else, ”Den doble verknaden av kristninga for kvinnene i den norrøne kulturen”. *Nytt om kvinneforskning* 2/99 (1999), s. 65–78.
- Mundal, Else, ”Forholdet mellom born og foreldre i det norrøne kjeldematerialet”. *Collegium Mediaevale* 1 (1988), s. 9–26.
- Mundal, Else, ”Fornaldarsogene – vurderinga og vurderingskriteria”. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala* 31.8–2.9.2001. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 25–35.

- Mundal, Else, "Kvinnebiletet i nokre mellomaldergenrar: Eit opposisjonelt kvinnesyn?" *Edda: Nordisk tidsskrift for litteraturforskning* 1982:6 (1982), s. 341–371.
- Mundal, Else, "Om manndóm og meydóm: Språket som kjelde til synet på kvinne og mann i norrøn tid". *Nordica Bergensia* 25 (2001), s. 103–125.
- Murray, Jacqueline, "Gendered Souls in Sexed Bodies: The Male Construction of Female Sexuality in Some Medieval Confessors' Manuals". *Handling Sin: Confession in the Middle Ages*. Red. Peter Biller & A. J. Minnis. (York Studies in Medieval Theology 2.) York 1998, s. 79–93.
- Murray, Jacqueline, "Historicizing Sex, Sexualizing History". *Writing Medieval History*. Red. Nancy Partner. (Writing History.) London 2005, s. 133–152.
- Murray, Jacqueline, "Twice Marginal and Twice Invisible: Lesbians in the Middle Ages". *Handbook of Medieval Sexuality*. Red. Vern L. Bullough & James A. Brundage. (Garland Reference Library of the Humanities 1696.) New York 1996, s. 191–222.
- van Nahl, Astrid, *Originale Riddarasögur als Teil altnordischer Sagaliteratur*. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Dt. Sprache u. Literatur 447; Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 3.) Frankfurt am Main 1981.
- Naumann, Hans-Peter, "Bósa saga (Herrauðs saga ok Bósa)". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 54.
- Naumann, Hans-Peter, "Göngu-Hrólfs saga". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 254–255.
- Naumann, Hans-Peter, "Hálfðanar saga Eysteinsonar". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 261–262.
- Nedkvitne, Arnved, "Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities". *Scandinavian Journal of History* 25 (2000), s. 27–51.
- Ney, Agneta, *Drottningar och sköldmör: Gränsöverskridande kvinnor i medeltida myt och verklighet ca 400–1400*. Hedemora 2004.
- Ney, Agneta, "Genus och ideologi i *Volsunga saga*". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 113–122.
- Ney, Agneta, "Myter, ideologi och ogifta kvinnor: Mö-traditionen i fornnordisk myt och verklighet". *Makalösa kvinnor: Könsöverskridare i myt och verklighet*. Red. Eva Borgström. Göteborg 2002, s. 25–61.
- Noreen, Erik, *Studier i fornvästnordisk diktning: Andra samlingen*. (Uppsala universitets årsskrift 1922; Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper 4.) Uppsala 1922.
- Näsström, Britt-Mari, *Bärsärkarna: Vikingatidens elitsoldater*. Stockholm 2006.

- O'Connor, Ralph, "Introduction". *Icelandic Histories and Romances*. Övers. Ralph O'Connor. Andra omarb. uppl. Stroud 2006, s. 9–81.
- O'Connor, Ralph, " 'Stepmother Sagas': An Irish Analogue for *Hjálmþérs saga ok Ölvers*". *Scandinavian Studies* 72 (2000), s. 1–48.
- Ólafía Einarsdóttir, "Kvindens stilling i fristatstidens Island: Sociale og økonomiske betragtninger". *Historica*. 4, *Föredrag vid det XVIII Nordiska historikermötet, Jyväskylä 1981*. Red. Mauno Jokipii & Ilkka Nummela. (Studia Historica Jyväskyläensia 27.) Jyväskylä 1983, s. 227–238.
- Ólafía Einarsdóttir, "Om húsfreyjamyndighed i det gamle Island". *Festskrift till Thelma Jexlev: Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance*. Red. Ebba Waaben. Odense 1985, s. 77–85.
- Opsahl, Erik, "Feider i Norge". *Feider og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007, s. 135–151.
- Ordbog over det norrøne prosasprog: Registre: Udgivet af Den arnamagnæanske kommission*. København 1989.
- Orning, Hans Jacob, *Uforutsigbarhet og nærvær: En analyse av norske kongers maktutøvelse i høymiddelalderen*. (Series of Dissertations submitted to the Faculty of Arts, University of Oslo 198.) Oslo 2004.
- Orri Vésteinsson, *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000–1300*. Oxford 2000.
- Parsons, John Carmi, "Family, Sex, and Power: The Rhythms of Medieval Queenship". *Medieval Queenship*. Red. John Carmi Parsons. Stroud 1994, s. 1–11.
- Petersson, Bo & Robertson, Alexa, "Inledning". *Identitetsstudier i praktiken*. Red. Bo Peterson & Alexa Robertson. Malmö 2003, s. 4–10.
- Phelpstead, Carl, "Size Matters: Penile Problems in Sagas of Icelanders". *Exemplaria* 19 (2007), s. 420–437.
- Phelpstead, Carl, "The Sexual Ideology of *Hrólfs saga kraka*". *Scandinavian Studies* 75 (2003), s. 1–24.
- Phillips, Kim M., *Medieval Maidens: Young Women and Gender in England, 1270–1540*. (Manchester Medieval Studies.) New York 2003.
- Poulsen, Bjørn, "Adel og fejde i dansk senmiddelalder". *Feider og fred i nordisk middelalder*. Red. Erik Opsahl. Oslo 2007, s. 85–105.
- Præstgaard Andersen, Lise, *Skjoldmøer: En kvindemyte*. København 1982.
- Rafn, C. C., "Formáli". *Fornaldar Sögur Nordrlanda: Eptir gömlum handritum*. Bd 1. Utg. C. C. Rafn. Kaupmannahöfn 1829, s. v–xxviii.
- Renaud, Jean, "Eroticism in the *Saga of Bósi and Herraudr*". *Litteratur och kjønn i Norden: Fordrag på den XX. Studiekonferanse i International Association for Scandinavian Studies (IASS), arrangert av Institutt for litteraturvitenskap, Islands universitet, i Reykjavík 7. – 12. august 1994*. Red. Helga Kress. Reykjavík 1996, s. 67–74.

- Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. (The New Middle Ages.) New York 2001.
- Reuschel, Helga, *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga*. Bühl-Baden 1933.
- Reuter, Timothy, "The Medieval Nobility in Twentieth-Century Historiography". *Companion to Historiography*. Red. Michael Bentley. London 1997, s. 177–202.
- Rich, Adrienne, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs* 5:4: *Women: Sex and Sexuality* (1980), s. 631–660.
- Rigby, S. H., *English Society in the Later Middle Ages: Class, Status and Gender*. New York 1995.
- Robertson, Elizabeth & Rose, Christine M., "Introduction: Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature". *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. (The New Middle Ages.) New York 2001, s. 1–17.
- Rogers, John, "The Enclosure of Virginity: The Poetics of Sexual Abstinence in the English Revolution". *Enclosure Acts: Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*. Red. Richard Burt & John Michael Archer. Ithaca 1994, s. 229–250.
- Rose, Christine M., "Reading Chaucer Reading Rape". *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*. Red. Elizabeth Robertson & Christine M. Rose. (The New Middle Ages.) New York 2001, s. 21–60.
- Ross, Margaret Clunies, "Hildir's Ring: A Problem in the Ragnarsdrápa, strophes 8–12". *Mediaeval Scandinavia* 6 (1973), s. 75–92.
- Rowe, Elizabeth Ashman, *The Development of Flateyjarbók: Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389*. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 15.) Odense 2005.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Toward an Anthropology of Women*. Red. Rayna R. Reiter. New York 1975, s. 157–210.
- Rubin, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Red. Carole S. Vance. Boston 1984, s. 267–319.
- Rubin, Gayle & Butler, Judith, "Sexual Traffic: Interview". *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6:2–3 (1994), s. 62–99.
- Rygg, Johan Anton Rønneberg, *Fra spontanitet og voldsglede til selvkontroll og avsky for vold? En mentalitetshistorisk studie i voldsforståelse på det forstatlige Island og i det statlige Norge, ca. 1180–1300*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 1997.
- Salih, Sarah, Bernau, Anke & Evans, Ruth, "Introduction: Virginites and Virginites Studies". *Medieval Virginites*. Red. Anke Bernau, Ruth Evans & Sarah Salih. (Religion and Culture in the Middle Ages.) Cardiff 2003, s. 1–13.

- Same Sex Love and Desire among Women in the Middle Ages*. Red. Francesca Canadé Sautman & Pamela Sheingorn. (The New Middle Ages.) New York 2001.
- Sandberg, Torill Marlene, *Kvinner og ære: Kjønnsperspektiv på æresdiskursen i norrøn middelalder*. Opubl. hovedfagsoppgave. Universitetet i Oslo 2001.
- Saunders, Corinne, *Rape and Ravishment in the Literature of Medieval England*. Woodbridge 2001.
- Sawyer, Birgit, *Kvinnor och familj i det forn- och medeltida Skandinavien*. (Occasional Papers on Medieval Topics 6.) Skara 1992.
- Sawyer, Birgit, "Sköldmön och madonnan – kyskhets som ett hot mot samhällsordningen". *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1986:2 (1986), s. 3–14.
- Schach, Paul, "Some Observations on the Influence of *Tristrams saga ok Ísöndar* on Old Icelandic Literature". *Old Norse Literature and Mythology: Papers presented at the 6th Annual Germanic Languages Symposium, Austin 1964, and Additional Essays written in Honor of Professor L. M. Hollander*. Red. E. C. Polomé. Austin 1969, s. 81–129.
- Schach, Paul, "Some Observations on *Tristrams saga*". *Saga-Book of the Viking Society* 15 (1957–1959), s. 102–129.
- Schach, Paul, "The *Saga of Tristram ok Ísodd*: Summary or Satire?" *Modern Language Quarterly* 21 (1960), s. 336–352.
- Schach, Paul, "The Style and Structure of *Tristrams saga*". *Scandinavian Studies: Essays presented to Henry Goddard Leach on the Occasion of his Eighty-Fifth Birthday*. Red. C. F. Bayerschmidt & E. J. Friis. Seattle 1965, s. 63–83.
- Schach, Paul, "Tristan and Isolde in Scandinavian Ballad and Folktale". *Scandinavian Studies* 36 (1964), s. 281–297.
- Schach, Paul, "*Tristrams saga ok Ýsoddar* as Burlesque". *Scandinavian Studies* 59 (1987), s. 86–100.
- Schier, Kurt, *Sagaliteratur*. (Sammlung Metzler 78.) Stuttgart 1970.
- Schlauch, Margaret, *Romance in Iceland*. London 1934.
- Schlauch, Margaret, "The *Dámusta* saga and French Romance". *Modern Philology* 35 (1937), s. 1–13.
- Schnall, Jens Eike, *Didaktische Absichten und Vermittlungsstrategien im altnorwegischen "Königsspiegel"* (Konungs skuggsjá). (Palaestra 307.) Göttingen 2000.
- Schulenburg, Jane Tibbetts, "The Heroics of Virginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation". *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*. Red. Mary Beth Rose. Syracuse 1986, s. 29–72.
- Schulman, Jana Kate, *Women Between the Texts: Legal License and Literary Discourse in Medieval Iceland*. Opubl. doktorsavhandling. University of Minnesota 1995.
- Schultz, James A., *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*. Chicago 2006.

- Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. (Gender and Culture.) New York 1985.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, "Mellan män". *feminism*. Red. Lisbeth Larsson. Övers. Sven-Erik Torhell. Lund 1996, s. 62–83.
- Sigríður Beck, "Att vinna vänner: Vänskap som politiskt redskap på Island ca. 1250–1400". *Vänner, patroner och klienter i Norden 900–1800: Rapport till 26:e Nordiska historikermötet i Reykjavík den 8–12 augusti 2007*. Red. Lars Hermanson, Thomas Småberg, Jón Viðar Sigurðsson & Jakob Danneskiöld-Samsøe. (Ritsafn Sagnfræðistofnunar 39.) Reykjavík 2007, s. 101–122.
- Sigríður Beck, "Frá goðum til yfirstéttar 1220–1387". *Þriðja íslenska söguþingið 18.–21. maí 2006: Ráðstefnurit*. Red. Benedikt Eypórssón & Hrafnkell Lárusson. Reykjavík 2007, s. 234–244.
- Sigurður Nordal, "Sagalitteraturen". *Nordisk kultur VIII:B: Litteraturhistorie B: Norge og Island*. Red. Sigurður Nordal. Stockholm 1953, s. 180–273.
- Simek, Rudolf, "Samsons saga fagra". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 565–566.
- Sjöberg, Maria, "Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige". *Historisk tidskrift* 116 (1996), s. 362–396.
- "Skriftamál Ólafar Loftsdóttur: Ég aum, sek og syndug: Stefán Karlsson handritafræðingur er á annarri skoðun". *Morgunblaðið*, 22. maí 1988.
- Smenes, Gro Enerstvedt, *Formidling i et kjønnsperspektiv: Island 1100–1300*. Opubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo 2000.
- Soderback, Martin, *Jóns saga leikara*. Opubl. doktorsavhandling. University of Chicago 1949.
- Stefán Einarsson, *A History of Icelandic Literature*. Baltimore 1957.
- Stefán Einarsson, "Heimili (skólar) fornaldarsagna og riddarasagna". *Skírnir* 140 (1966), s. 272.
- Straubhaar, Sandra Ballif, "Nasty, Brutish, and Large: Cultural Difference and Otherness in the Figuration of the Trollwomen of the *Fornaldar sögur*". *Scandinavian Studies* 73 (2001), s. 105–123.
- Ström, Folke, Nið, ergi and Old Norse Moral Attitudes. (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies 1973). London 1974.
- Svahn, Margareta, *Den liderliga kvinnan och den omanlige mannen: Skällsord, stereotyper och könskonstruktioner*. Stockholm 1999.
- Sveinbjörn Rafnsson, "Skriftaboð Þorláks biskups". *Gripla*. Bd 5. Red. Jónas Kristjánsson. (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 23.) Reykjavík 1982, s. 77–114.
- Sverrir Jakobsson, Recension av *Icelanders and the Kings of Norway: Medieval Sagas and Legal Texts*. By Patricia Pires Boulhosa. *Saga-Book* 30 (2006), s. 116–118.
- Sverrir Jakobsson, *Við og veröldin: Heimsmynd Íslendinga 1100–1400*. Reykjavík 2005.

- Sverrir Tómasson, *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum: Rannsókn bókmennta- hefðar*. (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 33.) Reykjavík 1988.
- Sverrir Tómasson, "Hvenær var Tristrams sögu snúið?" *Gripla*. Bd 2. Red Jónas Kristjánsson. (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 16.) Reykjavík 1977, s. 47–78.
- Sverrir Tómasson, "The 'fræðisaga' of Adonias". *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. Red. John Lindow, Lars Lönnroth & Gerd Wolfgang Weber. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 3.) Odense 1986, s. 378–393.
- Sävborg, Daniel, "Kärleken i fornaldarsagorna – höviskt eller heroiskt?" *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 47–72.
- Sävborg, Daniel, *Sagan om kärleken: Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur*. (Acta Universitatis Upsaliensis: Historia litterarum 27.) Uppsala 2007.
- The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Red. Mathew Kuefler. Chicago 2006.
- The Monstrous Middle Ages*. Red. Bettina Bildhauer & Robert Mills. Cardiff 2003.
- Thomas, M. F., "The Briar and the Vine: Tristan Goes North". *Arthurian Literature* 3 (1983), s. 53–90.
- Torfi H. Tulinius, "Fornaldarsaga och ideologi: Tillbaka till 'The Matter of the North'". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001*. Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 73–88.
- Torfi H. Tulinius, "Inheritance, Ideology, and Literature: *Hervarar saga ok Heiðreks*". *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Red. Gisli Pálsson. Enfield Lock 1992, s. 147–160.
- Torfi H. Tulinius, "Kynjasögur úr fortið og framandi löndum". *Íslensk bókmenntasaga*. Bd 2. Red. Böðvar Guðmundsson m.fl. Reykjavík 1993, s. 167–245.
- Torfi H. Tulinius, Recension av Stephen A. Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*. *JEPG: Journal of English and Germanic Philology* 93 (1994), s. 290–293.
- Torfi H. Tulinius, "The Matter of the North: Fiction and Uncertain Identities in Thirteenth-Century Iceland". *Old Icelandic Literature and Society*. Red. Margaret Clunies Ross. (Cambridge Studies in Medieval Literature 42.) Cambridge 2000, s. 242–265.
- Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Övers. Randi C. Eldevik. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 13.) Odense 2002.

- Translation, Transmission and Transformation: Old Norse Romantic Fiction and Scandinavian Vernacular Literacy 1200–1500.* (<http://www.hf.uio.no/iln/forskning/forskergrupper/norron/prosjekter/TTT/index.html>) 2009-01-20.
- Tranter, Stephen Norman, *Sturlunga Saga: The Role of the Creative Compiler.* (European University Studies, Series 1: German Language and Literature 941.) Frankfurt am Main 1987.
- Turville-Petre, Joan, "A Tree Dream in Old Icelandic". *Scripta Islandica: Isländska sällskapets årsbok* 39 (1988), s. 12–20.
- Ugulen, Jo Rune, "...alle the knaber ther inde och sædescwenne...": *Ei undersøking i den sosiale samansetjinga av den jordeigande eliten på Vestlandet i mellomalderen.* Bergen 2007.
- Úlfar Bragason, "Sturlunga: A Political Statement". *The Audience of the Sagas: The Eighth International Saga Conference, August 11–17, 1991, Gothenburg University: Preprints.* Bd 2. Gothenburg 1991, s. 315–322.
- Valgerður Brynjólfssdóttir, "A Valiant King or a Coward? The Changing Image of King Hrólfur kraki form the Oldest Sources to Hrólf's saga kraka". *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9.2001.* Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen & Agneta Ney. (Nordiska texter och undersökningar 28.) Uppsala 2003, s. 141–156.
- Vésteinn Ólason, "Islandingasögur". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia,* s. 333–336.
- Vésteinn Ólason, "Kveðskapur frá síðmiðöldum". *Íslensk bókmenntasaga.* Bd 2. Red. Böðvar Guðmundsson m.fl. Reykjavík 1993, s. 287–378.
- Vésteinn Ólason, "Society and Literature". *The Manuscripts of Iceland.* Red. Gísli Sigurðsson & Vésteinn Ólason. Reykjavík 2004, s. 25–41.
- Vésteinn Ólason, "The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic Fornaldarsaga". *Contexts of Pre-Novel Narrative.* Red. Roy Eriksen. (Approaches to Semiotics 114.) Berlin 1994, s. 101–134.
- Vitz, Evelyn Birge, "Rereading Rape in Medieval Literature: Literary, Historical, and Theoretical Reflections". *The Romanic Review* 88 (1997), s. 1–26.
- Vogt, Helle, *Slægtens funktion i nordisk højmiddelalderret – kanonisk retsideologi og fredsskabende lovgivning.* København 2005.
- Vries, Jan de, *Altnordische Literaturgeschichte.* Bd 2: *Die Literatur von etwa 1150 bis 1300; Die Spätzeit nach 1300.* (Grundriss der germanischen Philologie 16.) Andra omarb. uppl. Berlin 1967.
- Wack, Mary Frances, *Lovesickness in the Middle Ages: The Viaticum and its Commentaries.* (The Middle Ages.) Philadelphia 1990.
- Wahlgren, Erik, *The Maiden King in Iceland.* Chicago 1938.

- Wallén, Per-Edwin, "Hämnd: Island". *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 7: Hovestad–Judar. Sv. red. John Granlund. Malmö 1962, sp. 241.
- Weber, Gerd Wolfgang, "The Decadence of Feudal Myth: Towards a Theory of *Riddarasaga* and Romance". *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. Red. John Lindow, Lars Lönnroth & Gerd Wolfgang Weber. (The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 3.) Odense 1986, s. 415–454.
- Weeks, Jeffrey, *Making Sexual History*. Cambridge 2000.
- Weisl, Angela Jane, " 'Quiting' Eve: Violence against Women in the *Canterbury Tales*". *Violence against Women in Medieval Texts*. Red. Anna Roberts. Gainesville 1998, s. 115–136.
- van Wezel, Lars, "Myths to Play with: Bósa saga ok Herrauðs". Preprint for The Thirteenth International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006, s. 5. (<http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/vanwezel.htm>) 2009-01-20.
- Williams, David, *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*. Exeter 1996.
- Wolf, Kirsten, "Jóns saga leiksveins". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 345–346.
- Wolf, Kirsten, "Some Comments on *Melkófs saga ok Salomons konungs*". *Maal og minne* 1990:1–2 (1990), s. 1–9.
- Wærdahl, Randi Bjørshol, *Norges konges rike og hans skattland: Kongemakt og statsutvikling i den norrøne verden i middelalderen*. (Doktoravhandling ved NTNU 2006:107.) Trondheim 2006.
- Zeikowitz, Richard E., "Befriending the Medieval Queer: A Pedagogy for Literature Classes". *College English* 65 (2002), s. 67–80.
- Zeikowitz, Richard E., *Homoeroticism and Chivalry: Discourses of Male Same-Sex Desire in the Fourteenth Century*. (The New Middle Ages.) New York 2003.
- Zitzelsberger, Otto J., "Adonias saga". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 2.
- Zitzelsberger, Otto J., "Konráðs saga keisarasonar". **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s. 360–361.
- Þór Vilhjálmsson, "Æðsta stjórn í Íslandsmálum 1262–1319". *Úlfjótur* 22 (1969), s. 323–356.
- Þorvaldur Kristinsson, *Um gildismat kvonbæna- og ástálfslýsinga í íslenskum riddarasögum*. Opubl. kandidatuppsats. Háskóli Íslands 1976.