



# Examensarbete

Uppsats i Historia; HI6006 100%  
Ortsoberoende, VT 2025, 15 hp

## Mannabjörnar - när män blir rovdjur

Björn och varg som symboler för krigaridentitet; från  
fornnordisk tradition till senmedeltid

Historia

Ort: Halmstad Högskola Datum: 2025-06-12

Författare: Gustaf Pripp



## **Abstract**

This thesis investigates how the symbolism of predatory animals, specifically the bear and the wolf, is linked to warrior ideals and masculine identity in Norse saga literature and ballad traditions from the 12th to the 15th century. Drawing on theories of liminality (Turner) and popular culture (Gurevich), the study analyzes how these animal figures express transgressive qualities such as strength, rage, and fertility, and how these motifs were transformed with the advent of Christianity. The research shows that pre-Christian notions of animal transformation, warrior magic, and collective masculinity persisted into late medieval popular culture, often reinterpreted or demonized. Through qualitative textual analysis of sagas, ballads, and ecclesiastical texts, the study reveals a cultural continuity in which predatory symbolism served both as an expression of martial power and as a moral reflection within a changing worldview. The findings suggest that the warrior's identification with wild beasts could coexist with Christian morality, particularly in liminal contexts where nature, belief, and gender norms intersected.

<u>Abstract</u>	<u>1</u>
<u>1.1 Inledning</u>	<u>3</u>
<u>1.2 Syftesbeskrivning</u>	<u>4</u>
<u>Frågeställningar:</u>	<u>4</u>
<u>1.3 Teoretiska perspektiv</u>	<u>4</u>
<u>Symbolik i text och bild</u>	<u>5</u>
<u>Liminalitet</u>	<u>6</u>
<u>Populärkultur</u>	<u>7</u>
<u>Begreppsdiskussion</u>	<u>8</u>
<u>1.4 Material &amp; Metod</u>	<u>9</u>
<u>Metod</u>	<u>9</u>
<u>Kvantitativ kartläggning</u>	<u>10</u>
<u>Kvalitativ innehållsanalys</u>	<u>10</u>
<u>Metodologisk källkritik och jämförande perspektiv</u>	<u>11</u>
<u>Material</u>	<u>12</u>
<u>Sagor och legender, sago-dikter</u>	<u>12</u>
<u>Balladmaterialet</u>	<u>12</u>
<u>Kompletterande material</u>	<u>13</u>
<u>1.5 Tidigare forskning</u>	<u>13</u>
<u>Skandinavisk religion och folktro</u>	<u>13</u>
<u>Europeisk symbolik och populärkultur</u>	<u>15</u>
<u>2.1 Arvet från vikingatiden?</u>	<u>17</u>
<u>2.2 Kriggarrollen djuriska statussymboler</u>	<u>20</u>
<u>A.) Björnens symbolik</u>	<u>20</u>
<u>B.) Vargens symbolik</u>	<u>21</u>
<u>2.3 Kristen omtolkning</u>	<u>24</u>
<u>3. Gränsöverskridande symbolik: Björn och Varg i senmedeltid</u>	<u>27</u>
<u>A) Hybridkrigarna</u>	<u>27</u>
<u>B) Maskulin vs Feminin trolldom</u>	<u>29</u>
<u>C) Symbolisk strid om årstiderna, i rovdjurs hamn</u>	<u>30</u>
<u>D) Influens på seder och muntliga traditioner</u>	<u>33</u>
<u>4. Slutsatser</u>	<u>40</u>
<u>4.1: Vilken symbolisk funktion har björn och varg i relation till krigarrollen som markör för religiösa och sociala egenskaper i medeltida berättelser?</u>	<u>40</u>
<u>4.2: Hur kan förändringar i björnens och vargens symbolik spåras i den senmedeltida populärkulturen, särskilt i relation till förkristna föreställningsvärldar?</u>	<u>41</u>
<u>Referenslista</u>	<u>45</u>
<u>Primärkällor</u>	<u>45</u>
<u>Bildkällor</u>	<u>48</u>
<u>Sekundärlitteratur</u>	<u>49</u>

## 1.1 Inledning

*Ulven gav opp ett sånt hiskeligt rop,  
så trettio ulvar de kommo på en hop.*

*De revo och sleto det trädet omkull,  
så att jungfrun föll ned i den jordiska mull.*

*Jungfrun gav opp ett sånt hiskeligt rop,  
så att det hördes till herr Peders borg.*

*Herr Peder han sadlade sin gångare grå,  
han red litet fortare än lilla fåglen flög.*

*Herr Peder han red sig åt rosende lund,  
då möter han ulven med fostret i mun.*

*När det blev dager och dager blev ljus,  
då var det tre lik i herr Peders hus.*

*Det ena var herr Peder, det andra var hans  
mö*

*,– för linden han dammar uti lunden –  
det tredje det fostret som ulven rev till  
döds.*

*– För hon var med älskona bunden*

1

När ulven ryter i balladen *Varulven* svarar naturen i kör. Det är inte en ensam varelse som skrämmer jungfrun i lunden, utan en flock, ett kollektivt väsen, som sliter sönder det oskyldiga och heliga. Vem är då Herr Peder i jämförelse? En hjältemodig försvarare mot vildmarkens dunkel, eller själv en del av en värld där vilda djur, trolldom och våld samexisterar? Kanske är varulven i berättelsen egentligen en skildring av en rivaliserande blodtörstig krigare, en "varg" i mänsklig skepnad, transformerad till ett odjur i folkdiktningens symbolspråk. Möjligen är denna gestalt ett eko av ett utdött krigarideal, demoniserat och fruktat, en tid då stridens kraft kanske kunde härledas till vildmarkens väsen. Då kunde rovdjuret besjåla den som sökte styrka bortom det mänskliga. Visan öppnar ett fönster mot en äldre föreställningsvärld, där varg och björn, Skandinaviens största och mest skräckinjagande rovdjur, fungerade som centrala symboler i människans förståelse av våld och makt. I medeltidens texter framträder de både som hot och som ideal. Som bärare av styrka, raseri och manlig vitalitet, men också som tecken på trolldom och demonisk förvillelse. Denna uppsats kommer därför undersöka hur dessa djurgestalter speglar krigarrollens förändrade moral och funktion i övergången till kristendomen.

---

<sup>1</sup> S.-B. Jansson och M. Jersild (red.), *Ballader: Sveriges medeltida ballader i urval*, (Södertälje, Gidlunds förlag i samarbete med Svenskt visarkiv, 2000.) s.25f

## **1.2 Syftesbeskrivning**

Syftet med denna uppsats är att undersöka hur den symboliska gestaltningen av rovdjur, särskilt björn och varg, speglar en förändring i krigarrollens sociokulturella funktion under kristen medeltiden i Skandinavien. Studien analyserar hur dessa rovdjur fungerar som uttryck för föreställningar om manlig styrka, aggressivitet och fruktbarhet, samt hur dessa motiv omtolkas under inflytande av kristen ideologi och folklig tradition.

Undersökningen bygger på en kvalitativ analys av sagalitteratur, postillor och balladmaterial från ca 1100-1500-talet, där särskild vikt läggs vid samspelet mellan natur, manlig krigargemenskap och en magisk eller rituell funktion. Inledningsvis analyseras hur kyrkliga diskurser och texter bidrog till att omtolka rovdjurssymbolik under hög- och senmedeltid. Sedan följer ett större fokus på hur äldre, förkristna föreställningar om rovdjurens kraft och funktion fortsatt påverkat populärkulturella uttryck såsom i visor och berättelser.

### **Frågeställningar:**

1. Vilken symbolisk funktion har björn och varg i relation till krigarrollen som markör för religiösa och sociala egenskaper i medeltida berättelser?
2. Hur kan förändringar i björnens och vargens symbolik spåras i den senmedeltida populärkulturen, särskilt i relation till förkristna föreställningsvärldar?

## **1.3 Teoretiska perspektiv**

Detta teoriavsnitt syftar till att etablera en begreppslig ram för att analysera symboliska framställningar av björn och varg, samt andliga föreställningar kring dessa. Rent ut sagt hur dessa kan relateras till krigarideal, maskulinitet och föreställningar om naturmagi i medeltida litteratur och folklig tradition. Analysen utgår alltså från en kulturhistorisk ansats och kombinerar perspektiv från religionshistoria, idéhistoria och etnologi. I centrum står en symbolisk läsning av texter, men även bilder, med särskilt fokus på hur djurgestalter fungerar som uttryck för gränsöverskridande egenskaper. Denna tolkning fördjupas genom begreppen

liminalitet och populärkultur, som i analysens senare delar används för att belysa samspelet mellan vildmark, våld och manlig identitet i ett förkristet och senmedeltida sammanhang. Ett genusteoretiskt perspektiv hade kunnat fördjupa analysen ytterligare, särskilt i relation till maskulinitetsidealet och dess koppling till våld och naturkrafter. Även om detta inte utgör ett explicit teoretiskt verktyg i uppsatsen, är det närvarande i den tidigare forskning som ligger till grund för studien, och fungerar därmed som en implicit tolkningshorisont.

## **Symbolik i text och bild**

Denna uppsats bygger delvis på en semiotisk förståelse av hur björn och varg fungerar som symboler i äldre nordiska texter och bildmaterial. Analysen bygger främst på religionshistoriska metoder, med utgångspunkt i föreställningen att medeltiden präglades av flytande gränser mellan det sakrala och det profana.<sup>2</sup> Semiotik som sådan är läran om hur tecken bär betydelse. Det kan vara språkliga eller bildliga tecken som menas, gemensamt är att de symboliserar en djupare betydelse. En varg i en saga eller visa kan utifrån det vara mer än bara ett djur, det kan stå för något annat, som styrka, raseri, manlighet eller förvandling. Både bilder och poetiskt språk av björn eller varg, kan i dessa sammanhang användas för att förstärka en andlig förståelse av krigaren. Symboler kan alltså säga något om hur man under medeltiden tänkte sig krigarens kropp och själ, potentiellt som något som kunde överskrida gränser mellan natur och övernatur.<sup>3</sup> Inte minst kan symbolisk kommunikation vara både formell eller spontan i ett rituellt sammanhang. Jezierski och Hermanson framhåller att symboliska handlingar kan legitimera eller ifrågasätta maktstrukturer, och har en *performativ* funktion. En annan viktig aspekt i detta avseende är dess *spatialitet*. I populärkulturella berättartraditioner kan vildmarkens rovdjur bära en särskild symbolisk tyngd, som kontrasterar mot vardagliga eller kyrkliga sammanhang.. Dess element kan ha använts för att manifesteras en alternativ makt samtidigt som det kan förstärka budskap om utomstående eller det förbjudna.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Aron Gurevitj, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, övers. János M. Bak och Paul A. Hollingsworth (Cambridge, 1988). s. 138, 183, 193

<sup>3</sup> R. A. Yelle, 'Semiotics', S. Engler and M. Stausberg (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 2nd utg. (Routledge, 2022), s. 440f

<sup>4</sup> W. Jezierski och L. Hermanson, 'Ritualer och symbolisk kommunikation', i S. Neuman och M. Dackling (red.), *Teori i historisk praktik* (Lund 2022), s. 121-30

Möjliga fallgropar är att symboliska analyser kan anklagas för att läsa in strukturer i texterna utan tydliga urvalskriterier. Som Jezierski och Hermanson framhåller i sin diskussion av ritualer, kan seder och kulturella uttryck i medeltida källor vara svåra att tolka eftersom de ofta inte beskrivs i detalj, de sågs som självklara för samtiden. Jezierski och Hermanson menar därför att ritualer och motsvarande symboliskt språk, bör förstås både som faktiska handlingar och som tolkade beskrivningar, särskilt eftersom många texter skrevs av kyrkliga författare med en egen agenda. För att undvika missförstånd har jag försökt jämföra olika källor noggrant och vara källkritisk. I slutändan har texten utgått från förståelsen att den symbolik som finns traderat till oss i nutid av medeltida traditioner, består av kristna författares tolkningar av en marginaliserad folketro. Därav har det aktivt undvikits att göra för stora påståenden om ritualers substans, snarare har fokus varit på populärkulturella gestaltningar av en snarlik tendens som den som reflekteras hos de kristna författarna.<sup>5</sup> På grund av uppsatsens omfattning och begränsade resurser har arbetet som helhet avgränsats till exemplifierande fallstudier. Även om urvalet riskerar att bli generaliserande, underlättas analysen av att björn och varg förekommer relativt sällan i det bevarade medeltida källmaterialet. Det är även något som bör problematiseras. Uppsatsen löper en viss risk att bli för spekulativ, men detta har försökt förhindrats genom jämförelser över tid, och med tidigare forskning. Traditionell symbolik tolkar jag som rörlig i tid och rum och därför har det varit väsentligt att i analysen markera när symbolik förändrats och hur.

## **Liminalitet**

Vidare utgör *liminalitet* en kompletterande teoretisk ingång för att förstå hur symboliska djurgestalter kopplat till björn eller varg, kan ha fungerat som gränsöverskridande figurer i nordisk medeltida litteratur och traditioner. Analysen utgår huvudsakligen från Victor Turners definition av begreppet, vilket avser ett specifikt tillstånd individen befinner sig i mellan etablerade sociala eller kulturella strukturer. Normalt har denna teori appliceras på rituella sammanhang, som en beskrivning av ett mellanläge i den rituella processen som präglas av ambivalens, osäkerhet och potential för *transformation*.<sup>6</sup> Applikationen på litteratur kan därför vara problematiskt, men jag menar att trots det kan fungera som en analytisk modell för gränsöverskridande djurfigurer i folktron. Denna tolkning influeras av Hälls användning

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, s.114-21, 124-27, 133ff; Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Routledge), 1978, s.63f

<sup>6</sup> Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 3:e uppl.(New York: AldineTransaction, 2011), s.95ff

av begreppet i 'Skogsrået, näcken och Djävulen', och hans analys av skogen som plats, samt övernaturliga väsen. Häll menar att naturväsen och demoner traditionellt uppfattats som liminala gestalter, alltså varelser som befinner sig mellan människa och natur, gott och ont osv. Inte minst symboliseras det i att människor som associeras med dem, uppenbarade sig ofta som hybrida gestalter eller formskiftare.<sup>7</sup> Skogen, däremot, utgör scenen för berättelser för dessa varelser och där transformationer möjliggörs. Den är både en fysisk plats och en symbolisk representation av det okända och det potentiellt farliga. Skogens kan ha en symbolisk inverkan på människor som förvandlas genom trolldom, vilket ofta tar tabubelagda eller aggressiva uttryck.<sup>8</sup> I den nordiska medeltida kontexten kan alltså djurgestalterna björn och varg representera mer än bara fysiska varelser, och kan symbolisera en relation mellan mannen (krigaren) och vildmarkens övernaturliga krafter.

## Populärkultur

Uppsatsen tar även sin teoretiska utgångspunkt i Aaron Gurevitjs analys av den medeltida folkliga föreställningsvärlden i 'Medieval Popular Culture'. Han menar att gränserna mellan kristen doktrin och äldre, naturbunden religiositet ofta var flytande. Gurevitj framhåller att den faktiska religion som praktiserades av majoriteten av medeltidens människor var en form av "populär kristendom", en syntes av kyrkans läror och folkliga, ofta magiska föreställningar. Denna populärkultur präglades av en ambivalent världsbild där sakralt och profant samexisterade, där helighet kunde förenas med demonisering, och där övernaturliga element som djurförvandlingar och magisk styrka ingick i den kollektiva verklighetsuppfattningen.<sup>9</sup> En sådan tolkning, applicerat på ett mer senmedeltida sammanhang, kan problematiseras utifrån Peter Burkes arbete *Popular Culture in Early Modern Europe*. Han hävdar att före 1500-talet, var den gemensamma kulturen mindre socialt uppdelad. Burke framhåller att samspelet mellan lärd och folklig kultur långt fram i tidigmodern tid präglades av 'tvåvägsutbyte', snarare än en enkelriktad "nedströmning" av idéer från elit till folk. Även om berättelser, symboler och genrer ofta spreds nedåt i samhällshierarkin, så kunde det även ske uppåt i hierarkin. Riddarromaner och religiösa motiv, anpassade av mottagarna utifrån lokala behov och traditioner. Burke menar att

---

<sup>7</sup> Mikael Häll, *Skogsrået, näcken och Djävulen: Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige* (Lund., 2013), s.26-28, 538 ff

<sup>8</sup> *Ibid*, s.251-59

<sup>9</sup> Gurevitj, *Medieval Popular Culture* s.1-6, 55f, 79-85, 99-102. 176-183, 190-94

populärkulturen inte var ett passivt eko av den elitistiska, utan snarare en kreativ sammanblandning där det gamla filtrerades och omtolkas i olika processer.<sup>10</sup> Av denna anledning har begreppet “populärkultur” föredragits framför alternativa begrepp som “folkkultur” etc. Det i och med att ingen skarp skiljelinje till synes verkat existerat i den medeltida människans världsbild mellan elit och underklass. Den mest synbara skillnaden är givetvis den litterata samhällsgruppen, representerat av prästerskapet som hade sin separata intellektuella tradition. Därav har som diskuterats tidigare detta varit ett område där analysen försökt problematisera kyrklig representationen av björn eller varg i kulturella produktioner.<sup>11</sup>

## Begreppsdiskussion

### **A) Trolldom/Magi**

Begreppen *magi* och *trolldom* är centrala, men samtidigt komplexa att använda inom studiet av medeltida skandinavisk kultur. *Magi* kan ses som ett brett paraplybegrepp för övernaturliga handlingar och tekniker som syftar till att påverka verkligheten, medan *trolldom* (jmf: *witchcraft*) ofta bär på starkare negativa konnotationer, kopplade till fördolda och farliga krafter.<sup>12</sup> Neil Price i ‘*The Viking Way*’ menade att i den fornnordiska kontexten är trolldom, särskilt i formen *seiðr*, nära knuten till frågor om kön, makt och moral. Praktiken var i första hand kvinnodominerad och för män förenad med social stigma. Män som utövade *seiðr* anklagades för att de bröt mot idealen om maskulinitet, mod och heder. Samtidigt verkar Odens roll, samt den krigiska kulten tillägnad honom, innehålla magiska koncept.<sup>13</sup> Att insinuera att det fanns någon form av magi kopplat till krigsväsendet, kan därav vara tendentiös eller felaktig. Men som Gurevitj pekat ut är det viktigt att notera att gränsen mellan vad som betraktas som skadlig magi och vad som godkändes som kristen ritual eller mirakel kunde vara flytande. Medeltidens folk kunde ha svårt att skilja mellan mirakel som var sanktionerat av kyrkan, och magi som var demoniserat. Gurevitj menar också att kristendomens spridning inte var en heltäckande process, vilket möjliggjorde en återkomst av en synkretiserad folklig magi. Trots kyrkans och statens försök att utrota dessa föreställningar levde de kvar och integrerades delvis med kristna eskatologiska idéer.<sup>14</sup> Denna tendens har

---

<sup>10</sup> Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, s.25f, 58-60

<sup>11</sup>Gurevitj, *Medieval Popular Culture*, s.1-6, 14-16

<sup>12</sup> Gurevitj, *Medieval Popular Culture*, s.83-85

<sup>13</sup> Neil Price, *The Viking Way: Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia* (Oxford & Philadelphia: Oxbow Books, 2019), s.55-62, 172-75, 272-313

<sup>14</sup> Gurevitj, *Medieval Popular Culture*, s.60ff, 74f

jag försökt bevisa med källmaterialet, där en ambivalent representation av varg och björn till viss del levde vidare.

## **B) Krigarväsendet vs riddarklassen**

Min definition av en krigarklass snarare än en riddarklass beror på att den senare blev framträdande relativt sent. Det europeiska riddaridealet, som etablerades i Sverige under 1200-talet, innebar att riddaren skulle vara en krigare i kyrkans tjänst, utöva "rättfärdigt våld" och skydda det kristna samhället. Det var i och med det som 'ridderlig' populärkultur importerades, spreds och konsumerades. Den militära eliten i Skandinavien kom alltså att präglas under betydligt kortare tid av de feodala strukturer och värderingar som dominerade på kontinenten.<sup>15</sup> Därav har jag föredragit krigarväsende eller krigarklass (även om 'ridderlighet' figurerar i samband med idealiska gestaltningar), för att mer översiktligt beskriva en samhällsgrupp som från vikingatid utvecklades på ett dynamiskt vis och med möjliga aspekter inte representerade annorstädes i Europa.

## **1.4 Material & Metod**

### **Metod**

Ett metodologiskt utgångsläge är bristen på bevarade skriftliga källor från perioden 1100–1500 samt från vikingatid (utom runinskrifter). Det mesta materialet är nedtecknat under kristen medeltid och behandlar sällan folktro eller ritualer direkt. Strikt taget kan sagor även innehålla folktro, men skribenterna beskriver aldrig en folklig ritual direkt. Källorna består däremot ofta av korta referenser, allegorier eller fragmentariska motiv som kan tolkas som tecken på en andligt laddad djursymbolik. För perioden efter 1500 finns ett rikare balladmaterial, vilket behandlas i materialdelen nedan och diskuteras i relation till de teoretiska perspektiven. Analysen bygger främst på en kvalitativ innehållsanalys med tematisk kategorisering. Det vill säga en djupgående läsning av källorna för att identifiera symboler, motiv och narrativa mönster kopplade till varg och björn. Arbetet har bestått av en löpande tematisering

---

<sup>15</sup> Thomas Lindkvist 'Klerkernas tid 800–1520' T, Lindkvist & M. Sjöberg, *Det svenska samhället 800–1720: Klerkernas och adelns tid*, 6:e utg. (Lund, 2021) s.45ff

och kodning av symboliska motiv i valda avsnitt, huvudsakligen inom spannet 1100- till 1500-talet, där tidigmoderna källor fått utgöra ett komplement.<sup>16</sup>

### **Kvantitativ kartläggning**

Datainsamlingen har alltså skett i två steg. Först genomfördes en kvantitativ kartläggning där relevanta avsnitt om björn och varg identifierats med hjälp av en systematisk korpus- och sökordsbaserad metod. Detta innebär sökningar i digitala arkiv och ordbanker på nyckelord och böjningsformer, följt av en kontextuell närläsning av träffar. Sagalitteratur samt ballader är dokumenterade i digitala arkiv på sina egna ursprungliga språk, varav huvudsakligen de som utnyttjats är: [‘Icelandic Saga Database’](#), [‘Heimskringla’](#), [‘ONP: Dictionary of Old Norse Prose’](#), [‘Fornsvenska textbanken’](#), [‘Litteraturbanken’](#), [‘Bokselskap’](#), [‘Digitale Undersøgelser af Dansk Sprog \(DUDS\)’](#), [‘Germanic Mythology’](#). Utöver det finns även ypperliga resurser via [Språkbanken Text](#), och dess ordforskningsplattformar som [Korp](#) och [Karp](#), som innehåller konkreta referenser till textsamlingar respektive lexikon över fornsvenska. Sammantaget innehåller digitaliserade texter återgivningar av medeltida manuskript och inte primärkällan som sådan. De är begränsade i viss formalia på grund av sin digitalisering. Vissa förändringar kan ha skett i språket när de översattes till moderna texter, vilket säkerligen kan ha påverkat källkvaliteten. Syftet var att få en översikt över hur ofta dessa termer används och i vilka sammanhang de förekommer och försöka gallra ut det mest relevanta innehållet.

### **Kvalitativ innehållsanalys**

Efter den kvantitativa metoden, genomfördes en mer tydligt definierad avgränsning till specifika avsnitt där björn/varg framträder i ett "symboliskt" kontext. Med det menas att de förekommer antingen som figurer inom berättarkonsten eller som metaforer/allegorier med koppling till våldsamma, gränsöverskridande attribut. Utifrån det har vargen och björnen analyseras mer djupgående för att urskilja teman, motiv och narrativa mönster som kanske går att koppla till krigarideal, som motståndare och/eller identitetsskapare. Framförallt har berättelser som går att sammankoppla med folketro och religiositet varit av intresse i denna fas. Därefter har de mest iögonfallande källorna i detta avseende fått utgöra "case-studier".

---

<sup>16</sup>Louise Berglund, 'Källor och metod', i Louise Berglund och Agneta Ney (red.), *Historikerns hantverk: Om historieskrivning, teori och metod* (Lund, 2015), s.133-36, 159 ff

Detta urval begränsade materialet till en hanterbar omfattning och möjliggjorde en detaljerad undersökning av hur rovdjursmotivet används i olika genrer och kontexter.

I denna analysfas konsulterades befintliga översättningar (på moderna skandinaviska språk och engelska) tillgängliga via ovannämnda digitala samlingar. För att komplettera dessa jämfördes i vissa fall AI-översättningar (Deepseek, ChatGPT) med dessa etablerade akademiska översättningar. Maskinöversättningar användes endast som ett behovsstyrt stöd för att upptäcka potentiella tolkningsnyanser i svårare textpassager, och verifierades alltid mot vetenskapligt granskade översättningar eller originalspråk när så varit möjligt.

### **Metodologisk källkritik och jämförande perspektiv**

Eftersom många medeltida källor är nedtecknade av kyrkans män med egna agendor, krävs försiktighet vid tolkning av folkliga föreställningar. Därför förekommer en komparativ analys som en del av det slutgiltiga analytiska steget, då olika jämförelser av rovdjurens motiv över tid och rum skett. Detta kan vara utomstående sekundärkällor i tidigare forskning av relaterade fenomen i Östersjöområdet, som maskerade uppträdanden respektive sägner/folktrö.<sup>17</sup> Symboliska framställningar, som *bärsärkagången* t.ex., har i sin tur problematiseras utifrån att de kan vara utomstående inläsningar och karaktärisering av en demoniserad folktrö, kanske mer så än empiriskt bekräftade ritualer. Därför har materialet jämförts över olika typer av källor och perioder för att försöka undvika ensidiga slutsatser. Detta för att nyansera den bild som presenteras samt att illustrera hur bilden av björnens och vargens egenskaper förändrades mellan kristnandet och reformationen. Analysens natur är kvalitativ och utforskande, med medvetenhet om att tolkningar kan vara spekulativa, men har försökt stärkas genom jämförelser över tid, med hänvisningar till tidigare forskning.

## **Material**

### **Sagor och legender, sago-dikter**

Den primära sagolitteraturen är huvudsakligen nedtecknad på Island, mellan cirka år 1100 och 1500. Det omfattar exempelvis den *poetiska Eddan*, *Hrólfs saga kraka*, *Völsungasagan* och *Piðreks saga af Bern*. Styrkan i innehållet är att varken björn eller varg förekommer på Island, vilket kan innebära att motiven är importerad snarare än inhemska på Island och

---

<sup>17</sup> Ibid, s.161f

reflekterar isländska bearbetningar av äldre berättelser. Dock kompletteras denna bild av sagoberättelser och helgonlegender från Skandinavien såsom *Gesta Danorum*, *Namnlös och Valentin* m.fl. Dessa källor skildrar däremot inte i någon högre omfattning en fornnordisk verklighet, förutom Saxos kungakrönika *Gesta Danorum* som har paralleller i det isländska sagomaterialet. De skandinaviska källorna är i hög grad omtolkningar av existerande kontinentalt sagolitteratur, liksom ett flertal av de yngre isländska berättelserna är lokala bearbetningar av densamma. Tillsammans utgör dock sagomaterialet, exempel på kontinuitet och transformation, samt upphörande av samma traditioner och normer kopplat till vargen och björnens symbolik. Dock har urvalet avgränsats för att passa uppsatsens omfång. Isländska sagor och dikter innehåller nämligen en stor mängd referenser till både varg och björn, en omöjlig uppgift att i sin helhet analysera på denna uppsatsnivå. Snarare har då källor valts utifrån två kriterier: som illustrativa exempel på tydlig rovdjursymbolik, samt de med tydliga länkar till det skandinaviska fastlandet.

### **Balladmaterialet**

Detta avser de “medeltida” ballader som dokumenterats från 1500/1600-tal och framåt, med särskilt fokus på de varianter där motiv av björn eller varg förekommer. Urvalet baseras som sagt på digitala arkiv och utgåvor, där framförallt äldre danska versionerna utgör en grundstomme. Som tidigaste belägen utgör de ett bevis på kontinuitet från medeltiden. Av dessa finns i sin tur ofta svenska och norska versioner dokumenterade. Balladerna har också studerats i olika nordiska versioner i syftet att analysera hur symboliken förändras eller bevaras i folkminnet. Urvalet inkluderar både textutgåvor och, i förekommande fall, noteringar om möjlig melodi eller rituellt användning. Balladernas överlevnad verkar till stor del bero på allmogens engagemang och praxis av densamma, men ursprunget bottnar troligtvis i ett aristokratiskt/ridderligt sammanhang i medeltiden, som haft utförliga kontakter med övriga Europa. Drag från dessa utländska traditioner, dess folktro och sedvänjor, har sedan blandats med nordiska sagor och kultur, i folkvisor och sägner på ett till synes relativt organiskt vis.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> B. R. Jonsson (huvudred.), *Sveriges medeltida ballader utgivna av Svenskt visarkiv. Band 1. Naturmytiska visor (nr 1–36)*, Stockholm, Svenskt visarkiv, 1983, 2015. s.6-15 ,20f

## Kompletterande material

Detta består av kyrkliga texter såsom postillor och predikningar från hög- och senmedeltid som innehåller referenser till djursymbolik (björn/varg) i moraliserande syfte. Urvalet baseras på sekundärreferenser i forskningslitteratur och digitala samlingar där dessa texter är tillgängliga, med tonvikt på exempel som belyser hur kyrkan omtolkade rovdjursymbolik i relation till synd, dygd och våld. Bildmotiv utgör också en liten del av källmaterialet. Det består av dopfuntar fotograferade via 'Medeltidens bildvärld', eller arkeologiskt material tillgängliga via fotografier från nationella museer i Skottland och Sverige. Bildmaterialet används främst som komplement till textanalysen, för att illustrera hur rovdjursymbolik manifesterats i materiell kultur, då den ursprungliga kontexten ofta är osäker.

## 1.5 Tidigare forskning

Förvandlingsmotiv i en skandinavisk kontext speglar inte bara en övergång från fornnordisk religion till västerländsk katolicism, utan bär också spår av en självständig förkristen idé- och föreställningsvärld. I denna uppsats knyts analysen till tidigare forskning som rör både religionshistoriska, idéhistoriska och kulturhistoriska perspektiv på relationen mellan djursymbolik, krigarideal och föreställningar om magi.

## Skandinavisk religion och folktro

Neil Prices tvärvetenskapliga studie '*The Viking Way*', har undersökt *seiðr* och andra magiska praktiker i forntida Skandinavien. Price visar att krigare kan ha använt djurmasker eller djurhudar, särskilt från björn eller varg, för att rituellt åkalla djurets kraft i strid. Detta antas ha förankring i folkliga och mytologiska föreställningar, vilket i sin tur kan ha påverkat hur styrkeideal gestaltades i medeltida sagor genom motivet djur förvandling. Även hans analys av djurandar och sejdutövarnas nära relation till dessa bidrar till en mer nyanserad förståelse av den fornnordiska världsbilden. Särskilt betydelsefull är hans jämförande ansats med shamanska traditioner, som öppnar för nya tolkningar av begreppet trolldom inom det nordiska sammanhanget.<sup>19</sup> I sin studie '*The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*' sammanfattar och tolkar Priscilla K. Kershaw ett omfattande spektrum av forskning kring varg- och hundsymbolik i germansk krigartradition. Hon lyfter särskilt hur

---

<sup>19</sup> Price, *The Viking Way*, s. 119-190, 239-58, 272-323

vargskinnet i olika källor inte bara fungerar som klädsel utan som en katalysator för rituell förvandling. Detta är ett betydelsefullt perspektiv att ta hänsyn till om man begrundar ett symboliskt ursprung i en potentiell krigar-kult.<sup>20</sup> Terry Gunnell, 'The origins of Drama in Scandinavia', utgör i detta avseende också en betydelsefull referens. I sin undersökning av en möjlig dramatisk och performativ tradition i det förkristna Skandinavien, särskilt med utgångspunkt i den äldre Eddan, argumenterar Gunnell för att rituella uppträdanden kan ha innefattat maskeringar och djurklädsel. Han baserar sina slutsatser på en kombination av arkeologiskt material, medeltida texter och jämförelser med modern folkloristik.<sup>21</sup> Flera av dessa teman går också att spåra i folktrons föreställningsvärld under tidigmodern tid. Mikael Häll har i 'Skogsrået, Näcken och Djävulen' visat hur föreställningar om övernaturliga väsen i sägner och rättsfall ofta bar på erotiska och magiska undertoner. Hälls analys är särskilt relevant i relation till dessa väsen, förknippades med rovdjur, vilket i sin tur förknippas med den gränsöverskridande vildmarken. Tillsammans med utsagor från lärda, bildas uppfattningen att under 1600-talet fortfarande existerade en utspridd tro på en möjlig sammanblandning mellan övernaturliga naturkrafter och människor. Detta manifesterade sig i 'hybridvarelser', som i sin tur ter sig ha haft övermänniskliga egenskaper. En del av dessa föreställningar verkar även vara överlevnader åtminstone från senmedeltid.<sup>22</sup> Ella Odsteds verk 'Varulven i svensk folktradition' kompletterar detta med ett mer fokuserat material. Hennes analys av sägner och visor belyser vanliga idéer om varulvar och mann-björnar som traderats vidare fram till modern tid. Odsteds kartläggning av vissa äldre litterära belägg erbjuder också paralleller till det källmaterial som behandlas i denna uppsats.<sup>23</sup>

### Europeisk symbolik och populärkultur

Richard Kaeuper har i 'Chivalry and Violence in Medieval Europe' analyserat hur riddarens våldsamma praktik omtolkades i religiösa termer genom hövisk litteratur och ballader. Den framväxande riddarkulturen utvecklade enligt Kaeuper ett eget symbolsystem, en "chivalric mythology", som ibland inverterade kristna föreställningar och blandade dem med hjältesagor och hedniska motiv. Detta är relevant för att förstå hur varg och björn kunde ges ny betydelse

---

<sup>20</sup> Priscilla K. Kershaw, *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, *Journal of Indo-European Studies Monograph Series*, Monograph No. 36 (Washington, D.C.: Institute for the Study of Man, 1997). s.222-66

<sup>21</sup> Terry Gunnell, 'The origins of Drama in Scandinavia', (Cambridge, 1995)., s.66-92, 95-180

<sup>22</sup> Häll, *Skogsrået, Näcken och Djävulen*, s.19-29, 102-10, 235-39

<sup>23</sup> Ella Odstedt, *Varulven i svensk folktradition*, utökad nyutgåva (Stockholm, 2012).s.26-60

i en kristna medeltida kontext, samtidigt som det ger upplysningar om en "alternativ" andlighet bland ridderligheten.<sup>24</sup> Caroline Walker Bynum har i *'Metamorphosis and Identity'* visat hur metamorfoseras popularitet, uttrycker samtidens intellektuella spänningar kring identitet, kropp och själ. Detta sammanträffande med en "boom" runt år 1200 i underhållningslitteratur, som med humor eller skräck behandlade kroppsförvandlingar, och hybrida varelser. Teologiskt skapade detta friktion eftersom kyrkans dogm menade att kroppsförvandlingar var omöjliga. Detta tyder på, menar Bynum, på en folklig eller litterär tolerans för dubbla tolkningar, demonisk illusion och faktisk kroppslik förändring.<sup>25</sup> Carlo Ginzburg (1983; 1990) har visat hur föreställningar om krigiska varulvsbroderskap i 1600-talets Litauen, s.k. *Wahrwolf*-sällskap, kan förstås som del av en äldre, extatisk tradition. Dessa grupper uppgavs vid vissa tider på året förvandlas till vargar och i kollektiva resor bege sig till de dödas värld för att bekämpa häxor i syfte att återta sädesfröet. Beväpnade med järnstavar och drivna av en stark broderlig samhörighet, beskrev de sig själva som "Guds hundar". Ginzburg tolkar detta inom en bredare ram av shamanistiska och ekstatisk-magiska krigartraditioner, där symboliska gränsövergångar, exempelvis via djurhudar eller täckande slöjor, markerar tillhörighet till en liminal sfär mellan liv och död. Detta är jämförbart med de nordiska *berserkarna* och *ulfheðnarna*, särskilt i fråga om transformation, rituellt våld och andlig funktion.<sup>26</sup>

Vargens och björnens symbolik har vidare undersökts i Michel Pastoureaux respektive Aleks Pluskowskis verk. Pastoureaux har i *'L'Ours: Histoire d'un roi déchu'* analyserat hur björnen positiva attribut, demoniserats över tid i och med kristnandet av Europa.<sup>27</sup> På liknande vis visar Pluskowski i *'Wolves and the Wilderness in the Middle Ages'* hur vargen i norra Europa genomgick en snarlik omtolkning.<sup>28</sup> Joyce E. Salisbury bidrar slutligen med *'The Beast Within'*, där hon beskriver hur medeltidens djurframställningar alltmer kom att spegla mänskliga inre tillstånd. Hon menar att idén om ett "inre odjur" växte fram i och med att moraliserande tolkningar av djur blev dominerande. Djur som varg och björn fungerade både

---

<sup>24</sup> Richard W. Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe* (Oxford, 1999) s.53-57

<sup>25</sup> Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity* (New York: Zone Books, 2001) s.92-98, 105-11

<sup>26</sup> Carlo Ginzburg, *The Night Battles: Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries*, övers. John & Anne Tedeschi (London: Routledge, 2011) s.28-32; Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, övers. Raymond Rosenthal (London: Hutchinson Radius, 1990) s.153-294

<sup>27</sup> Michel Pastoureaux, *L'Ours: Histoire d'un roi déchu* (Paris, 2007). s.11-20

<sup>28</sup> Aleksander Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages* (Woodbridge 2006). s.7-10. 154-71

som speglingar av mänskliga laster och som uttryck för gränsöverskridande identiteter, särskilt i berättelser om metamorfos och varulvar.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Joyce E. Salisbury, *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*, 3:e upplagan (London: Routledge, 2022). s. 119-25, 159-72

## 2.1 Arvet från vikingatiden?

8. "They [the ships] were loaded with men and white shields, western spears and Frankish swords. Berserks bellowed; battle was under way for them; wolf-skins [berserks] howled and brandished iron spears." [.....]

20. "I want to ask you about the equipment of berserks, taster of the corpse-sea : what provision is made for war-daring men, those who surge into battle?"

21. "They are called wolf-skins, who bear

bloody shields in combat; they redden spears when they come to war; there [at Haraldr's court] they are seated together. There, I believe, he, the sovereign wise in understanding, may entrust himself to men of courage alone, those who hew into a shield

30

*Haraldskvæði* (även kallad *Hrafnsmál*), sannolikt komponerad under 900-talet, är den enda tidiga källan som behandlar förekomsten av bepälsade krigare på ett relativt konkret sätt. Även om det är omdebatterat om *berserkir* (björnsärkarna; men vissa menar 'barskinnad'<sup>31</sup>) och *ulfhednar* (ungfr. "ulv-hudar") faktiskt existerat som verkliga grupper, antyder dikten att björn och varg ingick i den krigiska symboliken under vikingatiden. Skildringar av 'ulfheðnar' förekommer i övrigt på två ställen i sagolitteraturen. Ena är i *Vatnsdæla saga*, då det beskrivs hur under kung Harald Hårfagres största strider, han kämpade tillsammans med sina så kallade "ulfhednar". Dessa ska ha försvarat fören på kungens skepp, medan Harald själv försvarade aktern. En liknande referens till kung Haralds ulv-bärsärkar förekommer också i *Grettis saga*.<sup>32</sup> Bärsärkarna däremot dyker upp återkommande i det skriftliga materialet fram tills senmedeltid, åtminstone som begrepp. I runt omkring ett femtiotal unika fornordiska prosatexter, figurerar just ordet 'berserk' i någon form.<sup>33</sup> Det råder som sagt om ganska omfattande bevis att krigsväsendet förknippade sig gärna med rovdjur. Pluskowski och Pastoureau har själva, i sina undersökningar av vargens och björnens symbolik, pekat ut hur inhemska rovdjur förblev populära motiv på vapen och statusföremål, i Skandinavien liksom Europa i stort.<sup>34</sup> Visserligen menar de att båda djuren "överglänses" av lejon och

<sup>30</sup>Fulk, R. D., 'Þorbjörn hornklofi, *Haraldskvæði* (*Hrafnsmál*)', i Whaley, D. (red.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times*, Turnhout, Brepols, 2012 <<https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1436>> (accessed 23 May 2025)

<sup>31</sup> Price 'The Viking Way, S.303f; jmf [berr adj. \(ONP\)](#) & [bersi. bessi sb. m., bersi \(ONP\)](#)

<sup>32</sup> Finnur Jónsson (red.), *Vatnsdælasaga*, STUAGNL 58 (Köpenhamn: 1934), s. 22,.; G. Magnússon och G. Thordarson (red.), *Grettis saga* (Köpenhamn: Det Nordiske Literatur-Samfund, 1859), kap 2

<sup>33</sup> [berserkr sb. m., berserkur \(ONP\)](#); [berserksgangr sb. m., berserksgangur \(ONP\)](#)

<sup>34</sup> Pastoureau, *Lóurs*, s.125-30; Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, s.136, 151

drakar, men deras motiv levde vidare bland heraldiken exempelvis i någon form efter. Att björn eller varg var omgärdade av någon form av mystik eller begärd essens i krigarens syfte under forntiden, ter sig relativt sannolikt utifrån arkeologiskt material såsom de svenska Torslundaplåtarna. Dessa härstammar från vendeltiden (500-700-tal), och föreställer bilder av "krigare" i någon form av rituell situation med det som kan föreställa vargar eller björnar (men även vildsvin, se hjälmar på bilden ovan till vänster).



**Figur 1: Torslundaplåtar**



**Figur 2: Lewis schackpjäsen**

En föreställer en man halvt förvandlad till varg (**Figur 1: nedre till vänster**). Två av de andra föreställer män i processen av att döda en 'björn' (**Figur 1: bilder till höger**). De kan fungera som ett sätt att "själsligt" fylla sin varelse med deras skräckinjagande energi, en form av inverterad vördnad. Björnens och vargens symbolik var troligtvis pga deras roll som rovdjur och hot mot boskap, också förhöjd som ett liminalt farligt väsen. De hotade människors existens på så vis, lagar deklarerade dem som "fredlösa" och de kunde jagas fritt.<sup>35</sup> Kanske paradoxalt nog var det just därför som krigarna identifierade sig med djurens energi. Detta går att koppla till Price studie av rituell krigsmagi i fornnordisk kultur, där Odens dubbla roll som magiker och krigsgud stod i centrum. Inom studerad shamanism respektive jämförande (möjliga) fornnordiska exempel, innehåller ofta aggressiv trolldom i krig. Framkallade andeväsen är då ofta vargar eller andra farliga djur, och blodriter används ibland även för att öka kraften av dessa.<sup>36</sup> Djurskinnen kan, som Kris Kershaw menat, vara det "fordon" genom

<sup>35</sup> R. Keyser och P. A. Munch (red.), *Norges gamle Love*, vol. I: *Den äldre Gulathings-Lov* (Christiania, 1846), § 94 Um Biarnveiðar

<sup>36</sup> Price, *The Viking Way*, s.184f, 294-97,

vilket förvandlingen skedde, en katalysator för övernaturlig aggressivitet, raseri och övernaturlig styrka. Utöver Skandinavien, verkar denna företeelse nämligen ha funnits överallt i Europa under forntiden, vars hjältar och elitkrigare ofta beskrev sig själva som “hundar” eller “vargar”.<sup>37</sup> Man måste dock ifrågasätta huruvida krigsväsendet fortsatte identifierade sig rovdjuren i denna kapacitet genom medeltiden. Som religionshistoriker Caroline Bynum Walker skrivit om, fanns ett djupt motstånd mot kroppens och själens separation (*metempsychosis* - dvs förändring av psyket) i den högmedeltida kyrkan, trots en omfattande tro på “*hamnskifte*”. Det var denna tid då också Skandinavien blev kristet, alltså en tid då en utspridd rädsla och skepsis spreds bland kyrkoledare om övernaturliga fenomen som ansågs “kränka” Guds lagar. Bynum Walker menar att teologer etc, bokstavligen ‘demoniserade’ berättelser och seder som föreslog att människans väsen kunde anta djurformer som farliga “illusioner”.<sup>38</sup>

I *Kristni Saga*, som skildrar Islands kristnande, möts de två religionerna i en magisk duell. En bärsärk skryter om sin styrka och tålighet. Han hävdar att han kan gå barfota genom brinnande eld och falla naken på sin knivspets utan att ta skada. Þangbrandr, en missionär, svarar att Gud kommer att avgöra utgången. Þangbrandr välsignar elden och gör korstecknet över kniven. När bärsärken försöker gå genom elden, bränns han och när han faller på kniven, genomborras han och dör. Poängen är tydlig, hednisk trolldom har inget mot Guds mirakel. Det är ingalunda så att den bärsärk man normalt möter i sagorna är en respekterad krigare, utan snarare en demoniserad gestalt, en monstros skepnadsskiftare, en galning.<sup>39</sup> För att ta ett fångande exempel på förmågor som förknippas med dessa magiska krigare, fungerar *Ynglinga* sagan tillsvidare. I den nämns hur “Odens män” (Oden är en trollkarl, vars ande kunde formskifta som olika djur) gick in i striden utan rustning, galna som *hundar* och *vargar*, bitandes i sina sköldar. Starka som *björnar* och *tjurar* var de, dödades urskillningslöst och varken eld eller järn kunde skada dem.<sup>40</sup> Jämför man dessa med ‘*Lewis schackpjäserna*’ [se: **figur 2**] exempelvis, påträffade på Hebriderna, så kanske är en tolkning om ‘totemistiska’ föreställningar gällande björn och vargen inte är så långsökt. Möjligtvis var de trots allt en levande verklighet, ett tecken att varg eller björn fungerade som ett andeväsen för krigarna.

---

<sup>37</sup> Kershaw, *One-Eyed God*, s.195-99

<sup>38</sup> Bynum, *Metamorphosis and Identity* s.79-86, 98

<sup>39</sup> Eiríkur Jónsson och Finnur Jónsson (red.), *Kristni saga*, i *Hauksbók: efter de Arnarnæanske håndskrifter* (Köpenhamn: Thiele, 1892–1896).- s.138

<sup>40</sup>Finnur Jónsson (red.), *Heimskringla: Noregs konunga sögur* (Köpenhamn, 1893–1900): s.17f

## 2.2 Kriggarrollen djuriska statussymboler

### A.) Björnens symbolik

Vad som existera i ett kristet kontext (såsom till oss traderade sägner och sagor), menar jag ändå möjligtvis kunde samexistera och influeras av (samt influera) en form av folketro bland riddarståndet kopplat till stridandet. I den fornnordiska sagolitteraturen, nedskrivna huvudsakligen från och med 1200-talet, överlever dock spår av en möjlig tro och idévärld från en förkristet kontext. Huvudkaraktärerna i dessa sagolegender, sammanlänkas ofta med verkliga personer och platser, vilket innebär att de kan placeras i en slags flytande gråzon mellan fakta och fiktion. I isländska berättelser talas om mäktiga kämpar som genomgår en kamp mot björnen. Exempel är Grettis kamp mot en stor björn, som en av hans mest legendariska bedrifter. Andra exempel återges i *Finnboga saga*, där björnar som dödar boskap och människor, dräps av hjälten Finnbogi i envig utan att han bär vare sig vapen eller sköld.<sup>41</sup> I Saxo Grammaticus legendarium om Danmarks fornkungar, *Gesta Danorum*, berättas att förfadern till Sköldungaätten, Skjold, i sin ungdom övervunnit en monstruöst stor björn helt utan vapen i tvekamp. Detta skedde när han var ute på jakt med sina faders män.<sup>42</sup> Snorre Sturlasson nämner även i de yngre *Eddan*, att Tor, (omtolkad som en trojansk kung, "hann hét Trór, er vér köllum Þór"), vid tolv års ålder lyfte tio björnhudar från marken, alla samtidigt. Detta var ett tecken på hans styrka och börd. Han dödade dock därpå sin fosterfar och -mor.<sup>43</sup> Kunglighet, gudomlighet och barbari blandas i en, ett spår av symbolikens dubbla kraft. Björnen levde kvar som ett motiv för kunglighet, åtminstone i litteraturen fram till 1500-talet. I helgonlegenden om 'Sankta Amalberga' (dokumenterad i Vadstena från början av 1500-talet), beskrivs hur från striden med björnen, en ung Karl den Store fick sitt tillnamn. Karl dödar en stor och grym björn med ett enda hugg i huvudet, och räddar därmed en by från björnens härjningar. Handlingen prisas och han spås bli en stor kung. Skinnet skickas sedan till slottet.<sup>44</sup> Björnen blir alltså i sagans värld bevis på krigarnas styrka och mod, samt kungarnas rätt att styra.

---

<sup>41</sup> *Grettis saga*, kap. 21; Aslak Tonna (övers.), *Soga um Finnboge den Ramme*, i *Islandske ættesagaer* (Oslo: Norsk Barneblad, 1920),

<sup>42</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum: The History of the Danes, Volume I*, red. Karsten Friis-Jensen, övers. Peter Fisher (Oxford: Clarendon Press, 2015).

<sup>43</sup> Snorre Sturlasson, Prologus; 3. Frá Trjóumönnum., 'Edda', red. Guðni Jónsson, [tillgänglig på [Heimskringla.no](http://Heimskringla.no).]

<sup>44</sup> *Legenden om Sankta Amalberga*, SFSS 7:3, (inskriven av Lars-Olof Delsing vid institutionen för nordiska språk i Lund), # 288-89

I skildringar av drömmar och visioner framträder också nämligen hur björnar uppenbarar sig som *symboler eller andar* för mäktiga män. I Njals saga, så en av hjältarna, Gunnar som i drömmen på sådant vis, liksom i Orvar-Odds saga en aggressiv jättelik björn är ett uttryck för Odds vrede. En annan berättelse talar om en viss Thorstein, vars ande visar sig som en vit björnunge, ett tecken på hans släktband till "förmännare" ätt.<sup>45</sup> Detta illustrerar att *starka djärva män* kunde anses ha en slags inneboende björnande, och att det kan vara en anledning till att besegra en björn var ett tecken på en motsvarande inneboende styrka. En annan förklaring vore att björnens essens skulle kunna överföras till människan, i samband med att björnens blod förtärs. En känd episod är den om Böðvar Bjarki och Hött. I en version är "monstret" ett bevingat odjur, men i Saxo Grammaticus äldre version, en monstruös björn. En viktig symbolik. I och med att det sker under liminal period, under jul, finns det anledning att spekulera på en rituell aspekt. I berättelsen dödar Böðvar odjuret och tvingar Hött att dricka bestens blod och äta dess hjärta. En handling som ger den tidigare fege Hött, styrka och mod. Efter en brottningsmatch med Böðvar, har Hött bevisat att han inte längre fruktar kung Hrólfs krigare.<sup>46</sup> Det verkar också finnas ytterligare symboliska roller anknutna till björnens skepnad. Ett sådant exempel finns i Kormáks saga, då en viss Stenar uppträder maskerad i en slags "liminal" roll inför en holmgång: "*Där satt en högre och kraftigt byggd man i björnskinnskappa och med mask för ansiktet.*"<sup>47</sup> Man kan också anmärka på att denna symboliska roll, markerade krigarnas raseri och våldskapacitet förstärkts, alltså en förlängning av naturlig krigarkraft. I dåtidens ögon kan det alltså sedan möjligtvis sammankopplats med ritualer, men det kan också vara så att skräcken för björnen spelade in i att den tillskrivs övernaturliga förmågor som kan påverka krigaren "positivt".

## **B.) Vargens symbolik**

Vad var det då som kunde kanaliseras genom dessa rovdjur? I denna bemärkelse är vargen lämpligare som analys, eftersom den figurerar oftare i poetiska framställningar av krigarens essens. I den *äldre Eddan*, hittar vi tydliga exempel på hur djursymboliken kunde

---

<sup>45</sup>Alexander Bugge, kap 2. Odd forlater Berurjodr og drager til sin far, *Fortællingen om Orvar-Odd*, 1915.; 5. C. C. Rafn, Kap. 5 Thorstejn voxte op hos Krum *Fortælling om Thorstejn Oxefod*, (Köpenhamn, 1827); Albert Ulrik Bååth. 23. Köp-Hedens färd. *Njals Saga*, (Stockholm, 1879)

<sup>46</sup>Guðni Jónsson (red.), *Hrólfs saga kraka ok kappu hans*, i *Fornaldarsögur Norðurlanda I-IV* (Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1954) kap 35-36, Grammaticus, *Gesta Danorum* vol 1, s.118f

<sup>47</sup> Albert Ulrik Bååth, kap 11. Bårse besegras af Kormaks morbroder Stenar, '*Kärlek i hedna dagar: Skalden Kormaks saga*' (Göteborg: Wettergren & Kerber, 1895).

sammanblandas och associeras med hjältarnas makt och styrka. I en cykel av kväden, så får man bekanta sig med de kungliga och legendariska völsungarna samt ylvingaätten. Skådespelet för deras hjältedåd, åtminstone för ylvingarna (läs "ulvarna"), hittar vi i Östergötland med omnejd. Den mest kända av dessa, Helge Hundingsbane, föds under minst sagt krigiskt symboliska former. En korp kraxar om en hjälte är född, där spädbarnet ligger i sin brynja, hans ögon "vassa", en "vargarnas vän".<sup>48</sup> Pojken var nämligen son till Sigmund, en ur Völsunga-ätten, en man som tidigare levtt sitt liv som en varulv i vildmarken och sedan som en stor krigare. Ursprunget är mytologiskt och vargen figurerar som symbol för ättens essens. Enligt Gudmundsdóttir, kan vargen fungera i detta avseende som både krigiskt totemdjur (gudomlig eller heroisk härstamning), samt en metafor för våldsamt öde och hämnd. Hon har noterat att i andra varulvsberättelser som finns i den isländska traditionen, så delas ofta dessa typiska vargmotiv berättelser sinsemellan.<sup>49</sup> Ättefadern, Sigi, är nämligen Odens son, som blivit fredlös och utvisad ur Asgård pga mord: *Þá kalla þeir hann varg í véum, ok má hann nú eigi heima vera með feðr sínum [Då kallade de honom en varg på helgade platser, och han fick inte stanna hemma med sina fäder].*<sup>50</sup> Detta både smickrande, men också mörka ursprung, förtäljer en ambivalent moral som fortlever och ärvs. Ättens öde, som är tragiskt, kan betyda att vargen här fyller både funktionen som rovdjur och 'förbannad'. Denna till synes märkliga dubbelnatur, utstrålas i Eddans dikter liksom i Völsunga-sagans narrativ. Sigmund, blir i ett avsnitt tillsammans med sina 9 bröder, uppäten en efter en av en monstros varg som straff. Sigmund överlever genom att bita loss vargens tunga. Sigmund med sin son Sinfjötli, förvandlas senare till vargar när de tar på sig funna vargskinn (som tillhör redan förtrollade prinsar). Processen framställs i Völsungasagan nästan som en form av initiering, särskilt för Sinfjötli, som får utstå prov och träning i sin roll som framtida krigare. När de dock väl kan ta av sig skinnen, bränner de dem för att ingen annan ska drabbas av samma öde.<sup>51</sup>

Vargmotiven i dikterna har i överlag många negativa konnotationer. I en ordväxling i eddadikten *Helgakviða Hundingsbana I*, mellan Sinfjötli och Gudmund, så avslöjas de

<sup>48</sup> Erik Brate, Första kvädet om Helge Hundingsbane *Eddan: De nordiska guda- och hjältesångerna*, Stockholm, 1913. vers 5-7

<sup>49</sup> A. Guðmundsdóttir, *The Werewolf in Medieval Icelandic Literature*, *The Journal of English and Germanic Philology*, (vol. 106, nr 3, juli 2007.), s.284-89

<sup>50</sup> Guðni Jónsson och Bjarni Vilhjálmsson, I. KAPÍTULI *Fornaldarsögur Norðurlanda: Völsunga saga*, Reykjavík, 1943-44.- Sigi

<sup>51</sup> *ibid* - VIII. KAPÍTULI

ambivalenta drag som kunde associeras med vargen, framförallt i relation till krigarrollen. Sinfjötli förolämpar Gudmunds män och kallar dem "svin" och "hyndor", i kontrast med ylvingarna som kommit för att döda Gudmunds kung, och de till skillnad inte är de som flyr striden. Gudmunds svar är just att anklaga Sinfjötli för att vara en ulv, och påminner om att Sinfjötli "ätit ulvars föda" (kanske människokött). Han säger också att Sinfjötli "*sugit sår med sval mun*" (en bild av en feg som inte kämpar ärligt) dödat sin broder, och gömt sig i "*rösen*". Sinfjötli kränker dock Gudmund med att han tidigare levt som trollpacka, och med Sinfjötli avlat 9 vargar tillsammans. Sinfjötli däremot, är far till Fenrisulven, den fruktade vargen vid Ragnarök som förgör världen. Kränkningarna växlar alltså mellan anklagelser om lykantropi, feighet, fratricide, kvinlighet och homosexualitet. Vargen fungerar i ordväxlingen både som synonym för styrka och omoraliskt uppförande.<sup>52</sup> Detta illustrerar en annan syn på heder och ära, vad som i krigar-hantverket ansågs "nobelt". Mod, men också ett direkt sug efter strid verkar vara avgörande för en riktig krigare. Beskrivningar av kämpande björnar, ulvar och hundar i folktron bör ses som en reflektion av social mentalitet, som i Helges skryt för Sigrun, (en valkyria), om hur han en 'ylving' dräpt 'björnar'. Rovdjuret får i poesin, kanalisera den önskade blodtörsten, man ska som Odens hundar springa "likhungriga" över slagfältet.<sup>53</sup> En ritualiserad avhumanisering av fienden och sig själva, kan vara det som pågår. Som exempel finns i *Orkneyinga Saga* vargen som motiv för att beskriva stridens grymhet. Vargen strövar över slagfältet, ylar och äter av de döda i den brutala slakten med uttryck som (*Ulfs tuggu raud eggjar [...] georlla fra ek at ginde grar ulfr um gua sarann*). "Ulvmataren" (*vargsediandi*) är den krigare som genom sina dåd skaffar föda åt de fruktade asätarna. Slutligen visar formuleringen "*riodum gyldis goma gerum rikz konungs soma*" hur segern ger både död åt fienden och ära åt härskaren.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup>Brate, Första kvädet om Helge Hundingsbane, *Edda*, vers. 34-41

<sup>53</sup> Brate, Första kvädet om Helge Hundingsbane, vers 13-14; Andra kvädet om Helge Hundingsbane 1, 8, 39, *Edda*

<sup>54</sup>G. Vigfusson och C. R. Unger, Fra Orkneyinghum, Rognualldr vann dromundinn, *Flateyjarbók: Orkneyinga saga*, (Oxford och Christiania, 1860–1868),

## **2.3 Kristen omtolkning**

När den kristna etiken växer fram stigmatiseras dessa vargmotiv. Under övergången till kristendomen (1000–1200-tal) försköts symboliken, djur som tidigare kunde ha ambivalent status i hednisk mytologi verkar blivit mer entydigt negativa, kopplade till synd och djävulskap. Vargens roll som symbol för "omänsklig" (eller snarare icke-kristen) maskulinitet och våldsam laglöshet förstärktes, tillsammans med liknande förståelse av björnens. I den fornnordiska dikten *Sólarljóð* ("Solsången") från denna epok, så talar en död fader till sin son från andra sidan graven. I den blandas norrön mytologi (Hel, Oden, nornor) med kristen eskatologi (änglar, himmel, helvete). Visionen av helvetet berättar hur arroganta krigare är vargliska i livet när de ägnar sig åt våld och hedersbrott. Deras ulvdåd straffas i Helvetet (en kaotisk kall nordlig ödemark) där de får utstå eld, is, glupska vidunder och tortyr. I kontrast med dessa rovdjur, står "*Solens hjort*" i söder (*Sólar hjört leit ek sunnan fara*), med hovarna på jorden, och med horn som sträcker sig upp i himlavalvet.<sup>55</sup> Visionen använder vargens symbolik för att förklara rätt och fel, vad som väntar den som bryter lagar och regler. Det kan också vara ett försök att förändra krigarens etik, från förövare till försvarare. Som jämförelse i '*Duggals Leizla*', ursprungligen en irländsk drömvision, så skildras en arrogant riddarens helvetesresa. Det beskrivs hur björnar och vargar klöser och tuggar i syndarna, ett straff för deras våldsamma uppförande i livet.<sup>56</sup> I en postilla nämns hur de vilda djuren, som björn och lejon, skapade Gud för att människan genom dem skulle inse sin olydnad. Tamdjur gavs däremot i barmhärtighet, och representerar hur fullständig lydnad mot Gud skulle göra även Gud lyhörd för människans röst. Björnen exempelvis, fick symbolisera köttets lustar.<sup>57</sup>

På gångdagarna innan Kristi himmelfärd, skrivs i en postilla om uppmaning till fasta och bikt för att hindra hotet från vildmarken "*Käre wenir wi läsa aff at j eet biscops döme. kom swa miken gudz plagha mz mikin soot, oc biorna oc vlffwa ginge in j stftdherne, oc j byna*".<sup>58</sup> Det är svårt att avgöra om symboliken används som allegori för annalkande naturkatastrofer och sjukdomar, eller för syndiga människor och demoner. Symboliken var nämligen tvetydigt pga Bibeln, som berättelser om Davids strid med björnen och lejonet för att rädda sin fars får.

---

<sup>55</sup> Brate, Solsången, *Edda*

<sup>56</sup> C. R. Unger, *Duggals Leizla*, (Christiania, 1877) kap 1, 8, 10, 15,

<sup>57</sup>G. E. Klemming, *Svenska medeltids-postillor: Efter gamla handskrifter*, Andra delen, Stockholm, 1880, s.86, 175; G. E. Klemming, *Svenska medeltids-postillor: Efter gamla handskrifter*, Första delen, Stockholm, 1879. s. 71

<sup>58</sup>G. E. Klemming, *Svenska medeltids-postillor: Efter gamla handskrifter*, Tredje delen, Stockholm, 1898, s.158f

Sådant bidrog till att nya samhällsideal skapades, bland annat för krigare. Denna förståelse reflekteras i furstelitteratur från medeltiden: *“Därför ska man inte ta lätt på onda människor, sådana som är rövare och plundrare. Vem liknar inte dem vid grymma och onda djur, såsom björnar och vargar, som river och sliter allt de får makt över?”*<sup>59</sup> För att exemplifiera att dessa allegorier var utspridda och i högsta grad närvarande i människors idévärld även i Skandinavien kan man kort nämna de dopfuntar från 1100- och 1200-talet som avbildar djurmotiv (*se: figurer 3 och 4*), Dopfunten skildrar björnar och lejon som slukar vad som verkar vara människor, och i Njutånger finns också ett motiv som föreställer ett fjättrat ‘odjur’ i dopfuntens botten (Figur 5). Detta går att jämföra med att Lucifer, ett svart ‘rovdjur’, som ligger fjättrad nere i helvetet i Duggals Leizla.<sup>60</sup> Det går att se i deras symbolik hur den odöpta människan är möjliga offer för demoniska krafter (representerade av björn och varg), men också möjligtvis lika korrupta som dem utan dopet. Likaså kan det vara en reaktion på hednisk kult på rovdjuren i och med att de flesta är från 1100-talet, kort efter kristnandet.



*Från vänster; Figur 3: Björn och byte, dopfunt Barnarp; Figur 4: Fjättrat rovdjur, dopfunt Njutånger*

Kvarlevande symbolik kan kanske skönjas i den danska folkvisan, *"den skånska björnen"*. Den handlar om riddaren Hr. Aage (även kallad Ove), som dödas av sin fiende Hr. Torkel i Ystad kloster. Inspirerade och uppdiktade i samband med en fejd i 1300-talets Skåne. Med den ‘skånska björnen’ menas Hr. Aage, kanske som en metafor för hans hårdnackade karaktär. Han är dock inte ensam björn som figurerar i balladen. Aage drömmer att han ser tre björnar som attackerar honom, varav en hund bär hans huvud genom en rosenlund. En

<sup>59</sup> Svenska Folkbibeln 2015.: 1 Samuelsboken 17, 34; *En nyttigh Bok/ om Konnunga Styrilse och Höfdinga* s. 29

<sup>60</sup> Medeltidsbilder - se figurer; C. R, Unger *Duggals Leizla*, kap 15

väpnare tyder drömmen som ett varsel om fara från hans fiender och råder honom att stanna hemma. Varningen ignoreras, Hr Aage beger sig till Ystad och dräps av Hr Torkel. Mordet är hedersrelaterat, och sker när han avvisar Torkels påstående om en upplevd oförrätt om kränkning av hans ära. Det faktum att mordet sker i ett kloster kan vara en anledning till symboliken, deras gudfruktighet saknas och männen betar sig likt "björnar". Visan innehåller dock en ambivalent symbolik. I en version herr Aage påträffar hunden i drömmen efter sin utfärd, och denne varnar för "*Min fynder holler udy rossens-lund.*" ("*Mina fiender väntar i rosegården*"). Sedan slits herr Aage sönder av björnar väl ute i skogen.<sup>61</sup> Med hjälp av Salisburys studie av medeltida fabeltraditionen, kan man kanske se diktingen i balladen som ett exempel på en annan syn på moral och dygd. Det skandinaviska riddarväsendet identifierade sig möjligtvis, likt det som verkar ha varit fallet med andra västeuropeiska riddare, i högre utsträckning med rovdjur. Att liknas med ett tamdjur, såsom var de bibliska idealen, var enligt Salisbury, att likställas med underklassen.<sup>62</sup> Den symboliska förnedringen för Hr Aage, är att bli delegerad till en hund i efterlivet, kanske visdiktarens intention.

Björnarna i visarn kan kanske också innebära en subtil synkretisering av äldre symbolik. Det ska jämföras med att det ibland finns en inverterad förståelse av ulven, som gudomlig hämnare. Som jämförelse, så förekommer en varg uppskickad från underjorden i legenden om St. Amalberga. Denne kastar sig över tjuven som stulit ett heligt skrin från jungfrun, som han nästan dödar om inte för hennes bror, Rodinus (arketyper för den fromma riddaren), ingripande.<sup>63</sup> Samtidigt ska sägas, att i samband med kristnandet förstärktes en symbolik med hjälp av litteraturen, där lejon och örnar ansågs som mer passande allegorier för härskare och krigare, eftersom de ansågs vara de mest "ädla".<sup>64</sup> I skandinaviska versioner av *Yvain saga*, framkommer det att de inte går att likställa med björn eller varg: "*Jag tog inte hit lejonet för att det skulle vara en berserk eller delta i envig, och jag bad inte om något vildare än vad jag själv kan hantera*". I fornsvenska varianten kan man dock se en tvetydig attityd utifrån monstruösa herden för "andra världen", vars flockar är björnar, pantrar, lejon. Inte desto mindre är hans utseende: *änlitith thölkith som biörna skin*.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Axel Olrik (red.), *Danmarks gamle folkeviser*, del 6 (Köpenhamn) s.1-7

<sup>62</sup> Salisbury, *The Beast Within*, s.120-23

<sup>63</sup> *Legenden om Sankta Amalberga* # 297

<sup>64</sup> Salisbury, *The Beast Within*, s.110,120; Pastoureau, *L'Ours*, s.80-85

<sup>65</sup> E. Kölbing, *Ívens saga*, Halle, 1898. s.19-22 ; E. Noreen (red.), *Ivan Lejonriddaren; Flores och Blanzeflor*, Svenska Fornskriftsällskapets Samlingar, (vol. 50, Stockholm, 1921.) # 20

### **3. Gränsöverskridande symbolik: Björn och Varg i senmedeltid**

Turners begrepp om *liminalitet*, det vill säga ett mellantillstånd där normer tillfälligt upplöses, är centralt i den tredje delen av analysen.<sup>66</sup> Rovdjurssymbolikens kraft kan ha gett uttryck för de tillstånd som bröt med kristna normer och dogmer, tillstånd som ansågs kraftfulla och betraktades emellanåt med ett ambivalent förhållningssätt. Björn eller varg kanske inte enbart fungerade som allegorier för synd utan också som uttryck för människans relation till icke-konventionella trossystem, såsom trolldom. Magi i sig är gränsöverskridande, vilket medför att djurgestaltningar och hybrider i såväl sagor som populärkultur kan uppfattas som symboliska övergångar mellan människa och natur, gudomligt och demoniskt. Ett resonemang som bygger på Gurevitjs forskning om att förkristna idéer anpassades för att passa med kristendomen.<sup>67</sup> Denna analysdel kommer att utforska om riddarklass, liksom allmogen, utvecklade ett eget symboliskt språk, byggt på äldre föreställningar om björn och varg.

#### **A) Hybridkrigarna**

I *Gesta Danorum* bok X, 15.2–4, och som också återges av Olaus Magnus på 1500-talet, berättas om en björn som rövar bort en kvinna. I stället för att slita henne i stycken gör björnen henne till sin sexuella partner. Detta erotiserade rov får en oväntad följd: kvinnan föder en son. Naturen "anpassar säden", och barnet föds med mänskligt utseende men med vilt blod i ådrorna. Släkten förs vidare genom Torgils Sprakalägg och dennes son Ulf, som bägge bär spår av det vilda arvet i deras mod och kraft.<sup>68</sup> Björnen måste alltså i någon mån anses som ett magiskt djur som kan orsaka den typen av hybrider. Inte för inte verkar den väcka associationer i de fornnordiska sagorna med naturväsen. Detta gäller den legendariska Hrafnista-ätten, vars namn och drag är både björnliska (eller vargliska i vissa fall) och magiska i någon mån. Namn och drag hos nyckelgestalter inom Hrafnista-ätten, såsom Ulf den Orädde, Hallbjörn Halvtroll, Grim Ludekind och Orvar-Odd, bär tydliga konnotationer till

---

<sup>66</sup> Turner, *The Ritual Process*, s.95ff

<sup>67</sup> Gurevitj, *Medieval Popular Culture*, s.98-102

<sup>68</sup> Grammaticus, *Gesta Danorum*, s.734-37; Olaus Magnus, *Historia om de nordiska folken*, red. John Granlund och Michaelisgillet (Falun: Gidlunds förlag, 2010), s. 844f

både björnlika och magiska egenskaper.<sup>69</sup> Det understryker deras roll som liminala figurer. Deras härkomst, ofta kopplad till jättinnor, medför att de beskrivs som övernaturliga och besitter förmågor som överskrider det rent mänskliga. Det reflekteras i att ättlingar som Kvelds-Ulf, Skallagrim, Storolf samt deras följare beskrivs ibland som "jätte-liknande" eller *formskiptare*. Den antropomorfa identiteten, liksom drag av både troll och varulv, markerar en närhet till det övernaturliga och gestaltar förbindelse med en vild, ursprunglig kraft.<sup>70</sup>

Vidrik/Vidga-gestalten i senare sagor och ballader kan också anknytas till en äldre föreställningsvärld där hjältar hade ursprung i naturväsen. Enligt sagan härstammar Vidriks ätt från en havskvinna och hans farfar var en jätte. Hans far är Völund, mer känd från *Eddan* som en alvkonung. Dennes makt binds till björnen, i form av förtäring, jakt och att han har björnskinn på sin tron. Inte minst har han sin boning i "*Ulvdalarna*", alla symboler för vildhet och liminalitet.<sup>71</sup> Sammantaget kan man se hur skogen och ödemarken fungerade som en liminal plats. En gränsson där samhällets normer upplöstes och där övernaturliga krafter framhävs med hjälp av varg och björn som symbolspråk. Jaken som för riddare och adel hade en stark rituell och symbolisk betydelse, fungerade nog också som en identitetsbildare. Liksom den tid som vistades i skogen nära naturväsen kan ha påverkat. Enligt Häll fanns det bland "skogsfolket" en alternativ form av andlighet, som ansåg att skogens krafter kunde ge större framgångar vid jakten exempelvis.<sup>72</sup> Idéer om skogens väsen kan ha influerat berättelser om ursprunget till riddares egenskaper. I riddarvisor och sagor kopplas rovdjuren och relaterade naturväsen till krigaren, vilket kanske speglar en ambivalent hållning till det ociviliserade. I en norsk lokal version av balladen '*Ulv van Jern*' (som är en av Didriks kämpar) nedtecknad på tidigt 1800-tal så figurerar ingen *Ulv* ordagrant utan istället en "*kung av Björneland*", som utkämpar en hård strid hela dagen tills han till sist faller i striden. Detta påstås av upptecknaren vara inspirerat av en lokal legend. Den handlar om att i Helgeland,

---

<sup>69</sup> A. U. Bååth (övers.), '1. Bonden Kväll-Ulf och hans söner' *Egil Skalle-Grimssons saga* (Stockholm: Jos. Seligmann & C: is Förlag, 1883); Bugge, *Fortællingen om Orvar-Odd*, kap 1; C. G. Kröningssvärd, '*Saga om Ketil Häng*' kap 1, 3-4, i *Mythiska och romantiska forntids-sagor*, (Fahlun: Carl Richard Roselli, 1834.)

<sup>70</sup> H. Pålsson och P. Edwards, *The Book of Settlements: Landnámabók*, (Winnipeg, University of Manitoba Press, 1972, nyutg. 2006), s.133; *Egil Skalle-Grimssons saga*, kap 1, 20,21, 32

<sup>71</sup> Brate, 'Kvädet om Volund' vers 5-10, *Edda*,; Guðni Jónsson (red.), *Þiðreks saga af Bern (Reykjavík: Bókauktáfan Forni, 1954)*,.., kap 21-22, 57

<sup>72</sup> Häll, *Skogsräet, Näcken och Djävulen*, s.101-10, 143-59, 351-59; Salisbury, *The Beast Within* s.44-51

stod en gång i tiden på toppen av kullen, en byst huggen i sten av kolossal storlek. Kullen var en gravhög till en jätte sas det, alltså är “björnkungen” i denna ballad ett av “troll-släkte”.<sup>73</sup>

## **B) Maskulin vs Feminin trolldom**

Som motsats till en “monstruös maskulinitet” fanns också en magisk “monstruös femininitet. Dessa innehöll också en tydlig djursymbolik i sin “ridning”, en folktro eller praktik som uttryckte sig bl.a i den äldre Västgötalagens: “*Iak sa at þu reet a quiggrindu lösharæþ. ok i trols ham þa alt var iamrist nat ok daghér.*” Det innebär att det ansågs vara en allvarlig skymf att anklaga en kvinna för att rida runt på en kreatursgrind, i lössläppt hår och i “trollhamn” under årets jämna dagar (höstdag/vårdagjämning).<sup>74</sup> Folktron om häxors ridande var utbredd, ofta föreställdes de rida på övernaturliga djur, särskilt vargar. Vargen blev en symbol för trolldomens hotfullhet. Det kan tydas i att ord som *gondul* och *gandr* tycks båda ha betytt såväl varg som besvärjelser.<sup>75</sup> Ett känt exempel från fornnordisk mytologi är just den monstruösa trollpackan *Hyrrokkin*, som anländer för att tända eld på Balders gravskepp. Hon rider in på en varg med ormar som tyglar (symboliken väcker tankar om Fenrisulven och Midgårdsormen). Upplösningen tyder på en maskulin kamp med fruktade feminina naturkrafter. Vargen kan t.ex bara kuvas med 4 bärsärkar, och Tor i sin tur dödar Hyrrokkin i ilska när väl Balders bål är tänd.<sup>76</sup> Denna konflikt där rovdjuren spelade en roll som symboliska markörer för trolldom, verkar inte ha gått över med kristnandet. På runpinnen “*N B257*” hittad i Bergen från ca 1335, så existerar en synkretistisk framställning av trolldom som nämner både naturväsen och vargen. Utöver en försvarsruna mot älvor, troll och jättar så innehåller den också en förbannelse med vargar: *against the harmful 'skag'-valkyrie, so that she never shall, though she ever would-evil woman!-(injure) your life ... I send to you, I look at you (= cast on you with the evil eye): wolfish evil and hatefulness. May unbearable distress and 'ioluns' misery take effect on you. Never shall you sit, never shall you sleep ... (that you) love me as yourself.*<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> TSB E 37 *Ulv van Jern, Norske mellomalderballadar: Kjempe- og trollballadar*, TSB E, [Nasjonalbiblioteket/bokselskap.no, Oslo, 2016.]

<sup>74</sup> L.-O. Delsing, *Äldre Västgötalagen enligt Holm B 59*, (efter Collin/Schlyters utgåva (SSGL I), Institutionen för nordiska språk, Lund ).# 9 þættæ ær rætlosæ bolkaer. §5

<sup>75</sup> Price, *The Viking Way*, s.78f. ; Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, övers. Angela Hall (Cambridge: D. S. Brewer, 1993)., s.115

<sup>76</sup> Sturluson, *Edda Snorra Sturlusonar* Gylfaginning 49. Dauði Baldrs ins góða.

<sup>77</sup> Runinskrift N B257 i senaste (2020) utgåvan av Samnordisk runtextdatabas, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.

Magiska kvinnoväsen kan ha varit instrumentella i omförvandlandet av män till groteska djurväsen. Odstedt har i sin undersökning av varulvar diskuterat hur i sägner från åtminstone början av 1800-talet, man trodde på existensen av "vargamor". Hon styrde i skogen och förhäxade män som varulvar<sup>78</sup>. Häll har dessutom poängterat att en erotisk relation med kraftfulla naturväsen som skogsrået, ansågs fortfarande på 1600-talet kunna leda till belöning av förgörande trolldomskraft, som i form av kontroll av rovdjur.<sup>79</sup> I många av sagorna, speciellt i de med en senmedeltida tillkomstpunkt, så förekommer häxan ofta som en hämndlysten och lustande styvmor. *Hrólf's saga kraka* berättas hur Björn, blivit förvandlad till en björn av sin styvmor drottningen efter att han avvisat hennes sexuella närmanden. Det sker genom att hon utropar en besvärjelse och slår honom med en ulvhandske. Bera, som levt ihop med den förtrollade Björn, luras sedan äta av hans kött. Hon föder därmed tre monstruösa söner, varav bara Bøðvarr Bjarki verkar mänsklig. Men egentligen har hans ande förmågan att förkroppsligas som en jättelik björn när han befinner sig i trans.<sup>80</sup> I Liten Lavrans, en norsk ballad, så gifter kungen om sig med en kvinna som visar sig vara en trollkunnig. Drottningen förvandlar både kung och styvson till björnar, genom att slå dom med 'tusse-greipen' (en magisk handske av ulvpäls). De kan inte bli människor igen förrän de tagit ett barn ur en mors liv och fött upp det.<sup>81</sup> Denna manliga, djuriska hämnd kan insinuera en motsvarande manlig trollkraft. Denna förbannade krigare använder sin monstrositet för att hämnas på trollkvinor. I flera ballader tar de en blodtörstig hämnd på kvinnor som använt den i mörkt syfte, som i 'Förtrollade riddaren' och 'Förvandling och förlösning', och dricker av deras blod för att på så vis bli människa.<sup>82</sup> Sammantaget kan man även se att varg och björn, tolkade i sin "liminalitet", utgjorde ofta den form monstruösa andar antog.

### **C) Symbolisk strid om årstiderna, i rovdjurs hamn**

Att det möjligtvis rör sig om en viktig övernaturlig kamp mellan en maskulin och feminin sida, går nog att se spår av i tidigmoderna sägner om Oden och jakten på bergsfrun/skogsrået, vars våld Häll menar, ett uttryck för att en vild kvinnlig sexualitet som måste kuvas.<sup>83</sup> I den förlorade *Ulfháms saga*, bevarad i en rímur (isländsk episk diktform)

<sup>78</sup> Odstedt, *Varulven i Svensk folktradition*, s.40

<sup>79</sup> Häll, *Skogsrået, Näcken och Djävulen*. s.320-36,

<sup>80</sup> *Hrólf's saga kraka ok kappá hanskap*. 24-27, 51

<sup>81</sup> TSB A 24 Liten Lavrans, *Norske mellomalderballadar: Naturmytiske balladar, TSB A*, (Nasjonalbiblioteket/bokselskap.no, Oslo, 2015.)

<sup>82</sup> Jonsson et al, *SMB band 1*, 37, 52f

<sup>83</sup> Häll, *Skogsrået, Näcken och Djävulen*, s.116f

från 1500-talet men med en trolig förlaga i 1300-talet, möts man av en anmärkningsvärd berättelse som både behandlar varulvar och en binär symbolik. Som Guðmundsdóttir påpekat, är sagan strukturerad som en kamp mellan två system: ljus/mörker, man/kvinna, dag/natt, människa/troll. Detta uttrycks slutligen i ett fyrdubbelt bröllop där figurer från de motsatta världarna förenas.<sup>84</sup> Den berättar om kung Halfdan, som härskar på sommaren och strövar i vildmarken som en varg om vintern, en förbannelse uttalad av sköldmön Vörn (namnet betyder Försvar) över Halfdans och hans män. Kungen blir mördad av sin fru Hildir (Strid) efter sin senaste hemkomst från vildmarken, som därpå försöker gifta sig med sin son Ulfhám (Vargskinn). Han flyr till skogen, och blir sedan förbannad att leva i Vörns gravhög. Berättelsen avslutas med att Ulfham gifter sig med Ótta ("mörkret före gryningen") som togs han plats i gravhögen medan Dagbjört ("Dagsljus") hans trollkunniga syster gifter sig med Óttas bror. Även två (tidigare) fötrollade trankvinnor med ljusklingande namn ('alv-sken' och 'sol-sken'), förenas med två män med 'krigiska' namn, kanske som symboler för fred och vår.<sup>85</sup>

Guðmundsdóttir menar att den naturmytiska handlingen (vinter/varg – sommar/människa) reflekterar keltiskt influerade idéer om naturrytmer och övernaturliga väsen som varulvar.<sup>86</sup> Att Skandinavien dock skulle kunna ha äldre seder som inspirerat, som fördaterar det höviska material och keltiska inflytandet, kan också vara sannolikt. Terry Gunnell har självt spekulerat i om inte de avbildningar på torslundaplåtarna exempelvis är en form av rituell dans som uppfördes vid specifika tillfällen. Ett exempel på det är från hovet i Bysantinska riket, då maskerade krigare i samband med jul dansade och sjöng en rituell ringdans. Denna händelse har både Price och Gunnell argumenterat för tillsammans med "djurmasker" påträffade i Hedeby, för att styrka ett rituellt slag om årstiderna.<sup>87</sup> Som ett litterärt exempel på en strid mellan goda och onda magiska krigare finns i *Hrólfs saga kraka*. I sagan leder häxdrottningen Skuld, en halvalv och halvsystem till kung Hrólfr, ett övernaturligt angrepp mot honom. Med hjälp av besvärjelser sammankallar hon älvor, nornor och andra varelser. De förhäxade bärsärkarna i Hrólfr krakes armé förmår inte strida pga trolldom, men striden vänder när en jättebjörn dyker upp och kämpar för Hrólfr, som visar sig vara Boðvarr Bjarkis

---

<sup>84</sup>Guðmundsdóttir, *Úlfhams rímur – (öðru nafni Vargstökur)*, (Reykjavík, Annað svið och 12 Tónar, 2004.,) s.1-3;

<sup>85</sup>Ibid, s. 4-31; Ben Waggoner (övers.), *The Saga of Ulfham*, (New Haven, Connecticut, The Troth, Kindle Edition. 2013)

<sup>86</sup>Guðmundsdóttir, *The Werewolf in Medieval Icelandic Literature*, s.290-94

<sup>87</sup>Gunnell, *The Origins of drama in Scandinavia*, s.66-76; Price, *The Viking Way*, s.306f

ande, medan han själv är i trance. Boðvarr vaknar dock, och striden vänder med ett monstruöst "varglikt" vildsvin som träder in i striden på Skulds sida (kanske hennes ande). En väsentlig aspekt i en tolkning om eventuell rituell förlaga och influens är att attacken ska ha skett i samband med julen.<sup>88</sup> Berättelsen ger starka bevis på synkretistisk påverkan, som nornorna eller alverna som i fornnordisk religion inte tillhörde "ondskans" krafter. Samtidigt visar den spår av en potentiell maktkamp mellan magiska system, där rovdjuren i krigar-kulten, får företräda en maskulin "god" kraft. Källor som kan besvara om sådana sedvänjor kanske existerade, går möjligtvis att finna annorstädes.

Ginzburg har studerat ett märkligt rättsfall i Lettland (då en del av Sverige) 1692, då en gammal man erkände sig vara en varulv. Han sade att varulvarna var Guds hundar, som tre gånger om året färdades i varggestalt till helvetet för att bekämpa djävulen och häxorna och återta stulen föda och för att trygga årets skörd. De gjorde detta med järnstavar, medan häxorna använde kvastskäft.<sup>89</sup> Väsentlig i analysens syfte är just att rykten nådde Olaus Magnus om en sådan praktik, något han själv trodde på. Olaus Magnus beskriver organiserade varulvsflockar i Baltikum, särskilt aktiva under julnatten då de i samlad trupp plundrar gårdar och ölkällare. Deras samlingar, bland annat vid en gammal borgmur, innefattar rituella prov, som att hoppa över muren. Olaus framställer dem som disciplinerat ledda snarare än vilt djuriska, och menar att även aristokrater deltar. Varulvsförvandlingen sker enligt honom via trolldom, magisk dryck och besvärjelser.<sup>90</sup> Ginzburg har menat att detta kanske är ett uttryck för en utspridd extatisk praktik där "varulvar" (vanligen män) under högtider (alltså liminala perioder, normalt knutna till solståndet) kämpar en magisk kamp om kollektiv överlevnad mot demoniska krafter. Liknande exempel finns i Europa, huvudsakligen i östeuropeisk folketro.<sup>91</sup> Det finns dock inga kända exempel på en möjlig organiserad praktik i Skandinavien av detta slag, däremot går det ju att spekulera om inte berättelser om bärsärkar innehåller ledtrådar till en sådan förkristen kult. Man kan exempelvis jämföra med tidigare citat från Äldre Västgötalagen, som är ett bevis på tro på formskiftande. Även i slutet av den (forn)norska översättningen av Bisclavret, en varulvsberättelse, så gör författaren ett eget tillägg:

---

<sup>88</sup> Jónsson, *Hrólfs saga kraka ok kappá hans* kap.48, 50-52

<sup>89</sup> Ginzburg, *The Night battles*. s. 28-32

<sup>90</sup> Olaus Magnus, *Historia om de nordiska folken*, s.863-66

<sup>91</sup> Ginzburg, *Ecstasies* s.152-73

*Den som fornorskede denne Bog, saa i sin Ungdom en mægtig Bonde, som skiftede Ham, stundom var han Mand, men stundom i Ulveham, og fortalte alt, hvad Ulvene imidlertid toge sig til. Nu skulle vi ikke mere tale om ham, men Bretonerne gjorde Bisklarets Sang af denne Saga, som I nu have hørt.*<sup>92</sup>

Oavsett kan detta influerat berättelser likt Ulfhám och *Hrólf's saga kraka*, där en farlig kvinnlig övernaturligt ställs mot en manlig. Syftet kan då ursprungligen vara i ett rituellt kontext, iklädda sig liminala, farliga djur, björn eller varg, konfrontera och besegra deras kontroll av naturen. Samtidigt kan möjligtvis ett eko av sedvänjan reflekteras i senmedeltidens populärkultur.

## **D) Influens på seder och muntliga traditioner**

Sammantaget från vad som diskuterats om björn och vargens roll i trolldom respektive demonisering av kyrkan, så kan de på samma gång få en symbolisk funktion för både naturkrafter och synd. Dualiteten gentemot kristna dygder och civilisation, kan ha gestaltas i offentliga skådespel. Olaus Magnus beskriver något sådant i "första maj-striden". På ena sidan står "*Vinterhövdingen*" och hans skara, klädd i pälsar och beväpnad med spett, snö och eld, representerade vintermörkrets ondska. Motsatsen är "*Blomstergreven*", som bär blommor och bladverk, en symbol för återfödelse och ordning. Kampen mellan årstiderna, visualiseras såsom en kamp mellan djurisk instinkt och den civiliserade människan, där blomstergruppen alltid går segrande ur striden med publikens stöd.<sup>93</sup> Detta ska ha varit ett tornerspel med tydliga paralleller i Tyskland, Danmark. Denna ska ägt rum vid varierande tillfällen beroende på väder och vana, från fastlagsveckan innan påskfastan fram till midsommar.<sup>94</sup> Symboliken i tornerspelet går att jämföra med *Draumkvedet*, en norsk visionär ballad som tros ha rötter i 1200-talet. I denna beskrivs hur en man som fallit i en transliknande dvala över julhelgen, bland annat får en vision av ett domedagståg som rider in från norr, ledd av '*Grutte Gråskjeggje*' (djävulen), på svart häst. Motbilden kommer från söder med Sankt Mikael (*Såle-Mikkjel*), änglafursten och själavägaren i kristen tradition. Han rider på vit häst och bär domedagsluren. Luren antyder att nu ska alla döda kallas till uppståndelse. En liknande

---

<sup>92</sup> Winter-Hjelm, H, *Bisklarets Sang Strenglege eller Sangenes Bog*, Kristiania, 1850.

<sup>93</sup> Magnus, *Historia om de Nordiska folken*, s.679f

<sup>94</sup> J. Granlund, Vinterns och sommaregrevens strid, (*RIG – Kulturhistorisk tidskrift*, årg. 31, häfte 2, 1948), s. 65–75.

beskrivning av svarta ryttare från norr förekommer också i *Solarljöd*.<sup>95</sup> Väsentligt i detta sammanhanget är utöver likheterna med första maj turneringens förklädnader, just förståelsen att demoner ibland överskrider både det djuriska och soldatrollen. Legendan om St:a Amalberga berättar hur under vällfärd nära påsken, möter vid en älv en stor skara demoner, beskrivna som 'swarte och styggelike', kring ridandes som fasansfulla riddare, med skrämmande vapen och rustningar. Oljudet dem för, förstärker deras omänsklighet, eftersom de väsnas som allehanda rovdjur utöver björn och varg: "*Tha gafwo diäfflane fran sik grymmasta lywdh... som leon, pardos, byörna, wargha, twth, draka oc orma hwislan.*"<sup>96</sup> Sammantaget kan rovdjurens symbolik tolkas som både en spegling av magisk återfödelse om våren, men också präglad av en allegorisk förståelse av björn och varg. Som exempel kan man referera till den tidigare nämnda postillan i textavsnittet "Kristen omtolkning", som uppmanar till gudsfromma ritualer på gångdagarna som respons på "björnar och vargar". En period som det vill säga sammanfaller med vårens högtider och återstarten av jordbruket.<sup>97</sup>

### **Hedendom mot kristendom: i riddarsagor och kämpavisor**

Liksom det, kan möjligtvis riddarklassen falla tillbaka på äldre symbolik tillsammans med kristendomens nya, för att gestalta en kamp mot farliga naturkrafter och demoner. Den profana sfären kunde på så vis uttrycka en kulturell förståelse av en dualistisk kamp om människan och årstiderna, varav hedniska motiv utgjorde en komponent i gestaltningen. *Greve Genselin*-visan ger ett exempel på hur äldre hedniska symboler (varg, asagudar, jättar) kan levt kvar i senmedeltida kultur men omtolkas. I den vänder sig *Greve Genselin* åt öster och åkallar '*Jesus Maria Søn*'. Utmanaren *Iven Blå* vänder sig åt väster och ropar på "*Ulff och Asmer Grib*", en tydlig vargreferens och möjligen rester av ordet "*Asagrim*"(Oden). I många versioner syns en förskjutning. Det hedniska blir parodiskt eller demoniserat, med en grotesk jättinna som *Genselins* brud och belöning. En stor mängd mat och dryck förtär hon men samtidigt kvarstår en naturmytisk symbolik hos bruden som heter *Solenta*.<sup>98</sup> Rovdjuren framstår här som symboler för det "hedniska": överflöd, begär och vildhet i kontrast till hövisk återhållsamhet. Förkristna företeelser kan ha omtolkats som bestialiska motståndare,

<sup>95</sup> TSB B 31 Draumkvedet *Norske mellomalderballadar: Legendeballadar*, TSB B, Nasjonalbiblioteket/bokselskap.no, Oslo, 2015.; Brate, Solsången, *Edda*

<sup>96</sup> *Legendan om Sankta Amalberga* #298-300

<sup>97</sup> Klemming, *Svenska medeltids-postillor Tredje delen*, s.158f

<sup>98</sup> Svend Grundtvig (red.), *Danmarks gamle folkeviser*, del 1 (Köpenhamn: Samfundet til den danske literaturs fremme, Thieles Bogtrykkeri, 1853). s.222-30; Svend Grundtvig (red.), *Danmarks gamle folkeviser*, del 4 (Köpenhamn: Samfundet til den danske literaturs fremme, Thieles Bogtrykkeri, 1883) s.737-42

särskilt i senmedeltida berättelser. Det går att jämföra med *Jarlmanns ok Hermanns saga*, som följer snarlikt *Greve Genselin*-visan i tematik. En brudgum behöver besegra olika rivaliserande friare innan han får sin brudgum, varav alla är hedniska och mer eller mindre övernaturliga krafter. Första friaren är en "bärsärk", prins över demoner, till hälften svart som natten och till andra hälften blek som aska, med kattögon och huggtänder. Efter honom följer en hednisk prins, mer likt ett "troll" i striden och med en här beskrivna som starka som "björnar och grymma som lejon". Sista friaren är en urgammal trollkunnig kung, samt hans syster, en jättinna/bergs fru, som styr över troll och alver från ett berg. Upplösningen i sagan är att de två hjältarna, förklarar sig som *Austvestan* (ungfr. Öst-till-väst) och *Norðsunnan* (Nord-till-syd), iscensätter ett bluffgiftermål under julen och dödar kung respektive jättinna.<sup>99</sup> I deras skildring finns en tydlig illustrativ tendens att sammanblanda de farliga aspekterna av naturen med helvetet i kristendomen. Naturväsen, hedningar, demoner utgör fienderna som bör besegras innan en slutgiltig fred och harmoni uppnås. Björnen och vargen, även om inte explicit en del av dessa berättelser, utgör motiv som karakteriserar onda krafter i en symbolisk kamp med goda.

Trots det verkar en viss ambivalens kopplat till rovdjuren ha överlevt. I visan om "*Ulv van Jern*" betyder huvudpersonens namn, ungefär "järnvargen", en tydlig symbolisk laddning, som illustrerar en mer gränsöverskridande krigare. Ulv ska nämligen hämnas sin far, dödad av en till synes demonisk konung. Denna kung, vars namn varierar (*Blakmand*, *Blekmar*, *Blidevinder*) är laddad med möjliga begrepp i de äldre skandinaviska språken som *det mörka* eller *det bleka* (vinter och död etc. jfr första maj-ritten). Det bör inte ses som så anmärkningsvärt, med tanke på den tidigare berättelsen om Sankta Amalberga, där både svarta demoner liksom gudsutsända vargar figurerar.<sup>100</sup> Inte minst fångar det också Ulvs roll som en fredlös, utan kungarrike och på flykt. Oerfaren och ung (fortfarande en "valp"), är han oförmågen att själv ta sig an kungen. Hämnden kommer dock genom att han får hjälp från Vidrik Völundsson, som gestaltas i en dröm som kungen har: "*Mig tykte, jeg var paa Birtings-hald / Og sloges med biørne tre: / Jeg slog dem neder under mig...Siden var jeg paa Birtings-hald / Og sloges alt med en løve: / Den løve traadde mig under sig, / Rev mig alt med sine kløve.*" Kungen besestrar alltså 3 björnar men inte lejonet som sliter honom i

---

<sup>99</sup> P. Lavender, A. Hall, G. Harrop och V. Ragnheiðardóttir, *Jarlmanns saga og Hermanns: A Translation, Scandinavian-Canadian Studies*, vol. 27, 2020, s. 50–104.

<sup>100</sup> DgF del 1, s.142-57; *Legenden om Sankta Amalberga*, #299-300; Svenskt visarkiv (red.), *Sveriges medeltida ballader*, band 5:1: *Kämpvisor (Nr 197–219) / Skämtvisor I (Nr 220–233)* (Stockholm, 2001) s. [26-30](#)

stycken. Kungen menar att han varken fruktar hedning eller kristen förutom Vidrik. Det hela pekar på en gränsöverskridande roll även för Vidrik, som spränger traditionella dikotomier. Han överskrider religiösa gränser, kanske i och med sin styrka, samt att han till skillnad från andra riddare är son till Völund, ett övernaturligt väsen. Hans djuriska representation i folkvisan visar även på hur hierarkin förändrats, han är inte någon 'enkel' björn utan ett fruktansvärt lejon.<sup>101</sup> I folkvisan 'Vidrik Verlandsons kamp med Resen' utvecklas detta till en kamp mot jätten. Vidrik besestrar jätten med list snarare än råstyrka, och rider hem med huvudet på ett spjut, en symbol för civilisationens triumf över det monstrosa.<sup>102</sup> Det kan i detta avseende vara lämpligt att hänvisa tillbaka till berättelser om striderna med björnar, respektive den nära relation dessa tedde sig ha till trollen/jättarna. Vidrik är som sagt en halvjätte som i sin tur dödar en jätte från sin egen ätt. Segern i detta fall är inte bara fysisk utan även symbolisk: han besestrar sin egen inre "djuriskhet".

Det vore i detta avseende intressant att ifrågasätta om inte varg eller björn blev representationer för farliga naturväsen i samband med festligheter. Saga, och i sin tur influerade balladerna, kunde samverka i att popularisera dessa koncept. Efter episoden där Vidrik utmanar jätten följer nämligen i *Piðreks saga*, duellen mellan Sigurd och Ömlungr. I balladversionerna bär Sigurd hem i slutet en hel ek och dansar med den på kvällen ("han för med sig sommar i byn").<sup>103</sup> Årstidsväxlingarnas och krigarnas symbolik som kringgårdar balladerna väcker tankar om det Olaus Magnus berättar om fester i Maj och Midsommar där det sjungs om "fortida hjältar". Även unga män i samband med vårens/sommarens festligheter, som fastlagen, företog en svärd- eller bågdans i form av "maskerad". Man formade bl.a med hjälp av bågar och svärd en sexuddig "ros" i en ringdans, ledd av "dansens konung" (kanske Vidrik eller Sigurd?) medan man sjöng "höviska sånger".<sup>104</sup> Att Magnus själv nämner i ett annat stycke att under fastlagen, personer klädde sig som "grisar" och "oxar" med andra djur, kan det vara ett tecken på att bepälsade figurer kan ha förekommit även i dessa sammanhang.<sup>105</sup> Det förekommer åtminstone i karnevalstraditioner i Hansans handelsstäder, i norra Tyskland och Baltikum, från och med 1200-talet. *Schoduvel*, en figur vars namn betyder ungefär "skräckdjävul" på lågtyska, där det var vanligt att bära pälsar med

---

<sup>101</sup> DgF del 1, s.151-152

<sup>102</sup> Jónsson, *Piðreks saga af Bern* kap 200-204; SMB, 5:1, s.76-84; DgF del 1, 94-101; DgF, del 4 605-607, 903a

<sup>103</sup> Jónsson, *Piðreks saga af Bern* kap 200-204;; DgF del 1, 94-107; SMB band 5:1, s.3-9

<sup>104</sup> Magnus, *Historia om de Nordiska folken*, s.681f, 694f

<sup>105</sup> Magnus, *Historia om de Nordiska folken*, s..624

den ludna sidan utåt (*rubunte*). Ett intressant exempel är från Braunschweig år 1446 på St Martins dag, den 11 november, en liminal tidpunkt där vintern anses ta vida efter hösten. Där klädde sig unga män i vargpälsar och lät tassarna hänga ner framför halsen.<sup>106</sup>

### **Vildmannen - Troll eller björnman?**

Maskeringar som varg eller björn, kanske i egenskap av troll (om den ens förekom i Skandinavien), blev troligtvis förenad med den senmedeltida figuren '*vildmannen*'. Detta var en gestalt som ofta sammanblandas med just björnen. Han lär ha förekommit i samband med festligheter åtminstone under 1500- och 1600-tal vid de skandinaviska hoven, då de beskrivs som långhåriga och skäggiga, i gröna kransar och mossa, och klädda i hudar.<sup>107</sup> Att klä sig maskerat på sådant vis förekom redan på 1300-talet vid franska hovet. Förekomsten av denna sed bottnar delvis, enligt Pastoureau, i att det fanns en spridd uppfattning att kvinnor drogs till björnens vilda styrka och kraftfulla utseende. Björnen symboliserade virilitet och rå styrka, vilket gjorde att unga män vid festliga tillfällen klädde sig som håriga varelser, en blandning av björn, demon och naturväsen.<sup>108</sup> Sammantaget inspirerade detta nog hur från och med senmedeltiden över hela Europa, björn och vildman attackerar och kidnappar kvinnor vid högtider. Motivet verkar ha överlevt i nordliga delar av Sverige som "*fastlagsbjörnar*" och "*bröllopsbjörnar*" fram till på 1900-talet. Gemensamt är att traditionerna sker normalt på våren och "*björnen*" ritualmördas på ett ironiskt vis.<sup>109</sup> Detta kanske som sagt speglar ett eko av en äldre medeltida tradition kopplat till björnen, som sedan förändrades av karnevaleska seder och kristna föreställningar. Motivet går att skymta i äldre visor som *Sven(d) Svanevit(Vonved)*. Folkvisan innehåller alltid en gåtväxling laddad med kosmologiska bilder. I 'öst = död', 'väst = solens vila', 'helvetet = bred väg'. Det är en värld där allt i verkligheten är moraliskt kodade. '*Vildmannen*'( *diurkarl* ) dyker upp i de

---

<sup>106</sup> Samuel. Kinser, 'Why Is Carnival So Wild?', i W. Hüsken (red.), *Carnival and the Carnavalesque: The Fool, the Reformer, the Wildman, and Others in Early Modern Theatre.*, (Amsterdam– 1999, s. 43–88.), s.55-58; Anu Mänd, *Urban Carnival: Festive Culture in the Hanseatic Cities of the East Baltic, 1350–1550*, (Turnhout, Brepols N.V., 2005.), s.108-16

<sup>107</sup>A. Erich, *Klarlige oc visse beskriffuelse, om den stormectige, høybaarne førstis oc herris, herr Christians den Fierdis, Danmarckis, Norgis, Vendis oc Gottis konnings: Hertugs vdi Slesuig, Holsten, Stormarn oc Ditmersken: Græffuis vdi Oldenborg oc Delmenhorst: Kongelige kroning, som lycksaligen bleff holden vdi Kiøbenhaffn, den 29. augusti, anno 1596,*( Köpenhamn, Henrich Waldkirch, 1598.), s. Tiiij; H. Henningsen, *Bådeoptog i Danske Søkøbstæder og i Udlandet, Danmarks Folkeminder*, nr. 62, (Köpenhamn, 1953.)s. 38f

<sup>108</sup> Pastoureau, *L'ours*, s.269-73

<sup>109</sup> Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, s. 187; Carpenter & Twycross, *Masks and Masking in Medieval and Early Tudor England*,( Burlington, 2002), s. 42f; N. E. Hammarstedt (red.), *Fataburen: Kulturhistorisk Tidskrift*, ( Stockholm,) 1913, s. 1-9, 9-16; Gunnell, *Origins of drama in Scandinavia*, s.120

äldre danska versionerna, ett monstruöst naturväsen: ”*Huer den finger hand haffde paa haande, / der spiller paa baade harer oc hinde.*” I hans fingrar leker små djur. Han är också ibland beväpnad med björn, lodjur eller hundar, Svens demoniska nemesis från vildmarken. Han är nämligen faderns baneman, precis som i ‘*Ulv van Jern*’, som liksom helvetes kungar och vinterhövdingar, ska dräpas.<sup>110</sup>

Dräpandet av vildmannen fylls av en slags kristen naturmytisk symbolik. Förgörandet av honom leder till att ordningen återställs, men symboliken är nog inte så gammal.

Introduktionen till Skandinavien av motivet lär ha sitt ursprung i populära berättelser i Europa, som den om ‘*Valentin och Orson*’. Varelserna fick som tidigare nämnts, en relativ ambivalent status i sådana gestaltningar. Dräpandet av besterna skedde inte nödvändigtvis, utan frälsning genom tämjande, fungerade också i ‘*Namnlös och Valentin*’ (den svenska översättningen). Den handlar om två bröder varav ‘*Namnlös/Orson*’ är som sagt en ‘*vildman*’. Båda bröder verkar vara övernaturliga. De föds med röda kors mellan skulderna och har en kolossal styrka. När de möts, är *Valentin* en gyllene, bekransad korsriddare, medan *Namnlös* är en våldsam best uppfostrad av en varg (eller björn i utländska versioner). *Namnlös* besegras och blir sin brors lydiga följeslagare. Deras våld blir en intressant spegling av varandra, det “höviska” och “animalistiska”. *Namnlös* framstår som en avgörande kraft i striden, men *Valentins* ridderliga inflytande är avgörande för hans omvändning från djur till mänsklig kung.<sup>111</sup> Dualiteten som diskuterats tidigare återkommer alltså i berättelsen. Samtidigt finns det en subtil förståelse om den oregerliga människan, som bestial. Dygder är en lärd egenskap mer än en medfödd. Människan är alltså inte tvunget så olika varken björn eller varg, som kan agera som amma. Berättelsen avslöjar möjligtvis också en alternativ form av andlighet, som ifrågasatte den till synes korrupta senmedeltida kyrkan till övers för en form av helig kraft inte funnen i kyrkans män. En biskop ifrågasätter nämligen varför *Valentin* och *Namnlös* firas så för sina bedrifter, vilket gör att *Namnlös* sliter nästan biskopen i stycken.<sup>112</sup> Paralleller i tematik, finns i en balladen om *Dalby-björn* från 1500-talet. I visan konfronterar en “kristen man” (en präst eller liknande) en mannbjörn som terroriserar Dalby Mark. Han blir snabbt överväldigad och en riddare utmanar björnen i hans ställe. De slåss

---

<sup>110</sup> DgF del 1, s.240-49

<sup>111</sup> *Namnlös och Valentin*, enligt Holm D 4a, (SFSS 52, Källtextprojektet i Göteborg, # 12, 16, 54-60, 70-74, 118-20,)

<sup>112</sup> *Ibid* # 130

häftigt och till slut besegras björnen, som visar sig vara en förtrollad prins.<sup>113</sup> Tillsammans kan berättelserna utgöra en självbild för krigsväsendet, vilket var grunden för maskerade uppträdanden i samband med de beskrivna vårfestligheterna som kampen mellan vinter och sommar på 1400- och 1500-talet. Adeln och gillen, kunde i dessa sammanhang uppträda i en egenuppfattad andlig roll, förklädd som ett komiskt gyckelspel.



*Figur 5: illustration av Hans Burgkmair 'The Fight in the Forest'*

---

<sup>113</sup> Svend Grundtvig (red.), *Danmarks gamle folkeviser*, del 2 (Köpenhamn 1856) s.209f

## **4. Slutsatser**

### **4.1: Vilken symbolisk funktion har björn och varg i relation till krigarrollen som markör för religiösa och sociala egenskaper i medeltida berättelser?**

Uppsatsens analys stödjer i stort tidigare rön om björnens och vargens symboliska koppling till krigarrollen. Att djuren haft en rituell betydelse kan anas, men tydliga referenser är få. Det går inte att rekonstruera en sådan funktion fullt ut enbart utifrån litterärt material. Tidigare försök, exempelvis Kershaws tolkning av 'ylvingarna', bygger främst på namn och begrepp, men slutsatserna förblir osäkra. Vargens poetiska symbolik antyder dock en liminal roll med både andlig och psykologisk innebörd. Striden framställs som ett tillstånd där normer upphävs och där rovdjurens närvaro, genom magiskt tänkande i medeltidsmänniskan, blir en kanal för övernaturlig kraft. Som Price visat kan detta ha uttryckts i ritualer och användning av djurskinn för att åkalla styrka i strid.<sup>114</sup> I kristen kontext demoniserades djursymboliken, då den utmanade kyrkans etik. Som Pastoureau visat omformades björnen från fruktbarhetssymbol till demon, vilket bl.a. märks på dopfunter som studerats i denna uppsats. Vargen genomgick inte samma förändring, utan förblev kopplad till vildhet och gränsöverskridande (ofta kvinnlig) magi. Det är en roll som troligtvis kan spåras till vikingatiden, men vars symboliska kontinuitet efter kristnandet är svår att fullkomligt fastställa. Både björn och varg förblev dock kraftfulla symboler för övernaturliga krafter bortom normerna. Kriget som "omoralisk" plats gör våldet till något både fruktat och hyllat, vare sig det riktas mot boskap eller människor. Detta födde en parallell symbolik, där rovdjuren speglade krigarens roll som både hjälte och hot, vilket Salisbury och Kaeuper har diskuterat. *Ulv van Jern* och hans "Järnvarg" uttrycker denna ambivalens, liksom berättelser om fredlösa riddare, där rovdjurssymbolik enligt Pluskowski ofta återkommer.<sup>115</sup>

Det går att ifrågasätta hur ålderdomlig symboliken i exempelvis *Völsungasagan* verkligen är. Att spåra dess ursprung enbart till en förkristen tradition riskerar att förbise synkretistiska drag i medeltidens förståelse av krigarrollen. Med stöd i Gurevitj kan man snarare tolka

---

<sup>114</sup> Kershaw, *The One-eyed God*, s.263-67; Price, *The Viking Way*, s.272-313

<sup>115</sup> Pastoureau, *l'ours*, s.164-180; Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, s.187f

symboliken som ett uttryck för medeltidsmänniskans sammanblandning av heligt och 'groteskt'. Vargen och björnen blir då projektioner av en inre, syndig natur, hotfull men också nödvändig. Djursymboliken kan därmed ha fungerat som en lösning på konflikten mellan krigarens kristna ideal och behovet av övermänsklig styrka. Därför tilläts figurer som Bjarki i fiktionen, medan verklig rituell användning fördömdes. Nya symboler, som vildmannen och lejonet, fyllde delvis samma funktion. Att vissa motiv levde kvar på Island behöver inte tyda på isolerad hednisk tradition, utan snarare på en relativt oensurerad, romantiserad symbolik långt från kyrklig kontroll, något som även speglas i senare nordiska folkvisor.<sup>116</sup> Uppsatsens analys visar att björn och varg i medeltida berättelser fungerade som symboliska markörer för krigarens dubbla roll. Som bärare av övermänsklig, ofta övernaturlig styrka, och som hot mot social ordning och kristen moral. Deras närvaro signalerar en liminal position: mellan människa och djur, civilisation och vildhet, helighet och demonisering. I detta gränsland förekom religiösa och psykologiska spänningar som resultat av stridens norm upphävande tillstånd. Symboliken bär spår av äldre föreställningar, men rekonstruerade i ett kristet sammanhang där riddarrollen krävde stora krav på självkontroll och våldsutövande.

#### **4.2: Hur kan förändringar i björnens och vargens symbolik spåras i den senmedeltida populärkulturen, särskilt i relation till förkristna föreställningsvärldar?**

Slutsatserna överlappar till stor del med föregående frågeställning. Under 1100-talet inledde kyrkan en medveten demonisering av varg och björn, som tidigare haft en symbolisk koppling till krigarrollen. Djuren omformades till syndallegorier i både ikonografi och helvetesskildringar, och deras eventuella rituella betydelse förvandlades till varnande exempel. Det uppkom ett tomrum i berättartraditioner, särskilt inom krigarklassen, som gradvis fylldes av nya motiv, exempelvis det "ädla" lejonet i *Herr Ivan*, som ersatte bärsärkens vilda drag och därav krigarens association med björn och varg. Samtidigt tyder folkvisor och sagor på att äldre symbolik överlevde i modifierad form, där den djuriska krigaren gestaltas som en farlig, men ibland också löjeväckande, motpol till kristna ideal.<sup>117</sup> Samma motiv ska ställas i kontrast med skildringar av vargens roll i trolldom. Denna ställdes

---

<sup>116</sup> Gurevitj, *Medieval Popular Culture*, s.79-85, 99-102, 176-183, 207- 209

<sup>117</sup> Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle ages*, s.164-67; Salisbury, *The Beast Within*, s.100-23; Pastoureau, *L'ours*, s.158-60, 236-41

nära just en kvinnlig, okontrollerad naturkraft. Detta influerades troligtvis av en maskulin, patriarkal uppfattning, att upprätthålla civilisationens normer och lagar genom våld.<sup>118</sup> Kvinnor skulle både skyddas från demoniska hot och samtidigt fungera som symboler för dem, särskilt genom föreställningar om häxors och naturväsens sexuella utsvävningar. Rovdjuren kopplades till denna sfär, då de tillhörde vildmarkens okontrollerbara värld. Som tidigare nämnt kom denna kamp gradvis att gestaltas som ett skådespel. Runt 1300-talet uppstod, enligt Pluskowski, en folklig motreaktion i form av nya, maskerade traditioner, populärkulturella tolkningar av äldre symbolik.<sup>119</sup> Detta kan mycket väl stämna, men samtidigt tyder mycket på att högtidsfestligheterna uttryckte synkretistiska tendenser som levde kvar i ett agrart sammanhang. Gurevitj menar att medeltida populärkultur ofta blandade "gott" och "ont", vilket kan spegla en äldre mentalitet. Om björn och varg i den skandinaviska kontexten hade en nära symbolisk koppling till vildmarkens andeväsen, kan den ambivalenta uppfattningen förstås. Gurevitj menar t.ex kyrkan inte helt på en andemässig nivå, kunde integrera den agrara verkligheten. I och med det blev naturväsen naturliga inslag (vare sig de var farliga eller milda) och därför behövde de blickas med preventiva ritualer.<sup>120</sup>

Riddarklassen kunde som styrande grupp ha antagit en inverterad och "ironisk" form av andeväsen, anpassad till kristna uttryck. Utifrån Gurevitjs teori bör det karnevaleska lyftas fram som en central aspekt i folkvisor och högtidliga skådespel, ambivalenta och paradoxala till sin natur. Till skillnad från kyrkans stränga budskap om straff och fromhet präglades den folkliga kulturen av humor, groteska bilder och blandningar av helighet och magi. Gudomlig barmhärtighet kunde förenas med demonisk grymhet, och även syndaren kunde känna sig frälst. I denna värld blev "skrattet" både ett erkännande av det övernaturliga i vardagen och en rituell strategi för att trotsa onskans makter.<sup>121</sup> Inte minst blir i berättelser som *'Namnlös och Valentin'* exempel på hur det "djuriska" (Namnlös) utgjorde en kompletterande kraft till ridderlighetens höviska. Detta vittnar om en fortsatt förståelse av det "primitiva" som avgörande i striden. Hjältar som Vidrik eller medlemmar av Völsungaätten framstår som bärare av en styrka som kyrkans män inte kan mäta sig med. Att döda naturväsen eller

---

<sup>118</sup> Jmfr Häll, *Skogsrået, Näcken och Djävulen*, s.251-59

<sup>119</sup> Aleksander Pluskowski, 'Before the Werewolf Trials: Contextualising Shape-Changers and Animal Identities in Medieval North-Western Europe', i W. de Blécourt (red.), *Werewolf Histories* s.98-102

<sup>120</sup> Gurevitj, 1987, s.82-86, 192 ff

<sup>121</sup> Gurevitj. *Medieval Popular Culture*, s.176-183, 190-94

demoner kräver en liknande kraft, men riktad mot ett gott syfte. I riddarsagor framställs hjältar ofta med djuriska eller demoniska drag för att uttrycka deras stridskraft. Denna destruktiva omänsklighet överlappar både med Kaeupers idé om "hövisk mytologi" och Gurevitjs syn på hur magi och mirakel kunde förenas. Det finns därför fog att anta att riddare började se sig själva som bärare av en rituell funktion. När kyrkan demoniserade naturväsen, kunde dessa istället integreras i krigarens självbild. Den 'höviska mytologin' gav riddaren en roll som motståndare till det monstruösa, en andlig kraft som prästerskapet saknade. Detta kan tolkas som ett av många uttryck för en kollektiv religiositet, grundad i en hederskultur med rötter i förkristen, skam-orienterad moral, där våld fungerade både som social och rituell kontroll.<sup>122</sup>

Det finns visserligen inga direkta paralleller till de baltiska varulvsbrödraskap som sägs ha bekämpat häxor, men en berättartradition präglad av utdöda ritualer kan ha påverkat skandinaviska vårriter, som majritten eller svärddansen hos Olaus Magnus, där björn och varg symboliserade vinter eller synd som skulle övervinnas. Äldre symbolik kan därmed ha både integrerats och omformats i högtider med magiska inslag. Sådana skådespel kunde gestalta himmelrikets seger över helvetet, dygdens över synden, genom årets växlingar. Samtidigt antyder de att krigaren hade en liminal roll, där "bepälsningen" knöt honom till rovdjuret, vildmannen eller demonfiguren. Denna tolkning stöds av dokumenterade turneringar i Tyskland där fabulerade allegorier ställdes mot varandra.<sup>123</sup> Detta kan förstås ytterligare i sammanhanget, som reflektion i högtidens gränsöverskridande tidpunkt (mellan vinter och sommar, liv och död). Detta speglas i en spatial flytt av björnens och vargens symbolik. Från slagfält till liminala rum, skogen i ballader; scenen i karnevaler osv.<sup>124</sup> En subtil koppling till krigaren tycks ändå finnas kvar. Jakten på vidundret kan tolkas som en uppgörelse med naturkrafter, eller med synden inom den egna identiteten. Högtidernas dualitet speglar därför också konflikten mellan krig (vildmark) och fred (civilisation). Symboliken verkar ha förflyttats från krigarritualer till populärkulturella berättelser och offentliga riter, där rovdjuren fått nya roller: som syndabockar i kyrkokonst, komiska figurer i karnevaler eller magiska verktyg i könsmaktens spel. Denna transformation bekräftar Gurevitjs teori om medeltidens synkretism. Slutligen går det att konstatera att förändringarna i björnens och

<sup>122</sup> Kaeuper, 1999 s.53-57, 157 ff; Gurevitj, *Medieval Popular Culture*, s.98-102; Turner, *The Ritual process*, s.95ff

<sup>123</sup> Ginzburg, *The Night battles*, s.28-32; Pastoureau, *L'Ours*. s. 242ff

<sup>124</sup> Häll, *Skogsrået, Näcken och Djävulen*, s.251-59 ; Turner, *The Ritual process*, s.95ff

varens symbolik speglar alltså hur förkristna föreställningar om styrka, andlighet och liminalitet omformades i senmedeltida populärkultur till bilder av synd, komik och moral. Genom riter, berättelser och offentliga spel integrerades gamla motiv i nya kristna narrativ, vilket tydligt visar på en synkretistisk omtolkning snarare än ett totalt brott med det förflutna.

## **Referenslista**

### **Förkortningar:**

DgF= *Danmarks gamle folkeviser*

SMB= *Sveriges medeltida ballader*

NMB= *Norske mellomalderballadar*

### **Primärkällor**

Bååth, A. U. *Kärlek i hedna dagar: Skalden Kormaks saga*. Göteborg: Wettergren & Kerber. 1895. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/K%C3%A4rlek\\_i\\_hedna\\_dagar](https://heimskringla.no/wiki/K%C3%A4rlek_i_hedna_dagar) den 2025-05-30]

Bååth, A. U. *Egil Skalle-Grimssons saga*. Stockholm: Jos. Seligmann & C: is Förlag, 1883 [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Egil\\_Skalle-Grimssons\\_Saga](https://heimskringla.no/wiki/Egil_Skalle-Grimssons_Saga) den 2025-05-30]

Bååth, A.U., *Nials Saga*, Stockholm, 1879. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Nials\\_Saga](https://heimskringla.no/wiki/Nials_Saga) den 2025-05-30]

Brate, E., *Eddan: De nordiska guda- och hjältesångerna*, Stockholm, 1913. [Tillgänglig på <https://heimskringla.no/wiki/Eddan> den 2025-05-30]

Bugge, A., *Fortællingen om Orvar-Odd*, 1915. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6llingen\\_om\\_Orvar-Odd](https://heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6llingen_om_Orvar-Odd) den 2025-05-30]

Delsing, L.-O., *Äldre Västgötalagen enligt Holm B 59*, efter Collin/Schlyters utgåva (SSGL I), Institutionen för nordiska språk, Lund. [Tillgänglig på <https://www.nordlund.lu.se/texter/aldre-formsvenska/aldre-vastgotalagen/> den 2025-05-30]

Erich, A., *Klarlige oc visse beskriuffelse, om den stormectige, høybaarne förstis oc herris, herr Christians den Fierdis, Danmarckis, Norgis, Vendis oc Gottis konnings: Hertugs vdi Slesuig, Holsten, Stormarn oc Ditmersken: Græffuis vdi Oldenborg oc Delmenhorst: Kongelige kroning, som lycksaligen bleff holden vdi Kiøbenhaffn, den 29. augusti, anno 1596*, Köpenhamn, Henrich Waldkirch, 1598. Tillgänglig via Internet Archive.

Fulk, R. D., 'Þorbjörn hornklofi, Haraldskvæði (Hrafnsmál)', i Whaley, D. (red.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times*, Turnhout, Brepols, 2012, s. 91. [ Tillgänglig via <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1436> den 2025-05-30. ]

Grammaticus, S. (2015) *Gesta Danorum: The History of the Danes, Volume I*. Red. K. Friis-Jensen. Övers. P. Fisher. Oxford: Clarendon Press.

Grundtvig, S. (red.) (1853) *Danmarks gamle folkeviser*, del 1. Köpenhamn: Samfundet til den danske literaturs fremme, Thieles Bogtrykkeri.

Grundtvig, S. (red.) (1856) *Danmarks gamle folkeviser*, del 2. Köpenhamn: Samfundet til den danske literaturs fremme, Thieles Bogtrykkeri

Grundtvig, S. (red.) (1883) *Danmarks gamle folkeviser*, del 4. Köpenhamn: Samfundet til den danske literaturs fremme, Thieles Bogtrykkeri

Guðmundsdóttir, A., *Úlfhams rímur – (öðru nafni Vargstökur)*, Reykjavík, Annað svið och 12 Tónar, 2004.

Jansson, S.-B. och Jersild, M. (red.), *Ballader: Sveriges medeltida ballader i urval*, Södertälje, Gidlunds förlag i samarbete med Svenskt visarkiv, 2000.

Jonsson, B. R. (huvudred.), *Sveriges medeltida ballader utgivna av Svenskt visarkiv. Band 1. Naturmytiska visor (nr 1–36)*, Stockholm, Svenskt visarkiv, 1983, 2015.

Jonsson, B. R. (huvudred.), (2001) *Sveriges medeltida ballader*, band 5:1: *Kämpvisor (Nr 197–219) / Skämtvisor I (Nr 220–233)*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Jónsson, E. och Jónsson, F. (red.) (1892–1896) *Kristni saga. I Hauksbók: efter de Arnamagnæanske håndskrifter*. Köpenhamn: Thiele. [Tillgänglig på <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?v310> den 2025-05-30]

Jónsson, F. (red.) (1893–1900) *Heimskringla: Nóregs konunga sögur af Snorri Sturluson*. Köpenhamn: Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur. [Tillgänglig på <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?b606> den 2025-05-30]

Jónsson, F. (red.) (1934) *Vatsdælasaga*. STUAGNL 58. Köpenhamn. [Tillgänglig på <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?b661> . den 2025-05-30]

Jónsson, G. (red.) (1954) *Hrólfs saga kraka ok kappa hans*. I *Fornaldarsögur Norðurlanda I-IV*. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Hr%C3%B3lfs\\_saga\\_kraka\\_ok\\_kappa\\_hans](https://heimskringla.no/wiki/Hr%C3%B3lfs_saga_kraka_ok_kappa_hans) . den 2025-05-30]

Jónsson, G. (red.) (1954) *Þiðreks saga af Bern*. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/%C3%9Ei%C3%B0reks\\_saga\\_af\\_Bern](https://heimskringla.no/wiki/%C3%9Ei%C3%B0reks_saga_af_Bern) . den 2025-05-30]

Jónsson, G. och Vilhjálmsen, B., *Fornaldarsögur Norðurlanda: Völsunga saga*, Reykjavík, 1943–44 [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/V%C3%B6lsunga\\_saga](https://heimskringla.no/wiki/V%C3%B6lsunga_saga) . den 2025-05-30]

Lavender, P., Hall, A., Harrop, G. och Ragnheiðardóttir, V., *Jarlmanns saga og Hermanns: A Translation, Scandinavian-Canadian Studies*, vol. 27, 2020, s. 50–104.  
*Legenden om Sankta Amalberga*, SFSS 7:3. Inskrivnen av L.-O. Delsing vid institutionen för nordiska språk i Lund. [Tillgänglig på [Nordlund](https://www.nordlund.lu.se/01-bitar-fsv-filer/legenden-om-sankta-amalberga/).den 2025-05-30]

Keyser, R. och Munch, P. A. (red.) (1846) *Norges gamle Love*, vol. I: *Den ældre Gulathings-Lov*. Christiania: Chr. Gröndahl. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Norges\\_gamle\\_Love\\_indtil\\_1387\\_\(F%C3%B6rste\\_bind\)](https://heimskringla.no/wiki/Norges_gamle_Love_indtil_1387_(F%C3%B6rste_bind)) . den 2025-05-30]

Klemming, G. E., *Svenska medeltids-postillor: Efter gamla handskrifter*, Första delen, Stockholm, 1879.

Klemming, G. E., *Svenska medeltids-postillor: Efter gamla handskrifter*, Andra delen, Stockholm, 1880.

Klemming, G. E., *Svenska medeltids-postillor: Efter gamla handskrifter*, Tredje delen, Stockholm, 1898.

Kröningssvärd, C. G., *Saga om Ketil Häng*, i *Mythiska och romantiska forntids-sagor*, Fahlun: Carl Richard Roselli, 1834.

Kölbing, E., *Ívens saga*, Halle, 1898. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/%C3%8Dvens\\_saga](https://heimskringla.no/wiki/%C3%8Dvens_saga) . den 2025-05-30]

Magnússon, G. och Thordarson, G. (red.) (1859) *Grettis saga*. Köpenhamn: Det Nordiske Literatur-Samfund. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Grettis\\_saga](https://heimskringla.no/wiki/Grettis_saga) . den 2025-05-30]

*Namlös och Valentin*, enligt Holm D 4a, SFSS 52, Källtextprojektet i Göteborg. [Tillgänglig på <https://www.nordlund.lu.se/01-bitar-fsv-filer/namnlos-och-valentin/> den 2025-05-30]

*Norske mellomalderballadar: Kjempe- og trollballadar*, TSB E, Nasjonalbiblioteket/bokselskap.no, Oslo, 2016.

Noreen, E. (red.), *Ivan Lejonriddaren; Flores och Blanzeflor*, Svenska Fornskriftsällskapets *Samlingar*, vol. 50, Stockholm, 1921. [Tillgänglig via <https://www.nordlund.lu.se/01-bitar-fsv-filer/ivan-lejonriddaren/> den 2025-05-30].

Olrik, A. (red.) (1900) *Danmarks gamle folkeviser*, del 6. Köpenhamn: Samfundet til den danske literaturs fremme, Thieles Bogtrykkeri

Pálsson, H. och Edwards, P., *The Book of Settlements: Landnámabók*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1972, nyttgåva 2006.

Rafn, C. C., *Fortælling om Thorstejn Oxefod*, Köpenhamn, 1827. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6lling\\_om\\_Thorstejn\\_Oxefod](https://heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6lling_om_Thorstejn_Oxefod) . den 2025-05-30]

Runinskrift N B257 i senaste (2020) utgåvan av Samnordisk runtextdatabas, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.  
<http://kulturarvsdata.se/uu/srdb/c0162b72-0be1-4841-be92-f2a618300db9>

Sturluson, S. *Edda*. Red. G. Jónsson. [Tillgänglig på [https://heimskringla.no/wiki/Edda\\_Snorra\\_Sturlusonar](https://heimskringla.no/wiki/Edda_Snorra_Sturlusonar) . den 2025-05-30]

Unger, C. R., *Duggals Leizla*, Christiania, 1877.

Vigfusson, G. och Unger, C. R., *Flateyjarbók: Orkneyinga saga*, Oxford och Christiania, 1860–1868. [Tillgänglig på <https://heimskringla.no/wiki/Flateyjarb%C3%B3k> den 2025-05-30 ]

Winter-Hjelm, H., *Strenglege eller Sangenes Bog*, Kristiania, 1850. [Tillgänglig på <https://heimskringla.no/wiki/Strenglege> den 2025-05-30]

## **Bildkällor**

**Figur 1:** Torslundaplåtarna

[[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/53/Torslunda\\_plates.jpg/640px-Torslunda\\_plates.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/53/Torslunda_plates.jpg/640px-Torslunda_plates.jpg) ]

**Figur 2:** *Lewis-schackpjäserna*, National Museums Scotland, Wikimedia Commons, 12:e århundradet. Tillgänglig på

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?search=chessmen+berserker&title=Special:MediaSearch&type=image>

**Figur 3:** Dopfunt Barnarp Småland: Tillgänglig på

<https://medeltidbild.historiska.se/medeltidbild/visa/foremal.asp?objektid=910622F2> ]

**Figur 4:** Dopfunt Njutånger, Hälsingland Tillgänglig på

<https://medeltidbild.historiska.se/medeltidbild/visa/foremal.asp?objektid=900529F1>

**Figur 5:** illustration av Hans Burgkmair 'The Fight in the Forest' National Gallery of Art, Washington [Tillgänglig på

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bf/The\\_Fight\\_in\\_the\\_Forest\\_%28Hans\\_Burgkmair\\_d.\\_%C3%84.%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bf/The_Fight_in_the_Forest_%28Hans_Burgkmair_d._%C3%84.%29.jpg) ]

## **Sekundärlitteratur**

Berglund, L. (2015) 'Källor och metod', i L. Berglund och A. Ney (red.), *Historikerns hantverk: Om historieskrivning, teori och metod*. Lund: Studentlitteratur. s.127-164

Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*. London & New York: Routledge; Taylor & Francis Group

Bynum, C. W. (2001) *Metamorphosis and Identity*. New York: Zone Books.

Ginzburg, C. (1990) *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Övers. R. Rosenthal. London: Hutchinson Radius.

Ginzburg, C. (2011) *The Night Battles: Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries*. Övers. J. & A. Tedeschi. London: Routledge.

Granlund, J., *Vinterns och sommargrevens strid*, *RIG – Kulturhistorisk tidskrift*, årg. 31, häfte 2, 1948, s. 65–75.

Guðmundsdóttir, A., *The Werewolf in Medieval Icelandic Literature*, *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 106, nr 3, juli 2007, s. 277–303.

Gunnell, T. (1995) *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge: D.S. Brewer.

Gurevitj, A. (1988) *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Övers. J. M. Bak och P. A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press.

Henningsen, H., *Bådeoptog i Danske Søkøbstæder og i Udlandet, Danmarks Folkeminder*, nr. 62, Köpenhamn, 1953.

Henningsen, H., *Bådeoptog i Danske Søkøbstæder og i Udlandet, Danmarks Folkeminder*, nr. 62, Köpenhamn, 1953.

Häll, M. (2013) *Skogsrået, näcken och Djävulen: Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige*. Lund: Lunds universitet.

Lindkvist, T. och Sjöberg, M. (2021) *Det svenska samhället 800–1720: Klerkernas och adelns tid*. 6:e upplagan. Lund: Studentlitteratur.

Jeziarski, W. och Hermanson, L. (2022) 'Ritualer och symbolisk kommunikation', i S. Neuman och M. Dackling (red.), *Teori i historisk praktik*. Lund: Studentlitteratur, s. 113–136.

Kaeuper, R. W. (1999) *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Kershaw, P. K. (1997) *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*. *Journal of Indo-European Studies Monograph Series*, Monograph No. 36. Washington, D.C.: Institute for the Study of Man.

Kinser, S., 'Why Is Carnival So Wild?', i Hüsken, W. (red.), *Carnival and the Carnavalesque: The Fool, the Reformer, the Wildman, and Others in Early Modern Theatre*, vol. 4, Ludus-serien, Amsterdam–Atlanta, Editions Rodopi B.V., 1999, s. 43–88

Mänd, A., *Urban Carnival: Festive Culture in the Hanseatic Cities of the East Baltic, 1350–1550*, Turnhout, Brepols N.V., 2005

Pastoureau, M. (2007) *L'ours: Histoire d'un roi déchu*. Paris: Éditions France Loisirs.

Pluskowski, A. (2006) *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press.

Pluskowski, A., 'Before the Werewolf Trials: Contextualising Shape-Changers and Animal Identities in Medieval North-Western Europe', i de Blécourt, W. (red.), *Werewolf Histories*, Palgrave Macmillan, 2015, s. 82–120.

Price, N. (2019) *The Viking Way: Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia*. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.

Salisbury, J. E. (2022) *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*. 3:e upplagan. London: Routledge.

Simek, R. (1993) *Dictionary of Northern Mythology*. Övers. A. Hall. Cambridge: D. S. Brewer.

Stiftelsen Svenska Folkbibeln. *Svenska Folkbibeln 2015*. Stockholm: Stiftelsen Svenska Folkbibeln, 2015. Tillgänglig på Bible Gateway.

Turner, V. W. (2011) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. 3:e Transaction-upplagan. New York: AldineTransaction.

Twycross, M. och Carpenter, S., *Masks and Masking in Medieval and Early Tudor England*, Burlington, VT, Ashgate Publishing, 2002

Waggoner, Ben, *The Saga of Ulfham*, Kindle Edition. New Haven, Connecticut. The Troth, 2013.

Yelle, R.A. (2022) 'Semiotics', S. Engler and M. Stausberg (eds.) *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. 2nd edn. Abingdon: Routledge, s. 434–444.