

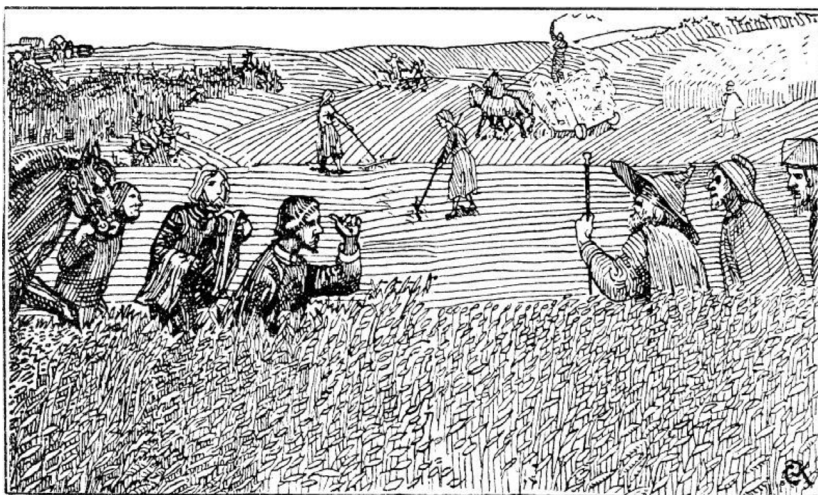
ÁRNI EINARSSON

HÓMILÍUTÁKNMÁL Í HEIMSKRINGLU

Inngangur

ÓLAFUR HELGI HARALDSSON var höfuðdýrlingur Norðurlanda. Í einni sögu hans sem er í norsku handriti frá 13. öld er sagt frá heimkomu hans eftir margra ára veru í hernaði. Hyggst hann komast til ríkis í Noregi og kristna landið. Hann fer í Hringaríki að hitta Ástu móður sína og stjúpa sem var Sigurður konungur sýr. „Tóku þau bæði við honum vel“, segir í sögunni.¹ Í *Ólafs sögu helga* í *Heimskringlu* er komu Ólafs hins vegar lýst í mun lengra máli. Þegar Ásta fréttir að Ólafs sé að vænta sendir hún menn til Sigurðar sem er úti á akri um uppskerutímamann (*Mynd 1*). Sendimennirnir koma með tignarklæði hans, hann hefur fataskipti og hraðar sér heim en á meðan undirbýr Ásta veislu og lætur boð út ganga um hana. Sigurður kemur af akrinum í þann mund sem Ólafur riður í garð með sveit sína.² Frásögnin er myndræn, lifleg og persónuleg og ósar af eftirvæntingu vegna heimkomu Ólafs. *Heimkomusagan*, eins og hún verður nefnd hér, er óvenjuleg vegna þess hvernig leikið er með tölur, liti og gripi sem haft geta táknræna merkingu. Sigurður gengur um á akrinum við þriðja mann og fylgist með uppskerustörfunum: „hann hafði kyrtíl bláan og bláar hosur, háva skúa og bundna að legg, gráa kápu og gráan hött víðan og url [skýlu] um andlit, staf í hendi og ofan á silfurhólkur gylltur og í silfurhringur.“ Hann fer heim með þrjátíu manns eftir að hafa íklæðst leðurhosum („kordúnahosum“), pellsklæðum og skarlatskápu, sett upp gylltan hjálm og gullspora og gyrt sig sverði. Á meðan lét Ásta „fjórar konur taka búnað stofunnar og búa skjótt með tjöldum og um bekki. Tveir karlar báru hálminn á gólfíð, tveir settu trapisuna og skapkerið, tveir settu borðið, tveir settu vistina, tvo sendi hún brott af býnum, tveir báru inn

- 1 Keyser og Unger (1849, k. 23, bls. 18). Í *Fagurskinnu* (k. 29) er heimkomunni lýst svo: „Sigurður konungur tók vel við mági sínum“ (Bjarni Einarsson 1985).
- 2 Heimkomukaflinn er bæði í *Heimskringlu* (k. 32–34, Bergljót S. Kristjánsdóttir o.fl. 1991) og *Ólafs sögu helga hinn sérstöku* (k. 33–34, Johnsen og Jón Helgason 1941).



Mynd 1. Sendiboðar Ástu koma á akurinn með tignarklæði Sigurðar. Christian Krogh, í útgáfu J.M. Stenersen & Co á Heimskringlu, 1899. Wikimedia commons.

ölið. ... Fjóra menn sendi hún fjögurra vegna í byggðina og bauð til sín öllu stórmenni að þiggja veislu er hún gerði.“ Þegar allt er til reiðu riður Ólafur í hlað með hundrað manna lið.

Margt af því sem gerir heimkomusöguna óvenjulega er af þeim toga sem einkennir launsögur eða allegoría. Atferli Ástu nægir til að vekja grunsemdir um slíkt. Það virðist bergmála orð Markúsarguðspjalls um Krist og postulana: „Og hann kallaði þá tólf til sín, tók að senda þá út, tvo og tvo.“ (Mark. 6:7). Og þegar Ásta sendir fjóra menn „fjögurra vegna í byggðina að bjóða til sín öllu stórmenni“ þá minnir það á orð Markúsar: „Og hann mun senda út englana og safna sínum útvöldu úr áttunum fjórum“ (Mark. 13:27).

Viðfangsefni þessarar greinar er að skoða rök fyrir því að heimkomusagan í *Heimskringlu* sé allegoría og reynt er að ráða í merkingu hennar. Einkum er hugað að mögulegri tengingu milli Ólafs helga og Krists.³

Allegórísk sagnalist

Allegórísk sagnalist á miðöldum þjónaði trúarlegum hugðarefnum og byggir gjarnan á táknmáli og líkingum. Táknmálið á sér langar rætur í fornum

3 Dýrlingum var oft óbeint jafnað við Krist. Sjá t.d. Heffernan (1988).

samfélögum, en sá hluti sem kirkjan tók í þjónustu sína grundvallaðist á starfi kirkjuféðranna, en skrif Páls postula höfðu einnig mikil áhrif.⁴ Táknmálsfróðir menn töldu sig geta lesið speki úr bibliútexta og túlkað heiðin rit á kristinn hátt. Einnig hagnýttu þeir táknmálið til að frumsemja allegórísk rit og var túlkun táknmálsins þá í höndum lesandans.

Táknmálið var notað í messugjörð og voru stólræður (hómilíur) iðulega byggðar á táknmáli sem lagt var út af. Hómilíutáknmálið (á ensku: *homiletic symbolism* eða *homiletic imagery*) var ætlað hinum almenna söfnuði og var merking þess útskýrð jafnóðum. *Íslenska hómilíubókin* gefur góða mynd af notkun táknmáls við messugjörð.⁵

Orðið tákn (*symbol*) er notað um hugtak sem hefur aðra merkingu en hina hversdagslegu. Það getur verið *hlutur* (t.d. hús, tunglið eða sólin), *form* (t.d. ferningur eða hringur), *litur* (t.d. rauður eða blár), *tími* (t.d. hádegi eða sumar), *efni* (t.d. gull eða silfur), *tala* (t.d. þrír eða tíu) eða *átt* (t.d. norður eða niður). Táknmál í frumsömdu miðaldariti felur í sér þrennt: Tákníð sjálft (*tunglið* sem dæmi), hvað það táknar (tunglið merkir oft *kristni*) og samhengið sem það er í. Með samhengi er átt við hvaða önnur tákn fylgja með í verkinu. Ef tunglið kemur fyrir í miðaldariti má hafa grunsemdir um að átt sé við *kristindóminn*. Hvort svo er verður aðeins ráðið af samhenginu. Höfundur sem er að segja launsögu, þ.e. aðra sögu en ætla mætti við fyrstu sýn, verður að byggja upp myndina með ýmsum fleiri táknum, til dæmis tölum eða litum. Hann þarf að hægja á frásögninni til að fá tóm til að koma þessum táknum að og sviðsetja þau. Hann getur líka beint athygli lesandans að hinu efra plani sögunnar með því að skapa óvænta atburðarás sem aðeins verður rökrétt í öðru og æðra samhengi. Þessi þrjú atriði: (a) tákníð, (b) það sem tákníð vísar til og (c) samhengi við önnur tákn eru í sögunni frá hendi höfundar. Framhaldið er í höndum viðtakenda sem oftast voru kunnáttumenn á þessu sviði. Markmiðið var að miðla eins konar gestapraut sem veitti höfundi sjálfum og þakklátum hópi viðtakenda trúarlega fullnægju og efldi samkennd í trúarsamfélaginu.

Stundum getur verið álitamál hvort texti gefur nægilega vel til kynna að hann sé allegórískur en oft er fremur auðsætt hvenær miðaldahöfundur er í allegórískum stellingum. Táknin voru stöðluð og má líkja við merki-

4 Sjá t.d. Whitman (1987), Tuve (1966), Måle (1972), Smalley (1982) og Fletcher (2012).

5 *Íslenska hómilíubókin*, sjá Sigurbjörn Einarsson o.fl. 1993. Árni Einarsson (2001) fjallaði um táknmál *Íslensku hómilíubókarinnar*.

miða sem voru hengdir á áberandi stað í sögunni. Samhengi tákanna bendir lesandanum á að hann eigi að skilja söguna öðrum skilningi og vísar veginn í túlkun hennar. Tákn og samhengi þeirra duga þó ekki ein sér. Launsaga byggir jafnan á einhverri *táknmálshefð* og jafnframt ákveðinni *heimsmynd*.⁶ Viðtakandinn þarf að vera kunnugur hvoru tveggja. Hann þarf að þekkja táknin og merkingu þeirra og enn fremur þann andlega heim sem býr að baki. Án vitneskju um þann heim veit viðtakandi ekki hvert höfundur er að fara. Þetta er ekki eins dularfullt og það hljómar. Miðaldaallegoría byggðist á fastmótaðri heimsmynd samtímans en hún var vitanlega gerólík heimsmynd okkar tíma. Miðaldaveröldin var í aðalatriðum hnöttóttur, platónskur heimur, skapaður og stjórnað af guði, sem var sjálfur handan hans, kyrrstæður og bjó í eilífðinni. Frá honum barst hreyfiafl, veraldarsálin – heilagur andi að mati sumra – sem knúði gangverk heimsins og stýrði því. Ofan tunglbrautarinnar var allt með himnesku móti en neðan hennar byrjaði hin jarðneska veröld þar sem tíminn réð, allt var forgengilegt og í eilífri hringrás höfuðskepnanna fjögurra, elds, lofts, vatns og jarðar, sem fléttuðust saman í fyrirfram gefnum hlutföllum. Mannslíkaminn var örheimur, endurspeglun af þessum stóra heimi.⁷ Allt í líkamanum endurspeglaði hina stærri veröld, sálin og höfuðið hið himneska og guðlega, og neðri hluti líkamans hið jarðneska. Gjörvöll regla í veröldinni endurspeglaði guðlega reglu, þar á meðal voru árstíðirnar, æviskeið mannsins, hlutföll og tölur og náttúran öll.

Vegna samsvörunar manns og heims varð allt táknmál kristninnar á tvöföldu plani. Ef táknmál í ritverki fól í sér siðaboðskap var æðri merking sjálfkrafa innifalin, merking sem vísaði í guðs ríki og eilífðina. Lesandinn ákvað sjálfur hversu langt hann vildi ganga í túlkun sinni. Af hálfu höfundar var það snjöll sviðsetning sem máli skipti svo að áheyrendur eða lesendur fengu viðspyrnu til andlegrar upplýftingar sem hæfði hverjum og einum.

Miðaldaveröldin var ekki aðeins platónsk, heldur líka biblíuleg. Sú veröld hafði upphaf og endi. Hún var þjökuð af erfðasyndinni sem endurlausnarinn Kristur frelsaði hana undan í fyllingu tímans og hinir hólpnu voru í eilífri sælu upp frá því í guðs ríki. Leikur miðaldahöfunda með tákn, ekki síst tölur, byggðist mjög á tilraunum kirkjufeðranna til að túlka hvað

6 Fletcher (1964), 2. kafli.

7 Kurdzialek (1971).

eina í ritningunni sem æðri speki en kirkjuféðurnir seildust oft langt í því efni og úr varð sérstök táknaáhrif sem átti að tengja saman Gamla og Nýja testamentið. Margt í Gamla testamentinu var þá túlkað sem formynd atriða í Nýja testamentinu. Til dæmis voru Adam og Móse algengar formyndir (e: *type*) Krists og Kristur að sama skapi endurspeglun þeirra (e: *antitype*). Speglun af þessu tagi nefnist týpólógía og varð meginatriði í miðaldalist og einnig í hómilíutáknmáli.⁸

Tölur og hlutföll komu mikið við sögu í hinni fornu heimsmynd og því voru tölur iðulega notaðar sem tákni í allegórískum verkum.⁹ Talan þrjár tákna himininn því að heilög þrenning býr þar. Talan fjórir tákna jörðina og það sem jarðneskt er. Þar eru fjórar höfuðáttir og allt gert af fjórum frumefnum. Talan sjö er himinn og jörð, þrjár plús fjórir, þ.e. alheimurinn. Talan tólf er það líka því að þrjár sinnum fjórir eru tólf.¹⁰ Allar tölur frá einum og upp í tólf voru merkingarbærar á þennan hátt. Hærri tölur voru oft hlutaðar niður í þætti og tóku merkingu af þeim. Tölur voru nátengdar guðdómnum því að heimurinn var sköpunarverk hans, og tölur og hlutföll þóttu endurspeglar huga hans og fullkomið sköpunarverk betur en nokkuð annað.¹¹

Ekki er öll allegoría byggð upp eins og hér hefur verið lýst, þ.e. með táknum sem ráða þarf. Mörg allegórísk verk byggja á persónugervingum og er nánar vikið að því síðar.

Aðferð

Að því er best verður séð hefur skipuleg aðferðafræði ekki enn verið þróuð við nútímarannsóknir á táknum og túlkun allegórískra verka.¹² Í þessari rannsókn er sú tilgáta skoðuð að heimkomusagan sé allegórískt verk af klerklegum toga. Tilgátan er prófuð með því að tína táknbær atriði út úr frásögninni og athuga hvort þau mynda samhengi sem fylgir kirkjulegum

8 Weber (1987) rekur ítarlega hvernig norrænir miðaldatextar samræmast hugmyndum um týpólógíu og gang veraldarsögunnar sem leið guðs til hjálpræðis. Sjá einnig Haka Antonsson (2018).

9 Peck (1980), Meyer (1975), Meyer og Suntrup (1987).

10 Meyer og Suntrup (1987, bls. XVII).

11 Hopper (1938) ritaði læsilega bók um táknafræði talna til forna.

12 Sjá þó Frank (1953), Beichner (1967), Silverstein (1967) og Males (2013).

meginhugmyndum miðalda.¹³ Þannig má meta hversu vel sagan hefur verið fallin til íhugunar í klerklærðu samfélagi. Þessi nálgun felur í sér tvö skref. Fyrst er merking einstakra tákna skoðuð en hana má leita uppi í ýmsum miðaldaritum eða síðari tíma samantektum (t.d. merking litar eða lögunar). Að því búnu er athugað hvort táknin raðist þannig saman að út komi heil mynd sem fellur að hugmyndakerfi kirkjunnar, eins og til dæmis himnaríki, syndafallinu, endurlausninni og efsta degi. Þessi hugmyndakerfi varða jafnan stöðu mannsins gagnvart Guði, sáluhjálp og tímaskil. Gengið er út frá að allegóriunni sé ætlað að dýpka skilning eða upplifun viðtakanda á þessum atriðum en jafnframt auka veg sögupersónu ef dýrlingur á í hlut.

Hér mun verða stuðst við táknskýringar í fáeinum völdum miðaldaverkum fremur en að byggja á stærri úttekt á notkun tákna í miðaldaritum.¹⁴ Færa má rök fyrir því að báðar aðferðirnar myndu leiða til svipaðrar niðurstöðu því að táknmal í kirkjulegum ritum rómverskrar kristni var gamalt og mjög staðlað. Til dæmis er lítill munur á táknmáli í *Íslensku hómilíubókinni* og einu meginriti Hildegard frá Bingen frá 12. öld, þótt þau séu mjög ólík að öðru leyti, því að ritin eru tvær birtingarmyndir sama kristna menningarheims.¹⁵ Meðal rita sem hér verður byggt á má nefna rit eftir Beda (d. 735) sem fjallar um tjaldbúð Gyðinga í eyðimörkinni (Holder 1994). Þar notar Beda þekkingu sína á táknum til að túlka lýsingu Gamla testamentisins á henni.¹⁶ Kennivald Beda vóg þungt og ritið er hentug fyrirmynd því að það endurspeglar vel táknmalshéð kirkjunnar, umfjöllunarefni þess er biblíulegt og tölur og litir birtast oft, líkt og í heimkomusöggunni. Rit Beda um sköpunarsöguna (Kendall 2008) og musterið (Connolly 1995) voru einnig höfð til hliðsjónar. Jafnframt var leitað fanga í helgimyndahefð miðalda, í Ritningunni og *Periphyseon* eftir Eriugena, og rit Hildegard frá Bingen koma við sögu enda eru þau óspör á táknmal og skýringar á því. Þá má nefna hómilíur Gregoriusar mikla. Auk þessara rita má finna táknskýringar í þýddum ritum á íslensku eins og *Íslensku hómilíubókinni*, sem er sannkölluð gullnáma í táknfræði, og t.d. *Elucidariusi* og *Mariu sögu*. Loks er litast um í enskum hómilíum (Pickrel

13 Sjá Frank (1953, bls. 240). Með *táknberum atriðum* er átt við það sem á ensku myndi kallast *potential symbols*.

14 Til eru yfirlitsrit um táknmal miðalda, t.d. Meier (1972), Meyer (1975) og Meyer og Suntrup (1987).

15 Árni Einarsson (2001).

16 Holder (1994).

1944 og Robert diNapoli 1995). Þau rit sem hér hafa verið nefnd spanna nokkurra alda tímabil. Ekki eru rök til að ætla að merking tákna hafi breyst á þeim tíma. Hún var rækilega skilgreind snemma af kirkjufæðrunum og inngróin í kirkjulega menningu þegar hér var komið sögu. Sama má segja um hómilíuhefðina.¹⁷

Latneskir frumtextar eru sóttir eftir atvikum í Patrologia Latina, skammstafað PL (Migne 1855) eða Corpus Christianorum (Continuatio Medievalis eða Series Latina), skammstafað CCCM og CCSL.

Heimkoman

Heimkomusagan er þéttskipuð tölum og öðrum táknbærum atriðum sem kveikja grunsemdir um að eitthvað búi að baki. Þrjár persónur koma við sögu: Ásta, Sigurður og Ólafur. Ef textinn er allegóriskur, eins og tilgátan gerir ráð fyrir, má helst búast við að hann hverfist um helgi Ólafs. Þess má líka vænta að þríeykið megi tengja við biblíulegar persónur og miðlæg guðfræðileg hugtök. Textinn er þannig skoðaður út frá tveimur sjónarhornum. Annars vegar er horft á táknið sér (litir, tölur o.s.frv.), hins vegar á mögulega týpólógíu sem byggir á táknum og sviðsetningu þeirra.

Hápunktur heimkomunnar er þegar Ólafur rennir í hlað, brunar fram undir merki sínu með *hundrað* manna lið. Ásta og Sigurður taka á móti honum og Ásta leiðir hann til hásetis. Talan eitt hundrað myndi tæpast vekja eftirtekt ef ekki væri klifað á fleiri táknbærum tölum í hinum stutta texta heimkomunnar. Bæði fræðir okkur um að talan hundrað merki *eilíft* eða *himneskt líf* og bætir við að það sé á hvers manns vitorði.¹⁸ Ef um tólfraett hundrað er að ræða þá merkir það, skv. Bæði, nokkurn veginn hið sama: Hamingju hinna útvöldu í lífinu framundan (þ.e. eftir uppris-una).¹⁹

17 de Leeuw van Weenen (1993) rekur sumar hómilíur *Íslensku hómilíubókarinnar* langt aftur í tímann.

18 Holder (1994, bls. 27, einnig bls. 96). Síðar í sama verki segir Bæði: „Centum cubitos longitudinis habet Ecclesia; quia ulnas suas elevat ad bona opera, propter vitam æternam“ [Kirkjan er hundrað álnir á lengd því að hún breiðir út faðm sinn til góðra verka, vegna eilífs lífs]. (PL91, dálkur 461).“ Í öðru riti segir Bæði: „Quod uero numerus centenarius ... magnam perfectionem siue bonae actionis seu spei aut uitae celestis solet insinuare.“ [En talan hundrað þýðir venjulega mikla fullkominun góðra verka, vonar eða himnesks lífs] (Kendall, 2008, bls. 238; CCSL 118A, bls. 162).

19 Connolly (1995, bls. 31, PL91, dálkur 754): „Quapropter apte numero centenario et vicenariorum magna electorum beatitudo in futura vita designatur.“ [Þess vegna er víðeigandi að talan

Talan eitt hundrad gegnir hlutverki í bibliutúlkun miðalda. Í guðfræði þess tíma var haft fyrir satt að sveitir engla væru níu talsins. Maðurinn væri tíunda sveitin og fyllti þannig tuginn og þar með var heimurinn fullkominn.²⁰ En syndafallið breytti þessu og vegna erfðasyndarinnar var heimurinn ekki lengur heill. Til að lækna heiminn og ná aftur hinni fullkomnu tölu tíu sendi guð endurlausnara, þ.e. Krist. Þessa hugmyndafræði má greina hjá ýmsum höfundum sem tengdu hana við dæmisögurnar um týnda sauðinn (Matt. 18:12–14; Lúkas 15:3–7) og týnda silfurpeninginn (Lúkas 15:8–9). Í fyrri sögunni var það týndi sauðurinn sem fyllti hundraðið, í hinni seinni var það týndi peningurinn sem fyllti tuginn. Hér skulu tvö dæmi tekin sem sýna hve miðlæg þessi hugmynd var, annað eftir Eriugena (9. öld), hitt eftir Hildegard frá Bingen (12. öld). Eftir að hafa rætt endurreisn Mannsins segir Eriugena að sama eigi við um hundradasta sauðinn, sem hafði villst frá hinni himnesku rétt, en góði hirðirinn, þ.e. Kristur, fann hann og bar heim á herðum sér. Sauðurinn er númer hundrad því að við syndafallið hafði skarð verið höggvið í fullkomnun hinnar himnesku Jerúsalem en talan merkir fullkomnun hennar. Þetta skarð verður fyllt þegar mannkynið hverfur aftur til Krists sem ríkir þar.²¹ Með öðrum orðum endurspeglar talan eitt hundrad fullkomnun himnaríkis sem aðeins áorkast með komu Krists.

Hildegard frá Bingen lýsir í ritinu *Scivias* táknrænni byggingu sem felur í sér sögu endurlausnarinnar.²² Bygging þessi er hundrad álna löng, sem þýðir, segir hún, að talan *tíu* minnkaði af völdum manna við syndafallið en var endurreist af Syninum og margfölduð með tíu svo að úr yrði hundrad, svo sem hjálpraði margfaldar dyggðirnar. Skilja má lýsingu Hildegards svo að á efsta degi tífaldist talan enn og úr verði hin fullkomna tala eitt þúsund (tíu í þriðja veldi) sem á við hina himnesku Jerúsalem. Hildegard leggur síðan út af dæmisögunni um konuna sem týndi einum peningi af tíu, kveikir þá á lampa, Kristi, sem var allt í senn guð, maður og sól réttlætisins og leitar vandlega uns hún finnur hann.

120 standi fyrir/tákni mikla hamingju hinna útvöldu í framtíðinni.] Í *Íslensku bómilubókinni* er þetta orðað svo: „Þá er allir guðs menn eru komnir til ríkis ins himneska föður, eru þeir ódauðlegir, alhelgir og alsælir, sínum himneska föður líkir.“ (Sigurbjörn Einarsson o.fl. 1993, bls. 40).

20 Sjá t.d. *Elucidarius* (Gunnar Harðarson, bls. 50 og 54).

21 Sheldon-Williams og O'Meara (1987, bls. 695).

22 Hart og Bishop (1990, bls. 334). CCCM 43A, bls. 363–64.

Af þessum dæmum sést hve miklu máli skipti að *talán* væri rétt. Aðeins þannig var heimurinn fullkominn, líkt og sköpunarverk Guðs hlaut að vera.²³ Niðurstaðan er sú að í kirkjulegu umhverfi var talán hundrað þrungin merkingu og í allegórísku samhengi væri hún á viðeigandi stað í heimkomusöggunni. Heimkoman jafnast þá á við komu Krists.²⁴

Sigurður sýr

Eitt af því sem einkennir Sigurð er blár litur hans á akrinum.²⁵ Í riti sínu um tjaldbúðina segir Beda að blár (*hyacinthus*) sé litur *loftsins* og *himinsins*²⁶ og sé t.d. viðeigandi tákn fyrir *himneska blessun*.²⁷ Síður, blár kyrtill táknar *himnesk verk* allt til æviloka.²⁸

Stafur Sigurðar hafði hring úr silfri á gylltum silfurhólk. Það er óvenjulegt að svo greinilegu einkennistákni (e: *attribute*) sé flaggað í norrænni frásögn. Við fyrstu sýn mætti ætla að þarna væri komið stöðutákn Sigurðar sem konungs Hringaríkis. En hvað væri hann að þvælast með það í miðjum heyskap, ef svo mætti að orði komast, og hví er því lýst svo nákvæmlega?²⁹ Táknigildi stafsins rímar við bláan lit klæðanna: Silfur táknar *orð Guðs*,³⁰

23 Í *Elucidarius* I 109 er þetta orðað svo, að Guð hafi afráðið að fylla tölu heilagra úr kyni mannsins (Gunnar Harðarson 1989, bls. 63).

24 Samkvæmt Byrthferth (við upphaf 11. aldar) er talán eitt hundrað lokatakmark lífsins og ávísun á eilífa hamingju þess sem fylgir hinum góða vegi og hefur tileinkað sér dyggðirnar sjö og hafnað löstunum, kynnt sér boðorðin tíu og testamentin tvö, meðal annars allegóríska merkingu þeirra (Baker og Lapidge 1995, bls. 217).

25 Blár litur í norrænum fornbókmenntum getur verið allt frá blásvörtum yfir í himinbláan lit (sjá Wolf 2006). Sjá Sävborg (2017, bls. 117–18) um blá klæði sem tákn í Íslendingasöggunum.

26 Holder (1994, bls. 49).

27 „Hyacinthum diximus, quoniam aeri coloris est, coelestium bonorum significationi congruere.“ (PL91, dálkur 428; Holder 1994, bls. 52). „... quod hyacinthus spem coelestium bonorum.“ (PL91, dálkur 460, Holder 1994, bls. 102).

28 „Item tunica talari sacerdos tota hiacinthina vestitur, ut admoneatur opus coeleste non inchoandum tantummodo, verum etiam usque in finem in eo esse perseverandum omnibus qui salvi esse voluerint.“ [Presturinn er líka klæddur síðum bláum kyrtli til að minna á að þeim sem vilja frelsast nægir ekki að byrja hið himneska verk heldur verða þeir einnig að ástunda það allt til enda.] (PL91, dálkur 475, Holder 1994, bls. 126). Hér táknar síð kyrtilsins ævilok, en í miðaldarritum var titið á mannlíkamann sem tímaskala þar sem feturnir samsvöruðu ævilokum, sbr. Árni Einarsson (1997, bls. 194).

29 Hallvard Lie (1937, bls. 69) veitir þessu eftirtekt og segir að frásögnin hlaupi öll bókstaflega út í enda stafsins og nefnir „ritlistarlegan oddbogastil“ (*litterær „spissbuestil“*) með vísan í gotneskan oddboga og áætlað samband hans við skólaspekina.

30 *verbum Dei* (Beda, PL91, dálkur 457; Holder 1994, bls. 97).

gull tákna *sanna speki*,³¹ *visku í rétttri trú* eða *spekt*³² og hringur tákna *eilífð*.³³ Í *Íslensku hómiliubókinni* (bls. 109) tákna hringur *guðs miskunn*. Skýrari verður myndin varla.

Talan þrír gæti verið lykiltríði. Sigurður gengur um akurinn og lítur eftir uppskerunni *við þriðja mann*. Talan þrír vísar jafnan til *heilagrar þrenningar*, beint eða óbeint.³⁴ Þegar Sigurður fer heim er hann klæddur sem konungur. Hann hefur skipt um lit, úr bláu og gráu í rautt og gyllt og er nú með þrjátíu manns með sér. Í táknafræði kristinnar merkir slík tala *þrjá tugi*. Talan þrír heldur tákngildi sínu en hún eflist við tífoldunina, líkt og gildir um töluna eitt hundrað hér að framan.³⁵

Akuryrkju Sigurðar er lýst óvenjulega myndrænt: „Sigurður konungur sýr var þá staddur út á akri ... Hann hafði þar marga menn. Sumir skáru korn, sumir bundu, sumir óku heim korni, sumir hlöðu í hjálma eða í hlöður. En konungur og tveir menn með honum gengu stundum á akurinn, stundum þar er hlaðið var korninu.“ Uppskeran í sögunni fellur vel að efninu. Akur og uppskera er alkunn myndlíking fyrir orð *guðs* og á sér rætur hjá Mattheusi („Akurinn er heimurinn“, Kristur sáir góða sæðinu í hann. Matt. 13:37–38) og Páli postula („þér eruð Guðs akurlendi“, 2. Kor. 9).³⁶ Peter Hallberg (1987) tók saman tákngildi akuryrkjunnar í íslenskum miðaldaheimildum og meðal dæma staldrar hann við *Nikuláss sögu erkibiskups* þar sem minnst er á *sæði trúarinnar* og að *ávaxtartími* sé *kominn öllum heimi* og að *flytja fagran ávöxt af frjósamri jörðu til kornhlöðu himnakonungs*. Í *Jóns sögu helga* koma fyrir hugtökin *guðlegur akur* og *akur guðlegrar miskunnar*.³⁷ Í imbrudagapredikun *Íslensku hómiliubókarinnar* er einnig leikið með akuryrkjulíkingar.³⁸

31 *veræ sapientia* (Beda, PL91, dálkur 399; Holder 1994, bls. 9).

32 *Íslenska hómiliubókin* (Sigurbjörn Einarsson o.fl. 1993, bls. 84 og 118).

33 *aterna* (Beda, PL91, dálkur 403; Holder 1994, bls. 14).

34 Beda (Connolly 1995, bls. 23; PL91: dálkur 749): „Tria pertinent ad spem divinæ visionis.“ [Þrír eiga við vonina um að líta Guð]. Tang (2015) bendir á að talan þrír virðist tengd konungdómi í norrænum fornþekktum.

35 Í kristnum táknskýringum er iðulega margfaldað með boðorðunum tíu (Beda í Holder 1994, bls. 7 og Connolly 1995, bls. 23) og tala þannig færð í himneskt veldi (tákn um eilíft líf, t.d. Connolly 1995, bls. 38).

36 Ritningin er akur þar sem menn sækja andlega fæðu (sjá Jager 1993, bls. 80). Kirkjan er *akur Guðs* skv. hómilíum Ælfric (diNapoli 1995, bls. 13).

37 Guðni Jónsson (1948 bls. 39 og 43).

38 Sigurbjörn Einarsson o.fl. (1993, bls. 50–51).

Hér virðist flest bera að sama brunni. Ef Sigurður sýr er allegórísk persóna, byggð upp af táknum úr hómilíuhefð kirkjunnar, þá væri hann helst guð almáttugur, einhvers konar persónugervingur himnaríkis eða a.m.k. mjög tengdur þeim stað.³⁹

Við þetta er því að bæta að í *Ólafs sögu helga hinna sérstöku* – en *Ólafs saga helga* í *Heimskringlu* er oft talin yngri og styttri útgáfa af henni (sjá Whaley 1991) – er Sigurður sýr m.a. sagður spekingur mikill, góður landstjórnarmaður, réttlátur og hófsmaður um alla hluti. Verður ekki betur séð en hér séu komnar höfuðdyggðirnar fjórar: Vitra (viska), styrkur, réttlæti og hófsemi (sbr. *Íslenska hómilíubókin*, bls. 151). *Mariu saga* segir um *styrk*, *réttlæti* og *hófsemi*, að viðbætti *stillingu*, að þessa hluti megi engir hafa nema góðir menn „og kallast þetta líking Guðs, því að sá líkist Guði er þessa hluti hefir“.⁴⁰

Þó að þetta sé skýr og afdráttarlaus mynd af guði líkum Sigurði, er eftirtektarvert að í öðrum heimildum ber hann lítt kristið svipmót.⁴¹ Eitt af bernskubrekum Ólafs var að söðla Sigurði geithafur sem reiðskjóta, en Sýnagóga, samkunduhús Gyðinga persónugert, var stundum sýnd ríðandi á geit, og var það ætlað henni til minnkunar.⁴² Í Morkinskinnu er vísa þar sem látið er liggja að heiðnu hátterni Sigurðar sýr („gerði garð um hestredur“).⁴³

Ólafur helgi kemur, sér og sigrar sem ígildi Krists og fyllir töluna eitt hundrað með endurlausnina í farteskinu. Koma Krists markar skil milli gamla og nýja sáttmála, Gamla og Nýja testamentisins, gyðingdóms og kristni, og um þau skil snýst mikill tákneimur í mynd- og ritlist miðalda. Í því samhengi má velta því fyrir sér, að sé Ólafur hinn heimkomni Kristur, þ.e. *nýi* sáttmálinn, þá gætu þau sem fyrir eru verið fulltrúar hins *gamla*.

Fulltrúar gamla sáttmála voru fjölmargir, en Adam, Eva, Abraham,

39 Grái víði hatturinn og gráa kápan gæti þá verið vísun til skýja, þótt sú túlkun á gráum lit sjáist hvergi í þeim heimildum sem athugaðar voru (sjá *Mynd 4*).

40 *Ólafs saga helga hin sérstaka*, 18. kafli, bls. 31 (sem reyndar er utan heimkomusögunnar sjálfrar). Sjá einnig *Jóns sögu baptista 2* (viska, stilling, styrkleiki, réttlæti) (Unger 1874, bls. 306). Um dyggðirnar, sjá Katzenellenbogen (1964). *Mariu saga*: Sjá Ásdísi Egilsdóttur o.fl., 1996, bls. 59. Einnig Meldahl (2007).

41 Hilda Ellis Davidson (1998, bls. 87–88) veur m.a. máls á því. Hún byggir einkum á viðurnefni Sigurðar og akuryrkju hans.

42 Mellinkoff (1970, bls. 176).

43 Ármann Jakobsson og Þórður Ingi Guðjónsson (2011, bls. 139).

Móse, Salómon, Davíð og Sýnagóga voru hvað algengustu tákngevingar hans. Athyglin beinist strax að Móse, því að persóna í hófstilltum lit með staf og hulið andlit, líkt og Sigurður sýr, minnir á hann. Móse er oft sýndur á miðaldamyndum í tempruðum lit til að minna á að náðina vanti (náðin kom með Kristi).⁴⁴ Móse samsvaraði Kristi samkvæmt Elucidariusi, og „Móses spámaður jarteignar guð almátkan“ segir í gömlu hómiliubroti.⁴⁵

Sigurður hafði *url* um andlitið. Orðið *url* mun tökuorð úr engil-saxnesku, *orel*, sem þýðir skýla.⁴⁶ Andlitsskýla Sigurðar gæti verið vísan í að Móse huldi ásjónu sína er hann flutti Gyðingum boðorðin, „ ... en þegar hann gekk til máls við drottin þá tók hann af höfði sér þá hulning er hann talaði við guð.“⁴⁷ Þessi andlitsskýla (*velamen*) varð Páli postula umfjöllunarefni í samanburði gamla og nýja sáttmála: Gamla testamentið huldi andlit guðs og þurfti að svipta hulunni af því til að sjá hið sanna orð hans (2. Kor. 3:13–18).

Ein af stöðluðum helgimyndum af Móse á miðöldum sýnir hann fara úr skónum að boði guðs (2 Mós. 3, Giess 1961). Sá atburður markar upphafið að heimferðinni frá Egyptalandi sem endurspegladist síðar í frelsun mannsins í Nýja testamentinu.⁴⁸ Í biblíuþýðingu í handritinu *Stjórn* segir: „Gakk eigi hingað segir guð þá til hans. Tak heldur af þér skóklæðin fyrir þann skyld að sá staður er heilög jörð á hverjum er þú stendur“.⁴⁹ Um Sigurð konung segir: „Nú er konungur hafði þetta mælt þá sest hann niður og lét draga af sér skóklæði ... “.

Spyrja má hvort talan þrír (þrenningin á akrinum) tengist Móse. Sú tenging gæti falist í skiptingu mannkynssögunnar í *þrjár tíðir veraldar*. Ein var fyrir lög Móse (*ante legem*), önnur var undir lögum Móse (*sub lege*), hin þriðja er undir miskunn (*sub gratia*), þ.e. frá burði Kristis til enda veraldar. Þrískipting þessi birtist m.a. í *Elucidariusi* (bls. 73) og *Íslensku hómiliubókinni* (bls. 108). Þannig hefði Sigurður sem Móse verið fulltrúi fyrir

44 T.d. Meier (1972, bls. 325–29).

45 *Elucidarius* (Gunnar Harðarson 1989, bls. 68). Hómiliubrot: AM 624 4to, fol. 24r (Pelle 2016).

46 Bosworth (2014); sjá einnig Bjarna Aðalbjarnarson (1979, bls. 41).

47 Úr biblíuþýðingu í handritinu *Stjórn* (Unger 1862, bls. 315).

48 Roberts (2014, bls. 103) orðar þetta svo: „The Exodus from Egypt functions as a fundamental paradigm within which Christ and the salvation he brings is presented and understood in the New Testament.“ [Brottförin frá Egyptalandi er meginrammi, utan það hvernig Nýja testamentið fjallar um og túlkar Krist og hjálpraðið sem honum fylgir.]

49 Unger (1862, bls. 259).

tímabilið *undir lögum* en fylgdarmenn hans fulltrúar hinna tímanna tveggja. Tíðunum þremur var jafnað við heilaga þrenningu.⁵⁰

Stafur var einkenni Móse og var formynd að krossi Krists (Schiller 1971).⁵¹ Stafur, hringur og andlitsskýla koma einnig fyrir í sögunni af Júda og Tamar í Fyrstu Mósebók (38). Júda var einn af sonum Jakobs. Hann gat tvíburasyni við tengdadóttur sinni og varð annar þeirra ættfaðir konungsættar Gyðinga, þar á meðal Davíðs, Salómons og Krists (Matt. 1:3; Lúkas 3:33). Tamar brá sér í gervi vændiskonu, huldi andlitið til að þekkjast ekki og tældi Júda til lags við sig. Hann lét af hendi staf sinn, festi og innsigli sem tryggingu fyrir greiðslu. Myndskreytt biblíuhandrit frá 11.–12. öld (*Cotton MS Claudius B IV*) sýnir innsiglið sem hring og á einni myndinni er Júda með einkennistákn sem vísar til sögunnar, langan staf með hring á endanum (*Mynd 2*, sjá einnig *Mynd 3*). Júda var ein af formyndum Krists en Tamar var formynd Kirkjunnar.⁵² Mögulegt er að hringskreyttur stafur Sigurðar sýr vísi í þessa sögu. Þá má ímynda sér að stafur, hringur, skór og andlitsskýla séu hópur tákna sem á að tengja Sigurð við Móse og Júda og þar með Gamla sáttmála. Sigurður er þá ekki í hlutverki tiltekinnar persónu Gamla testamentisins heldur einfaldlega guð Gamla sáttmála. Umbreyting hans úr bláu í rautt við heimkomu Ólafs verður þá vel skiljanleg. Rauður er litur heilags anda.⁵³ Heildarmerking Sigurðar lýtur að uppfyllingu lögmálsins við komu Krists: Hann ummyndast úr gamla lögmálinu í hið nýja. Guð tekur á sig nýja mynd með komu Krists. Rauði liturinn sem fylgir Kristi táknar líka píslardauða hans. Táknmyndin nær þó enn dýpra: Þeir sem túlkuðu söguna af Júda og Tamar að týpólógískum

50 Meyer (1975, bls. 118). Liere (2013). Meyer (sama rit, bls. 119) nefnir tvær aðrar þrískiptingar heimssögunnar þar sem Móse kemur við sögu. Heimsaldrar voru stundum persónugerðir, t.d. Hildegard frá Bingen (Fox 1987, bls. 186 og áfram).

51 Stafur Móse var jafnan nefndur *vöndur*, m.a. í elstu varðveittu norrænni biblíuþýðingu (Stjórn). Vöndur Arons, bróður Móse samsvaraði Maríu mey skv. *Þriðju málfræðiritgerðinni* (Ólafur Þórðarson 1927, bls. 89).

52 von Erffa (1995): *Ikonologie der Genesis*: 2. bindi: 438–45. Manuth (2017).

53 T.d. táknar *rauðklæddur riddari* í allegóríska ritinu *Queste del Saint Graal eld heilags anda*, og síðar í sama riti táknar rauður litur *nád heilags anda*. (Matarasso 1969, bls. 100 og 173; sjá einnig Stones 2009). Í verkum Hildegard frá Bingen táknar rauður litur einkum guðlega ást en fleiri merkingar koma við sögu, t.d. miskunn, réttlæti, guðs reiði og heimsendir (Árni Einarsson 2001, bls. 393). Sjá einnig Beda (Holder 1994, bls. 50 og 114). Rautt sem litur blóðs, og þar með Krists, táknar líka endurlausnina (Hopper, bls. 183).



Mynd 2. Júda með einkennistákn sem vísar til sögunnar um viðskipti hans við Tamar. Hann er í gráleitum kyrtli og raudri skikkju. Á annarri mynd í sama handriti er hann í ljósum kyrtli með bláa skikkju. Úr bibliuhandritinu Cotton MS Claudius B IV, fol. 56 v. Aldur u.þ.b. 1050 – 1200. British Library Board, birt með leyfi. https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_claudius_b_iv_f5001r.



Mynd 3. Júda og Tamar með bring og staf. Hann er í gráleitum kyrtili, hún í bláu. MS M.751 fol. 4v. Frakkland, hugsanlega Amiens, milli 1300 og 1310. The Morgan Library & Museum, New York, birt með leyfi. <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/8/115343>.

hætti fullyrtu að stafur Júda væri formyndin að krossi Krists og hringurinn táknaði Kirkjuna.⁵⁴ Hið sama gæti vel átt við staf Sigurðar.

En sagan er ekki öll. Þrír menn saman á ferð er kunnugt Biblíumótíf sem gæti kallast á við þríeykið á akri Sigurðar sýr. Á helgimyndum frá miðöldum og síðari tímum eru mennirnir sýndir með pílgrímastafi og oft með bardastóra hatta, ólíka hinum venjulegu Gyðingahöttum (Mynd 4).⁵⁵ Þetta eru tveir postulanna á leið til Emmaus en sá þriðji er

54 von Erffa (1995): *Ikonomie der Genesis*: 2. bindi: 438–45.

55 Sjá m.a. Kendall (1970).



Mynd 4. Kristur og pílágrímarnir í Emmaus. Kristur er bláklæddur og berfættur, postularnir í daufum grænum, rauðum og gráum litum; hattarnir gráir, uppháir skór. Úr Ingeborg-saltaranum (um 1200). Chantilly, Musée Condé, 0009 (1695) fol. 30v. *The Virtual Library of Medieval Manuscripts (BVMM)*. <https://bvmm.irht.cnrs.fr/mirador/index.php?manifest=https://bvmm.irht.cnrs.fr/iiif/182/manifest>.

Kristur upprisinn sem slæst í förina (Lúkas 24:13–53) en „augu þeirra voru svo haldin að þeir þekktu hann ekki“ („oculi autem illorum tenebantur ne eum agnoscerent.“ Lúkas 24:16). Þeir spyrja hann hvort hann sé ókunnugur (lat: *peregrinus*) í Jerúsalem (Lúkas 24:18) en það orð var einnig túlkað sem *pílágrímur* og þaðan mun runnið pílágrímagervi þremminganna.⁵⁶ Jafnan er vísað til helgimyndanna sem *Jesú og pílágrímana í Emmaus* og var það myndefni gjarnan í klastrum þar sem pílágrímar áttu vísan beina.⁵⁷

56 Hall (1979, bls. 178–79).

57 Hall (sama rit, bls. 179).

Ásta

Persóna Ástu er frekar gagnsæ. Talan fjórir og fjórar áttir koma upp um hana. Í grunninn táknar talan fjórir jörðina og allt jarðneskt, eins og fyrr segir, en í kirkjulegu umhverfi táknar talan oftast hina jarðnesku hlið kristninnar, þ.e. guðspjöllin fjögur eða guðspjallamennina sem breiða út orð guðs í fjórum áttum heims.⁵⁸ Jörð er jafnað til kristni í *Íslensku hómiljubókinni* (bls. 283) og einnig sögð *brúður Krists* (bls. 300). Í því samhengi fær stofa Ástu nýja merkingu sem Kirkja, sem líka var brúður Krists. Þegar fjórar konur skreyttu hana gæti skrautið táknað höfuðdyggðirnar samkvæmt hómilíuhefðinni og jafnframt orð Krists í fjórum guðspjöllum.⁵⁹ Ásta og/eða stofan gætu verið Kirkjan eða jafnvel samkunduhús Gyðinga (Sýnagóga) sem umbreytist í kirkju við komu Krists.⁶⁰ Ásta gæti jafnframt verið María því að hún var einnig táknmynd kirkjunnar.⁶¹ Þá kemur Marta til greina, en dæmi er um að hún táknaði kirkjuna þar sem hún tók á móti Kristi í húsi sínu og merkti þannig trúaða sem hreinsuðu hífýli í hjörtum sínum fyrir Krist.⁶² Hér er af nógu að taka enda eru þetta miðlæggar og samfléttaðar táknmyndir og ein útilokar ekki aðrar.

Heimkomusagan klifar á tölunni tveir í sambandi við Ástu. Hómilíuhefðin minnst á ýmsar tvenndir. Sú sem virðist líklegust er Gamla og Nýja testamentið en önnur algeng túlkun er Adam og Eva, tvöfalt eðli Krists sem bæði guð og maður, og ást á guði og náunganum. Ef dýpra er skyggst er talan *tveir* fyrsta kventalan en jafnar tölur voru taldar kvenkyns og líkt við móður, þar á meðal móður höfuðskepnanna (frumefnanna) fjögurra⁶³ og er þá jarðarsamband Ástu aftur komið. Talan tveir í heimkomusögunni

58 Beda í Holder (1994, bls. 14 og 20), sjá einnig *Íslensku hómiljubókina*, bls. 258, Enchiridion (Baker og Lapidge 1995, bls. 221), Árna Einarsson (1997 og 2001) og Hopper (2000, bls. 83–84).

59 Í *Íslensku hómiljubókinni* (Sigurbjörn Einarsson o.fl. 1993, bls. 75) kemur fyrir hugtakið *skraut andarinnar* (þ.e. sálarinnar).

60 Margar konur úr Gamla Testamentinu voru formyndir kirkju og samkunduhússins, sbr. Rabanus Maurus, PL 111, dálkar 37–38, 41, 49, 57–58, 65, 75, 80 og 82 (Migne 1855).

61 Samsvörun Maríu og kirkjunnar virðist ekki hafa verið opinber guðfræði á þessum tíma en höfundar á 12. öld léku sér engu að síður með hugmyndina (Cunningham, 1958; sjá einnig Dillenschneider 1961).

62 Blickling-hómilía (fyrir lok 10. aldar) skv. Pickrel (1944, bls. 78). Sjá Morris 1874–80, bls. 72.

63 Hopper (2000, bls. 39). *Martianus Capella* (Stahl o.fl. 1971, bls. 277–78). *Macrobios* (Stahl 1990, bls. 99).

þarf þó ekki að vera annað en bending á Markúsarguðspjall,⁶⁴ eins og minnst er á í upphafi greinarinnar, og ef til vill meðvituð vísbending til lesanda um allegórískt eðli sögunnar.

Hundrað fimmtíu og þrjár fiskar

Þegar hópar manna og kvenna í heimkomusögunni eru lagðir saman kemur út talan hundrað fimmtíu og þrjár: Ólafur kemur með hundrað manns, Sigurður fer heim af akrinum með þrjátíu manna hóp og tuttugu manns eru nefndir í veisluundirbúningi Ástu. Talan hundrað fimmtíu og þrjár kemur fyrir í Jóhannesarguðspjalli (21:1–14) sem sá fjöldi *fiska* sem postularnir veiddu eitt sinn þegar Kristur birtist þeim eftir upprisuna. Fiskinótin samsvarar heilagri kirkju segir Gregoríus mikli í einni hómilíu sinni⁶⁵ og í annarri kveður hann töluna hundrað fimmtíu og þrjár tákna *þá útvöldu í hinu himneska landi*.⁶⁶ Talan hundrað fimmtíu og þrjár tákna því nokkurn veginn hið sama og talan eitt hundrað í heimkomusögunni. Svo vill til að í næsta kafla á eftir heimkomusögunni (nr. 35) er þess getið að fiskar (og mjólk) hafi verið í matinn hjá liði Ólafs annan hvern dag.⁶⁷ Allegoríaen virðist þannig gagnunnin.

Umræða

Miðaldafræðingurinn Robert Worth Frank Jr. (1914–2003) gerir skýran greinarmun á allegoría sem byggir alfarið á táknum (*symbol-allegory*) og þeirri sem felst í nafngreindum persónugerðum hugtökum (*personification-allegory*).⁶⁸ Heimkomusagan er dæmi um hið fyrrnefnda. En þeim

64 Byrhtferth nefnir tvenndir postulanna í alfræðiriti sínu *Enchiridion* (sjá Baker og Lapidge 1995, bls. 199).

65 „Sancta Ecclesia sagenae comparatur“ (Gregoríus mikli. XL Homiliarum in Evangelia Liber Primus. Bls. 54). Í *Íslensku hómilíubókinni* er talað um *fiska í trúarnótinni* (Sigurbjörn Einarsson o.fl. bls. 237).

66 „Post resurrectionem ergo Domini missum rete dignum fuit ut tot pisces caperet, quot solummodo electos cives supernae patriae designarent.“ [Eftir upprisuna var því netið sent Drottni, og það var viðeigandi að veiða einmitt þennan fjölda fiska, þar sem þeir eiga einungis við útvalda borgara hins himneska lands.]. (Gregoríus mikli. XL Homiliarum in Evangelia Liber Secundus. Bls. 24).

67 „Sigurður konungur veitti þeim annan hvern dag að borðhaldi fiska og mjólk en annan hvern slátur og mungát.“

68 Frank (1953). Í persónugerðri allegoría er teft fram persónum sem heita eftir ákveðnum

flokki má aftur skipta í tvennt eftir því hvort tákni í sögunni eru útskýrð af höfundu eða ekki. Í heimkomusögunni eru engin táknbær atriði útskýrð.⁶⁹ Ef viðtakandi á að koma auga á allegóriuna þarf hann að vera læs á táknmálið og nokkuð fótviss í kristnum ritningar- og kenningaheimi, eða a.m.k. vera í samneyti við fólk sem hrærist í slíkum heimi og má helst sjá fyrir sér klaustur í því sambandi.⁷⁰

Allegórísk saga, þar sem útskýringar fylgja, gagnast e.t.v. breiðari hópi. Dæmi um slíka sögu er *Queste del Saint Graal* (Leitin að gralinu helga, Frakkland um 1210). Í henni verða einkennilegir og augljóslega táknrænir atburðir. Síðar í verkinu hittir söguhetjan vitring sem útskýrir merkingu þeirra (Matarasso, 1969). Annað dæmi um þessa gerð af allegoríu er *Rauðúlfs þáttur* sem er m.a. í *Ólafs sögu helga hinnu sérstöku* en finnst sjálfstæður í ýmsum handritum. Í þættinum úir og grúir af táknum. Hinn óþekkti höfundur hans var vel að sér í táknmáli sem hann notar bæði ljóst og leynt til að spinna marglaga allegoríu kringum Ólaf helga. Hann sviðsetur geðþekkar persónur í húsi sem er greinileg eftirmynd heimsins þótt það sé hvergi sagt berum orðum. Með táknrænum draumi þar sem leikið er með helstu fræði er varða samsvörun manns, heims, tíma, eilífðar og endurlausnar er Ólafi konungi stillt upp sem staðgengli Krists. Þetta er gert af list sem sýnir að höfundurinn hefur verið viðlesinn lærdómsmaður úr kirkjulegu umhverfi.⁷¹ Rauðúlfur, eigandi hússins, útskýrir rækilega fyrir Ólafi konungi merkingu draums sem hann dreymdi. En draumurinn er aðeins hluti allegoríunnar sem er byggð á mun stærri sviðsmynd. Höfundurinn lætur ógert að túlka þá sviðsmynd en sá sem ber kennsl á hana sér helgi Ólafs í skýru ljósi. *Rauðúlfs þáttur* geymir þannig tvöfalda allegoríu þar sem önnur er útskýrð en hin ekki.⁷²

Þegar hvergi er sagt berum orðum að saga sé allegoría þarf að færa sérstök rök fyrir því að svo sé.⁷³ Í þessari rannsókn liggja þau rök í táknum

hugtökum og eru fulltrúar fyrir þau. Eiginleikar persónanna eru gefnir um leið og nafn þeirra er nefnt og enga gátu að leysa hvað það varðar. Sérstök tákni eru óþörf.

69 Mögulegt er að einhvers konar útlekking hafi upphaflega fylgt heimkomusögunni en hún hafi ekki verið tekin með í *Heimskringlu* og þannig glatast.

70 Snorri Sturluson hefur mögulega haft nokkra klerklærða menn í þjónustu sinni (Mundal, 2018, bls. 420).

71 Árni Einarsson (1997, 2001, 2005, 2010).

72 Árni Einarsson (1997); sjá einnig Loescher (1981).

73 Sjá t.d. Whittington (2012) og í norrænu samhengi m.a. Jonas Wellendorf (2017).

og samhengi þeirra og hvort tenging við ríkjandi heimsmynd og trúarkenningu gangi upp.

Í þessari grein er látið reyna á þá tilgátu að heimkomusagan sé samin sem allegoría í kristnum anda. Það er fyrst og fremst hin óvenjulega samþjöppun táknbærra atriða sem kallar á allegóríska túlkun en táknbær atriði eru fremur strjál í öðrum köflum *Ólafs sögu helga*.⁷⁴ Tilgátan felur í sér að táknbær atriði í heimkomusögunni verði skiljanleg ef hómilíutáknmál er haft til viðmiðunar – sagan fái nýja merkingu þegar táknin eru lesin í anda hómilíuhefðar. Táknunum þarf að bera saman innbyrðis og túlkun þeirra að leiða til niðurstöðu sem fellur að trúarkerfi á líklegum ritunartíma sögunnar.

Þegar kirkjulegt hómilíutáknmál frá því fyrir ritunartíma *Heimskringlu* er mátáð við heimkomusöguna opnast túlkunarmöguleikar sem áður hafa virst fjarlægir:

1. Ólafur kemur heim með hundrað manns. Talan vísar á himneska Jerúsalem, endurlausn og eilífa hamingju hinna útvöldu, sem sé komu Krists.

2. Sigurður ber búning og tákn sem vísa til himins, orðs guðs, eilífðarinnar og þrenningarinnar en minna einnig á gamla sáttmálann (Gamla testamentið) með táknum sem fylgja Móse (stafur, hula um andlit, tempraðir litir, skóklæði) og Júda (stafur, hringur, andlitsskýla). Litir Sigurðar breytast úr gráu og bláu í rautt og gyllt við komu Ólafs helga og tákna nú fulla speki, guðs ást og heilagan anda. Sigurður er þannig fulltrúi gamla sáttmála sem umbreytist í hinn nýja við komu Krists. Víður hattur, stafur og hulið andlit tengir Sigurð líka við Krist upprisinn og pílagraíma í gegnum sögu Jóhannesarguðspjalls um ferðina til Emmaus. Stafur og hringur tákna kross Krists og Kirkjuna.

3. Ásta fer að dæmi Krists, sendir tólf menn, tvo og tvo til að sinna brýnum erindum og fjóra menn að safna til sín stórmönnum úr fjórum áttum. Tölurnar (tveir, og þó einkum fjórir) eru jarðneskar og vísa til guðspjallanna, kirkju og jafnvel Maríu meyjar. Skreyting stofunnar má útleggjast svo að Kirkjan skryðdist við komu Krists (Ólafs) og gæti jafnframt minnt á að Sýnagóga breyttist þá í Kirkju.

4. Samanlagðir flokkar Ólafs, Ástu og Sigurðar (talan hundrað fimmtíu

74 Óbirt úttekt höfundar.

og þrír) gefa táknaálsnæmum lesanda tilefni til að bera heimkomusöguna við upprisú Krists og hamingju útvaldra á himnum.

Fullyrða má að nóg sé af táknum og tilvísunum í heimkomusögunni til að leggja megi út af henni bibliulega að hómilískum hætti. Táknin, sviðsetning þeirra og atburðarás verða helst túlkuð sem mikilvægar vörður á leið til endurlausnarinnar. Þeim er raðað saman í eina mynd í þremur persónum í stuttum texta þar sem engu er ofaukið. Kjarni heimkomusögunnar verður Ólafur sem ígildi Krists. Hann ríður í hlað sem lausnarinn upprisinn og fullkomnar hina Himnesku Jerúsalem því að mannkyn hverfur loks þangað heim. Viðfang heimkomusögunnar er uppfylling lögmálsins og um leið samjöfnun Ólafs og Krists, upphafning Ólafs í himneskt veldi.

Eins og fyrir er drepíð á endurpegláði mannskepnan alheiminn. Þess vegna býr ávallt a.m.k. tvöföld merking í táknmyndum sem dregnar eru upp í hómilíuhefðinni. Í mannum býr sál og líkami, himinn og jörð, tölurnar þrír og fjórir. Sálin (Sigurður) skryðist gylltu og rauðu, andlegri spekt (gylltur hjálmur), heilögum anda og kærleika (rauðu) við komu Krists. Líkaminn (Ásta) skreytir hús sitt með dyggðum. Mannskepnan er hólpín. Þannig felast í heimkomusögunni a.m.k. þrenn skilaboð: Mannskepnan er hólpín fyrir tilverknáð Krists, sem enn lifir, lesandinn sjálfur á sér von um hjálpraði og Ólafur er staðgengill Krists og sannhelgur maður.

Túlkun heimkomusögunnar kallast augljóslega á við túlkun *Rauðúlfs þáttar*. Skírskotun til hinnar himnesku Jerúsalem er alveg ljós í *Rauðúlfs þætti* út frá tölum og geometríu (Árni Einarsson 1997) en í heimkomusögunni felst hún í tölunni *eitt hundrað* og heildarsamhenginu. Sá möguleiki er því fyrir hendi að *Rauðúlfs þáttur* og heimkomusagan séu eftir sama höfund og samstæðir hlutar af sögu endurlausnarinnar, ritaðir til að rækta helgi Ólafs. Heimkomusagan og *Rauðúlfs þáttur* eru þó sögur sem geta staðið sjálfstæðar að því leyti að allegoría hvorrar um sig gefur heila mynd og felur því hvorki í sér kröfu né ályktun um að *Ólafs saga helga* sé allegoría í heild sinni.⁷⁵ Sögurnar gætu þess vegna verið verk tveggja höfunda sem störfuðu innan sömu hefðar.

Fjórar góðar ástæður liggja fyrir rannsókn á táknaáli. Ein er sú að táknaál var mikilvæg hlið á miðaldamenningu. Önnur er að táknaálsnotkun kemur upp um menningarlegan bakgrunn höfundar og viðmælenda hans.

75 Sjá Males (2013).

Þriðja ástæðan er að greining á táknmáli í texta gefur innsýn í merkingu textans og hugsanlega allegoría.⁷⁶ Fjórdi ástæðan tengist sögu einstakra handrita og mögulegum sambræðingi sagna. *Ólafs saga helga* er dæmi um slíkan sambræðing. Hún er samsett verk með langan, flókinn og að ýmsu leyti óvissan aðdraganda.⁷⁷ Frekari rannsókna er þörf til að meta hverju þessi nýja rannsókn breytir um tilurð og túlkun Ólafs sögu í heild sinni. Sagan er hryggjarstykkið í *Heimskringlu*, sprettur upp úr helgisagnaritum um höfuðdýrling og píslarvott Norðurlanda og er jafnframt saga konungs er sameinaði Noreg undir einum lögum og merkjum kristni. *Ólafs saga helga* er talin bera sum helstu einkenni dýrlingasagna og er þá tekið mið af kraftaverkasögum og heildarbyggingu⁷⁸ en táknafræði hefur ekki verið beitt við túlkun sögunnar fyrr en nú. Hrá tákni og biblíutilvísanir, sem einkenna heimkomusöguna og gefa allegóriusmið til kynna, eru óalgeng í öðrum köflum *Ólafs sögu helga*. Mörk allegoría eru þó jafnan óljós. Haki Antonsson (2018) tiltekur fjölmörg dæmi úr norrænum forntextum þar sem kristin kenning um fordæmingu og hjálpraði virðist ráða för. Sum textadæmin í rannsókn hans búa yfir glöggum táknum sem vísa veginn til upphafinnar íhugunar en á hinum enda rófsins eru textar sem e.t.v. endurspeglar aðeins lærða heimsmynd klerklærðs höfundar.

Niðurstaða þessarar rannsóknar er að heimkomusagan, líkt og *Rauðúlfs þáttur*, sé allegoría sprottin úr kirkjulegum jarðvegi. Það gæti þýtt að helgi dýrlingsins hafi verið ræktuð markvisst með samningu slíkra verka.⁷⁹ Spurningin er þá hvort sú rækt hafi einskorðast við lokuð samfélög klaustra eða hvort hún hafi verið angi af víðfeðmari tilbeiðslu, sem gat tengst hinum fjölmörgu kirkjum helguðum honum, og ekki síst pílgrímsferðum til Niðaróss þar sem jarðneskar leifar Ólafs voru.⁸⁰

76 Sjá t.d. Árna Einarsson (2010).

77 Sigurður Nordal (1914), Jónas Kristjánsson (1976), Whaley (1991), Guðrún Nordal o.fl. (1992, 2018), Lindow (2008), Sigurður Ingibergur Björnsson o.fl. (2021). Sjá einnig Meldahl (2007).

78 Sjá Whaley (1987) og Sverri Tómasson (1991, 1992, 1994 og 1998). Torfi H. Tulinius (2004) hefur ritað um *Egils sögu* í samhengi við túlkunarhefð Bibliunnar á miðöldum en Snorri Sturluson hefur oft verið nefndur sem höfundur *Egils sögu*, líkt og *Ólafs sögu helga*.

79 Um ritun slíkra verka, sjá t.d. Rudolph (2014).

80 Johansson (2018) og Mundal (2018) ræða hugsanleg áhrif kirkju og klerka í Reykholti á verk eignuð Snorra. Um kirkjur helgaðar Ólafi á Íslandi, sjá m.a. Cormack (1994). Pétur Pétursson prófessor emerítus og tveir ónafngreindir ritrýnar lásu greinina í handriti og Gunnar Harðarson prófessor yfirfor latneskar þýðingar. Athugasemdir þeirra voru kærkomnar.

HEIMILDIR

HANDRIT

British Library, Lundúnum

Cotton MS Claudius B IV

Bibliothèque et Archives du Château de Chantilly, Chantilly

Ms. 1695

The Morgan Library & Museum, New York

MS M.751

ÚTGÁFUR

- Ármann Jakobsson og Þórður Ingi Guðjónsson (útg.). *Morkinskinna*. Reykjavík. Hið íslenska fornritafélag, 2011.
- Ásdís Egilsdóttir, Gunnar Harðarson og Svanhildur Óskarsdóttir (útg.). *Mariu saga. Mariukver. Sögur og kvæði af heilagri guðsmóður frá fyrri tíð*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1996.
- Baker, Peter S. & Michael Lapidge (útg.). *Byrhtferth's Enchiridion*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Bergljót S. Kristjánsdóttir, Bragi Halldórsson, Jón Torfason og Örnólfur Thorsson (útg.). *Heimskringla 1*. Reykjavík: Mál og menning 1991.
- Bjarni Einarsson (útg.). *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregskonunga tal*. Hið íslenska fornritafélag, 1985.
- Connolly, Seán (þýð.). *Bede. On the Temple*. Translated Texts for Historians 21. Liverpool: Liverpool University Press, 1995.
- Fox, Matthew (útg.). *Hildegard of Bingen. Book of Divine Works*. Santa Fe: Bear & Company, 1987.
- Gregorius mikli. 2006. Documenta Catholica Omnia. http://www.documenta-catholicaomnia.eu/01_01_0590-0604_-Gregorius_I_-Magnus,_Sanctus.html (sótt 1. mars 2022).
- Guðni Jónsson (útg.). *Jóns saga helga (eldri gerð)*. Byskupa sögur 2. Hólabyskupar. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan og Haukadalsútgáfan, 1948.
- Gunnar Harðarson (útg.). *Þrjár þýðingar lærðar frá miðöldum*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1989.
- Hart, Columba og Jane Bishop (þýð.). *Hildegard of Bingen. Scivias*. The Classics of Western Spirituality. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990.
- Holder, Arthur G. (útg.). *Bede: On the Tabernacle*. Translated Texts for Historians 18. Liverpool: Liverpool University Press, 1994.
- Johnsen, Oscar Albert og Jón Helgason (útg.). *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige. Efter pergamenthandskrift i Kungliga Biblioteket i*

- Stockholm nr. 2 4to med varianter fra andre handskrifter. 2. bindi.* Oslo: Norsk Historisk Kjeldeskrifts-Institutt, 1941.
- Kendall, Calvin B. (þýð.). *On Genesis. Bede.* Translated Texts for Historians 48. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- Keyser, R. og C.R. Unger (útg.). *Ólafs saga hins helga. En kort saga om Kong Olaf den hellige fra anden halvdeel af det tolfte aarhundrede.* Christiania: Feilberg og Landmarks Forlag, 1849.
- de Leeuw van Weenen, Andrea (útg.). *The Icelandic Homily Book: Perg. 15 4to in the Royal Library,* Stockholm. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1993.
- Matarasso, Pauline M. (útg. og þýð.). *The Quest of the Holy Grail.* London: Penguin Books, 1969.
- Morris, Richard (útg.). *The Blickling Homilies of the Tenth Century.* London: Early English Text Society, Original Series, 1874–80.
- Ólafur Þórðarson. *Málhljóða- og málskrúðsrit. Grammatisk-retorisk Afhandling.* Útgefin af Finni Jónssyni. Historiskfilologiske Meddelelser 8,2. Kaupmannahöfn: Det kongelige Videnskaberne Selskab, 1927.
- Migne, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus.* Series latina. Paris, 1841–55.
- Stahl, William Harris (þýð.). *Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio.* New York: Columbia University Press, 1990.
- — —, Richard Johnson og E.L. Burge (þýð.). *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts. Martianus Capella. 2. bindi: The Marriage of Philology and Mercury.* New York: Columbia University Press, 1971.
- Sheldon-Williams, I.P. og J.J. O'Meara (þýð.). *John Scotus Eriugena. Periphyseon.* Montréal og Dumbarton Oaks, Washington: Bellarmin, 1987.
- Sigurbjörn Einarsson, Guðrún Kvaran og Gunnlaugur Ingólfsson (útg.). *Íslensk hömiliubók. Fornar stólræður.* Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1993.
- Unger, Carl Richard (útg.). *Stjórn. Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab.* Christiania: Feilberg & Landmark, 1862.

FRÆÐIRIT

- Árni Einarsson. „Saint Olaf’s dream house. A medieval cosmological allegory.“ *Skáldskaparmál* 4 (1997): 179–209.
- — —. „The symbolic imagery of Hildegard of Bingen as a key to the allegorical Raudulfs thattr in Iceland.“ *Erudiri Sapientia* II (2001): 377–400.
- — —. „Táknrænt hús í Raudúlfs þætti.“ *Á sprekamó. Afmálsrit tileinkað Helga Hallgrímssyni sjötugum*, ritstj. Sigurður Ægisson. Akureyri: Bókaútgáfan Hólar, 2005, 42–52.
- — —. „Sólarsteinninn. Tæki eða tákn?“ *Gripla* 21 (2010): 281–97.
- Beichner, Paul E. „The allegorical interpretation of Medieval literature.“ *PMLA* 82 (1967): 33–38.

- Bosworth, Joseph. *An Anglo-Saxon Dictionary Online*. T. Northcote Toller, C. Sean & O. Tichy (ritstj.). Prag: Faculty of Arts, Charles University, 2014. <https://bosworthtoller.com/24910>. Sótt 6. mars 2022.
- Cormack, Margaret. „The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400.“ *Subsidia Hagiographica* 78 (1994).
- Cunningham, Francis L.B. „The relationship between Mary and the Church in medieval thought.“ *Marian Studies* 9 (1958): 52–78.
- Davidson, Hilda Ellis. *Roles of the Northern Goddess*. London og New York: Routledge, 1998.
- Dillenschneider, Clement. „Mary, prototype and personification of the Church.“ *Marian Library Studies* 82 (1961): 1–9.
- diNapoli, Robert. *An Index of Theme and Image to the Homilies of the Anglo-Saxon Church. Comprising the Homilies of Ælfric, Wulfstan, and the Blickling and Vercelli Codices*. Norfolk, England: Anglo-Saxon Books, 1995.
- von Erffa, Hans Martin. *Ikonologie der Genesis: Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*. 1995, 2. bindi. München: Deutscher Kunstverlag.
- Fletcher, Angus. *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*. Princeton University Press, 2012 (upphaflega gefið út 1964 af Cornell University Press.)
- Frank, Robert W. „The art of reading medieval personification allegory.“ *Journal of English Literary History* 20 (1953): 237–50.
- Giess, Hildegard. „Die Gestalt des Sandalenlösers in der mittelalterliche Kunst.“ *Miscellanea Bibliothecae Hertzianae* 1961: 45–57.
- Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson og Vésteinn Ólason, ritstj. *Íslensk bókmennta-saga 1*. Reykjavík: Mál og menning, 1992.
- – – og Jon Gunnar Jørgensen. „The literary legacy of Snorri Sturluson.“ *Snorri Sturluson and Reykholt: the Author and Magnate, His Life, Works and Environment at Reykholt in Iceland*, ritstj. Guðrún Sveinbjarnardóttir og Helgi Þorláksson. Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2018, 441–68.
- Haki Antonsson. *Damnation and Salvation in Old Norse Literature*. Woodbridge, Suffolk: D.S. Brewer, 2018.
- Hall, James. *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. New York: Harper & Row, 1979.
- Hallberg, Peter. „Imagery in religious Old-Norse prose literature. An outline.“ *Arkiv för Nordisk Filologi* 100 (1987): 120–69.
- Heffernan, Thomas J. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Hopper, Vincent F. *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression*. New York: Dover Publications, 2000. (Upphaflega gefið út 1938 af Columbia University Press.)
- Jager, Eric. *The Tempter's Voice: Language and the Fall in Medieval Literature*. Cornell: Cornell University Press, 1993.

- Johansson, Karl G. „The learned Sturlungar and the emergence of Icelandic literature culture.“ *Snorri Sturluson and Reykholt: the Author and Magnate, His Life, Works and Environment at Reykholt in Iceland*, ritstj. Guðrún Sveinbjarnardóttir og Helgi Þorláksson. Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2018, 333–88.
- Jónas Kristjánsson. „The legendary saga.“ *Minjar og menntir. Afmælisrit tileinkað Kristjáni Eldjárn*, ritstj. Guðni Kolbeinsson. Reykjavík: Bókautgáfa Menningarsjóðs, 1976, 281–93.
- Katzenellenbogen, A. *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*. New York: The Norton Library. W.W. Norton and Co., 1964.
- Kendall, Alan. *Medieval Pilgrims*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1970.
- Kurdzialek, Marian. „Der Mensch als Abbild des Kosmos.“ *Miscellanea mediaevalia* 8 (1971): 35–75.
- Lie, Hallvard. „Studier i Heimskringlas stil: Dialogene og Talene.“ *Skrifter utgitt av det Norske videnskapsakademi i Oslo. 2. Historisk-filosofisk klasse 5*. Oslo: Jacob Dybwad, 1937.
- van Liere, Franciscus A. *An Introduction to the Medieval Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Lindow, John. „St Olaf and the scalds.“ *Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, ritstj. Thomas DuBois. Toronto, Buffalo, Loondon: University of Toronto Press, 2008, 103–27.
- Loescher, G. „Rauðúlfs þátr.“ *Zeitschrift für deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 110 (1981): 253–66.
- Mâle, Emile. *The Gothic Image. Religious Art in France of the thirteenth Century*. Icon Editions. Boulder, CO: Westview Press, 1972. (Upphaflega gefin út 1913).
- Males, Mikael. „Allegory in Old Norse secular literature: theoretical and methodological challenges.“ *Viking and Medieval Scandinavia* 9 (2013): 99–132.
- Manuth, Volker. „Judah and Tamar.“ *The Leiden Collection Catalogue*, ritstj. Arthur K. Wheelock Jr. og Lara Yeager-Crasselt. 3. útgáfa. New York, 2017. <https://theleidencollection.com/artwork/judah-and-tamar/> (sótt 13. febrúar 2022).
- Meier, Christel. „Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen.“ *Frühmittelalterliche Studien (Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster)* 6 (1972): 245–355.
- Meldahl, Per. „Norges keisere: kongesagaen i klassisk-retorisk perspektiv.“ *Doktorsritgerð við Háskólann í Stavanger*, 2007.
- Mellinkoff, Ruth. *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.
- Meyer, Ann. *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*. Cambridge: D.S. Brewer, 2003.
- Meyer, Heinz. „Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch.“ *Münstersche Mittelalter-Schriften* 25 (1975): 1–214.

- – – og Rudolf Suntrup. „Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen.“ *Münstersche Mittelalter-Schriften* 56 (1987):
- Mundal, Else. „Reykholt and its literary environment in the first half of the thirteenth century.“ *Snorri Sturluson and Reykholt: the Author and Magnate, His Life, Works and Environment at Reykholt in Iceland*, ritstj. Guðrún Sveinbjarnardóttir og Helgi Þorláksson. Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2018, 409–39.
- Peck, Russell A. „Number as cosmic language.“ *Essays in the Numerical Criticism of Medieval Literature*, ritstj. C.D. Eckhardt. London: Associated University Press, 1980, 15–64.
- Pelle, Stephen. „An Old Norse homily and two homiletic fragments from AM 624 4to.“ *Gripla* 27 (2016): 263–81.
- Pickrel, Paul Murphy. *Religious allegory in Medieval England: an introductory study based on the vernacular sermon before 1250*. Ph.d.-ritgerð. Yale University, 1944.
- Torfi H. Tulinius. *Skáldið í skrifinni. Snorri Sturluson og Egils saga*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2004.
- Tang, Li. *Number symbolism in Old Norse literature. A brief study*. MA-ritgerð Háskóli Íslands, 2015.
- Tuve, Rosemond. *Allegorical Imagery: Some Medieval Books and Their Posterity*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Weber, Gerd Wolfgang. „Intellegere historiam. Typological perspectives of Nordic prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others).“ *Tradition og historieskrivning: Kilderne til Nordens ældste historie*, ritstj. Preben Meulengracht Sørensen og Kirsten Hastrup. *Acta Jutlandica* 63:2. Humanistisk Serie 61, 1987, 95–141.
- Wellendorf, Jonas. „Ecclesiastical Literature and Hagiography.“ *Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, ritstj. Ármann Jakobsson og Sverrir Jakobsson. London og New York: Routledge, 2017, 48–58.
- Whaley, Diana C. „The miracles of S. Olaf in Snorri Sturluson’s Heimskringla.“ *Proceedings of the Tenth Viking Congress. Universitets Oldsaksamlings Skrifter, Ny Rekke* 9, ritstj. James Knirk. Oslo: Universitetets oldsaksamling, 1987, 325–42.
- – –. *Heimskringla. An Introduction*. Viking Society for Northern Research. London: University College London, 1991.
- Whitman, Jon. *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Whittington, Karl. „Experimenting with Opicinus de Canistris (1296–ca. 1354).“ *Gesta* 51 (2012): 147–73.
- Wolf, Kirsten. „Some comments on Old Norse-Icelandic color terms.“ *Arkiv för nordisk filologi* 121 (2006): 173–92.

ÁGRIP

Hómiliutáknmál í *Heimskringlu*

Efnisorð: Ólafur helgi, Sigurður sýr, Ásta Guðbrandsdóttir, dýrlingur, allegoría, týpólógía, táknfræði, Kristur, Móse, Júda, Emmaus, Himnesk Jerúsalem

Athugað er hvort sú tilgáta standist að heimkomusagan í *Ólafs sögu helga* í *Heimskringlu* (k. 32–34) sé allegórísk og byggð á táknmáli í ætt við það sem algengt er í hómilíum. Sagan segir frá því er Ólafur helgi kemur heim til Ástu móður sinnar og Sigurðar sýr fósturföður síns eftir langa fjarveru. Mun fleiri möguleg tákn eru í heimkomusögunni en í öðrum köflum Ólafs sögu. Í greininni eru þau dregin fram og athugað hvort túlkun þeirra samkvæmt hómilíuhefð skapi heildstæða mynd sem falli að meginkenningum Kirkjunnar. Tákn í sögunni tengja Ólaf við Krist og eilífan fagnað hinna útvöldu á himnum, *Sigurð* við himininn, þrenninguna og guðs orð en líka formyndir krossins og kirkjunnar. *Ásta* tengist við jörð, guðspjöllin, kristni og kirkju. Heildarfjöldi fólks í sögunni (153) tengist öllum persónunum þremur og er þekkt biblíuleg tala, túlkuð m.a. af Gregoríusi mikla sem hinir útvöldu á himnum. Búningur og sviðsetning Sigurðar tengir hann við þekkt týpólógísk atriði er varða Móse og Júda og þar með gamla sáttmála en einnig við *Ferðina til Emmaus* og þar með pílagríma og Krist upprisinn. Sennilegt má telja að heimkomusagan sé afurð trúarlegs starfs í klaustrum. Hún rímar við *Rauðúlfs þátt* sem einnig er ítarleg og þaulhugsuð allegoría um Ólaf. Báðar sögurnar hafa líklega það megintakmark að rækta helgi hans.

SUMMARY

Homiletic Symbolism in *Heimskringla*

Key words: St. Olaf, Sigurdur sýr, Asta Gudbrandsdottir, saint, allegory, typology, symbology, Christ, Moses, Judah, Emmaus, New Jerusalem

This paper examines the hypothesis that the *home-coming episode* in *St. Olaf's Saga* (ch. 32–34) in *Heimskringla* is an allegory based on homiletic symbolism. The episode is about Olaf's return to his home in Norway after many years abroad and is one of the events that define the onset of his mission to control and Christianise Norway. Olaf arrives at his mother and stepfather's home in a vivid, personal and detailed narration, imbued with action and excitement. It is harvest-time, and Olaf's stepfather, *Sigurdur sýr*, king of Ringerike, is busy overseeing the harvest activity. He is walking around a field with two other men, dressed in a blue tunic and leggings, a grey cloak and a wide grey hat, a cloth over his face and a staff in his hand with a gilded silver cap on the top, surmounted by a silver ring. He is then

summoned by *Ásta* – his wife and Olaf’s mother – to come home quickly as she has been informed that her son will be arriving soon. Sigurður puts on his royal outfit, including a scarlet robe, spurs of gold and a golden helmet, and goes home with thirty men. Meanwhile, *Ásta* and twenty others prepare a welcoming feast. She sends envoys to the neighborhood with an invitation to the banquet while the hall is prepared. Everything is just ready when Olaf arrives at his homestead with a retinue of a hundred men. He is greeted by Sigurdur, *Ásta* and the local crowd, and is led to the throne by his mother.

The potential hagiographic nature of *St. Olaf’s Saga*, combined with the detailed narrative containing many potential symbols in the form of numbers, colours, artefacts and action, give a strong impression of allegory. There is a likely allusion to Mark 6:7 when *Ásta* assigns twelve people in six pairs to prepare the hall, and again when she sends *four people in four directions* to invite magnates to the event, echoing the angels in Mark 13:27 who were sent to bring the chosen ones from the four winds.

The arrival of Olaf with his hundred men would seem to be a key event. The number 100 (or 120 if a long hundred is meant) is interpreted by Bede, for example, as a symbol of *happiness of the elect in eternal life* and directly associated with the biblical parables of the lost sheep and the lost coin, which in Christian patristic tradition alludes to the Redemption, the restoration of humanity as the tenth celestial order, a key feature in the history of salvation. This number, one hundred, here associated with a saint, is flanked by many other potential symbols. One is that the combined flocks of Olaf (100+1), Sigurdur (30+1) and *Ásta* (20+1) make 153 people, a biblical number that has been associated with the *elect in the heavenly land*, i.a. by Gregory the Great.

An examination of how other potential symbols group with Sigurdur and *Ásta*, reveals a consistent pattern. Sigurdur’s symbols associate him with heaven, the Trinity and the eternal word of God. Typological allusions associate Sigurdur and his staff with Moses and Judah, whose antitype is Christ, while the staff and the ring represent the Cross and the Church, respectively. Sigurdur also reflects the *pilgrims in Emmaus*, an iconographic motif based on Luke 24:13–53 that involves the resurrected Christ. On the arrival of Olaf, Sigurdur’s colours turn from blue, silver and grey to red and gold. This appears to indicate *God’s word with full wisdom* (gold), *God’s love* and the *Holy spirit* (red, which also signifies martyrdom). The transformation would signify the changes brought about by the advent of Christ (and his parallel, Olaf).

Ásta is firmly linked to the four directions and the numbers two and four, which usually signify motherhood and earthly, missionary aspects of the Church, the Gospels and the evangelists.

The home-coming episode was most likely understood as an allegory in ecclesiastical circles in medieval times. It uses symbols and images that relate to multiple iconographical features, focusing on eschatological aspects of the history of salvation. The episode permits a coherent allegorical interpretation which equates

St. Olaf with Christ as the Redeemer. *Raudulfs þattur*, another short story about St. Olaf, incorporated in the longer version of his saga but which does not appear in *Heimskringla*, is also an allegory. Olaf is here placed centrally in an allegorical building modelled on a multidimensional cosmos, taking the symbolic seat of Christ in the Heavenly Jerusalem (Einarsson 1997, 2001, 2005). Both stories indicate a dedicated activity of creative allegorical writing intended to reinforce and nurture the veneration of the saint.

Árni Einarsson
Háskóli Íslands
Líf- og umhverfivísindadeild
Sturlugata 7
102 Reykjavík
Ísland
arnie@hi.is