

GRIPLA

Ráðgjafar

FRANÇOIS-XAVIER DILLMANN, MATTHEW JAMES DRISCOLL,
JÜRIG GLAUSER, STEFANIE GROPPER, TATJANA N. JACKSON,
KARL G. JOHANSSON, MARIANNE E. KALINKE,
STEPHEN A. MITCHELL, JUDY QUINN,
ANDREW WAWN

Gripla er ritrýnt tímarit sem kemur út einu sinni á ári. Það er alþjóðlegur vettvangur fyrir rannsóknir á sviði íslenskra og norræna fræða, einkum handrita- og textafræða, bókmennta og þjóðfræða. Birtar eru útgáfur á stuttum textum, greinar og ritgerðir og stuttar fræðilegar athugasemdir. Greinar skulu að jafnaði skrifaðar á íslensku en einnig eru birtar greinar á öðrum norrænum málum, ensku, þýsku og frönsku. Leiðbeiningar um frágang handrita er að finna á heimasíðu Árnastofnunar: <https://www.arnastofnun.is/is/leidbeiningar-um-skil-og-fragang-greina>. Greinum og útgáfum (öðrum en stuttum athugasemdum o.þ.h.) skal fylgja útdráttur. Hverju bindi *Gripla* fylgir handritaskrá.

GRIPLA

RITSTJÓRAR

HAUKUR ÞORGEIRSSON
OG
ELIZABETH WALGENBACH

XXX



REYKJAVÍK
STOFNUN ÁRNA MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM FRÆÐUM

2019

STOFNUN ÁRNA MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM FRÆÐUM
RIT 102

Prófarkalestur

HÖFUNDAR, RITSTJÓRAR, SVANHILDUR MARÍA GUNNARSDÓTTIR

Umbrot

SVERRIR SVEINSSON

Prentun og bókkband

LITLAPRENT EHF.

Prentþjónusta og dreifing

HÁSKÓLAÚTGÁFAN

Handritaskrá

HAUKUR ÞORGEIRSSON OG ELIZABETH WALGENBACH

Meginmál þessarar bókar er sett með 10,5 punkta Andron Mega Corpus lettri
á 13,4 punkta fæti og bókin er prentuð á 115 gr. Munken Pure 13 pappír

PRINTED IN ICELAND

ISSN 1018-5011
ISBN 978-9979-654-51-4

EFNI

RITRÝNT EFNI

Katelin Parsons: Albert Jóhannesson and the Scribes of Hecla Island: Manuscript Culture and Scribal Production in an Icelandic-Canadian Settlement	7
Kolbrún Haraldsdóttir: Eiríks saga víðförla í miðaldahandritum	47
Tom Grant: A Problem of Giant Proportions: Distinguishing <i>Risar</i> and <i>Jötnar</i> in Old Icelandic Saga Material	77
Svanhildur Óskarsdóttir og Árni Heimir Ingólfsson: Dýrlingar og daglegt brauð í Langadal: Efni og samhengi í AM 461 12mo	107
Elizabeth Walgenbach: The Canon <i>Si quis suadente</i> and Excommunication in Medieval Iceland	155
Kristján Jóhann Jónsson: Hetjur og hugmyndir: Um endurrítanir og túlkanir Gríms Thomsen á fornum textum	187
Sigurður Pétursson: To Tell the Truth – But not the Whole Truth	215
Hjalti Hugason: „Allt hafði annan róm [. . .]“: Kvæði Bjarna Borgfirðingaskálds um hrörnun Íslands	245
Handrit	279



KATELIN PARSONS

ALBERT JÓHANNESSON
AND THE SCRIBES OF HECLA ISLAND

*Manuscript culture and scribal production
in an Icelandic-Canadian settlement¹*

NOTHING REMAINS of the Flugumýri homestead. On a hot summer's day, flies buzz lazily overhead, and a strip of neatly mowed picnic ground cuts through the waist-high grass leading to the head of the Black Wolf Trail. Be sure to tell someone, says the notice board, if you plan on hiking the entire way. Not far along the trail, facing the eroding lakeshore, stands historian Nelson Gerrard's interpretive sign, which commemorates the Icelanders who once lived here and gave Flugumýri its name. A grainy, black-and-white photograph of a man is superimposed onto the image of a leaf from a handwritten book. Here, in this most unlikely of places, is a monument to a forgotten scribe: Albert Jóhannesson of Hecla Island.

Albert Jóhannesson (1847–1921) was one of thousands of Icelanders who arrived in North America in the late nineteenth century.² For the vast majority, their economic situation meant that the trip would be one-way. Many brought prized family heirlooms with them in anticipation

- 1 Thanks to Nelson Gerrard, Tammy Axelsson, Jan Magnusson, Julianna Roberts, Katarzyna Anna Kapitan, Hólmfríður Tómasdóttir, the two anonymous reviewers, the Honorary Council of the Icelandic National League of Iceland, the manuscript division of the National and University Library of Iceland and the Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies for invaluable assistance and support. Funding for the research was received from the Eimskip University Fund, Eimskip, Landsbanki, Icelandair and the Manitoba Heritage Grants Program.
- 2 Júníus H. Kristjánsson's *Vesturfaraskrá 1870–1914* (Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands, 1983) records 14,268 immigrants in the period 1870–1914, of a national population of under 100,000. The actual total is higher, cf. Sigurður Gylfi Magnússon, "Sársaukans land," *Burt og meir en þegar leið: Dagbækur og persónuleg skrif Vesturheimsfara á síðari hluta 19. aldar*, ed. by Davíð Ólafsson and Sigurður Gylfi Magnússon (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2001), 51–52. The Íslendingabók database contains 15,557 entries for individuals with the phrase *til Vesturheims* "[went] to North America," Svava G. Sigurðardóttir, personal communication, 6 November 2017.



Nelson Gerrard's interpretive sign at Flugumýri, Hecla Island.

of establishing a new life in a new land. These heirlooms included many eighteenth- and nineteenth-century paper manuscripts, the most famous being the eighteenth-century Melsted Edda (SÁM 66), with its hand-drawn illustrations of scenes from Norse mythology.

For their owners, handwritten books represented material connections to the past and the landscapes of home. A less tangible aspect of Icelandic literary culture brought to North America was the practice of hand-copying texts into homemade books, a centuries-old scribal tradition that influenced the dissemination of popular literature and immigrants' continuing engagement with their rich literary past.³ Not a few of the manuscripts that arrived in North America in an Icelandic immigrant's luggage were personally curated collections of poetry, sagas, somewhat dubious medical advice and assorted other writings.

To date, most research on Icelandic immigrant literacy in North America has focused either on printed material, such as newspapers and commercially produced books, or on personal correspondence and diaries.⁴ The attention given to the newly arrived immigrants' publishing activities and their life-writing is fully deserved. The Icelandic-language printing presses flourished, Icelandic-Canadian and -American writers made their lasting mark on Icelandic literature, and Winnipeg was an important literary and cultural hub where both new currents and the written legacy of the past could find a space in print. Even among those immigrants who did not consider themselves to be serious authors, their self-expression often took written form. Many immigrants documented their experiences poignantly in letters, memoirs, diaries, poems and other writings.

The field of post-medieval Icelandic manuscript studies has grown rapidly over the last three decades, with a large body of research focusing on the nineteenth century.⁵ For scholars of medieval Icelandic literature,

- 3 Einar G. Pétursson, "About Icelandic Books and Manuscripts in North America," *Lögberg-Heimskringla* (26 May 1995): 1, 3–4; Einar G. Pétursson, "Ah, very true: What don't they sleep on, our fine old ladies," *The Icelandic Canadian* 51 (1993): 141–149.
- 4 Important recent studies include Úlfar Bragason, *Frelsi, menning, framför: Um bréf og greinar Jóns Halldórssonar* (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2017); Daisy Neijmann, *The Icelandic Voice in Canadian Letters* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 1994); and Davíð Ólafsson and Sigurður Gylfi Magnússon, *Burt og meir en þegar leið*.
- 5 Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, *Minor Knowledge and Microhistory: Manuscript Culture in the Nineteenth Century*, Routledge Studies in Cultural History 47 (New York: Routledge, 2017); Tereza Lansing, "Manuscript Culture in Nineteenth

manuscript transmission in the late pre-modern era has likewise become an important area of study.⁶ The position of Icelandic immigrant communities in Canada and the United States within this scribal dynamic remains largely unknown, however. The Fragile Heritage Project (Icelandic: *Í fótspor Árna Magnússonar í Vesturheimi*) is an ongoing initiative that aims to document Icelandic-language manuscripts and other handwritten Icelandic material found across North America in private collections and public archives.⁷ While its primary goals are to make this unique material more accessible to researchers and contribute to its preservation, it is also the first major study of manuscript culture in Icelandic immigrant communities in North America.

The question of why – and how – a homesteader such as Albert Jóhannesson, living on an isolated island in Lake Winnipeg, with no or very little formal education and limited financial means, copied literature as a pastime is a complex one. There is increasing recognition, however, that scribes did not work alone, obtaining material through private exchanges within informal social networks or scribal communities.⁸ Their services were in lo-

Century Northern Iceland: The Case of Þorsteinn Þorsteinsson á Heiði,” *Vernacular Literacies: Past, Present and Future*, ed. by Ann-Catrine Edlund, Lars-Erik Edlund and Susanne Haugen (Umeå: Umeå University, 2014), 193–211; Silvia Veronika Hufnagel, “The farmer, scribe and lay historian Gunnlaugur Jónsson from Skuggabjörg and his scribal network,” *Gripla* 24 (2013): 235–268; Davíð Ólafsson, “Scribal Communities in Iceland: The Case of Sighvatur Grímsson,” *Black Seeds, White Field: Nordic Literary Practices in the Long Nineteenth Century*, ed. by Anna Kuismin and Matthew J. Driscoll (Helsinki: Finnish Literature Society, 2013), 40–49; Matthew J. Driscoll, *The Unwashed Children of Eve: The Production, Dissemination and Reception of Popular Literature in Post-Reformation Iceland* (Enfield Lock: Hisarlik Press, 1997).

- 6 See e.g., Sheryl McDonald Werronen, *Popular Romance in Iceland: The Women, Worldviews, and Manuscript Witnesses of Nítíða Saga* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016); Philip Lavender, *Whatever happened to Illuga saga Gríðarfóstra? Origin, transmission and reception of a fornaldarsaga* (Doctoral dissertation, University of Copenhagen, Faculty of Humanities, 2014); and Silvia Veronika Hufnagel, “*Sörla saga sterka* in its final phase of manuscript transmission,” *The Legendary Sagas: Origins and Development*, ed. by Annette Lassen, Agneta Ney and Ármann Jakobsson (Reykjavík: University of Iceland Press, 2012), 431–54.
- 7 The first phase of funding (2015–2018) is complete. During this phase, the author and three other researchers at the University of Iceland (Ryan Eric Johnson, Ólafur Arnar Sveinsson, and Michael John MacPherson) carried out extensive fieldwork in Western Canada and the United States. The author’s own research on the scribes of Hecla Island began in 2011.
- 8 Hufnagel, “The farmer, scribe and lay historian Gunnlaugur Jónsson,” 235–68; Davíð Ólafsson, “Scribal Communities in Iceland,” 40–49.

cal demand, and copies were often commissioned for payment of some sort. Scribes often knew each other personally, and they were sometimes close neighbours, as in the case of Guðbrandur Sturlaugsson of Hvítidalur and Magnús Jónsson of Tjaldanes in the late nineteenth century.⁹

The tradition of scribal dissemination of sagas and poetry (such as *rímur*) remained essentially unbroken for seven centuries, despite the arrival of print technology in the sixteenth century, and romances rank among the most-copied prose works in nineteenth-century Iceland.¹⁰ Albert collectively refers to such romances as *riddarasögur*, which is the term used in this article, although they could equally be described by the term *lygisögur*. Printed editions existed for only a handful of these romances, and handwritten exemplars were the primary means of their transmission. One consequence is considerable textual variation between extant copies and the emergence of multiple redactions and adaptations of individual sagas.¹¹ While many of Albert's texts are medieval in origin, they do not thereby descend directly from Old Norse originals. Following Hall's study of the transmission of the *riddarasögur*, no systematic distinction was made in this paper between pre- and post-medieval redactions.¹² In the absence of scholarly editions of virtually all of the post-medieval saga and *rímur* versions in circulation for a given title, tracing Albert's sources for his many *riddarasögur* would be a long and complicated process, outside the scope of a single article.

Albert's life on both sides of the Atlantic is poorly documented, even though he is one of the last Icelandic scribes to have engaged in the practice of copying sagas and *rímur* from manuscript exemplars: Albert's last dated

- 9 Matthew J. Driscoll, "Pleasure and pastime: The manuscripts of Guðbrandur Sturlaugsson á Hvítadal," *Mirrors of Virtue: Manuscript and Print in Late Pre-modern Iceland*, ed. by Margrét Eggertsdóttir and Matthew J. Driscoll, Opuscula 15 (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2017), 225–76.
- 10 Matthew J. Driscoll, "Þögnin mikla: Hugleiðingar um riddarasögur og stöðu þeirra í íslenskum bókmenntum," *Skáldskaparmál* 1 (1990): 157–68.
- 11 An important source of new prose redactions was *rímur* poetry: verse adaptations of prose sagas, which later writers transformed again into prose narratives. *Rímur*-derived prose has received little scholarly attention, however. See Peter A. Jorgensen, "The Neglected Genre of Rímur-Derived Prose and Post-Reformation *Jónatas saga*," *Gripla* 7 (1990): 187–201.
- 12 Alaric Hall and Katelin Parsons, "Making Stemmas with Small Samples, and Digital Approaches to Publishing Them: Testing the Stemma of *Konráðs saga keisarasonar*," *Digital Medievalist* 9 (2013). DOI: 10.16995/dm.51

saga is from 1910, while the prolific Magnús Jónsson of Tjaldanes's last manuscript was written in 1916.¹³ The present article combines a biographical and a community-based approach to the study of Albert Jóhannesson's scribal output in North America, examining Albert's manuscripts both in the context of his own life and his status as a member of the Hecla Island community. Due to the large volume of material contained in Albert's manuscripts, the article concentrates mainly on saga prose. In investigating Albert's scribal methods, shorter texts with no known history of scribal publication are also helpful.

In quoting manuscript sources, Albert's orthography and punctuation have been standardized to modern Icelandic. For the sake of consistency, modern Icelandic spellings are also used when referring to medieval literature.

A life in fragments

Of the several thousand pages that survive in Albert Jóhannesson's distinctive handwriting, only two leaves torn from a lined notebook document his own life and experiences. A short biography by pioneer historian Þorleifur Jóakimsson Jackson includes the only known photograph of Albert.¹⁴ Nelson Gerrard, who has extensively studied the Hecla Island settlement, was the first to research Albert's homestead on Hecla Island and to recognize his interest in literature.¹⁵ By the time Gerrard began his research on the Hecla Island settlement, however, the community itself had ceased to exist: most former islanders settled elsewhere after the island was declared a provincial park in 1975.¹⁶ Gerrard was nevertheless able to interview individuals who had grown up on Hecla Island and could still remember island life in the early twentieth century.

13 Driscoll, "Pleasure and pastime," 276.

14 Thorleifur Jackson, *Frá austri til vesturs: Framhald af landnámsögu Nýja-Íslands* (Winnipeg: Columbia Press, 1921), 120.

15 Nelson Gerrard, *Hecla Island Pioneers and Placenames* (Eyrarbakki, MB: n.p., 1991), 20–21.

16 On the Hecla Island settlement and its demise, see Ingibjörg Sigurgeirsson McKillop, *Mikley: The Magnificent Island: Treasure of Memories: Hecla Island 1876–1976*, ([Winnipeg]: n.p., 1979).

Early life in Iceland

Albert Jóhannesson was born on July 29, 1847, at the small farm of Geitafell in Vatnsnes in Northwest Iceland.¹⁷ His parents, Jóhannes Sveinsson (1806–1869) and Herdís Bergþórsdóttir (1801–1882) were poor tenant farmers. Albert was the youngest of eleven siblings, five of whom died in early childhood. Albert's eldest brother, Jóhann (1833–1888), left Geitafell to work as a farm labourer in 1850 and married Kristín Jóhannesdóttir in 1853.¹⁸ Stefán (1835–1849), who was disabled, died of exposure after wandering from the farm.¹⁹ Another older brother, Sveinn (1839–1867), left the parish in 1858 for work.

Two of Albert's siblings, Sæunn (1836–1918) and Jón (1843–1927), grew up in foster households. In the 1845 national census, when Sæunn was nine and Jón only three, they were registered at separate farms as *niðursetningar* “paupers”: Sæunn at Þóreyjarnúpur in Víðidalur and Jón at Hlíð in Kirkjuhvamssókn.²⁰ The practice of placing the children of impoverished parents in separate households was not uncommon in Iceland, a system that minimized public expenses but left children vulnerable to neglect, abuse and even outright starvation.²¹ Recipients of poor-relief were often stigmatized, while the family was expected to repay the cost of the child's upbringing at the first opportunity – thus deepening their financial straits.

Albert spent his early years at Geitafell with his parents. In 1860, his parents gave up farming, although they initially remained at Geitafell. Albert's father's status was that of *húsmaður* “house-man,” a lodger not

17 ÞÍ BA/3-1-1, *Prestsþjónustubók Tjarnar á Vatnsnesi 1816–1858*, 30.

18 They separated, and Kristín immigrated to Canada in 1874 with their two surviving children, Hjörtur Jóhannesson (1858–1877) and Ingibjörg Guðríður Jóhannsdóttir (1860–1896).

19 ÞÍ BA/3-1-1, *Prestsþjónustubók Tjarnar á Vatnsnesi 1816–1858*, 104. According to the parish records, Stefán could communicate with others only to a limited extent, cf. ÞÍ BC/2-1-1, *Sóknarmannatal Tjarnar á Vatnsnesi 1824–1839, 1842, 1845 og 1848–1853*, 152–53.

20 Digitized census data for Iceland was accessed from the online database of the National Archives of Iceland (<http://manntal.is>).

21 On young paupers in rural Icelandic society, see Gísli Ágúst Gunnlaugsson, “‘Everyone's Been Good to Me, Especially the Dogs': Foster-Children and Young Paupers in Nineteenth-Century South Iceland,” *Journal of Social History* 27.2 (1993): 341–58; Sigurður Gylfi Magnússon, *Wasteland with Words: A Social History of Iceland* (London: Reaktion, 2010), 25–27, 43–44; Jón Ólafur Ísberg and Sigurður Gylfi Magnússon, *Fátækt og fúlga: Þurfalingarnir 1902* (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2016).

contractually bound to work for the farmer.²² Albert had not yet reached the age of confirmation and worked at Geitafell as a *léttadrengur* “light-work boy” in the household of Jóhannes Ólafsson.²³

Growing up in such poverty, Albert had little hope of formal schooling. Many Icelandic families did prioritize literacy despite severe poverty, and some children of low socioeconomic status did become fluent self-taught writers.²⁴ Before 1880, however, households had no legal obligation to provide minors with an education beyond basic reading skills.²⁵ In 1840, Ögmundur Sigurðsson, the local minister for Vatnsnes, reported that only 30 of his parishioners could write (including himself).²⁶ Albert could well have reached early adulthood before he learned to write.

According to the parish records, Albert could spell by age 6. He read haltingly by age 9 and well by age 13.²⁷ He was confirmed on June 29, 1862, and was characterized by the local minister as a fluent reader with a quiet personality.²⁸ His older brothers Jóhann and Sveinn were not proficient childhood readers: Jóhann read hesitantly at age 15 and Sveinn could do no more than spell at age 9.²⁹

22 A *húsmaður* had some limited means of supporting himself, and was not the recipient of poor-relief. Loftur Guttormsson, *Bernska, ungdómur og uppeldi á einveldisöld*: Tilraun tilfélagslegrar og lýðfræðilegrar greiningar, (Reykjavík: Sagnfræðistofnun háskóla Íslands, 1983). See also Arnljótur Ólafsson, “Um ómagaframfærslu,” *Andvari* 14.1 (1888): 198–99.

23 In the 1860 national census, 535 boys were listed as *léttadrengur*. They received less pay than a regular farmhand but carried out lighter tasks.

24 Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, *Minor Knowledge and Microhistory*, 105–51; Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, “Barefoot Historians: Education in Iceland in the Modern Period,” *Writing Peasants: Studies on Peasant Literacy in Early Modern Northern Europe*, ed. by Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt and Bjørn Poulsen (Århus: Landbohistorisk Selskab, 2002), 175–209.

25 Loftur Guttormsson, “Lög um uppfræðing barna í skript og reikningi nr. 2/1880.”

26 Ögmundur Sigurðsson, “Tjarnarsókn á Vatnsnesi, 1840,” *Sýslu- og sóknarlýsingar Hins íslenska bókmenn tafélags*, ed. by Jón Eyþórsson, vol. 1, Húnavatnssýsla (Akureyri: Bókaútgáfan Norðri, 1950), 39. The national census that same year puts the parish’s population at 135, of whom 90 had reached the age of 13. Thus, only a third of youths and adults were literate in the modern sense of the word.

27 ÞÍ BC/2-1-1, *Sóknarmannatal Tjarnar á Vatnsnesi 1824–1839, 1842, 1845 og 1848–1853*, 184–85; ÞÍ BC/3-1-1, *Sóknarmannatal Tjarnar á Vatnsnesi 1854–1868*, 12–13, 42–43.

28 “Kann og les vel. Skilningsdaufur. Hæglátur.” ÞÍ BA/4-1-1, *Prestshjónustubók Tjarnar á Vatnsnesi 1816–1863*, 42.

29 ÞÍ BC/2-1-1, *Sóknarmannatal Tjarnar á Vatnsnesi 1824–1839, 1842, 1845 og 1848–1853*, 152–53.

Like many farms in Iceland, more than one tenant household lived at Geitafell. In 1848, Sigurður Sigurðsson (1820–1882) and the widow Magdalena Tómasdóttir (1817–1903) moved from Tunga to Geitafell with two of Magdalena’s children and their infant daughter Kristín. Sigurður and Magdalena remained at Geitafell until 1852. A unique perspective on Albert’s childhood can be found in an essay written by their second-youngest daughter, Ólöf Sigurðardóttir (1857–1933). Geitafell was Sigurður’s childhood home, but not a happy one: Ólöf states candidly that he had been so maltreated in childhood that he never fully became a man.³⁰ According to Ólöf, neither of her parents could write, and only her father could read, although her mother had a reputation for being very intelligent and had memorized an enormous amount of material.³¹

Only one of Ólöf’s nine siblings who survived infancy received formal instruction in writing and arithmetic: one boy spent a half-month learning these skills from the local parson. Ólöf and her other siblings were all self-taught writers, one as an adult man. Ólöf recalled learning to use an ink pen by copying the writing on an old letter to her mother. Her mother later procured a model alphabet (*forskrift*) for Ólöf.³²

An indication of the patchy, self-taught nature of Albert’s own early education is his system of writing page numbers over 1000 as 1000-1, 1000-2, etc. (rather than 1001, 1002), reflecting the conventions of spoken Icelandic (i.e., *þúsund og eitt*, “one-thousand-and-one”). Punctuation marks (supplied in this article as part of normalization to modern Icelandic) are virtually non-existent.

From Vatnsnes to Kaldrananes

In 1866 at age 19, Albert Jóhannesson found stable employment in Kaldrananes in the Westfjords, a small farming and fishing district. His employers, Sigurður Gíslason and Guðrún Jónsdóttir, lived at Bær in Selströnd, one of the largest farms in the area. Albert was hired as a labourer but may have worked seasonally on a shark fishing crew, since the household at Bær was one of several in Kaldrananes to engage in shark fishing.³³

30 Ólöf Sigurðardóttir, “Bernskuheimilið mitt,” *Eimreiðin* 12.2 (1906): 110.

31 Parish records confirm that Magdalena was illiterate.

32 Ólöf Sigurðardóttir, “Bernskuheimilið mitt,” 108.

33 Már Jónsson, “Hákarlaveiðar í Strandasýslu á öðrum fjórðungi 19. aldar,” *Söguþing 2012: Ráðstefnurit* (Reykjavík: Sagnfræðistofnun, 2013), 16.

Whether by coincidence or design, Albert's move to Kaldrananas brought him in close contact with a strong and flourishing local scribal culture, described in Davíð Ólafsson's doctoral dissertation from 2008.³⁴ A well-established local reading society circulated books between members, including manuscript copies of *rímur* and prose sagas.³⁵ Sigurður, the farmer at Bær, was a book-lover and a self-educated homeopath, and his home would certainly have had a sizeable library in its own right.³⁶

The earliest evidence of Albert's interest in literature is a short *ríma* composed in 1874 (Lbs 3785 8vo). The *Ríma af Hermannni Indlandskóngi* "Ríma of King Hermann of India" narrates in 66 verses an epic battle between the eighty-year-old King Hermann of India and the invading army of King Bónel of Babylon. The *ríma* ends with the wish that the poet's friend has been entertained. This friend is plausibly Albert himself, since the scribe, the young Eyjólfur Eyjólfsson, dedicates the manuscript to Albert in a scribal colophon: *Albert Jóhannesson á. Forláttu vinur minn og viljann fyrir verkið. Endað 23. desember 1874. E. Eyjólfsson* "Property of Albert Jóhannesson. I beg your pardon, my friend, and [accept] my good intentions. Ended December 23, 1874. E. Eyjólfsson."³⁷ The *ríma*, which is preserved only in this manuscript, has all the markings of a poet's early work, and the date of completion suggests that Eyjólfur perhaps composed it himself as a Christmas present for Albert.

34 Davíð Ólafsson, *Wordmongers: Post-medieval scribal culture and the case of Sighvatur Grímsson* (Doctoral dissertation, University of St. Andrews, 2008). See also Davíð Ólafsson, "Handritasamfélag og textaheimur í Kaldrananeshreppi á Ströndum," *Þriðja íslenska sögubíngið 2006: Ráðstefnurit* (Reykjavík: Sagnfræðingafélag Íslands, 2007), 448–57; and Davíð Ólafsson, "Vernacular Literacy Practices in Nineteenth-Century Icelandic Scribal Culture," *Att läsa och att skriva: Två vågor av vardaligt skriftbruk i Norden 1800–2000*, ed. by Ann-Catrine Edlund, (Umeå: Umeå universitet, 2012), 65–85.

35 Described in Davíð Ólafsson, "Handritasamfélag og textaheimur í Kaldrananeshreppi á Ströndum," 448–57.

36 Cf. Thorstina Jackson Walters, *Saga Íslendinga í Norður-Dakota* (Winnipeg: City Printing and Publishing, 1926), 186.

37 Lbs 3785 8vo, 7r. Eyjólfur Eyjólfsson (1855–1935) lived in the household of Einar Gíslason at Sandnes in Steingrímsfjörður to the age of 18. He left the Westfjords in search of employment and in 1900 immigrated to Canada, settling at Red Deer Point in Manitoba. As an elderly man, Eyjólfur was described as "mikill bókavinur, sérlega fróður og minnugur, greindur og skemtilegur í viðræðum og prýðilega skáldmæltur" [a great book-lover, exceptionally knowledgeable and having an excellent memory, an intelligent and entertaining conversant, with quite the poetic talent], Finnboði Hjálmarsson, "Landnámssögubættir frá Íslendingum í Winnipegosis," *Almanak Ólafs S. Thorsteinssonar* 36 (1930): 97.

Two manuscripts in Albert's possession on Hecla Island were written in the Kaldrananes region during Albert's years there: a book of *rímur* (Lbs 4667 4to) and a book of prose sagas (Lbs 3022 4to). The volume of *rímur* is a composite manuscript, with contributions from at least four scribes (including Albert himself),³⁸ and is not bound in chronological order of writing. Dated sections of the manuscripts were written in 1878–1879, but there are later additions by Albert and a repair on f. 196 that uses a scrap of printed English material. The manuscript contains *rímur* of Bálant (Ferakút), Kári Kárasón, Randver *fagri*, Fertram and Plató, Blómsturvallakappar, Sigurður *turnari*, Hervör and Heiðrekur and Hjálmar *hugumstóri*.

The prose volume, Lbs 3022 4to, contains seven sagas: *Marons saga sterka*, *Flóres saga konunga og sona hans*, *Þorsteins saga Geirnefjufóstra*, *Sigurðar saga Hlöðvissunar og Snjáfríðar*, *Hermanns saga og Jarlmanns*, *Ajax saga frækna* and *Úlfs saga Uggasonar*. Its main scribe is Þorsteinn Guðbrandsson (1858–1923), who copied most of the book in 1876–1877. Árni Guðmundsson and Anna Guðmundsdóttir, who moved to Kaldrananes in 1855, adopted Þorsteinn as their foster-son. Þorsteinn became the farmer at Kaldrananes in 1882, moving his household to Bjarnarnes in 1894.³⁹

Þorsteinn's father, Guðbrandur Sturlaugsson, was a prolific scribe who lived at Kaldrananes in 1846–1861 before moving to Hvítidalur in Saurbær. As Driscoll notes, Guðbrandur was a well-off farmer with a reputation for being proud and aloof.⁴⁰ The oldest preserved manuscript in Guðbrandur Sturlaugsson's own hand is from 1869, and Driscoll's suggestion is that Guðbrandur's scribal career began only after Magnús Jónsson moved to Tjaldanes in 1867.⁴¹ A direct connection between Guðbrandur and Albert is unlikely, but Þorsteinn did copy all but one of the sagas at his birth-parents' farm of Hvítidalur (he copied *Marons saga sterka* at Kaldrananes in February 1877).

38 The others are Guðbrandur Guðbrandsson (1853–1920) in Kolbeinsvík in Víkursveit in 1879, S.(?) Eiríksson and B. Sumarli[ðason]. The last-named is probably Brandur Sumarliðason (1828–1899), who lived at Rúnkhús in Reykhólasókn in Barðastrandasýsla in 1880. Sveinn Eiríksson (1855–1905), who lived at Reykhólar in Reykhólasókn in 1880 and emigrated to Hallson in North Dakota in 1886, is a likely candidate for Brandur's co-scribe.

39 G. G., "Þorsteinn Guðbrandsson, bóndi á Kaldrananesi," *Óðinn* 21 (1925): 31–32; Jón Guðnason, *Strandamenn: Æviskrár 1703–1953* (Reykjavík: n.p., 1955), 396.

40 Driscoll, "Pleasure and pastime," 226–32.

41 Driscoll, "Pleasure and pastime," 236.

Albert likely acquired this manuscript in Kaldrananes but could potentially have obtained it after leaving Iceland: five of Þorsteinn's eight siblings who lived to adulthood emigrated to North America. The saga-manuscript was evidently in poor condition after its travels, since Albert replaced some of leaves and added a title-page. He also copied two well-known folk-poems, *Ljúflingsdilla* and *Systrakvæði*, into the manuscript. These additions all appear to postdate his arrival to North America.

Lbs 3022 4to was part of a larger collection of manuscripts sold to the National and University Library of Iceland by bookseller Árni Bjarnarson, comprising Lbs 3019–3027 4to, Lbs 2895–Lbs 2930 8vo and Lbs 3233 8vo. Árni collected manuscripts from Hecla Island and other Icelandic settlements in North America but unfortunately did not record where or from whom items came. Lbs 4667 4to was a donation from Finnur Sigmundsson in 1975. Lbs 3785 8vo was donated in 1968 by librarian Páll Jónsson.

In America, a thousand snares

Albert Jóhannesson's move to North America in 1884 was likely one of necessity. The extraordinarily harsh winter of 1882–83 prompted his employers to leave for North Dakota in 1883. As the winter had left many households struggling, finding stable employment elsewhere in the community after over fifteen years at Bær would have been a challenge.

According to Þorleifur Jackson's biography, Albert's initial destination was North Dakota. Like many Icelandic immigrants, he encountered unfavourable conditions in the Dakota settlements, and he left for Winnipeg in 1886. From there, he headed to the Rocky Mountains, where he worked on the railroad. Travelling with an unnamed Icelandic friend, he reached the West Coast, where Þorleifur states that he was duped into semi-slavery on a whaling ship for nine months, sailing to the West Indies before disembarking at San Francisco, where he worked for a year before returning to the Prairies.⁴²

A single document from the period survives, a vow written by Albert in July 1889, tucked into the back of Lbs 4667 4to. It reads, in part:

If I live, and God almighty is pleased to lead me to Icelanders, happy and healthy in soul and body, before next Christmas, then I will

42 Jackson, *Frá austri til vesturs*, 120.

give J G d K S H if she needs it, and if she has no need for it, then some other poor child. Oh, my almighty God, creator and ruler of all things visible and invisible, help me through all my hardships that lie before me and give me a good and pure heart and resist all temptations so the devil does not gain control of me with his machinations. Alas, I beseech you for help wherever I may be, for in America are a thousand snares.⁴³

Albert's concern for his physical and spiritual health reflects a deep sense of isolation at being separated from other Icelandic immigrants, alone and vulnerable to exploitation. His words stand as a reminder that the immigrant experience could be a genuinely terrifying one, and that human trafficking schemes were very real risks faced by new arrivals to North America.

Albert's vow is unlike a private diary entry: he expresses himself according to a conventional formula, whereby a prayer for specific divine aid is followed by an equally specific promise.⁴⁴ If his vow dates from the outset of his journey from California, as seems likely, then his prayer to be reunited with the Icelanders was granted. Albert successfully reached Winnipeg, says Þorleifur Jackson, then spent two years in North Dakota before homesteading briefly in Geysir, Manitoba, in 1893.

Albert's final destination was Hecla Island, where he received a land grant on January 8, 1894, making him the owner of river lot 13 of Township 24, Range 6E.⁴⁵ This lot had first been settled in 1878 and al-

43 "Ef ég lifi og Guði almáttugum þóknast að leiða mig til Íslendinga glaðan og heilbrigðan á sál og líkama fyrir næstu jól þá skal ég gefa J G d K S H ef hún þarf þess með en ef hún þarf þess ekki þá einhverju fátæku barni öðru. Ó Guð minn almáttugur skapari og stjórnari allra hluta sýnilegra og ósýnilegra hjálpaðu mér í gegnum allar mínar þrautir sem fyrir mér liggja og gef mér gott og hreint hjarta og varast allar freistingar svo fjandinn fái ekki yfirráð yfir mér með sínum vélum. Æ ég grátbæni þig um hjálp hvar sem ég er staddur því í Amíríku eru þúsund snörur." Lbs 4667 4to, 312r. "KSH" is probably a coded promise of cash, as vows often involved giving money to a child in need, cf. fn. 46 below. "J G d" are the initials of the unknown girl (J? G? dóttir) to whom Albert promises to give the money.

44 Margaret Cormack, "Catholic Saints in Lutheran Legend: Post-Reformation Ecclesiastical Folklore in Iceland," *Scripta Islandica* 59 (2008): 59–60, 64–65.

45 Library and Archives Canada, Land Grants of Western Canada, 1870–1930, <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/land/land-grants-western-canada-1870-1930/Pages/item.aspx?IdNumber=3714&> [Accessed 3 July 2019].

ready bore the name Flugumýri “Fly Mire.”⁴⁶ Whether the abundance of local insect life inspired the name or the original settlers saw a parallel with Flugumýri in Iceland is unknown. Before Albert’s arrival, it had been occupied by Jónas Eyvindsson Doll (1828–1892) and his second wife, Guðrún Sveinbjarnardóttir (1852–1923), who immigrated to Canada in 1889 with their son Kristinn Frímann (1881–1953) but had not filed the paperwork for the land at the time of Jónas’s death.

On July 12, 1894, Albert and Guðrún’s son Guðbert Bergsveinn was born. The couple are registered as married on the official record of Guðbert’s birth but likely did not formalize their relationship.⁴⁷ The boy’s first name is a symbolic joining of his parents’ names (*Guðrún* and *Albert*) and a reminder of his absent half-brother Guðbergur Jónasson (1884–1904), Guðrún’s second son, who had remained in Iceland with a foster family but immigrated to Manitoba at the age of sixteen. Albert and Guðrún also fostered a young boy, Þorsteinn (Steini or Thorsti) Eiríksson, born in February 1906.⁴⁸

Tragically, Guðbergur and Guðbert both died as young men. Guðbergur drowned in an accident on Lake Winnipeg in December 1904. Guðbert died of tuberculosis at age 17 in February 1911.⁴⁹ Albert Jóhannesson passed away a decade later on May 26, 1921. Guðrún Sveinbjarnardóttir remained at Flugumýri with her eldest son, Kristinn, who inherited the farm. Kristinn never married and had no children.⁵⁰

Þorleifur Jackson’s biography makes no mention of Albert’s family life on Hecla. His unwillingness to acknowledge Albert’s roles as partner, parent, step-parent and foster-parent reflects the unwritten rules of pioneer history-writing in the early 1900s. It would be easy to conclude on the basis of this biography that he was an isolated hermit, and something of an eccentric lone wolf. The work of later historians, such as Gerrard and

46 Gerrard, *Hecla Island Pioneers and Placenames*, 20.

47 In census records, they alternate between farmer and housekeeper (1901 and 1911) and husband and wife (1906 and 1916). The records contain other inconsistencies: Jóhannesson’s date of birth is recorded as 1850 in 1901 and 1853 in 1911. Canadian census data was accessed from Library and Archives Canada (available online at <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/census/Pages/census.aspx>).

48 Þorsteinn Eiríksson lived at Flugumýri with Albert and Guðrún as their foster-son in the 1916 census.

49 “Slysfarir,” *Lögberg* (05.01.1905): 7.

50 *Lögberg* (14.05.1953): 8.

Ryan Eyford, is invaluable in filling in the often deliberate gaps left in older settlement narratives.

Albert Jóhannesson's Hecla Island manuscripts

Four manuscripts in Albert's hand survive in Canada, all of which once belonged to the Tomasson family of Hecla Island. Three are privately owned (Jóhannesson A–C). One was donated by Tammy Axelsson to the New Iceland Heritage Museum in Gimli, Manitoba (NIHM 020012.3301); she received it from her aunt Helga Tomasson (1920–2001), a long-time Hecla Island resident. Helga's husband, Helgi, was the son of Gunnar and Kristin Tomasson of Reynistaður, Hecla Island, who were friends of Albert Jóhannesson's.⁵¹ Albert may have gifted these manuscripts to the Tomassons during his lifetime, which would explain why they were not sold to Árni Bjarnarson with Lbs 3022 4to.

All four are large prose volumes. Many of the sagas copied are post-medieval romances and adventures. Others are *rimur*-derived prose, i.e., prose adaptations of *rimur* narratives, some of which could have been the work of Albert Jóhannesson himself.⁵² For reasons of space, a complete description of all four manuscripts and their contents has not been included here.

Jóhannesson A

The oldest manuscript in Albert's hand contains eleven full-length sagas (see Table 1), including one medieval *riddarasaga*, *Ectors saga*. Each saga or story is individually paginated, excepting those that fill no more than two pages. After the tenth saga, *Alexanders saga blinda*, Albert inserts a collection of very short prose narratives, listed in the table of contents as *þættir* "episodes" and *smásögur* "short stories." The shortest occupy only a few lines, and most of these narratives are probably modern texts or translations; a full list is not included here, but they include anecdotes such as *Hais með nautið* "Hays and the Bull," set in the American town of Brownsville, and *Gottfred og hundurinn* "Gottfred and the Dog." The eleventh saga, *Gríms saga Karlssonar og bræðra hans* is the only long text in this second part of Albert's book.

51 Nelson Gerrard, personal communication, 13 August 2011.

52 See Jorgensen, "The Neglected Genre of Rímur-Derived Prose," 187–201.

Title	Completed
Cyrus saga Persakonungs	--
Núma saga	10-02-1891
Líkafróns saga og kappa hans	--
Flóres saga og Leó	--
Falentíns og Ursins saga	--
Ectors saga	--
Höгна saga sinnisbráða	--
Okulus saga og Prúdentíu	--
Alexanders saga og Loðvíks	--
Alexanders saga blinda	--
Gríms saga Karlssonar og bræðra hans	--

Table 1. Sagas in Jóhannesson A

The title-page reads: “Gamlar riddarasögur skrifaðar af Albert Jóhannessyni 22. desember 1889” [Old *riddarasögur*, copied by Albert Jóhannesson, 22 December 1889]. This date comes three days before Christmas, the day specified in Albert’s vow of July 1889. Variations in the handwriting, the ink and the condition of the paper demonstrate that the first seven sagas were written over an extended period of time, in an unknown order, and were not initially bound into a single volume. The only dated saga is *Núma saga*, a translation of de Florian’s *Numa Pompilius, Second Roi De Rome*, which Albert completed in 1891. Given that Albert spent the period 1889–1893 as a migrant worker and intermittent homesteader, he probably copied the manuscript at multiple locations.

Jóhannesson B

Albert began his second volume soon after completing his first. The title-page is also similar: “Fornar riddarasögur og Heimskringla Snorra goða. Samansafnað og skrifað hefur Albert Jóhannesson 1892” [Ancient *riddarasögur* and Snorri *goði*’s *Heimskringla*. Collected and copied by Albert Jóhannesson, 1892]. The date of completion for the first saga, a history of Julius Caesar, is August 26th (presumably of 1891 or 1892). Like Jóhannesson A, this manuscript begins with a series of saga texts, 33 in all. The second half of this ambitious scribal project is a post-medieval miscellany on geography and world history that is presented on its title-page as a

copy of Snorri Sturluson's *Heimskringla*. According to Albert's colophon at the end of the manuscript, he completed *Heimskringla* on March 31st, 1892. Possibly by coincidence, Albert did include a modified version of *Ynglinga saga*, the first major work in the historical *Heimskringla*, as the second saga in his manuscript, under the title *Óðins saga Ásakóns* "The Saga of Óðinn, King of the Æsir."

Title	Completed
Július saga Sesars	26-08 (year unspecified) ⁵³
Óðins saga Ásakóns (Ynglinga saga)	--
Frosta saga og Fjalar	--
Leós saga og Hjartar	--
Vilhjálm's saga sjóðs	--
Hrómundar saga frækna ⁵⁴	--
Natons saga Persakonungs	--
Amalíu saga keisaradóttur	--
Sigurðar saga snarfara	--
Sigurðar saga turnara	--
Tístrans saga og Indiönu	--
Flóres saga og Blankiflúr	--
Bálants saga konungs (Ferakuts saga)	--
Randvers saga fagra	--
Fertrams saga og Platós	--
Jasonar saga bjarta	--
Dínus saga drambláta	--
Hermanns saga og Ingvars	--
Títus saga og Sílönu	--
Vilmundar saga viðutan	--
Ála-flekks saga	--
Eiríks saga frækna	--
Starkaðar saga gamla	--
Aristómenus saga og Gorgus	--
Bernótus saga Borneyjarkappa	--

53 "Enduð þann 26. ágúst af Albert Jóhannessyni." Jóhannesson B, p. 52.

54 Not a copy of *Hrómundar saga Gripssonar*.

Title	Completed
Hjálmars saga hugumstóra	--
Bragða-Ölvis saga	--
Drauma-Jóns saga	--
Tíodels saga	--
Virgilius saga	--
Avisenna saga spekings	--
Pýramusar saga og Tíspu	--
Kristins saga Blökks	--

Table 2. Sagas in Albert Jóhannesson B (excluding *Heimskringla*)

Albert does not specify the location(s) where he worked, but his rise in productivity may have resulted from increasingly stable living conditions. The period during which Albert began this manuscript roughly coincides with his final two years in North Dakota, where he already knew many of the Icelandic settlers. A strip of newspaper from a Winnipeg-based weekly, also named *Heimskringla*, is visible in the binding between pages 868 and 869 and bears the date 4 January 1900. The fact that Albert's manuscript was unbound prior to his arrival on Hecla Island raises the possibility that he inserted material into the manuscript that he copied on Hecla. Supporting this hypothesis is the fact that the table of contents originally listed only the first 25 sagas. While Albert's writings from c. 1893–1889 may not have survived, or his changed circumstances could have led to a sudden drop in scribal productivity, Jóhannesson B could also contain 8 sagas written after 1892, namely *Hjálmars saga hugumstóra*, *Bragða-Ölvis saga*, *Drauma-Jóns saga*, *Tíodels saga*, *Virgilius saga*, *Avisenna saga spekings* (a pseudo-oriental tale),⁵⁵ *Pýramusar saga og Tíspu* (a translation of the Pyramus and Thisbe story from Ovid's *Metamorphoses*) and *Kristins saga Blökks* (a translation of Bernhard Severin Ingemann's *Christen Bloks Ungdomsstreger*).

55 The tale is included in François Péris de La Croix's *Thousand and One Days* collection, of which several Icelandic translations exist. Its authenticity as an Arabic narrative is doubtful. See Sigurgeir Steingrímsson, "Tusen och en dag: En sagosamlings vandring från Orienten till Island," *Scripta Islandica* (1980) 31: 54–64.

A full five sagas in Jóhannesson B contain narratives recounted in *rímur* form in Lbs 4667 4to: Bálant, Fertram and Plató, Hjálmar *hugumstóri*, Randver *fagri* and Sigurður *turnari*. Several other sagas copied in Jóhannesson B are also candidates for *rímur*-derived prose: *Tístrans saga* og *Indiönu* and *Aristómenus saga* og *Gorgus* probably derive from Sigurður Breiðfjörð's printed *rímur*,⁵⁶ and *Bernótus saga Borneyjarkappa* may be based on Magnús Jónsson's *rímur* from 1823.⁵⁷ Finally, Oddur Jónsson of Fagurey composed *rímur* on Sigurður *snarfari*, Eiríkur *frækni* and Natan *Persakonungur*, three narratives all found in prose form in Jóhannesson B, which raises the possibility that Albert could have had access to a manuscript containing a collection of Oddur Jónsson's *rímur*.⁵⁸ Unfortunately, the still-unedited state of most of the titles found in Jóhannesson B and their *rímur* counterparts makes identification of their sources difficult.

Jóhannesson C

Albert's third manuscript begins with a history of the ancient world from an unidentified source. Its second half contains *Breta sögur* and *Amoratis saga konungs*. Accompanying these are three saints' Lives (St. Vitus, the Seven Sleepers, and St. Christopher); an anti-Semitic piece on divine punishment of the Jews;⁵⁹ a text on the Three Wise Men; a description of the Virgin Mary; and two items copied from the periodical *Ný sumargjöf* (a biography of the tightrope walker Blondin and an anti-Semitic anecdote).⁶⁰

According to the title-page, Albert wrote the manuscript on Hecla Island in 1900. He provides specific dates twice, for *Breta sögur* (completed March 10th, 1900) and the manuscript's final leaf (completed on the 13th day of Christmas 1900, i.e., January 6th, 1901). It comprises 312 numbered pages, making this the shortest of Albert's volumes. Also tucked into the

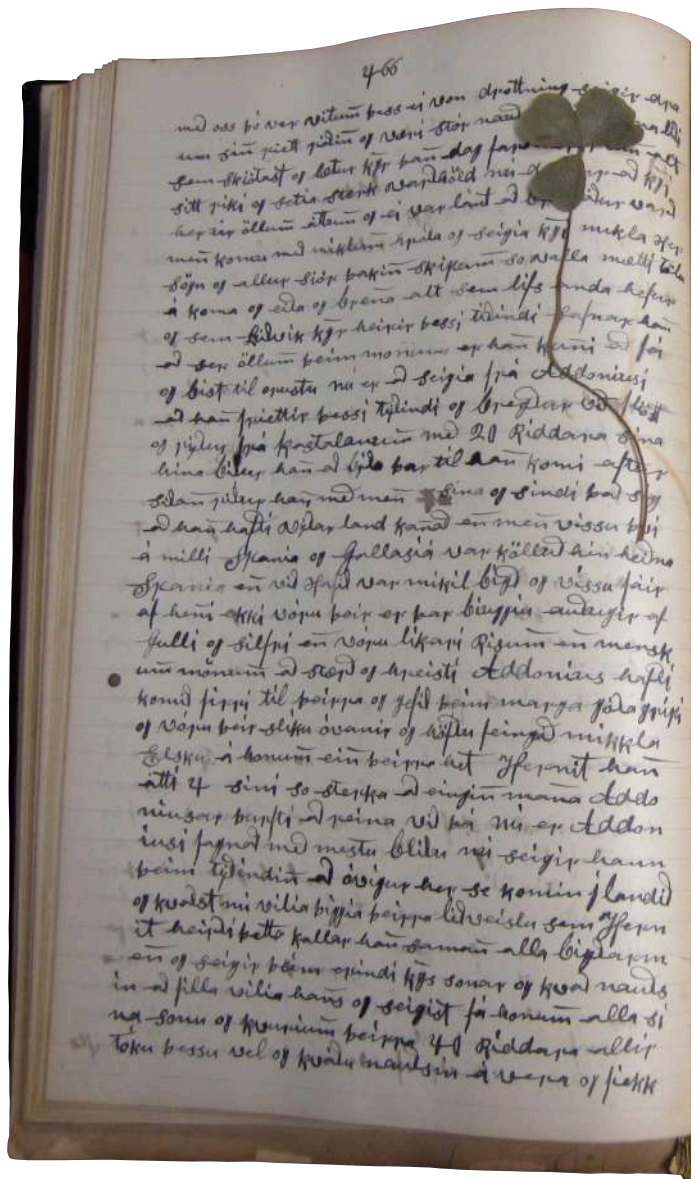
56 Finnur Sigmundsson, *Rímnatal*, 37–38, 470–71.

57 Finnur Sigmundsson, *Rímnatal*, 70–71.

58 Finnur Sigmundsson, *Rímnatal*, 112, 352, 425–26.

59 Probably originating from Francisco de Torrejoncillo's *Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios*. See François Soyer, *Popularizing Anti-Semitism in Early Modern Spain and its Empire: Francisco de Torrejoncillo and the Centinela contra Judíos* (1674), *The Medieval and Early Modern Iberian World* 54 (Leiden: Brill, 2014). The seventeenth-century poem *Gyðingaraunir* by Guðmundur Erlendsson contains similar material and is another possible source.

60 "Hýddur gyðingur," *Ný sumargjöf* 2 (1860): 112–13; "Blondin," *Ný sumargjöf* 4 (1862): 52–57.



Albert Jóhannesson's copy of Adonias saga in NIHM 020012.3301, New Icelandic Heritage Museum, Gimli, Manitoba, Canada. A cloverleaf is preserved between ff. 233v-234r.

manuscript is a single folded sheet of paper preserving verses exchanged between an unknown immigrant poet(ess) and Sölvi Löngumýri, as well as several verses dated July 17th, 1914.⁶¹

NIHM 020012.3301

NIHM 020012.3301 (hereafter NIHM) is the youngest of Albert's manuscripts. NIHM begins with thirteen sagas copied between 1901 and 1910, probably bound in the same order as Albert completed them. Five include their dates of completion (see Table 3), which is a departure in style from Albert's earlier, sparsely dated manuscripts. Six are medieval Icelandic *riddarasögur*, the first three of which (*Mágus saga*, *Konráðs saga keisarasonar* and *Þjalar-Jóns saga*) had all been published in a print edition by 1901. Seven sagas are post-medieval compositions, including *Knúts saga heimska*, first printed in 1911, and *Ketlerusar saga keisaraefnis*, printed in 1905 (a year before Albert copied it). A third saga, *Henriks saga heilráða*, was published in 1908, the year after Albert copied it. *Ásmundar saga Hryggjubana* almost certainly derives from a manuscript copy, since it was never published, but a *rímur* by Sigurður Bjarnason of Vatnsnes and his father, Bjarni Sigurðsson, could also have been its source.⁶² Although Albert is the main scribe, a second unidentified hand copies 14 lines of *Ásmundar saga víkings* on f. 100v and another 14 lines on f. 108r.

Ff.	Title	Completed
1r–86v	Mágus saga jarls	03-08-1901
87r–100r	Knúts saga heimska	--
100r–120r	Ásmundar saga víkings	--
120v–138v	Konráðs saga keisarasonar	--
139r–161v	Þjalar-Jóns saga	--
161v–174r	Haralds saga Hringbana	--
174r–191v	Ásmundar saga Hryggjubana	28-04-1906
191v–225r	Ketlerusar saga keisaraefnis	28-07-1906
225r–252v	Adonias saga	--

61 Sölvi Sölvason from Syðri-Langamýri (1829–1903), who immigrated to Canada in 1876. Sölvi was an owner of *Akrabók* (SÁM 72).

62 Finnur Sigmundsson, *Rímnatal*, 48.

Ff.	Title	Completed
252v–273v	Henriks saga heilráða	09-11-1907
273v–296r	Huldar saga	--
296r–303v	Nitida saga	--
303v–314r	Dínus saga drambláta	03-01-1910

Table 3. *Legendary-chivalric sagas in NIHM*

Following *Dínus saga drambláta* is *Sagan af Harún Alraskið* (315r–332r), a contemporary translation of an oriental tale. Albert’s source is Benedikt Gröndal’s translation of the Thousand and One Nights, combining text from Gröndal’s preface with the tale of Al-Bundukani “Albondokani.”⁶³ Albert completed the saga on January 16th, 1909, according to his scribal note, and it is clear that *Sagan af Harún Alraskið* was originally copied as a separate booklet, with the verse side of the final leaf blank. The pagination is a later addition, using different ink.

NIHM continues with 23 narratives from the Old Norse-Icelandic corpus (Table 4), mainly episodes from kings’ sagas and related *þættir* that deal with the lives of chieftains and poets. They span the reigns of Haraldur *hárfagri* in the late ninth century through Haraldur *harðráði* in the mid-eleventh century. Most episodes take place during the lifetimes of Ólafur Tryggvason and Ólafur Haraldsson in the tenth and early eleventh centuries, including tales of voyages from Scandinavia and Iceland to the east and south, with a striking omission being sagas on exploration to the west (Greenland and Vinland). Together, they form a well-defined section almost certainly conceived of as a single entity from the outset. These sagas include no dates of completion.

Ff.	Title in NIHM	Source(s)
333r–339r	Sagan af skáldum Haralds konungs hárfagra	Skálda saga
339r–344r	Sagan af Þorleifi jarlaskáldi	Þorleifs þáttur jarlaskálds
344r–345v	Sagan af Sigurði konungi slefu	Sigurðar þáttur slefu
345v–350v	Sagan af Rauðúlfi	Rauðúlfs þáttur

63 Benedikt Gröndal (trans.), *Sögur úr Þúsund og einni nótt* (Reykjavík: Egill Jónsson, 1852), ii, 199–225.

Ff.	Title in NIHM	Sources
351r–359r	Sagan af Ástriði	Ólafs saga Tryggvasonar
359r–369r	Sagan af Erlingi Skjalgssyni og Einari	Ólafs saga helga, Ólafs saga Tryggvasonar, and Magnúss saga góða og Haralds harðráða
369r–369v	Draumur Ólafs helga	Ólafs saga helga
369v–370r	Draumur Ólafs konungs áður hann féll á Stiklastöðum	Ólafs saga helga
370r–379v	Sagan af Ormi Stórolfssyni	Orms þáttur Stórolfssonar
380r–389v	Saga af Þorsteini uxafóts	Þorsteins þáttur uxafóts
389v–398v	Sagan af Þorsteini bæjarmagni	Þorsteins þáttur bæjarmagns
398v–404r	Sagan af Indriða ilbreiða	Indriða þáttur ilbreiðs
404r–419r	Sagan af Sigmundi Brestirssyni	Færeyinga saga
419r–425r	Sagan af Rögnvaldi og Rauð	Rögnvalds þáttur og Rauðs
425r–429r	Sagan af Sveini og Finni	Sveins þáttur og Finns
429r–434v	Sagan af Ögmundi dytt og Gunnari helming	Ögmundar þáttur dytts og Gunnars helmings
434v–438r	Sagan af Þorvaldi tasalda	Þorvalds þáttur tasalda
438v–439v	Sagan af Þorsteini skelk	Þorsteins þáttur skelks
439v–450v	Sagan af Rauði ramma og félögum hans	Rauðs þáttur ramma
450r–453v	Sagan af Sunnifu helgu	Sunnifu þáttur
453v–454v	Ásólfur kristni	Kristni þáttur
454v	Máni kristni	Þorvalds þáttur viðförla
454v–457v	Sagan af Þórhalli spámanni	Þórhalls þáttur knapp

Table 4. Þættir and saga-derived episodes in NIHM

The late fourteenth-century Flateyjarbók manuscript (GKS 1005 fol.) preserves the sole medieval copies of many of these works.⁶⁴ However, Flateyjarbók does not contain *Þorsteins þáttur bæjarmagns*. A twelve-vol-

64 Guðbrandur Vigfússon and C. R. Unger (eds.), *Flateyjarbok: En samling af norske kongesagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler* (Christiania: Malling, 1860–1868).

ume edition of Old Norse kings' sagas and related material does include *Þorsteins þáttur bæjarmagns*,⁶⁵ but this edition would have been a rarity in North America, as would Biorner's trilingual version of *Þorsteins þáttur bæjarmagns*.⁶⁶ *Þorsteins þáttur bæjarmagns* could be widely obtained in handwritten form, often copied alongside romance-sagas.⁶⁷

Two of the texts are redactions or adaptations found only in NIHM: *Ástriðar saga* and *Erlings saga Skjalgssonar og Einars*. Their source texts are easily identified: *Ástriðar saga* is an innovative reworking of *Ólafar saga Tryggvasonar* from the perspective of Ólafur Tryggvason's mother Ástriður, while *Erlings saga Skjalgssonar og Einars* is a history of two Norwegian chieftains, Erlingur Skjalgsson and Einar Indriðason, whose lives span the events of *Ólafar saga Tryggvasonar*, *Ólafar saga helga* and *Magnúss saga góða og Haralds harðráða*. These texts plausibly derive from an unidentified manuscript exemplar. If Albert worked directly from a printed edition, he must have altered his source material dramatically.

Here, as elsewhere, NIHM groups texts by theme. *Skálda saga* and *Þorleifs þáttur jarlaskálds*, both dealing with poets, are copied back-to-back. Two dream sequences from *Ólafar saga helga* are paired together, while the final four texts are accounts of holy men and women: St. Sunnifa and her companions, two Icelandic anchorites (Ásólfur and Máni) and a noble heathen (Þórhallur) who converts to Christianity after Ólafur Tryggvason visits him in a dream.

The next eleven leaves contain material from Hauksbók, with no information on dates of completion (Table 5). It is an eclectic selection: a rehearsal of monstrous races and a description of paradise, both adapted from Isidore's *Etymologiae*; a translation of an unidentified Latin text on world geography; a text on the sons of Noah, also from the *Etymologiae*; a homily on heresy (Ælfric's *De falsis diis*); and an excerpt from *Elucidarius* on idolatry.⁶⁸

65 Peter Andreas Munch (ed.), *Fornmanna Sögur, eptir gömlum handritum* (Copenhagen: Hið konunglega norræna fornfræðafélag, 1825–1837).

66 Erik J. Biorner (ed.), *Nordiska Kämpa Dater* (Stockholm: 1737).

67 For a list of all known mss containing *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, see the catalogue entry "Þorsteins þáttur bæjarmagns," *Stories for All Time: The Icelandic Fornaldarsögur*, <http://fasnl.ku.dk/bibl/bibl.aspx?sid=ththb&view=manuscript> [Accessed 31 August 2019].

68 See Elizabeth Ashman Rowe, "Literary, Codicological, and Political Perspectives on *Hauksbók*," *Gripla* 19 (2008): 54–55.

Ff.	Title in NIHM	Source(s) in Hauksbók
458r–462v	Margháttaðar þjóðir	Her segir fra marghattaðum þjóðum. ⁶⁹
463r–464r	Paradís og vatnsföll	a) Fra paradiso. b) <i>no heading</i> ⁷⁰
464r–466v	Hversu lönd liggja í veröldinni	Her segir fra þui huersu lond liggia i veroldenni. ⁷¹
466v–467r	Frá Nóasonum og bygging þeirra	Fra þui huar huerr Noa sona bygði heímim ⁷²
467r	Adam og Eva	Vm þat hvaðan otru hofst. ⁷³
467r–468r	Antikristur	Her segir fra Antíchristo. ⁷⁴
468r–468v	Um uppruna skurðgoðavillu	a) Her segir huaðan blot skur guða hofust. b) Vm þat hvaðan otru hofst. ⁷⁵

Table 5. Encyclopaedic material from *Hauksbók* in NIHM.

Given the reliance on learned material (and *Hauksbók* in particular) in many medieval Icelandic romances, one could view this section as supplementary to the *riddarasögur*: background material for readers unfamiliar with medieval geography and monsters. *Adonias saga*, for example, begins with an elaborate prologue on the history of the ancient world and is set in the ancient Syrian regime of King Marsilius.⁷⁶ In (re)creating the landscape of the romances for modern audiences, encyclopaedic texts have relevance in presenting the worldview from which these works spring.

On closer examination, Albert does not copy his texts directly from the printed edition of *Hauksbók*, and his attitude toward the verisimilitude of these medieval texts is ambiguous. Most notably, the catalogue of monstrous races (*Margháttaðar þjóðir*) has been expanded to include new races, beginning with the Tatars. These younger additions are hardly less fantastic than those in *Hauksbók*, including hermaphroditic men who conceive

69 Finnur Jónsson (ed.), *Hauksbók udgiven efter de Arnemagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675. 4' samt forskellige papirshåndskrifter af Det kongelige nordiske oldskrift-selskab* (Copenhagen: Kongelige nordiske oldskrift-selskab, 1892–1896), 165–67.

70 *Ibid.*, 152, 150–52

71 *Ibid.*, 153–56.

72 *Ibid.*, 164–65.

73 *Ibid.*, 156–57.

74 *Ibid.*, 170–71.

75 *Ibid.*, 170, 158–59.

76 NIHM, ff. 225r–v.

and bear their own children, raising the question of whether dog-headed men and other “medieval” phenomenon belong to a worldview entirely distinct from Albert’s own: Albert’s version of *Margháttaðar þjóðir* ends with the dry comment that Lutherans are evidently a minority in the world.⁷⁷

No Old Norse-Icelandic material appears after f. 468v. First comes a selection from the short-lived periodical *Skemmtileg vinagleði*: three accounts of sailors and explorers – Vasco de Gama (469r–483v), Jacob Heemskerck (483v–492r) and the Russian “hermits of Spitzbergen” (492r–497v) – and an Icelandic translation of Jean François Marmontel’s “*Lausus et Lydie*” (497v–502v).⁷⁸ Like many of the romances in Albert’s collection, “*Lausus et Lydie*” is cast as an ancient tale of love, duty and male friendship, ending with a dramatic battle with a lion. Following this, Albert added two tiger adventures translated from English: a report on a dramatic tiger incident in New York (502v–504r) and the Anglo-Canadian short story “A tiger’s plaything” by Charles G. D. Roberts (504r–507r).⁷⁹ Next comes an Icelandic translation of a Turkish folktale, “*Nasreddin og munkarnir*” [Nasreddin and the monks] (507r–509v), first published in 1904.⁸⁰

The final leaves (509v–554r) preserve an assortment of short stories, anecdotes and information on topics ranging from lifejackets to magic tricks to the meanings of Icelandic names. It ends with lists of archaic measurements (552r–553r),⁸¹ a table of Roman numerals (553r), a runic alphabet (553r–553v) and an explanation of changes to the Icelandic monetary system in the 1870s (553v–554r).

Albert Jóhannesson’s exemplars and scribal methods

In compiling his handwritten books, Albert must have worked at least partially from manuscripts. His own memory could have been a source for some material, but the presence of items such as *Margháttaðar þjóðir* are

77 “[F]áir eru Lúthernar að reikna á móti öllum hinum,” NIHM, f. 513v.

78 *Skemmtileg vinagleði* 1 (1797): 126–152; 154–171; 191–218; 251–291.

79 *Sögusafn Þjóðólfs* 41.37–41 (1889): 123–127; “Í klóm á tigris-kettu,” *Heimskringla* (13 October 1894), 3–4.

80 Þorsteinn Gíslason (trans.), *Nasreddin: Fjörutíu og fimm tyrkneskar kými-sögur* (Reykjavík: n.p., 1904).

81 From Jón Guðmundsson, *Reikningslist einkum handa leikmönnum* (Viðeyjarklaustur: 1841), 73–77.

strong evidence for the presence of other Icelandic manuscripts on Hecla Island. Unfortunately for scholars, Albert provides no details on the manuscripts and printed books from which he copied. A printed catalogue of the holdings of Hecla Island's Icelandic lending library shows virtually no overlap, with the exception of a copy of *Nasreddin* (see fn. 80).⁸²

In examining Albert's scribal methods, the presence of more recent material from contemporary print sources is helpful. Texts first appearing in printed periodicals and books – with no previous history of scribal publication – provide a fixed frame of reference. Two translations of short stories by Swedish author August Blanche in NIHM, both copied from *Þjóðólfrur* (1889),⁸³ are examples of texts where Albert's own voice emerges plainly. The first, “Vel borgaðar sveskjur” [Well-paid Prunes], on ff. 511v–513r, is a comic tale in which a shopkeeper's assistant offers a shabby orphan girl dried prunes, only to discover that her eccentric father has just left her a small fortune. When the shopkeeper arrives to berate him, the assistant announces that he and the girl are getting married and opening up their own shop. Blanche ends by commenting that prunes are not always so well repaid. Albert gives the story's protagonists an even happier ending, adding that the couple lived many years together in harmony and had many children together.⁸⁴

Blanche's second short story, “Gjöfin,” [The Gift], on ff. 513r–514r, is a sombre tale in which a destitute young cotter's wife helps her sick neighbours, breastfeeding their infant while her own husband and child sleep. “Gjöfin” is a fairly dark piece of social realism, with no promises of a happy ending for either family. Albert remedies this by adding:

Daginn eftir fór hún með mjólk til sjúklinganna og því hélt hún þangað til því batnaði. Lifði þetta fólk allt saman lengi. Varð Axel

82 S[tyrkárr] Vésteinn [Helgason], *Skrá yfir bækur lestrarfélagsins Morgunstjarnan á Mikley* (N.p.: 1907).

83 *Sögusafn Þjóðólfs* (1889), 41.33–34: 118–23; *Sögusafn Þjóðólfs* (1889), 41.35.37: 128–31. Icelandic reading societies in immigrant communities could subscribe to periodicals published in Iceland, but *Þjóðólfrur* circulated on a more informal basis on Hecla Island. The Morgunstjarnan reading society did not have a regular subscription and owned only copies from the years 1853–1856, 1860–1862, 1864–1867 and 1891.

84 “Lifðu þau saman mörg ár með yndi og ánægju og áttu mörg börn saman,” NIHM, 513r.

mikill maður og Anna og Marín systur hans urðu ríkismannsfrúr.⁸⁵

[Then next day, [the cotter's wife] went with milk to the invalids and continued doing so until they were better again. They lived for a long time, all those people. Axel became an important man, and his sisters Anna and Marín became rich men's wives.]

Albert had no need of fiction to show him the realities of extreme poverty. It is unsurprising that he wished to complete the tale of the sick family, but it is notable that he does so by naming them – they are anonymous in Blanche's original – and bringing them out of their backwoods isolation. Blanche's short story keeps the family at a distance; Albert integrates them into the larger community and opens up the possibility for them to assume another identity than “peasant” or “poor person.”

Finally, a creative retelling of Felicia Dorothea Hemans's “Casabianca” (NIHM, 510r–510v) ends with the 13-year-old boy jumping off the burning ship and growing up to become a courageous and strong man rather choosing to perish while waiting for his dead father's permission to abandon his post.⁸⁶ Turning the poem's message on its head, Albert's “Casabianca” teaches that bravery is valuable, but ineffectual sacrifice is not. Albert's rejection of the image of the fallen boy-hero shows concern for the well-being of children and the efficacy of one's behaviour. Instead of praising the death of a child soldier, Albert copied information on life-jackets (see above).

In NIHM, Albert reveals himself as a mature storyteller, with a distinct voice informed by his beliefs and experiences. Albert peoples his narratives with individuals who take control of their situation and succeed, even when this requires a radical departure from his source material. Rósa Þorsteinsdóttir's research on Icelandic storytellers shows that individuals' life-experiences can shape their storytelling repertoire and the telling of

85 NIHM, 514r.

86 “Varð hann með tímanum mesti hugrekkismaður og nafnkenndur fyrir hreysti sína,” NIHM, 510v. A verse translation by Bjarni Jónsson is a possible source text, but the English-language poem was also widely taught to Canadian schoolchildren. [Felicia Dorothea Hemans], “Casabianca,” trans. by Bjarni Jónsson, *Ísafold* (12.07.1893): 177–78.

tales.⁸⁷ Albert's manuscripts demonstrate that the same can be true for scribes.

Albert's scribal methods do not make it easy to identify his exemplars. In the section below, the focus is expanded from Albert to the Hecla Island settlement, and one manuscript (SÁM 35) in particular.

The Hecla Island scribal community

Hecla Island, a large island not far off the southwestern shore of Lake Winnipeg in Manitoba, Canada, is situated within the traditional homelands of the Cree and the Anishinaabe. Ryan Eyford's research on the history of New Iceland demonstrates that a group of Cree from Norway House, Manitoba, had wanted to establish a reserve at Grassy Narrows in 1875, the marshy mainland to which Hecla Island today connects via a man-made causeway built in 1971. The Canadian government refused this due to the Icelanders' interest in the same territory, illustrating how land was often apportioned in ways that prioritized European settlers over Indigenous communities.⁸⁸

As Eyford documents, New Iceland was the product of a Canadian government policy of reserving large areas of land for settlers of a specific European ethnicity, actively encouraging immigrant groups to settle in close proximity to each other in the hope of attracting friends and family members from Europe and thus speeding up the settlement process. Under the terms of Canada's Dominion Lands Act, Icelanders moving to New Iceland could apply for a section of land within the reserve from the Canadian government, the only cost to the applicant being an administration fee. The claimant would receive the deed to the land after fulfilling standard requirements, including building a home on the property. Thus it was that Hecla Island, an island two hours' drive from Winnipeg, at the midway point of the North American continent, was rapidly settled by a group consisting almost exclusively of Icelanders. Many came directly from West or Northwest Iceland.

87 Rósa Þorsteinsdóttir, *Sagan upp á hvern mann: Átta íslenskir sagnamenn og ævintýrin þeirra* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011).

88 Ryan Eyford, *White Settler Reserve: New Iceland and the Colonization of the Canadian West* (Vancouver: UBC Press, 2016).

Hecla Island – or Mikley “Big Island” – was located on the northeastern edge of the New Iceland colony. The first Icelanders arrived to Hecla in 1876. Hecla was subject to periodic seasonal flooding, and many of lakefront lots measured out by government surveyors proved completely unsuitable for long-term habitation. The homestead system meant that the island’s population was distributed around the island, rather than clustered on the eastern shore, where a small fishing village sprang up in the early 1900s. Fishing was a cornerstone of the local economy.⁸⁹

The Canadian government’s immigration strategy unintentionally created conditions favourable for the development of what seems to have been a scribal community of sorts, or at least a network of semi-retired scribes, who brought their collections with them to Hecla Island. I have found evidence of eighteen prose saga and *rímur* manuscripts having been on Hecla Island during the period from 1876 to 1921 (the year of Albert’s death), of which at least seventeen survive (see Table 6).

Benedikt Kjartansson (1860–1957) brought a *riddarasögur* manuscript when he immigrated to Hecla Island from Borgarfjörður in 1900, which he himself had copied, although its contents are unknown.⁹⁰ Farmer-scribe Grímólfur Ólafsson of Mávahlíð in West Iceland (1827–1903), who immigrated to Hecla Island in 1893, also brought his manuscripts with him.⁹¹ His sons Jóhannes and Ólafur are also associated with one privately owned manuscript. The stay of Ágúst Magnússon (1863–1953) from Vatnsnes in Northwest Iceland was brief: the winter of 1896–1897, and again in 1899–1903. Ágúst lived in the household of Jóhann Eliásson Straumfjörð on Engey “Goose Island” and married Ragnheiður Straumfjörð in 1898. Ágúst and Ragnheiður moved to Lundar in 1903, where they remained.

Of these individuals, two were also experienced bookbinders: Ágúst Magnússon and Grímólfur Ólafsson. Only Albert Jóhannesson is known to have continued copying sagas on Hecla Island, but he may have found a patron in Helgi and Margrét Tómasson, whose family carefully preserved his manuscripts for at least three generations.

89 Glenn Sigurdsson, *Vikings on a Prairie Ocean: The Saga of a Lake, a People, a Family and a Man* (Winnipeg: Great Plains Publications, 2014).

90 Ingibjörg Jónsson, “Ferð til eyjarinnar,” *Lögberg* (30.10.1947), 5. The manuscript was still on Hecla Island in 1947, but the author has been unable to locate it.

91 Two of Grímólfur Ólafsson’s manuscripts were sold to the National and University Library of Iceland (Lbs 3020 4to and Lbs 3021 4to).

Name	Scribe & owner	Owner only
Ágúst Magnússon	1	
Albert Jóhannesson	4	3 ⁹²
Benedikt Kjartansson	1 (<i>lost</i>)	
Grímólfur Ólafsson	6	2+
Jóhannes/Ólafur Grímólfsson	1	
Total	13	5+

Table 6. *Saga and rímur manuscripts on Hecla Island, c. 1876–1921*

The best evidence for scribal exchange between the Hecla Islanders is SÁM 35, a manuscript not previously associated with Hecla Island. SÁM 35 was copied in Hrapppsey in West Iceland in 1827–1829. Sigurður Júlíus Jóhannesson (1868–1956), a well-known figure in Winnipeg’s Icelandic community, acquired SÁM 35 and later gave it to the Reverend Eiríkur Brynjólfsson (1903–1962).⁹³ In 1962–1970, it was donated to the Árni Magnússon Institute, where repairs to the binding revealed a scrap of an envelope addressed to Grímólfur Ólafsson of Mávahlíð. The name “G. Ólafsson” is written on f. 2r, strengthening the conclusion that the book was Grímólfur’s property.

Breta sögur in SÁM 35 can be conclusively identified as Albert’s exemplar for Jóhannesson C. This version of *Breta sögur* is an abridgement into thirteen chronological episodes (from Æneas to Beda), ending with a description of King Aðalsteinn (Athelstan) that neatly transitions from English to Icelandic history in the final paragraph. Ultimately deriving from the Hauksbók redaction of *Breta sögur*, the text frequently departs from Hauksbók, occasionally citing an authority such as *Hálfdanar saga gamla* but more often relying on unnamed sources. In a short passage on St. Ursula, Jóhannesson C (ff. 90v–91r) and SÁM 35 (ff. 115r–v) share the following major variants against Hauksbók:⁹⁴ St Ursula’s father is named

92 Albert Jóhannesson made contributions to two of these volumes, Lbs 3022 4to and Lbs 4667 4to, but he was not the main scribe, and his work consisted largely of later additions (see above).

93 SÁM 35, 1r.

94 Finnur Jónsson (ed.), *Hauksbók*, 267–68.

Dionisius⁹⁵ (Hauksbók: Dionotus), her suitor is Canannius of Armenia (Hauksbók: Canonius of Armorica), and she leads a company of 9,000 virgins (Hauksbók: 11,000).

The scribal career of Albert Jóhannesson

Based on his research on the Hecla Island community, Gerrard interpreted Albert's scribal activities as a response to trauma, writing that:

Albert sought refuge [at Flugumýri] after sailing the “Seven Seas” and narrowly escaping death at the hands of West Indies islanders. Traumatized by this experience, he had a nervous habit of constantly looking over his shoulder. To occupy his mind, he copied old Icelandic manuscripts by lamplight long into the nights, producing large volumes of obscure histories and adventures that ranged from The Saga of Julius Caesar to Snorri Sturluson's ancient history of the world, *Heimskringla*.⁹⁶

Gerrard's assessment that Albert Jóhannesson was deeply traumatized by his experiences as a migrant worker and sailor – today, he would be called a victim of human trafficking – is supported by his vow in Lbs 4667 4to. That Albert did not write about himself but instead heroes who overcome extreme difficulties and perils in exotic lands could suggest that Albert did not want to revisit his personal experiences directly. On the other hand, his vow speaks to a desire to publicize his own traumatic experiences in a way that positively re-frames them as salvation and triumph over peril. Flugumýri was a refuge, but also part of a larger community where Albert's stories were appreciated and shared. Albert wrote because he had an audience.

95 The name “Dionisius” for St Ursula's father is found in the medieval Icelandic romance *Kirjalax saga* and in *Úrsúlukvæði*, a popular post-medieval poem based on *Kirjalax saga*. Katelin Parsons, “Radiant Maidens and Butchered Brides,” *The Cult of St Ursula and the 11,000 Virgins: Finding St Ursula in Icelandic Literature*, ed. by Jane Cartwright (Cardiff: University of Wales Press, 2016), 227–43.

96 Nelson Gerrard, “Flugumýri,” interpretive sign on the Black Wolf Trail, Manitoba, Canada.

In the words of Barton and Hamilton, “it is important to shift from a conception of literacy located in individuals to examine ways in which people in groups utilise literacy.”⁹⁷ The recent work of scholars in the field of late pre-modern manuscript studies has demonstrated that Icelandic scribes copying sagas and *rímur* were not lone wolves at the margins of society, although sometimes they were not considered the best of farmers. Scribes often knew each other and sometimes corresponded directly. The same, I believe, is true of scribes living and working in Canada in the late nineteenth and early twentieth century.

Wolves travel in packs. So do scribes.

BIBLIOGRAPHY

MANUSCRIPTS

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

GKS 1005 fol. (Flateyjarbók)

SÁM 35

SÁM 66

SÁM 72

Den Arnamagnæanske Samling, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet, København

AM 544 4to (Hauksbók)

AM 675 4to

Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn, Reykjavík

Lbs 3022 4to

Lbs 4667 4to

Lbs 3785 8vo

Lbs 3020 4to

Lbs 3012 4to

Lbs 3019–3027 4to

Lbs 2895–Lbs 2930 8vo

Lbs 3233 8vo

97 David Barton and Mary Hamilton, *Local Literacies: Reading and Writing in One Community* (London: Routledge, 1998), 12.

Þjóðskjalasafn Íslands, Reykjavík

- ÞÍ BA/3-1-1 *Prestsþjónustubók Tjarnar á Vatnsnesi 1816–1858*
 ÞÍ BA/4-1-1, *Prestsþjónustubók Tjarnar á Vatnsnesi 1816–1863*
 ÞÍ BC/2-1-1 *Sóknarmannatal Tjarnar á Vatnsnesi 1824–1839,*
1842, 1845 og 1848–1853
 ÞÍ BC/3-1-1 *Sóknarmannatal Tjarnar á Vatnsnesi 1854–1868*

New Iceland Heritage Museum, Gimli, Manitoba

NIHM 020012.3301

Privately owned

- Jóhannesson A
 Jóhannesson B
 Jóhannesson C

PRIMARY SOURCES

- Benedikt Gröndal (trans.). *Sögur úr Þúsund og einni nótt*. Reykjavík: Egill Jónsson, 1852.
- Björner, Erik J. (ed.). *Nordiska Kämpa Dater*. Stockholm: 1737.
- “Blöndin.” *Ný sumargjöf* 4 (1862): 52–57.
- Finnur Jónsson (ed.). *Hauksbók udgiven efter de Arnsmagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4 samt forskellige papirhåndskrifter af Det kongelige nordiske oldskrift-selskab*. Copenhagen: Kongelige nordiske oldskrift-selskab, 1892–1896.
- Guðbrandur Vigfússon and C. R. Unger (eds.). *Flateyjarbok: En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. Christiania: Malling, 1860–1868.
- “[Hemans, Felicia Dorothea]. “Casabianca.” Trans. by Bjarni Jónsson. Ísafold (12.07.1893): 177–78.
- “Hýddur gyðingur.” *Ný sumargjöf* 2 (1860): 112–13.
- “Í klóm á tígris-kettu.” *Heimskringla* (13 October 1894), 3–4.
- Ingibjörg Jónsson. “Ferð til eyjarinnar.” *Lögberg* (30.10.1947), 5.
- Jón Guðmundsson. *Reikningslist einkum handa leikmönnum*. Viðeyjarklaustur: 1841.
- Munch, Peter Andreas (ed.). *Fornmanna Sögur, eptir gömlum handritum*. Copenhagen: Hið konunglega norræna fornfræðafélag, 1825–1837.
- Skemmtileg vinagleði*. 1 (1797).
- S[tyrkárr] Vésteinn [Helgason]. [Steinn Dofri.] *Skrá yfir bækur lestrarfélagsins Morgunstjarnar á Mikley*. N.p.: 1907.
- Stories for All Time: The Icelandic Fornaldarsögur*, <http://fasnl.ku.dk/bibl/bibl.aspx?sid=ththb&view=manuscript>
- Sögusafn Þjóðólfs*. 41.37–41 (1889).

- Sögusafn Þjóðólfs. 41.33–34 (1889).
 Sögusafn Þjóðólfs. 41.35 (1889).
 Þorsteinn Gíslason (trans.). *Nasreddin: Fjörutíu og fimm tyrkneskar kými-sögur*. Reykjavík: n.p., 1904.
 Ögmundur Sigurðsson. “Tjarnarsókn á Vatnsnesi, 1840.” *Sýslu- og sóknarlýsingar Hins íslenska bókmenntafélags*. Ed. by Jón Eyþórsson. Vol. 1. Húnavatnssýsla. Akureyri: Bókautgáfan Norðri, 1950, 34–44.

SECONDARY SOURCES

- Arnljótur Ólafsson. “Um ómagafrafræmferlu.” *Andvari* 14.1 (1888): 148–228.
 Barton, David and Mary Hamilton. *Local Literacies: Reading and Writing in One Community*. London: Routledge, 1998.
 Cormack, Margaret. “Catholic Saints in Lutheran Legend: Post-Reformation Ecclesiastical Folklore in Iceland.” *Scripta Islandica* 59 (2008): 47–71.
 Davíð Ólafsson. “Handritasamfélag og textaheimur í Kaldrananeshreppi á Ströndum.” *Þriðja íslenska söguþingið 2006: Ráðstefnuvit*. Reykjavík: Sagnfræðingafélag Íslands, 2007, 448–57.
 ---. “Scribal Communities in Iceland: The Case of Sighvatur Grímsson.” *Black Seeds, White Field: Nordic Literary Practices in the Long Nineteenth Century*. Ed. by Anna Kuismin and Matthew J. Driscoll. Helsinki: Finnish Literature Society, 2013, 40–49.
 ---. “Vernacular Literacy Practices in Nineteenth-Century Icelandic Scribal Culture.” *Att läsa och att skriva: Två vågor av vardagligt skriftbruk i Norden 1800–2000*. Ed. by Ann-Catrine Edlund. Nordliga studier 3: Vardagligt skriftbruk 1. Umeå: Umeå universitet, 2012, 65–85.
 ---. *Wordmongers: Post-medieval scribal culture and the case of Sighvatur Grímsson*. Doctoral dissertation, University of St. Andrews, 2008.
 Davíð Ólafsson and Sigurður Gylfi Magnússon. *Burt og meir en bæjarleið: Dagbækur og persónuleg skrif Vesturheimsfara á síðari hluta 19. aldar*. Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar 5. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2001.
 Driscoll, Matthew J. “Pleasure and pastime: The manuscripts of Guðbrandur Sturlaugsson á Hvítadal.” *Mirrors of Virtue: Manuscript and Print in Late Pre-modern Iceland*. Ed. by Margrét Eggertsdóttir and Matthew J. Driscoll. Opuscula 15. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2017, 225–76.
 ---. *The Unwashed Children of Eve: The Production, Dissemination and Reception of Popular Literature in Post-Reformation Iceland*. Enfield Lock: Hisarlik Press, 1997.
 ---. “Þögnin mikla: Hugleiðingar um riddarasögur og stöðu þeirra í íslenskum bókmenntum.” *Skáldskaparmál* 1 (1990): 157–68.
 Einar G. Pétursson. “About Icelandic Books and Manuscripts in North America.” *Lögberg-Heimskringla* (26 May 1995): 1, 3–4.

- . "Ah, very true: What don't they sleep on, our fine old ladies." *The Icelandic Canadian* 51 (1993): 141–149.
- Eyford, Ryan. *White Settler Reserve: New Iceland and the Colonization of the Canadian West*. Vancouver: UBC Press, 2016.
- Finnbogi Hjálmarsson. "Landnámssögubættir frá Íslendingum í Winnipegosis." *Almanak Ólafs S. Thorsteinssonar* 36 (1930): 56–120.
- Finnur Sigmundsson. *Rímnatal*. Reykjavík: Rímnafélagið, 1966.
- Gerrard, Nelson. *Hecla Island Pioneers and Placenames*. Eyrarbakki, Mb: n.p., 1991.
- Gísli Ágúst Gunnlaugsson, "Everyone's Been Good to Me, Especially the Dogs': Foster-Children and Young Paupers in Nineteenth-Century South Iceland," *Journal of Social History* 27.2 (1993): 341–58.
- Gj. G. "Þorsteinn Guðbrandsson, bóndi á Kaldrananesi." *Óðinn* 21 (1925): 31–32.
- Hall, Alaric and Katelin Parsons. "Making Stemmas with Small Samples, and Digital Approaches to Publishing Them: Testing the Stemma of *Konráðs saga keisarasonar*." *Digital Medievalist* 9 (2013). DOI: 10.16995/dm.51
- Hufnagel, Silvia Veronika. "The farmer, scribe and lay historian Gunnlaugur Jónsson from Skuggabjörg and his scribal network." *Gripla* 24 (2013): 235–68.
- . "Sörla saga sterka in its final phase of manuscript transmission." *The Legendary Sagas: Origins and Development*. Ed. by Annette Lassen, Agneta Ney and Ármann Jakobsson. Reykjavík: University of Iceland Press, 2012, 431–54.
- Jackson, Thorleifur. [Þorleifur Jóakimsson.] *Frá austri til vesturs: Framhald af landnámssögu Nýja-Íslands*. Winnipeg: Columbia Press, 1921.
- Jón Guðnason, *Strandamenn: Æviskrár 1703–1953*. Reykjavík: n.p., 1955.
- Jón Ólafur Ísberg and Sigurður Gylfi Magnússon. *Fátækt og fúlga: Þurfalingarnir 1902*. Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar 19. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2016.
- Jorgensen, Peter A. "The Neglected Genre of Rímur-Derived Prose and Post-Reformation *Jónatas saga*." *Gripla* 7 (1990): 187–201.
- Júníus H. Kristjánsson. *Vesturfarastrá 1870–1914: A Record of Emigrants from Iceland to America*. Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands, 1983.
- Lansing, Tereza. "Manuscript Culture in Nineteenth Century Northern Iceland: The Case of Þorsteinn Þorsteinsson á Heiði." Ed. by Ann-Catrine Edlund, Lars-Erik Edlund and Susanne Haugen. Umeå: Umeå University, 2014, 193–211.
- Lavender, Philip. *Whatever happened to Illuga saga Gríðarfóstra? Origin, transmission and reception of a fornaldarsaga*. Doctoral dissertation, University of Copenhagen, 2014.
- Loftur Guttormsson. *Bernska, ungdómur og uppeldi á einveldisöld: Tilraun til félagslegrar og lýðfræðilegrar greiningar*. Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands, 1983.
- Már Jónsson. "Hákarlaveiðar í Strandasýslu á öðrum fjórðungi 19. aldar." *Sögubing 2012: Ráðstefnurit*. Reykjavík: Sagnfræðistofnun, 2013. 16 pp.

- McKillop, Ingibjörg Sigurgeirsson. *Mikley: The Magnificent Island: Treasure of Memories: Hecla Island 1876-1976*. [Winnipeg]: n.p., 1979.
- Neijmann, Daisy. *The Icelandic Voice in Canadian Letters: The Contribution of Icelandic-Canadian Writers to Canadian Literature*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 1994.
- Parsons, Katelin. "Radiant Maidens and Butchered Brides." *The Cult of St Ursula and the 11,000 Virgins: Finding St Ursula in Icelandic Literature*. Ed. by Jane Cartwright. Cardiff: University of Wales Press, 2016, 227–43.
- Rowe, Elizabeth Ashman. "Literary, Codicological, and Political Perspectives on *Hauksbók*." *Gripla* 19 (2008): 51–76.
- Rósa Þorsteinsdóttir. *Sagan upp á hvern mann: Átta íslenskir sagnamenn og ævintýrin þeirra*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011.
- Ólöf Sigurðardóttir. "Bernskuheimilið mitt." *Eimreiðin* 12.2 (1906): 96–111.
- Sigurdsson, Glenn. *Vikings on a Prairie Ocean: The Saga of a Lake, a People, a Family and a Man*. Winnipeg: Great Plains Publications, 2014.
- Sigurður Gylfi Magnússon. *Wasteland with Words: A Social History of Iceland*. London: Reaktion, 2010.
- Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, "Barefoot Historians: Education in Iceland in the Modern Period." *Writing Peasants: Studies on Peasant Literacy in Early Modern Northern Europe*. Ed. by Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt and Bjørn Poulsen. Århus: Landbohistorisk Selskab, 2002, 175–209.
- Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson. *Minor Knowledge and Micro-history: Manuscript Culture in the Nineteenth Century*. Routledge Studies in Cultural History 47. New York: Routledge, 2017.
- Sigurgeir Steingrímsson. "Tusen och en dag: En sagosamlings vandring från Orienten till Island." *Scripta Islandica* (1980) 31: 54–64.
- Soyer, François. *Popularizing Anti-Semitism in Early Modern Spain and its Empire: Francisco de Torrejoncillo and the Centinela contra Judíos (1674)*. The Medieval and Early Modern Iberian World 54. Leiden: Brill, 2014.
- Úlfar Bragason. *Frelsi, menning, framför: Um bréf og greinar Jóns Halldórssonar*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2017.
- Walters, Thorstina Jackson. *Saga Íslendinga í Norður-Dakota*. Winnipeg: City Printing and Publishing, 1926.
- Werronen, Sheryl McDonald. *Popular Romance in Iceland: The Women, World-views, and Manuscript Witnesses of Nítiða Saga*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.

SUMMARY

Keywords: post-medieval manuscript studies, Icelandic manuscript culture in North America, scribal communities, literacy as social practice, literary culture of Icelandic immigrants to Canada, Hecla Island

To date, very little research exists on manuscript culture in Icelandic immigrant communities in North America. The present article examines the case study of an immigrant-scribe, Albert Jóhannesson (1847–1921), who left Iceland as an adult in 1884 and eventually settled in the community of Hecla Island, Manitoba, Canada. All four saga manuscripts in Albert's hand remain in Manitoba. Albert Jóhannesson is one of the last known individuals to participate in manuscript production as a pastime: he started his oldest saga manuscript in 1889, and his last dated saga is from 1910. He copied some material from printed books and periodicals, but he probably worked mainly from manuscript exemplars. At least one of these, SÁM 35, was brought to Canada by another Hecla Islander, Grímólfur Ólafsson (1827–1903). Far from being an eccentric hermit in the bush, Albert appears to have been an active participant in a scribal community on Hecla Island. The study demonstrates that scribes operated in collaboration with others in their local settlements and made new connections on their arrival to North America that enabled the continued circulation of manuscript material.

ÁGRIP

Albert Jóhannesson og skrifararnir í Mikley: Handritamenning vesturfarana

Lykilorð: handrit síðari alda, handritamenning vesturfarana, handritasamfélög, læsi sem félagsleg iðja, ritmenning íslenskra innflytjenda í Kanada, Hecla Island (Mikley)

Albert Jóhannesson (1847–1921) var íslenskur skrifari sem flutti til Vesturheims árið 1884. Tæplega áratug síðar settist hann að á Mikley (e. Hecla Island) í Manitoba og bjó þar til æviloka. Þrjú handrit í eigu Alberts hafa varðveist á Íslandi: Lbs 3022 4to, Lbs 4667 4to og Lbs 3785 8vo. Aftur á móti skrifaði hann fjögur sagnahandrit í Vesturheimi sem öll hafa varðveist í Manitoba: Jóhannesson A (1889–1891), Jóhannesson B (1892+), Jóhannesson C (1900–1901) og NIHM 020012.3301 (1901–1910+).

Reynsla og ritvirkni Alberts er skoðuð í ljósi nýrra rannsókna um handritamenningu síðari alda. Niðurstaða höfundarins er að Albert hafi haft aðgengi að fjölda íslenskra handrita í Vesturheimi en jafnframt að Albert hafi verið aðeins einn af nokkrum íslenskum skrifurum sem bjuggu í Mikley um aldamótin 1900.

Handrit Alberts eru til vitnisburðar um að nýtt handritasamfélag eða tengslanet skrifara hafi myndast meðal íslensku vesturfaranna í Mikley vegna sérstakra aðstæðna þar í eyggi. Færð eru rök fyrir því að skrif Alberts hafi verið leið til sjálfstjóningar eftir erfiða lífsreynslu, m.a. það að vera fórnarlamb mansals í Ameríku. Hann var óhræddur við að breyta sögulokum og þá sérstaklega til þess að sýna fram á það hvernig allslaust ungmenni getur sigrast á erfiðum aðstæðum.

Frelsi Alberts sem skrifara torveldar vissulega leitina að forritum hans. Þó er hægt að staðsetja kverið SÁM 35 sem eitt af forritum Alberts. Í þessari grein er sýnt fram á að eigandi þess hafi verið Grímólfur Ólafsson (1827–1903). Lítið er vitað um skrifaramenningu íslensku vesturfaranna og útbreiðslu íslenskra handrita í Norður-Ameríku en greinin sýnir fram á mikilvægi þess að skoða einstaka skrifara í ljósi stærra tengslanets.

Katelin Parsons
PhD Candidate
University of Iceland
c/o Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum
Árnagarði v/ Suðurgötu
IS-102 Reykjavík
katelin@hi.is

KOLBRÚN HARALDSDÓTTIR

EIRÍKS SAGA VÍÐFQRLA Í MIÐALDAHANDRITUM

1. Inngangur

EIRÍKS SAGA VÍÐFQRLA er örstutt saga, um átta blaðsíður í prentaðri bók af venjulegri stærð; hún er talin rituð um 1300, og er ekki vitað, hver höfundurinn er.¹ Segir þar frá norska konungssyninum Eiríki, sem heldur suður í heim til þess að leita Paradísar. *Eiríks saga víðfurla* var fyrst prentuð í því safni íslenskra miðaldasagna, sem Carl Christian Rafn gaf út 1829–1830 undir heitinu *Fornaldar Sögur Norðrlanda eptir gömlum handritum*, en hann skipaði þar saman sögum, sem gerðust fyrir landnámsöld á Norðurlöndum og víðar, og skilgreindi þar með sérstaka bókmenntagein.² Var *Eiríks saga víðfurla* lengi vel talin með fornaldarsögum, en í seinni tíð hafa verið bornar bríður á þá flokkun sögunnar efnis hennar vegna. Hermann Pálsson til að mynda kallar söguna „sacred romance“; Rosemary Power telur, að sagan sé „a curious combination of a viking romance and a hagiographical work“; Elizabeth Ashman Rowe nefnir „hybrid nature“ sögunnar og segir, að hún „combines the religious and the mythic-heroic [...] embedding lessons about Christianity in the mythic-heroic narrative structure“; Elise Kleivane segir söguna geta flokkast í „fleire ulike sjangrar“ allt eftir hlutverki sögunnar í þeim handritum, sem geyma hana; loks kallar Alessia Bauer söguna „Mischwerk [...], in dem zwar die Rahmenerzählung die Kriterien einer *fornaldarsaga* erfüllt, die Inhalte jedoch eher belehrend und moralisierend sind und in den Kontext der didaktischen Literatur eingeordnet werden können.“³ Sverrir Tómasson segir *Eiríks sögu víðfurla*

1 Þessi grein er unnin upp úr fyrirlestri, sem var fluttur á málþingi við háskólann í Erlangen í maí 2010 og í Miðaldastofu Háskóla Íslands í september 2015.

2 *Fornaldar Sögur Norðrlanda eptir gömlum handritum* I–III, útg. C. C. Rafn (Kaupmannahöfn: Popp, 1829–1830), *Eiríks saga víðfurla* er prentuð í þriðja bindi, 661–674.

3 Hermann Pálsson, „Towards a Definition of *fornaldarsögur*“, *Fourth International Saga Conference, München, July 30th–August 4th, 1979* (München: Institut für Nordische Philo-

á hinn bóginn ekkert erindi eiga í ritsöfn fornaldarsagna – sagan sé af sama tagi og leiðslur, farabækur pílagraíma og ferðabækur dýrlinga og veraldlegra manna og skipist því í flokk fornra ferðalýsinga, sem yfirleitt hafi ekki verið taldar sérstök bókmenntagrein.⁴ Í sama streng tekur Christian Carlsen, sem segir *Eiríks sögu víðförla* skylda undirflokki leiðslubókmennta (*visiones*), er snúist um för pílagraíma til annars heims, en sagan hafi um leið allmörg samkenni með mýtískum-hetjusagnalegum ferðasögum fornaldarsagna.⁵ Og á sömu miðum er Mart Kuldkepp, sem ber saman *Eiríks sögu víðförla* og *Eiríks sögu rauða*, sögunnar af leit hetjunnar að fyrirheitna landinu í fjarska og um leið að jarðneskri og andlegri Paradís, og kallar hann þær „travelogues“, án þess þó að hann segi skilið við hefðbundna flokkun sagnanna.⁶ Miðaldamenn munu raunar sjálfir hafa litið á *Eiríks sögu víðförla* sem dæmisögu; það verður ráðið af ummælum ritstjóra annars af tveimur elstu handritum sögunnar, Flateyjarbókar, en ritstjórinn kallar söguna „ævintýr“, sem er þýðing á latneska orðinu *exemplum* og merkir „dæmi“, þ.e. stutt saga, „sem skotið var inn í texta til skýringar eða sem dæmi um

logie der Universität München, 1979), 13 [hver fyrirlestur sér um blaðsíðatal]; Rosemary Power, „Christian Influence in the *Fornaldarsögur Norðrlanda*“, *The Sixth International Saga Conference*, 28. 7.–2. 8. 1985. *Workshop Papers II* (Kaupmannahöfn: Det arnamagnæanske Institut, Københavns Universitet, [1985]), 854; Elizabeth Ashman Rowe, *The Development of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian dynastic Crisis of 1389*, The Viking Collection, Studies in Northern civilization 15 ([Óðinsvéum]: The University Press of Southern Denmark, 2005), 152–156, tilv. 154 og 156; Elise Kleivane, *Reproduksjon av norrøne tekstar i seimellomalderen. Variasjon i Eiríks saga víðförla*, Avhandling for graden ph.d. (Ósló: Institutt for lingvistiske og nordiske studium, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2010), 33–37, 451–456, tilv. 456; Alessia Bauer, „Fremd und Eigen in der *Eiríks saga víðförla*: die Umkehrung der Erzählperspektive“, *Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Heizmann*, ritstj. Alessia Bauer og Alexandra Pesch, Reallexikon der germanischen Altertumskunde – Ergänzungsbände 106 (Berlín og Boston: De Gruyter, 2018), 6.

- 4 Sverrir Tómasson, „Ferðir þessa heims og annars. Paradís – Ódáinsakur – Vinland í íslenskum ferðalýsingum miðalda“, *Gripla* 12 (2001): 23–40; endurpr. Sverrir Tómasson, *Takileg vitni. Greinar um bókmenntir gefnar út í tilefni sjötugsafmælis hans 5. apríl 2011* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum og Hið íslenska bókmenntafélag, 2011), 359–378.
- 5 Christian Carlsen, *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*, Bibliotheca Nordica 8 (Ósló: Novus forlag, 2015), 95.
- 6 Mart Kuldkepp, „A Study in Distance: Travel and Holiness in *Eiríks saga rauða* and *Eireks saga víðförla*“, *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, ritstj. Úlo Valk og Daniel Sävborg, *Studia Fennica Folkloristica* 23 (Helsinki: Finnish Literature Society, SKS, 2018), 206–219, tilv. 206.

ákveðið siðaboð eða kenningu, oft sem víti til varnaðar.⁷ Að þessu verður vikið nánar hér á eftir.

2. Varðveisla, efni, heimildir

Eiríks saga víðförla er varðveitt í um það bil 60 handritum, sem má flokka í fjórar mismunandi gerðir: A, B, C og D. Af þeim eru A- og B-gerðirnar frá miðöldum, og C-gerðin, sem einvörðungu er varðveitt í handritum frá 17. öld, hefur eflaust verið það sömuleiðis, en D-gerðin er hins vegar blendingsgerð, sem að öllum líkindum hefur orðið til á 17. öld.⁸ Frá miðöldum eru því nú aðeins varðveitt *Eiríks sögu*-handrit af A- og B-gerð, fimm að tölu:

Af A-gerð:

1. GKS 1005 fol., Flateyjarbók, frá 1387 (sagan heil);
2. AM 720 a VIII 4to frá fyrri helmingi 15. aldar (rúmlega þriðjungur varðveittur);
3. AM 557 4to, Skálholtsbók, frá því um 1420 (tæplega helmingur varðveittur);

af B-gerð:

4. AM 657 c 4to frá tímabilinu 1340–1390 (sagan heil);
5. GKS 2845 4to frá því um 1420–1450 (rúmlega helmingur varðveittur).⁹

7 J[akob] B[enediktsson], „Ævintýri“, merking 2, *Hugtök og heiti í bókmenntafræði*, ritstj. Jakob Benediktsson (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands og Mál og menning, 1983), 315.

8 Sjá *Eiríks saga víðförla*, útg. Helle Jensen, Editiones Arnarnagnæanæ B 29 (Kaupmannahöfn: C. A. Reitzels forlag, 1983), xiii–xiv; Helle Jensen, „Eiríks saga víðförla: Appendix 3“, *The Sixth International Saga Conference 28. 7.–2. 8. 1985. Workshop Papers I* (Kaupmannahöfn: Det arnamagnæanske Institut, Københavns Universitet, [1985]), 501–504; Helle Jensen, „Eiríks saga víðförla“, *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, ritstj. Phillip Pulsiano, Kirsten Wolf et al. (New York og Lundúnum: Garland Publishing, 1993), 161.

9 Sjá *Eiríks saga víðförla*, útg. Helle Jensen, lvi, lx–lxxiii, lxxx–lxxxiii, clxxxvii–ccvi. – Um ritunartíma Flateyjarbókar sjá Kolbrún Haraldsdóttir, „Für welchen Empfänger wurde die Flateyjarbók ursprünglich konzipiert?“, *Opuscula XIII*, ritstj. Britta Olrik Frederiksen og Jonna Louis-Jensen, Bibliotheca Arnarnagnæana 47 (Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2010), 1–16 og 30–42. – Stefán Karlsson tímasetur AM 557 4to til um það bil 1420, sbr. Stefán Karlsson, „Ritun Reykjarfjarðarbókar. Excursus: Bókagerð bænda“, *Opuscula IV*, Bibliotheca Arnarnagnæana 30 (Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1970), 137–138; endurpr. með „Eftirmála“ Stefán Karlsson, *Stafkrókar. Ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjöugsafmæli hans 2. desember 1998*, ritstj. Guðvarður Már Gunnlaugsson,

Einvörðungu Flateyjarbók af A-gerð og AM 657 c 4to af B-gerð geyma söguna heila.

Hér er ekki ætlunin að ræða gerðirnar fjórar og mismun þeirra né heldur þau textafræðilegu rök, sem flokkun handritanna er reist á; um það efni skal vísað í inngang Helle Jensen að útgáfu *Eiríks sögu víðförla* frá árinu 1983. Rétt er þó að láta þess getið, að enda þótt C-gerðin sé einungis varðveitt í 17. aldar handritum, virðast þau geyma söguna í upphaflegastri mynd.¹⁰ Hér verður á hinn bóginn hugað að því, hvaða orsakir kunna að hafa legið til þess, að *Eiríks saga víðförla* var skráð í fyrrnefnd fimm miðaldahandrit, og hvers vegna henni var skipað þar niður í handritunum sem raun ber vitni. Ástæða er til að ætla, að þar hafi efni sögunnar ráðið mestu eins og raunar er við að búast. En í annan stað má ætla, að sögusýn miðalda hafi sömuleiðis skipt miklu. Er þá – í örstuttu máli sagt – átt við þá kristnu sýn miðaldamanna,¹¹ að saga veraldar sé línuleg og endanleg, henni sé stjórnad af Guði, og taki hún til alls tíma heims (*tempus mundi*), allt frá sköpuninni, syndafallinu og burði Krists til dómisdags (spanni m.ö.o.

Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 49 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000), 325; Stefán Karlsson, „Skrifrarar Þorláks biskups Skúlasonar“, *Skæðagrös. Skrif til heiðurs Sigurjóni Björnssyni sjötugum 25. nóvember 1996*, ritstj. Sölvi Sveinsson (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1997), 183; endurpr. með „Eftirmála“ Stefán Karlsson, *Stafkrókar*, 389; Stefán Karlsson, „Íslensk bókagerð á miðöldum“, *Íslenska söguþingið 28.–31. maí 1997. Ráðstefnurit I*, ritstj. Guðmundur J. Guðmundsson og Eiríkur K. Björnsson (Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands og Sagnfræðingafélag Íslands, 1998), 290–291; endurpr. Stefán Karlsson, *Stafkrókar*, 235–236. – Jón Helgason tímasetur GKS 2845 4to til „the first quarter of the 15th century“, *The Saga Manuscript 2845, 4to in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen*, útg. Jón Helgason, *Manuscripta Islandica 2* (Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1955), xii; Hubert Seelow hins vegar tímasetur GKS 2845 4to – raunar einvörðungu á grundvelli stafsetningar annarrar rit-handarinnar (af tveimur) – „auf die Zeit um oder nach 1450“, *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, útg. Hubert Seelow, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 20 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1981), 105–106, tilv. 106.

10 Sbr. *Eiríks saga víðförla*, útg. Helle Jensen, lv; Helle Jensen, „Eiríks saga víðförla: Appendix 3“, 503–504.

11 Sjá nánar um eftirfarandi t.d. Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), 28–54 og tilv. til fræðiriti þar; Hans-Werner Goetz, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*, *Orbis mediaevalis, Vorstellungswelten des Mittelalters 1* (Berlín: Akademie Verlag, 1999), einkum 91–97 ásamt tilv.; ennfremur Svanhildur Óskarsdóttir, „Um aldir alda. Veraldarsögur miðalda og íslenskar aldartölur“, *Ritið. Tímarit Hugvísindastofnunar Háskóla Íslands 5/3* (2005): 111–133.

seculum), en síðan taki við eilíf sæla eða eilíf fordæming. Skiptist veraldarsagan í heild sinni í sögu sex heimsaldra (*aetates*) og fjögurra heimsvelða (*regna*), sem hafi runnið sitt skeið frá austri til vesturs, og sé Rómaveldi hið fjórða og síðasta í röðinni og muni standa til heimsendis. Sérhver atburður (*res gesta*) sögunnar sem og allt jarðneskt sé verk Guðs og þar af leiðandi guðleg opinberun – verk, sem Guð lætur gerast samkvæmt forsjón sinni (*divina providentia*) mönnunum til sálhjálp á vegi þeirra til hjálpræðis, enda sé öll saga – allt frá syndafallinu til endurlausnarinnar – hjálpræðissaga, framrás „*opus restorationis*“, eins og Hugo frá St. Viktor (d. 1141) kemst að orði,¹² og er hlutverk sagnaritarans að leggja sitt af mörkum til skilnings á hjálpræðisverki Guðs með fræðandi dæmum sögunnar.¹³ Í lok miðalda breytist hins vegar sýn manna í þá veru, að „mörk heimsmyndarinnar færast út í tíma og rúmi og sjónarsviðið víkkar fram og aftur sem og út á við allt upp í hið óendanlega og óvissa“, eins og Herbert Grundmann kemst snilldarlega að orði.¹⁴ Því má ætla, að skrifarar handritanna 50–60 af *Eiríks sögu víðförla* frá nýöld hafi haft aðrar ástæður til að skrifa upp söguna og velja henni stað í verkum sínum en miðaldaskrifararnir. Athugunin hér verður þess vegna einskorðuð við miðaldahandritin fimm.

Verður þá næst fyrir að stikla á efnisþræði sögunnar.

Eiríkr, sonur Þrándar konungs, er fyrstur réð fyrir Þrándheimi, strengir þess heit eitt jólakvöld að halda suður í heim að leita þess staðar, „er heiðnir menn kalla Ódáinsakr, en kristnir menn jorð lifandi

12 Hans-Werner Goetz, „Die ‚Geschichte‘ im Wissenschaftssystem des Mittelalters“, Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), 198 o.áfr., tilv. til Hugos frá St. Viktor 204.

13 Sbr. Joachim Ehlers, „Historiographische Literatur“, *Europäisches Hochmittelalter*, ritstj. Henning Krauß, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 7 (Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1981), 433–437.

14 Tilv. lokaorð í riti Grundmanns hljóða svo óstytt á frummálinu: „Erst wo das Weltbild in Zeit und Raum sich entgrenzt und der Blick nach vor- und rückwärts wie nach außen ins Grenzenlose und Ungewisse geht, hört das Mittelalter auf, das sich als Endzeit begriff, und der Mensch muß sich anders auf seine Stellung in der weitergehenden Geschichte besinnen, anders auch seine eigene Geschichte erforschen und darstellen, soweit ihm ihre Zeugnisse und Erfahrungen nach menschlichem Ermessen Gewißheit und Einsicht geben können.“ Herbert Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 75.

manna eðr Paradisum.¹⁵ Hann fer um Danmörku til Miklagarðs, þar sem Grikkjakonungur uppfraðir hann um kristna trú, landafræði og kosmógrafiú. Konungurinn segir honum ennfremur, að Ódáinsakr sé hið sama sem Paradís eða „jörð lifandi manna“, og sé sá staður fyrir austan Indíaland hið ysta, en eldveggur loki þangað leið. Eiríkr lætur skírast og heldur að þremur vetrum liðnum af stað til Ódáinsaks/Paradísar/jarðar lifandi manna. Eftir langa ferð um héruð Indíalands kemur hann til myrkra héraða, þar sem jafnglöggt sér stjörnu um daga sem nætur, fer hann þá um þykka skóga, undarlega háa, og kemur um síðir að á mikilli, sem hann hyggur vera ána Phison, er fellur úr Paradís. Yfir ána er steinbogi, sem ógurlegur dreki liggur á, en handan árinna er fagurt land með miklum blóma og gnægð hunangs, ilmandi vel. Eiríkr hleypur ásamt einum förunaut sínum í kjaft drekanum, þeir vaða reyk og koma svo á hið

15 *Eiríks saga víðfjrla*, útg. Helle Jensen, 4, A-gerð, stafsetn. samræmd hér; styttri texti í B-, C- og D-gerðum: en kristnir menn jörð lifandi manna eðr Paradisum] svo A, D¹ (= AM 346 I 4to), ÷ B, C, D²⁻⁴, sama rit, 4–5, stafsetn. samræmd hér, sbr. ennfremur ccxxxiv–ccxlviii. – Heitið „Paradís“ er á miðöldum tvírátt að því leyti, að það merkir bæði himneska og jarðneska Paradís, og var hin jarðneska talin vera aldingarðurinn Eden, staðsettur langt í austri nálægt Indlandi. „Jörð lifandi manna“ kann að vera þýðing á *terra viventium* í Vúlgötu-Bíbliunni – heiti, sem stundum var notað í merkingunni Paradís. Heitið „Ódáinsakr“ kann að vera sprottið af þessu, enda þótt það fyrirheitna land sé heiðið. Sjá Rosemary Power, „Christian Influence in the *Fornaldarsögur Norðrlanda*“, 851–852 og tilv. 857; Rosemary Power, „Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur*“, *Folklore* 96/2 (1985): 159–160 og tilv. 173. – Heitið „Ódáinsakr“ kemur sömuleiðis fyrir hjá Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, 4. bók 2.1, skrifað „Undensakre“, og er hann sagður óþekktur staður, sem jarlinn af Skáni hafi flúið til. Þá er „Ódáinsakr“ nefndur í *Heiðreks sögu*, H- og U-gerðum (sameiginlegt móðurhandrit beggja gerða ekki yngra en frá því um 1300), og er sá staður sagður vera norður í Jötunheimum í Finnmörk í ríki Guðmundar á Grund á Glasisvöllum. Ennfremur er „Ódáinsakr/Undensakre“ nefndur í 17. aldar ritum, m.a. í *Samantektum um skilning á Eddu og Tíðfordrifi* Jóns Guðmundssonar lærða (1574–1658) og í Saxo-skýringum Stephanus J. Stephaniusar (1599–1650), sem sumpart eru komnar frá Brynjólfi byskupi Sveinssyni (1605–1675). Loks hefur lifað af fram á 20. öld sögn um Ódáinsakur norður í Hvannðölum milli Héðinsfjarðar og Ólafsfjarðar – afskekktan stað, þar sem menn áttu ekki að geta dáið. Sjá *Eiríks saga víðfjrla*, útg. Helle Jensen, xvii–xx; Einar G. Pétursson, „Einn atburður og leiðsla um Ódáinsakur, leiðsla Drycthelms eða Cl. æventýri í safni Gerings“, *Gripla* 4 (1980): 138–165, einkum 156–162; endurpr. Einar G. Pétursson, *Hulin pláss. Ritgerðasafn gefið út í tilefni sjötugsafmælis höfundar 25. júlí 2011*, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Rit 79 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011), 31–58, einkum 49–56; W[ilhelm] Heizmann, „Ódáinsakur und Glæsisvellir“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* XXI (Berlín og New York: Walter de Gruyter, 2002), 527–533 og tilv. þar; sbr. ennfremur Christian Carlsen, *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*, 110–115.

undursamlega land, þar sem sléttlendi er mikið, sólskin stöðugt og logn í lofti. Þar sjá þeir turn hanga í loftinu á engum stólpum, komast upp í hann um stiga og finna þar fyrir fagurlega búíð veisluborð með alls konar krásam og víni. Þeir lofa og prisa Guð, sem hefur látið þá finna þetta land. Að máltíð lokinni ganga þeir til svefns, og í draumi vitrast Eiríki engill Guðs, sem kveðst vera einn af þeim, er varðveita Paradísarhlið, og vera settur af Guði sem varðhaldsengill Eiríks. Segir engillinn meðal annars, að sá staður, er hann sjái hér, sé sem eyðimörk til að jafna við Paradisum, sem sé skammt frá, og þaðan falli áin, en þangað skuli engir lífs koma, heldur byggi þar andir réttláttra manna. Staðurinn hér heiti „jörð lifandi manna. En áðr þú komt hingat, bauð Guð oss at vakta þenna stað og sýna þér jörð lifandi manna með nokkurri mynd ok gøra þér veizlu ok launa þér erfiði þitt“ – þannig samkvæmt A-gerð.¹⁶ Í C-gerð, sem mun geyma texta sögunnar í upphaflegastri mynd, sýnist þeim Eiríki staðurinn, sem þeir koma til, sömuleiðis vera hinn fegursti, en engillinn segir, að hann sé „sem eyðimörk at virða við Paradisum þá, er byggð hinna fyrstu manna var ok nú byggja andir yfirfeðra ok spámanna, en sá staðr er skammt héðan, er áin fellur úr. En áðr þú kæmir hingat, bauð Guð oss at vekja þenna stað til at sýna þér jörð lifandi manna með nokkurri mynd ok líking“ o.s.frv. – svipað í B- og D-gerðum.¹⁷ Þeir Eiríkr komast samkvæmt B-, C- og D-gerðum því ekki til hinnar jarðnesku Paradísar, sem er hið sama og „jörð lifandi manna“ og aldingarðurinn Eden, heldur ná þeir til unaðsstaðar þar í grenndinni, sem Guð hefur látið gera í líkingu „jarðar lifandi manna“ til að launa Eiríki erfiði sitt. Engillinn býður Eiríki að vera þar áfram, en hann kys að hverfa aftur til Noregs til að útbreiða kristna trú. Eiríkr vaknar, kemst á sjö vetrum heim, en að tíu vetrum liðnum eftir heimkomuna er hann hrifinn brott undir morgunbænum af engli Guðs og finnst ekki síðan.

Fyrir meira en áttatíu árum benti Margaret Schlauch á, að guðfræðilega efnið í *Eiríks sögu víðförla* hefði verið sótt í *Elucidarius* eftir Honorius Augustodunensis (um 1080–um 1150), en hún lét það óútkljáð, hvort höfundurinn hefði notað latneskan texta eða vesturnorrænu þýðinguna frá því fyrir 1200. Ennfremur benti hún á, að landfræðilega og kosmógrafiska efnið í uppfraeðslukafla sögunnar væri runnið úr *De imagine mundi* eftir

16 *Eiríks saga víðförla*, 92, A-gerð, stafsetn. samræmd hér.

17 Sama rit, 91–93, stafsetn. C-gerðar samræmd hér.

Honorius, hugsanlega með þýsku almúgabókina *Lucidarius* sem millilið.¹⁸ – Helle Jensen sýndi fram á, að bæði *Elucidarius* og *De imagine mundi* hefðu verið beinar heimildir *Eiríks sögu víðförla*, *Elucidarius* að öllum líkindum í vesturnorrænu þýðingunni, en *De imagine mundi* á frummálinu.¹⁹ – Peter Springborg bendir reyndar á, að enda þótt tilvitnanir *Eiríks sögu víðförla* í *De imagine mundi* beri vott um trausta þekkingu á riti Honoriusar og séu í sjálfu sér snar þáttur í hugmynd sögunnar og samantekt útdráttanna kynni þess vegna að vera eigið verk söguhöfundar, sé þó ekki loku fyrir það skotið, að söguhöfundur hafi kynnst og haft not af efninu úr *De imagine mundi* í fyrirliggjandi útdráttasafni.²⁰ – Rudolf Simek hefur hins vegar haldið því fram, að í sögunni hafi *Elucidarius* á latínu verið notaður, en ekki vesturnorræna þýðingin, ennfremur *Etymologiae* Isidors (d. 636) sums staðar, þar sem Helle Jensen gerði ráð fyrir *De imagine mundi*, og loks *Visio Tnugdali* að auki – allt rit á latínu.²¹ Þessu hafnar Jensen réttilega sumpart með þeim rökum, að Simek hafi láðst að kynna sér lesbrigðaskrána í útgáfu sögunnar, og sumpart með því að benda á, að Simek geri ekki greinarmun á beinum heimildum og hliðstæðum textum („direkte kilder“ vs. „paralleller“).²² – Loks má nefna, að Rosemary Power hefur bent á,

18 Margaret Schlauch, *Romance in Iceland* (New York: Princeton University Press og Princeton American Scandinavian Foundation, 1934), 49–50.

19 *Eiríks saga víðförla*, útg. Helle Jensen, xxv, xxviii–xli; Helle Jensen, „Eiríks saga víðförla: Appendiks 3“, 505–512, einkum 506–509. Handrit það af vesturnorrænu *Elucidariusar* þýðingunni, sem notað hefur verið í *Eiríks sögu víðförla*, telur Helle Jensen, að hafi verið á eldra varðveislustigi en erkirit varðveittra handrita þýðingarinnar; allt eins sé þó hugsanlegt, að fyrir utan hina varðveittu *Elucidariusar*þýðingu á ekki nánar greinanlegu varðveislustigi hafi sömuleiðis verið notaður latneskur *Elucidariusartexti* sem hliðarheimild.

20 Peter Springborg, „Weltbild mit Löwe. Die Imago mundi von Honorius Augustodunensis in der Altwestnordischen Textüberlieferung“, *Cultura classica e cultura germanica settentrionale. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Università di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata-S. Severino Marche, 2–4 maggio 1985*, ritstj. Pietro Janni, Diego Poli et al., *Quaderni linguistici e filologici* 3/1985 (Róm: Editrice Herder, 1988), 204–207, einkum 206.

21 Rudolf Simek, „Die Quellen der Eiríks saga víðförla. Anmerkungen zu: Helle Jensen (Hrsg.): *Eiríks saga víðförla*. København [sic] 1983 [1984] (Editiones Arnarnaganae, Ser. B, Vol. 29)“, *Skandinavistik* 14/2 (1984): 109–114.

22 Helle Jensen, „Eiríks saga víðförla: Appendiks 3“, 499, 505–512, tilv. 509. – Anna Kaiper hafnar með tilvísun til Rudolfs Simek þeim niðurstöðum Helle Jensen, að rit Honoriusar hafi verið notuð í *Eiríks sögu víðförla*, og stingur í staðinn upp á *Epistola presbyteri Johannis*, en engin færir hún rökin hvorki gegn röksemdafærslu Jensens né fyrir eigin uppástungu. Virðist hún ekki einu sinni þekkja útgáfu Jensens á *Eiríks sögu víðförla* né heldur siðastnefnda grein, þar sem Jensen svarar Simek. Sbr. Anna Kaiper, „What Was he Looking

að þemað „fyr hetjunnar til undursamlegs annars heims“ komi ekki aðeins fyrir í fornaldarsögum eins og *Eiríks sögu víðförla*, sem og í *Snorra-Eddu* og hjá Saxo, heldur einnig í írskum og velskum bókmenntum, auk þess sem greina megi áhrif frá trúarlegum og veraldlegum ritum latneskra miðalda.²³ Ennfremur hefur David Ashurst bent á ýmsar hliðstæðar frásagnir við lýsingu *Eiríks sögu víðförla* á Paradís, meðal annars í *Leiðarvísí* Nikulásar ábóta Bergssonar, í *Veraldarsögu* og í *Dialogi* Gregoriusar.²⁴ Og nýverið hefur Christian Carlsen nefnt margvíslegar hliðstæður með sögunni og leiðslubókmenntum miðalda.²⁵

3. Staðarval *Eiríks sögu víðförla* í miðaldahandritunum fimm

Enginn umræddra fræðimanna hefur leitt hugann að því, hvers vegna *Eiríks saga víðförla* var tekin í miðaldahandritin fimm. Elise Kleivane hefur þó beint sjónum í þá átt og lagt áherslu á mikilvægi textasamhengisins fyrir túlkun sögunnar, með öðrum orðum mikilvægi hinna textanna, sem varðveittir eru ásamt sögunni í viðkomandi handritum. Eina og sér megi lesa söguna að minnsta kosti á tvo mismunandi vegu: annaðhvort sem spennandi frásögn um ferðir og dvöl ungs manns í fjarlægum löndum til að ná settu marki og ávinna sér frægð og frama í leiðinni – eða sem frásögn um það, hvernig Guð stjórnar veröldinni og mönnunum, hvort sem þeir eru kristnir eður ei. Textasamhengið í GKS 2845 4to og í AM 557 4to styðji skilning sögunnar samkvæmt fyrrnefnda leshættinum, en textasamhengið í AM 657 c 4to, í AM 720 a VIII 4to og í Flateyjarbók styðji hins vegar skilning sögunnar samkvæmt síðarnefnda leshættinum.²⁶ Þessu andmælir Christian Carlsen og

for and What Did he Find? *Eiríks saga víðförla* as a *fornaldarsaga*“, *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, ritstj. Leszek Štupecki og Rudolf Simek, *Studia Mediaevalia Septentrionalia* 23 (Vín: Fassbaender, 2013), 181.

- 23 Rosemary Power, „Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur*“, 156–175.
- 24 David Ashurst, „Imagining Paradise“, *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th–12th August, 2006* I, ritstj. John McKinnell, David Ashurst et al. (Durham: The Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006), 71–80, einkum 78–79.
- 25 Christian Carlsen, *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*, einkum 95–100, 162–165, 170–175, 209–217.
- 26 Elise Kleivane, „Sagaene om Oddr og Eiríkr. Ei teksthistorisk tilnærming til to fornaldarsagaer“, *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed. Studier i de oldlandske fornaldarsögur* Norðurlanda, ritstj. Agneta Ney, Ármann Jakobsson et al. (Kaupmannahöfn: Museum Tusulanums Forlag og Københavns Universitet, 2009), 38–45; Elise Kleivane, *Reproduksjon av norrøne tekstar i seinmellomalderen*, einkum 447–456.

segir skilning á *Eiríks söga víðförla* yfir handritageymdina hafinn; sennilegra virðist, að sagan hafi verið sett í efnislega sundurleitt textasamhengi, sökum þess að margvíslegar túlkanir á sögunni hafi þegar verið á kreiki, fremur en túlkun sögunnar verði reist á umhverfinu í handritunum.²⁷

Nokkrir fræðimenn hafa raunar veitt því eftirtekt, að *Eiríks saga víðförla* stendur fremst í Flateyjarbók,²⁸ nánar tiltekið er hún fremst af því efni, sem Jón Þórðarson, skrifari og ritstjóri fyrri hluta bókarinnar, færði í letur. Þar fyrir framan hefur Magnús Þórhallsson, skrifari og ritstjóri síðari hlutans, þó aukið við eftir á þremur blöðum, og þar á – svo og á upphaflega fremstu blaðsíðuna, sem Jón hafði skilið eftir auða – hefur Magnús skrifað formála og tíu dálka meðal annars með kvæðum, ættartölum og konungatali í Noregi; forsíða fyrsta blaðsins af blöðunum þremur, sem Magnús jók framan við handritið, er auð, en á baksíðu þess stendur einungis formálinn á síðunni miðri. Reyndar er ekki að undra, þótt þessari efnisskipan í Flateyjarbók hafi verið veitt eftirtekt, því að Jón Þórðarson skrifari/ritstjóri hefur bætt stuttum eftirmála við *Eiríks sögu víðförla*, þar sem hann gerir einmitt grein fyrir því, hvers vegna hann setti „þetta ævintýr fyrst í þessa bók“. Eftirmálinn hljóðar svo:

En því setti sá þetta ævintýr fyrst í þessa bók, er hana skrifaði, at hann vill, at hverr maðr viti þat, at ekki er traust trútt nema af Guði, því at þó at heiðnir menn fá frægð mikla af sínum afreksverkum, þá er þat mikill munr, þá er þeir enda þetta hit stundliga líf, at þeir hafa þá tekit sitt verðkaup af orðlofi manna fyrir sinn frama, en eigu þá ván hegningar fyrir sín brot ok trúleysi, er þeir kunnu eigi skapara sinn. En hinir, sem Guði hafa unnat ok þar allt traust haft ok barizk fyrir frelsi heilagrar kristni, hafa þó af hinum vitrustum mǫnnum fengit meira lof, en þat at auk, at mest er, at þá er þeir hafa fram gengit um almenniligar dyrr dauðans, sem ekki hold má forðask, hafa þeir tekit sitt verðkaup, þat er at skilja eilíft ríki með allsvaldanda Guði utan enda sem þessi Eiríkr, sem nú var frá sagt.²⁹

27 Christian Carlsen, *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*, 52–53.

28 Sbr. Sverrir Jakobsson, „Austurvegspjóðir og íslensk heimsmýnd. Uppgjör við sagnfræðilega goðsögn“, *Skírnir* 179 (vor 2005): 94.

29 *Flateyjarbok. En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler I*, [útg. Guðbrandur Vigfússon og C. R. Unger] (Kristjaníu: P. T. Mallings Forlagsboghandel, 1860), 35–36, stafsetn. samræmd hér.

Af þessum eftirmála og örstuttri klausu í konungatalinu í viðaukum Magnúsar Þórhallssonar fremst í bókinni – þar stendur, að Óláfr IV. Hákonarson (1370–1387) hafi verið konungur, „er sjá bók var skrifuð. Þá var liðit frá higatburð várs herra Jesú Kristí .m.ccc.lxxx. ok .vij. [þ.e. 1387] ár“³⁰ – dró Ólafur Halldórsson þá ályktun, að Flateyjarbók hefði upphaflega eingöngu átt að vera Ólafanna sögur, þ.e. *Óláfs saga Tryggvasonar* og *Óláfs saga helga Haraldssonar*, hefði bókinn verið ætluð Óláfi IV. Hákonarsyni að gjöf og hefði *Eiríks saga víðförla* verið sett fremst í hana hinum unga konungi til ihugunar og eftirbreytni. En þegar lát konungs hefði frést til Íslands með vorskipum 1388, hefði verið hætt við að ljúka við bókina, Jón Þórðarson orðið atvinnulaus og farið til Noregs. Eigi ritunarárið 1387 því aðeins við hluta Jóns í bókinni.³¹

Þessari hugdettu Ólafs Halldórssonar var tekið fagnandi: Stefanie Würth gerir hana að sinni eigin í doktorsritgerð sinni um þætti Flateyjarbókar.³² Þá heldur Julia Zernack því fram, að heimsendisandrúmsloft hafi gripið um sig á Íslandi við fráfall Óláfs konungs IV. Hákonarsonar; muni Flateyjarbók vera eins konar minningabók („Gedenkbuch“) um norsku konungsaettina, sem hafi dáið út með Óláfi IV.,³³ og í eftirmála *Eiríks sögu víðförla* velti ritstjórinn fyrir sér sambandi heiðinna og kristinna hetja.³⁴ Elizabeth Ashman Rowe verður sömuleiðis tíðrætt um hið mikla áfall („a sad blow“), sem Íslendingar hafi orðið fyrir við fráfall Óláfs konungs IV. Hákonarsonar, og túlkar hún allt tilurðarferli Flateyjarbókar – hvernig bókinn var upphaflega hugsuð og hvernig hún varð, þegar upp

30 Sama rit, 28, stafsetn. samræmd hér.

31 Ólafur Halldórsson, „Af uppruna Flateyjarbókar“, *Ný saga. Tímarit Sögufélags* 1 (1987): 84–86; endurpr. Ólafur Halldórsson, *Grettisfersla. Safn ritgerða eftir Ólaf Halldórsson gefið út á sjötugsafmæli hans 18. apríl 1990*, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 38 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1990), 427–431.

32 Stefanie Würth, *Elemente des Erzählens. Die þættir der Flateyjarbók*, Beiträge zur nordischen Philologie 20 (Basel og Frankfurt am Main: Helbing & Lichtenhahn Verlag, 1991).

33 Julia Zernack, „Hyndlulíð, Flateyjarbók und die Vorgeschichte der Kalmarer Union“, *Skandinavistik* 29/2 (1999): 89–114, tilv. 97.

34 Julia Zernack, „Gests Erzählungen. Germanische Mythologie und der *ordo narrationis* in der isländischen Geschichtsschreibung des Spätmittelalters“, *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ritstj. Udo Friedrich og Bruno Quast, Trends in Medieval Philology 2 (Berlín og New York: Walter de Gruyter, 2004), 326–327.

var staðið – í ljósi ótímabærs andláts konungsins.³⁵ Loks mælir Elise Kleivane – með tilvísun til Rowe – með „etisk lesing“ *Eiríks sögu víðförla* í Flateyjarbók, og telur hún Jón Þórðarson hvetja til slíks skilnings í eftirmála sínum við söguna.³⁶ Sverrir Jakobsson segir hins vegar, að *Eiríks saga víðförla* í Flateyjarbók sé „inngangur að safninu“, gefi „ytri ramma utan um“ Noregskonungasöguna, sem sé „hin kristna heimsmynd“, án þess þó að hann útlísti það nánar.³⁷

Þessi hugmynd Ólafs Halldórssonar og þeirra, sem fetuðu í fótspor hans, er vissulega skemmtileg, en á henni eru þó miklir annmarkar. Þar að auki ristir jafn almennt orðalag og „etisk lesing“ of grunnt og bendir til þess, að dýpri merking *Eiríks sögu víðförla* hafi ekki komist til skila og ummæli Jóns Þórðarsonar í eftirmála sögunnar hafi ekki verið túlkuð með viðhlítandi hætti. Í eftirmála *Eiríks sögu víðförla* er nefnilega ekki fyrst og fremst vísað til Ólafanna, kristniboðskonunganna beggja, sem gæfi ástæðu til að ætla, að bókin hefði upphaflega átt að verða gjöf handa nafna þeirra Hákonarsyni; *Eiríks saga víðförla* og eftirmáli hennar hefur víðari skírskotun en það. Lykilorðin í eftirmálanum eru orðin „ekki er traust trútt nema af Guði“, enda er hnykkt á orðinu „traust“ í lýsingunni á þeim, sem barist hafa fyrir frelsi heilagrar kristni; þeir eru ekki einvörðungu sagðir hafa fengið meira lof en heiðingjarnir af hinum vitrustu mönnum, heldur hljóti þeir „eilíft ríki með allsvaldanda Guði utan enda“, sem sé mest um vert, eins og Eiríkr víðförli. Með öðrum orðum: á sama hátt og *Eiríks saga víðförla* er saga leitarinnar að Paradís, er sérhver saga – Noregsveldissagan Flateyjarbók eins og hver önnur saga – saga leitarinnar að Paradís, það er saga hjálpræðisins. Eftirmálinn hnykkir á þessu; hann er áminning til

35 Elizabeth Ashman Rowe, „Cultural Paternity in the Flateyjarbók Ólafs [sic] saga Tryggvasonar“, *Sagas and the Norwegian Experience. Sagaene and Noreg. 10th International Saga Conference, Trondheim, 3.–9. august 1997. Preprints* (Trondheim: Senter for middelalderstudier, [1997]), 561–571; endurpr. í aukinni gerð Elizabeth Ashman Rowe, „Cultural Paternity in the Flateyjarbók Ólafs saga Tryggvasonar“, *Alvissmál. Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens* 8 (1998): 3–28; Elizabeth Ashman Rowe, „Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók“, *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney*, ritstj. Geraldine Barnes og Margaret Clunies Ross (Sydney, Australia: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000), 441–454, tilv. 452; Elizabeth Ashman Rowe, *The Development of Flateyjarbók*, einkum 22–27, 54–61, 192–199, 257–264, 343–347.

36 Elise Kleivane, „Sagaene om Oddr og Eiríkr“, 43–45, tilv. 44; sbr. Elise Kleivane, *Reproduksjon av norrøne tekstar i seinmellomalderen*, 219–221, 441–442.

37 Sverrir Jakobsson, „Austurvegspjóðir og islensk heimsmynd“, 93–94, tilv. 94.

sérhvers manns, að „traust trútt“ af Guði sé lykillinn að eilífu lífi – sjálfru hjálpræðinu.³⁸

Þar fyrir utan verða færð gild textafræðileg rök gegn því, að ritun Flateyjarbókar tengist á einhvern hátt Óláfi IV. Hákonarsyni og sviplegu fráfalli hans: Meðal annars bendir efnisval og efnisskipan í niðurlagi *Óláfs sögu helga* í Flateyjarbók til hins íslenska verkkaupa bókarinnar, Jóns Hákonarsonar í Víðidalstungu (1350–fyrir 1416), og nýjung í stafsetningu Magnúsar Þórhallssonar skrifara, táknun miðmyndarendingarinnar, bendir til jafneldris alls meginstofns hlutar Magnúsar, enda má minna á ummæli Magnúsar sjálfs um ritunarárið 1387.³⁹

Úr því að *Eiríks sögu viðförla* hefur verið valinn staður fremst í Flateyjarbók til að minna á hjálpræðissöguna, er ekki úr vegi að huga að því, hvort staðsetning sögunnar í hinum miðaldahandritunum fjórum beri vitni um sömu sögusýn.

AM 720 a VIII 4to er einungis brot tveggja blaða, sem upphaflega hafa verið samhangandi, m.ö.o. verið tvinn. Á fyrra blaðinu eru lokin á Mariújarstein og síðan upphaf *Eiríks sögu viðförla*, en á síðara blaðinu er brot úr *Lilju Eysteins Ásgrímssonar* (d. 1361 eða 1366).⁴⁰ Hvort fleira en eitt blað vantar framan við hið fyrra varðveitta, er óvíst; Mariújarsteinin, sem þar er skráð, er í annarri gerð en tvær varðveittar íslenskar miðaldagerðir hennar,⁴¹ svo að útreikningar um stærð upphafseyðunnar eru örðugir.

38 Sjá Kolbrún Haraldsdóttir, „Für welchen Empfänger wurde die Flateyjarbók ursprünglich konzipiert?“, 13–16.

39 Á yngra stigi – þ.e. frá árslokum 1390 – eru einvörðungu viðaukarnir fremst í bókinni (formálinn og dálkar 1–10) svo og viðbætur, sem standa fyrir aftan síðustu sögu meginstofns bókarinnar, *Hákonar sögu Hákonarsonar*, (dálkar 750–754 og 847–901(l. 29)), og á enn yngra stigi – þ.e. frá árunum 1391–1394 – eru allra síðustu dálkarnir (dálkar 901 (l. 30)–905), sjá Kolbrún Haraldsdóttir, „Für welchen Empfänger wurde die Flateyjarbók ursprünglich konzipiert?“, 16–46.

40 Sjá Helle Jensen, „En Marialegende uden Maria“, *Opuscula* III, Bibliotheca Arnarnagæana 29 (Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1967), 272–277; *Eiríks saga viðförla*, útg. Helle Jensen, lxi; um jarsteinina sjá ennfremur Hans Schottmann, *Die isländische Mariendichtung. Untersuchungen zur volkssprachigen Mariendichtung des Mittelalters*, Münchner Germanistische Beiträge 9 (München: Wilhelm Fink Verlag, 1973), 407–413; sbr. Irene R. Kupferschmid, *Die altisländischen und altnorwegischen Marienmirakel II. Konkordanz und Handschriftenverzeichnis*, Münchner Nordistische Studien 17 (München: Herbert Utz Verlag, 2017), 31 ásamt tilv.

41 Sbr. *Mariu Saga. Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn. Efter gamle Haandskrifter*, útg. C. R. Unger, *Norrøne Skrifter af religiøst Indhold*, Det norske Oldskriftselskabs Samlinger 11–12, 14 og 16 (Kristjaníu: Brögger & Christie, 1871), 207–211, 1174–1176.

Efni Maríujarteinarinnar er vitrun konu á kyndilmessu (*purificatio sanctae Mariae*), að hún skuli við messu ganga með kerti sitt til altaris, sem Kristur þjónar fyrir, en hún tregðast við. Boðskapur jarteinarinnar er augljós: Menn meðtaki *lumen ad revelationem gentium* („ljós til opinberunar heiðingjum“) – hjálpræðið „fyrirbúið í auglýningu“,⁴² en tregðist ekki við, og þeim verður ríkulega launað. Maríujarteinin og *Eiríks saga víðförla* væru dæmigert inngangsefni miðaldabóka. Hvort þeim hefur verið skipað fremst niður í handritinu, sem AM 720 a VIII 4to er leifar af, með öðrum orðum hvort tvínið hefur verið til dæmis 2. og 7. blað í fyrsta kveri handritsins, verður að vísu hvorki sannað né afsannað, en hlýtur þó að teljast afar líklegt: Textinn, sem vantar framan á Maríujarteinina, ætti varla að hafa fyllt meira en eina blaðsíðu, sé tekið mið af texta varðveittu gerðanna tveggja, en forsíða fyrsta blaðs kversins/handritsins hefði þá verið auð, og textinn í eyðunni milli blaðanna beggja, sem vantar af *Eiríks sögu víðförla* (um það bil sjö blaðsíður og sjö línur) og *Lilju* (tæplega ein blaðsíða), mundi einmitt nokkuð nákvæmlega fylla átta blaðsíður, það er fjögur blöð.⁴³

AM 557 4to, Skálholtsbók, er sögubók, sem telur nú 48 blöð í átta kverum og geymir eftirfarandi 12 sögur og þætti, flestar óheilar, í þessari röð: *Valdimars sögu*, *Gunnlaugs sögu*, *Hallfreðar sögu*, *Hrafns sögu Sveinbjarnarsonar*, *Eiríks sögu rauða*, *Rognvalds þátt ok Rauðs*, *Dámusta sögu*, *Hróa þátt heimiska*, *Eiríks sögu víðförla*, *Stúfs þátt*, *Karls þátt vesala* og *Sveinka þátt*. Stefán Karlsson hefur greint rithöndina á AM 557 4to og telur hana vera hönd Ólafs Loftssonar (d. 1457–1459), sonar Lofts ríka Guttormssonar (um 1375–1432); Stefán ályktar það af skrifarlíkindum handritsins og sex bréfa frá árunum 1420–1449 með hendi, sem hann eignar Ólafi.⁴⁴ Lasse Mårtensson hyggur hins vegar – reyndar á heldur veikum forsendum –, að skrifarar AM 557 4to hafi verið tveir,⁴⁵ annar þeirra þá væntanlega

42 Sbr. *Biblíá. Það er heilög ritning. Þýðing úr frummálunum*, Lúkasar guðspjall 2,29–32 (Reykjavík: Hið íslenska biblíufélag, 1957), 1069.

43 Sbr. Elise Kleivane, *Reproduksjon av norrøne tekstar i seinmellomalderen*, 248–250.

44 Stefán Karlsson, „Ritun Reykjavíjarbók. Excursus: Bókagerð bændu“, 137–138; endurpr. með „Eftirmála“ Stefán Karlsson, *Stafkrókar*, 325; Stefán Karlsson, „Íslensk bókagerð á miðöldum“, 290–291; endurpr. Stefán Karlsson, *Stafkrókar*, 235–236. – Stefán Karlsson, op. cit., hyggur AM 162 C fol. vera með sömu hendi – handrit, sem telur 11 stök blöð og geymir brot úr *Ljósvetninga sögu*, *Vápnfirðinga sögu*, *Droplaugarsona sögu*, *Fimboga sögu ramma*, *Þorsteins þætti stangarhoggs* og *Sáluss sögu ok Nikanórs*.

45 Lasse Mårtensson, *AM 557 4to. Studier i en isländsk samlingshandskrift från 1400-talet*, Akademisk avhandling för avläggande av filosofie doktorsexamen vid Uppsala universitet

Ólafur Loftsson.⁴⁶ Á hinn bóginn hefur Lasse Mårtensson fært sterk handritafræðileg (kódiológísk), rithandarleg (paleógrafísk) og stafsetningarleg rök fyrir því, að áttunda og síðasta kverið í handritinu, þ.e. frá og með *Hróa þætti heimska* og *Eiríks sögu víðförla*, hafi upphaflega staðið í upphafi handritsins og verið fyrir skrifað en sögurnar, sem nú standa fremst, en þó hafi þetta upphaflega upphafskver ekki staðið beint á undan sögunum, sem nú standa fremst, með öðrum orðum þær fylgdu „dock inte i direkt anslutning“.⁴⁷ Engu að síður hefur *Hróa þáttur heimska* – frásögnin af kaupmanninum, sem kemur í bæinn og lætur blekkjast⁴⁸ – af kódiológískum ástæðum ekki getað staðið fremst í kveri.⁴⁹ Sýnast því tveir kostir fyrir hendi: Annaðhvort hefur heilt kver, sem endaði á upphafi *Hróa þáttar heimska*, en með ella óþekktu efni, glatast framan af handritinu og síðan tekið við kverið með *Hróa þætti heimska*, *Eiríks sögu víðförla* o.s.frv., það er nú 8. kver. Ellegar núverandi 8. kver hefur upphaflega hafist með liðlega hálftrar blaðsíðu óþekktu upphafsefni og síðan *Eiríks sögu víðförla*, en *Hróa þáttur heimska* hefur hins vegar staðið í framhaldi af *Sveinka þætti* aftast í kverinu, enda kynnu fyrstu tvö blöð núverandi 8. kvers allt eins að hafa verið brotin á þann veg, að þau hefðu lent aftast. – Ástand handritsins er

(Uppsölum: Institutionen för nordiska språk, 2007 [bráðabirgðaútgáfa]), 18–27, 160, 199–204, 217–218; Lasse Mårtensson, *Studier i AM 557 4to. Kodikologisk, grafonomisk och ortografisk undersökning av en isländsk sammelhandskrift från 1400-talet*, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Rit 80 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011), 27–38, 202, 249–256, 297–298.

- 46 Sá munur á skrift og handarlagi, sem greina má milli einstakra hluta handritsins, verður best skýrður með allnokkru miseldri hlutanna, enda skriftin sumpart viðvaningsleg og letur misstórt.
- 47 Lasse Mårtensson, *AM 557 4to*, 204–209, 215–218, tilv. 209; Lasse Mårtensson, *Studier i AM 557 4to*, 256–262, 294–298, tilv. 262.
- 48 Hliðstæðar frásagnir eru meðal annars í *Þúsund og einni nótt*. Sjá *The Arna-Magnæan Manuscript 557 4to, containing inter alia the History of the first Discovery of America*, útg. Dag Strömbäck, *Corpus codicum islandicorum medii aevi* 13 (Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1940), 19–20; Dag Strömbäck, „En orientalsk saga i fornnordisk dräkt“, *Donum Grapeanum. Festskrift tillägnad överbibliotekarien Anders Grape på sextiofemårsdagen den 7 mars 1945. Med bidrag av forna och nuvarande tjänstemän vid Uppsala Universitetsbibliotek*, Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis 5 (Uppsölum: Almqvist & Wiksells boktryckeri, 1945), 408–444.
- 49 Af upphafi *Hróa þáttar heimska* vantar um það bil eitt og hálf blað, sbr. Lasse Mårtensson, *AM 557 4to*, 48–51, 68; Lasse Mårtensson, *Studier i AM 557 4to*, 62–64, 83. Þar af leiðandi hefur 1. blað 8. kvers (= 41. blað), sem hefst í miðjum þættinum, ekki getað verið upphafsblað upphafskversins.

nú þann veg farið, að ekkert verður fullyrt um stöðu *Eiríks sögu víðförla* í handritinu nema það, að sagan hefur staðið þar framarlega.

AM 657 c 4to er elsta handritið, sem geymir *Eiríks sögu víðförla*, og er annað af tveimur miðaldahandritum, sem varðveita söguna heila. AM 657 c 4to er nú 51 blað með eftirtöldum sögum í þessari röð: *Mikjálss sögu höfuðengils*, *Mariú sögu egypzku* (gerð II), *Eiríks sögu víðförla* og *Guðmundar sögu byskups* (*Guðmundar sögu B*, þ.e. svokallaðri miðsögu), en framan af *Mikjálss sögu höfuðengils* hafa glatast að minnsta kosti 15 blöð, og eins eru fleiri eyður í *Guðmundar sögu byskups*.⁵⁰ – Í *Mikjálss sögu höfuðengils* eftir Berg Sökkason ábóta (d. um 1350) segir meðal annars frá falli Lucifers og væntanlegri viðureign Mikjálss við djöfulinn á dómsdegi, og eru tilfærð allnokkur *exempla* (úr *Vitae Patrum*, *Duggals leiðslu*, *Karlamagnúss sögu* o.fl.) til vitnis um það, að góður engill Guðs og illur engill fjandans fylgi hverjum manni og að Mikjáll fylgi sálum réttlátra til eilífra fagnaða himnaríkis.⁵¹ – Í *Mariú sögu egypzku* segir frá bersyndugu portkonunni Mariú, sem iðrast sárlega og gerist meinlæta- og einsetukona, og sömuleiðis segir þar frá sjálfumgláða prestinum Zósímasi, sem bætir ráð sitt og fyllist auðmýkt

50 Fremst í AM 657 c 4to er bætt við seðli með eftirfarandi upplýsingum Árna Magnússonar um innihald og uppruna handritsins: „Aptan af Sögu Michaelis höfudeingils. Af Maria Ægyptiacá hinni bersyndugu. Af Eiríki víðförla. Guðmundar biskups Saga. fra Jone Einarssyne. Framanvid var *Vilhialms Siods saga* defect, sem reverá eigi heyrer til þessarrar bokar, og er þar fyrer utan med miklu nyrre skrift. Tök eg hana því i burtu.“ *Vef. Árni Magnússon*, „Seðill“, AM 657 c 4to, 01, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet, <http://digitalesamlinger.hum.ku.dk/Home/Details/136730>, sótt 28. mars 2019. – Jón þessi Einarsson er að öllum líkindum Jón Einarsson (um 1674–1707), sem var fyrst konrektor og rektor í Skálholti og síðan konrektor á Hólum, sjá nánar *Eiríks saga víðförla*, útg. Helle Jensen, clxxvii–clxxxix.

51 *Heilagra Manna Sögur. Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Efter gamle Haandskrifter I*, útg. C. R. Unger (Kristjáníu: B. M. Bentzen, 1877), 676–716; um *Mikjálss sögu höfuðengils* og heimildir hennar sjá Christine Fell, „Berg Sökkason’s *Michaelis Saga* and its Sources“, *Saga-Book of the Viking Society* 16 (1962–1965): 354–371; Ole Widding, „St Michele at Gargano. As seen from Iceland“, *Analecta Romana Instituti Danici* 13 (1984): 77–83; sjá enn fremur Tue Gad, „Mikael“, *Kulturbistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid XI*, ritstj. Georg Rona og Allan Karker (Kaupmannahöfn: Rosenkilde og Bagger, 1966), 616–620; Kirsten Wolf, *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*, Toronto Old Norse and Icelandic Series 6 (Toronto, Buffalo og Lundúnun: University of Toronto Press, 2013), 259–262 ásamt tilv. – Elise Kleivane dregur í efa, að tilvísun til „bróður Sökkasonar“ í eftirmála *Mikjálss sögu* í AM 657 a–b 4to beri að túlka sem tilvísun til höfundar sögunnar, án þess þó að hún styðji efasemdir sínar sannferandi rökum; sbr. Elise Kleivane, *Reproduksjon av norrøne tekstar i seinmellomalderen*, 163–164.

eftir fundi við Maríu.⁵² Sagan er *vita contemplativa*, þar sem lögð er áhersla á gildi iðrunarinnar til að öðlast eilíft líf. – Þá tekur við *Eiríks saga víðförla* í handritinu og loks meginsagan, *Guðmundar saga byskups*.⁵³ – *Mikjálss saga hófuðengils*, *Mariú saga egypzku* og *Eiríks saga víðförla* eru dæmigerðar inngangssögur miðaldabóka; með þeim er *vita* byskupsins sett í víðeigandi ramma hjálpræðissögunnar.

GKS 2845 4to telur nú 73 blöð í tíu kverum og geymir níu sögur og þætti, þar af fjórar óheilar, en ætla má, að að minnsta kosti 39 blöð hafi glatast.⁵⁴ Sögunnar og þættirnir eru eftirfarandi í þessari röð: 1. *Bandamanna saga*, 2. *Norna-Gests þáttur*, 3. *Orms þáttur Stórolfssonar*, 4. *Rauðúlfs þáttur*, 5. *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, 6. *Göngu-Hrólfs saga*, 7. *Yngvars saga víðförla*, 8. *Eiríks saga víðförla* og 9. *Heiðreks saga* – með öðrum orðum, *Eiríks saga víðförla* er hin áttunda í röðinni í handritinu. Jón Helgason hefur á hinn bóginn sýnt fram á það, að allt eins er líklegt, að handritið hafi upphaflega hafist með *Yngvars sögu víðförla*, *Eiríks sögu víðförla* og *Heiðreks sögu*, en þar á eftir hafi staðið sögunnar og þættirnir sex, sem nú standa fremst; þar með séu í réttri röð þær sögur/þættir, sem skrifaðar eru með einni og sömu hendi (sögur/þættir 1–4 og 7–9), en ekki aðskildar af annarri hendi eins og nú er raunin. Upphaf *Bandamanna sögu* og upphaf *Yngvars sögu víðförla* séu einu staðirnir í handritinu, þar sem saman fari byrjun kvers og byrjun sögu, en bókbandið sé yngra en handritið, sem beri þess merki að hafa verið notað allengi óbundið. Handritið hafi ekki verið bundið inn fyrr en eftir að úr því tapaðist, og þess vegna sé engan veginn víst, að hlutar handritsins tveir, A (númer 1–6) og B (númer 7–9), hafi verið bundnir inn í réttri röð.⁵⁵ Þar við má bæta, að upphaf *Bandamanna sögu* á núverandi blaði 1r er sérstaklega auðkennt með eins konar bókamerki – það er með flipa, sem skorinn hefur verið af á neðri spássíu og brugðið hefur verið gegnum göt, en flipinn er nú týndur. Á sama hátt er upphaf nýs þáttar eða nýrrar sögu

52 *Heilagra Manna Sögur I, Mariú Saga Egypzku II*, 495–509, sbr. xiv, 482–495 (gerð I), 510–512 (skinnblaðið AM 238 I fol.); sjá ennfremur *Heilagra meyyja sögur*, útg. Kirsten Wolf, Íslensk trúarrit 1 (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2003), xxxi–xxxiii, 25–39 (gerð I), 156–158 ásamt tilv.; Kirsten Wolf, *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*, 245–248 ásamt tilv.

53 Um *Guðmundar sögu byskups* sjá Stefán Karlsson, „Guðmundar sögur biskups“, *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, ritstj. Phillip Pulsiano, Kirsten Wolf et al. (New York og Lundúnum: Garland Publishing, 1993), 245–246 ásamt tilv.

54 *The Saga Manuscript 2845, 4to*, útg. Jón Helgason, v–vi.

55 Sama rit, vi–ix.

auðkennt á öðrum stöðum í handritinu, og sér þess stað á fol. 13, 19, 39, 59 og 61. Kann þessi afskorni flipi af núverandi fyrsta blaði handritsins og um leið upphafsblaði *Bandamanna sögu* að benda til þess, að *Bandamanna saga* hafi í öndverðu ekki staðið fremst í handritinu, enda væri þar engin þörf á slíku bókamerki.⁵⁶ – Textinn, sem handritið hefur samkvæmt þessu byrjað á, *Yngvars saga víðfjrla*, segir fyrst í eins konar forsögu (*prologus*) frá þriggja kynslóða ófriði Eiríks sigursæla Svíakonungs og afkomenda hans, en í þriðju kynslóðinni nást sættir fyrir tilstuðlan Yngvars Eymundarsonar og frænda hans Qnundar, sonar Óláfs konungs Eiríkssonar. Meginefni sögunnar er þó frásögn af ferð Yngvars upp eftir hinni mestu á af þeim þremur ám, sem falla austan um Garðaríki, að upptökunum á enda heims.⁵⁷ Á heimleiðinni deyr Yngvarr úr sótt ásamt miklum hluta föruneytis síns, en öðlast sáluhjálp.⁵⁸ Loks er hann lýstur heilagur að nýreistri kirkju í landinu handan Garðaríkis, sem hefur látið kristnast fyrir hans atbeina og – að honum látnum – fyrir atbeina sonar hans, enda er meira „verð fyrir Guði staðfesti réttar trúar ok vani“⁵⁹ heilagrar ástar en dýrð jarteikna“,⁶⁰ eins og staðfesti trúar Yngvars og heilög ást hans við Guð hefur sýnt. Í sögunni er með öðrum orðum lögð höfuðáhersla á fyrirgefninguna og staðfesti réttar trúar til að öðlast eilíft líf og meira að segja heilagleika. – Síðan tekur við *Eiríks saga víðfjrla* í handritinu og þá sögurnar hver af annarri. – Upphafssögurnar tvær, *Yngvars saga víðfjrla* og *Eiríks saga víðfjrla*, sagan af leiðangrinum suður og austur á enda heims og saga leitarinnar að Paradís, eru verðugar upphafssögur miðaldabókar; þar segir, hvernig menn mega hjálpast til eilífs lífs.

56 Sbr. Elise Kleivane, *Reproduksjon av norrøne tekstar i seinmellomalderen*, 271–272; ennfremur *The Saga Manuscript 2845, 4to*, útg. Jón Helgason, ix.

57 Sbr. *Yngvars saga víðfjrla. Jámte ett bihang om Ingvarsinskrifterna*, útg. Emil Olson, Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 39 (Kaupmannahöfn: S. L. Møllers bogtrykkeri, 1912), 18.

58 Sbr. sama rit, 24, 27–30.

59 vani] *svo C* (= AM 343 c 4to), ván *D* (= Rask 31), ÷ *B* (= GKS 2845 4to), *eyða í A* (= AM 343 a 4to); um handrit sögunnar og stemma sjá *Yngvars saga víðfjrla*, útg. Emil Olson, i–xxiv; Jón Helgason, „Til Yngvars sagas overlevering“, *Opuscula I*, Bibliotheca Arnamagnæana 20 (Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1960), 176–178.

60 *Yngvars saga víðfjrla*, útg. Emil Olson, 42–46, tilv. orð 46, stafsetn. samræmd hér; sbr. ennfremur sama rit, „Inledning“, lxxxv–lxxxvi.

4. Niðurstöður

Að lokum skal hnykkt á meginatriðum undanfarandi athugunar. Ætla má, að ekki ráði því tilviljun, að *Eiríks saga víðförla* var skráð í miðalda-handritin fimm og henni var skipað þar niður í handritunum sem raun ber vitni:

Í GKS 1005 fol., Flateyjarbók, sem geymir *Eiríks sögu víðförla* heila, segist skrifari/ritstjóri Flateyjarbókar í eftirmála við söguna hafa sett hana fremst í bókina til að minna á, að „ekki er traust trútt nema af Guði“ og það sé lykillinn að eilífu lífi, sjálfu hjálpræðinu. Þar af má álykta, að á sama hátt og *Eiríks saga víðförla* er saga leitarinnar að Paradís, er sérhver saga – Noregsveldissagan Flateyjarbók eins og hver önnur saga – saga leitarinnar að Paradís, saga hjálpræðisins. *Eiríks sögu víðförla* hefur því verið valinn staður fremst í Flateyjarbók til að minna á hjálpræðissöguna.

AM 720 a VIII 4to er einungis brot tveggja upphaflega samhangandi blaða, þ.e. tvinn – á fyrra blaðinu eru lokin á Mariújarstein og síðan upphaf *Eiríks sögu víðförla*, en á síðara blaðinu er brot úr *Lilju*. Mariújarsteinin og *Eiríks saga víðförla* væru dæmigert inngangsefni miðaldabóka. Hvort þeim hefur verið skipað fremst niður í handritinu, sem AM 720 a VIII 4to er leifar af, m.ö.o. hvort tvinnið hefur verið 2. og 7. blað í fyrsta kveri handritsins, verður hvorki sannað né afsannað, en hlýtur þó að teljast afar líklegt: Textinn, sem vantar framan á Mariújarsteinina, ætti að hafa fyllt u.þ.b. eina blaðsíðu, en forsíða fyrsta blaðs kversins/handritsins hefði þá verið auð, og textinn í eyðunni milli blaðanna beggja, sem vantar af *Eiríks sögu víðförla* og *Lilju*, mundi einmitt fylla samtals átta blaðsíður, þ.e. fjögur blöð. Líkur benda því til þess, að AM 720 a VIII 4to hafi upphaflega hafist með Mariújarsteininni og *Eiríks sögu víðförla*.

AM 557 4to, Skálholtsbók, geymir nú í átta kverum eftirfarandi 12 sögur og þætti, flestar óheilar, í þessari röð: *Valdimars sögu*, *Gunnlaugs sögu*, *Hallfreðar sögu*, *Hrafns sögu Sveinbjarnarsonar*, *Eiríks sögu rauða*, *Rognvalds þátt ok Rauðs*, *Dámusta sögu*, *Hróa þátt heimiska*, *Eiríks sögu víðförla*, *Stúfs þátt*, *Karls þátt vesala* og *Sveinka þátt*. Færð hafa verið sterk handritafræðileg, rithandarleg og stafsetningarleg rök fyrir því, að áttunda og síðasta kver handritsins, þ.e. frá og með *Hróa þætti heimiska* og *Eiríks sögu víðförla*, hafi í öndverðu verið í upphafi handritsins og verið fyrir skrifað en sögunnar, sem nú standa fremst. *Hróa þátt heimiska* hefur af kóðikólóg-

ískum ástæðum ekki getað staðið fremst í kveri. Annaðhvort hefur heilt kver, sem endaði á upphafi *Hróa þáttar heimska*, en með ella óþekktu efni, glatast framan af handritinu og síðan tekið við núverandi áttunda kver. Ellegar núverandi áttunda kver hefur upphaflega verið fremst og hafist með liðlega hálftrar blaðsíðu óþekktu upphafsefni og síðan *Eiríks sögu víðförla*, en *Hróa þáttar heimska* hefði þá staðið á eftir *Sveinka þætti* aftast í kverinu, enda kynnu tvö fyrstu blöð núverandi áttunda kvers allt eins að hafa verið brotin á þann veg, að þau lentu aftast. *Eiríks saga víðförla* hefur því í öndverðu annaðhvort staðið framarlega eða nánast fremst í handritinu.

AM 657 c 4to geymir eftirfarandi sögur í þessari röð: *Mikjál's sögu höfuðengils* (vantar framan af a.m.k. 15 blöð), *Mariú sögu egypzku* (gerð II), *Eiríks sögu víðförla* (heil) og *Guðmundar sögu byskups* (B-gerð, óheil). – *Mikjál's saga höfuðengils*, *Mariú saga egypzku* og *Eiríks saga víðförla* eru dæmigerðar inngangssögur miðaldabóka; með þeim er *vita* byskupsins sett í viðeigandi ramma hjálpræðissögunnar.

Á GKS 2845 4to eru níu sögur og þættir, þar af fjórar óheilar, í þessari röð: 1. *Bandamanna saga*, 2. *Norna-Gests þáttur*, 3. *Orms þáttur Stórolfssonar*, 4. *Rauðúlfs þáttur*, 5. *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, 6. *Göngu-Hrólfs saga*, 7. *Yngvars saga víðförla*, 8. *Eiríks saga víðförla*, 9. *Heiðreks saga*. Sýnt hefur verið fram á, að handritið mun upphaflega allt eins hafa hafist með *Yngvars sögu víðförla*, *Eiríks sögu víðförla* og *Heiðreks sögu*, en þar á eftir hafi fylgt sögurnar og þættirnir, sem nú standa fremst, enda eru þá í rétttri röð þær sögur/þættir, sem skrifaðar eru með einni og sömu hendi (1–4 og 7–9). Upphaf *Bandamanna sögu* og upphaf *Yngvars sögu víðförla* eru einu staðirnir í handritinu, þar sem saman fer byrjun kvers og byrjun sögu, en bókbandið er yngra en handritið, sem hefur verið notað allengi óbundið. Hlutar handritsins tveir, A (1–6) og B (7–9), hafa því að öllum líkindum ekki verið bundnir inn í rétttri röð. Upphaf *Bandamanna sögu* er í handritinu auðkennt með eins konar bókamerki, sem bendir sömuleiðis til þess, að sú saga hafi í öndverðu ekki staðið fremst. Samkvæmt þessu munu upphafssögur handritsins hafa verið *Yngvars saga víðförla* og *Eiríks saga víðförla*, sagan af leiðangrinum austur á enda heims og saga leitarinnar að Paradís. Í sögunum segir, hvernig menn mega hjálpast til eilífs lífs, og eru þær því verðugar upphafssögur miðaldabókar.

Niðurstaðan af þessari athugun á miðaldahandritunum fimm er því sú, að *Eiríks saga víðförla* hefur ekki verið skráð í handritin fimm til uppfyll-

ingar, heldur hefur hún verið tekin í þau og henni valinn staður í inngangi þeirra – flestra ef ekki allra – til þess að fella það, sem á eftir kemur, inn í ramma hjálpræðissögunnar.

HEIMILDIR

HANDRIT

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

AM 162 C fol.
 AM 343 a 4to
 AM 346 I 4to
 AM 557 4to (Skálholtsbók)
 AM 657 c 4to
 AM 720 a VIII 4to
 GKS 1005 fol. (Flateyjarbók)
 GKS 2845 4to

Den Arnemagnæanske Samling, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet, Kaupmannahöfn

AM 238 I fol.
 AM 343 c 4to
 AM 657 a–b 4to
 Rask 31

FRUMHEIMILDIR

Biblia. Það er heilög ritning. Þýðing úr frummálunum. Reykjavík: Hið íslenska bibliúfélag, 1957.

Eiríks saga víðförla. Útg. Helle Jensen. Editiones Arnemagnæanæ B 29. Kaupmannahöfn: C. A. Reitzels forlag, 1983.

Flateyjarbok. En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler I. [Útg. Guðbrandur Vigfússon og C. R. Unger]. Kristjáníu: P. T. Mallings Forlagsboghandel, 1860.

Fornaldar Sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum I–III. Útg. C. C. Rafn. Kaupmannahöfn: Popp, 1829–1830.

Hálfs saga ok Hálfsrekka. Útg. Hubert Seelow. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 20. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1981.

Heilagra Manna Sögur. Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Efter gamle Haands[k]rifter I. Útg. C. R. Unger. Kristjáníu: B. M. Bentzen, 1877.

Heilagra meylla sögur. Útg. Kirsten Wolf. Íslensk trúarrit 1. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2003.

- Mariu Saga. Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn. Efter gamle Haandskrifter.* Útg. C. R. Unger. *Norrøne Skrifter af religiøst Indhold. Det norske Oldskriftselskabs Samlinger* 11–12, 14 og 16. Kristjaniú: Brögger & Christie, 1871.
- The Arna-Magnæan Manuscript 557 4to, containing inter alia the History of the first Discovery of America.* Útg. Dag Strömbäck. *Corpus codicum islandicorum medii aevi* 13. Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1940.
- The Saga Manuscript 2845, 4to in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen.* Útg. Jón Helgason. *Manuscripta Islandica* 2. Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1955.
- Yngvars saga víðförla. Jámte ett bihang om Ingvarsinskrifterna.* Útg. Emil Olson. *Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur* 39. Kaupmannahöfn: S. L. Møllers bogtrykkeri, 1912.

FRÆÐIRIT

- Ashurst, David. „Imagining Paradise“. *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of The Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th–12th August, 2006* 1, ritstj. John McKinnell, David Ashurst et al. Durham: The Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, 71–80.
- Bauer, Alessia. „Fremd und Eigen in der *Eiríks saga víðförla*: die Umkehrung der Erzählperspektive“. *Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Heizmann*, ritstj. Alessia Bauer und Alexandra Pesch. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde – Ergänzungsbände* 106. Berlín og Boston: De Gruyter, 2018, 3–17.
- Carlsen, Christian. *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*. *Bibliotheca Nordica* 8. Ósló: Novus forlag, 2015.
- Ehlers, Joachim. „Historiographische Literatur“. *Europäisches Hochmittelalter*, ritstj. Henning Krauß. *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 7. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1981, 425–460.
- Einar G. Pétursson. „Einn atburður og leiðsla um Ódáinsakur, leiðsla Drycthelms eða CI. æventýri í safni Gerings“. *Gripla* 4 (1980): 138–165; endurpr. Einar G. Pétursson. *Hulín pláss. Ritgerðasafn gefið út í tilefni sjötugsafmælis höfundar 25. júlí 2011*. *Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*, Rit 79. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011, 31–58.
- Fell, Christine. „Berg Sokkason’s *Michaels Saga* and its Sources“. *Saga-Book of the Viking Society* 16 (1962–1965): 354–371.
- Gad, Tue. „Mikael“. *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid* XI, ritstj. Georg Rona og Allan Karker. Kaupmannahöfn: Rosenkilde og Bagger, 1966, 616–620.

- Goetz, Hans-Werner. „Die ‚Geschichte‘ im Wissenschaftssystem des Mittelalters“. Franz-Josef Schmale. *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, 165–213.
- . *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*. Orbis mediaevalis, Vorstellungswelten des Mittelalters 1. Berlín: Akademie Verlag, 1999.
- Grundmann, Herbert. *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Heizmann, W[ilhelm]. „Ódáinsakr und Glæsisvellir“. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde XXI*. Berlín og New York: Walter de Gruyter, 2002, 527–533.
- Hermann Pálsson. „Towards a Definition of *fornaldarsögur*“. *Fourth International Saga Conference, München, July 30th–August 4th, 1979*. München: Institut für Nordische Philologie der Universität München, 1979, 2–18 [hver fyrirlestur sér um blaðsíðutal].
- J[akob] B[enediktsson]. „Ævintýri“, merking 2. *Hugtök og heiti í bókmenntafræði*, ritstj. Jakob Benediktsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands og Mál og menning, 1983, 315.
- Jensen, Helle. „Eiríks saga víðförla“. *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, ritstj. Phillip Pulsiano, Kirsten Wolf et al. New York og Lundúnum: Garland Publishing, 1993, 160–161.
- . „Eiríks saga víðförla: Appendix 3“. *The Sixth International Saga Conference 28. 7.–2. 8. 1985. Workshop Papers I*. Kaupmannahöfn: Det arnamagnæanske Institut, Københavns Universitet, [1985], 499–512.
- . „En Marialegende uden Maria“. *Opuscula III*. Bibliotheca Arnarnagnæana 29. Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1967, 272–277.
- Jón Helgason. „Til Yngvars sagas overlevering“. *Opuscula I*. Bibliotheca Arnarnagnæana 20. Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1960, 176–178.
- Kaiper, Anna. „What Was he Looking for and What Did he Find? *Eiríks saga víðförla* as a *fornaldarsaga*“. *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, ritstj. Leszek Stupecki og Rudolf Simek. *Studia Mediaevalia Septentrionalia* 23. Vín: Fassbaender, 2013, 179–186.
- Kleivane, Elise. *Reproduksjon av norrøne tekstar i seinmellomalderen. Variasjon i Eiríks saga víðförla*. Avhandling for graden ph.d. Ósló: Institutt for lingvistiske og nordiske studium, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2010.
- . „Sagaene om Oddr og Eiríkr. Ei teksthistorisk tilnærming til to fornaldersagaer“. *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed. Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, ritstj. Agneta Ney, Ármann Jakobsson et al. Kaupmannahöfn: Museum Tusulanums Forlag og Københavns Universitet, 2009, 27–47.
- Kolbrún Haraldsdóttir. „Für welchen Empfänger wurde die Flateyjarbók ursprünglich konzipiert?“. *Opuscula XIII*, ritstj. Britta Olrik Frederiksen og Jonna

- Louis-Jensen. *Bibliotheca Arnamagnæana* 47. Kaupmannahöfn: Museum Tusculanum Press, 2010, 1–53.
- Kuldkepp, Mart. „A Study in Distance: Travel and Holiness in *Eiríks saga rauða* and *Eireks saga víðförla*“. *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, ritstj. Ülo Valk og Daniel Sävborg. *Studia Fennica Folkloristica* 23. Helsinki: Finnish Literature Society, SKS, 2018, 206–219.
- Kupferschmied, Irene R. *Die altisländischen und altnorwegischen Marienmirakel II. Konkordanz und Handschriftenverzeichnis*. Münchner Nordistische Studien 17. München: Herbert Utz Verlag, 2017.
- Mårtensson, Lasse. *AM 557 4to. Studier i en isländsk samlingshandskrift från 1400-talet*. Akademisk avhandling för avläggande av filosofie doktorsexamen vid Uppsala universitet. Uppsölum: Institutionen för nordiska språk, 2007 [bráðabirgðauígáfa].
- . *Studier i AM 557 4to. Kodikologisk, grafonomisk och ortografisk undersökning av en isländsk sammlhandskrift från 1400-talet*. *Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*, Rit 80. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011.
- Ólafur Halldórsson. „Af uppruna Flateyjarbókar“. *Ný saga. Tímarit Sögufélags* 1 (1987): 84–86; endurpr. Ólafur Halldórsson. *Grettisfersla. Safn ritgerða eftir Ólaf Halldórsson gefið út á sjötugsafnmæli hans 18. apríl 1990*. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 38. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1990, 427–431.
- Power, Rosemary. „Christian Influence in the *Fornaldarsögur Norðrlanda*“. *The Sixth International Saga Conference*, 28. 7.–2. 8. 1985. *Workshop Papers II*. Kaupmannahöfn: Det arnamagnæanske Institut, Københavns Universitet, [1985], 843–857.
- . „Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur*“. *Folklore* 96/2 (1985): 156–175.
- Rowe, Elizabeth Ashman. „Cultural Paternity in the Flateyjarbók *Ólafs* [sic] *saga Tryggvasonar*“. *Sagas and the Norwegian Experience. Sagaene og Noreg. 10th International Saga Conference, Trondheim, 3.–9. august 1997. Preprints*. Trondheim: Senter for middelalderstudier, [1997], 561–571; endurpr. í aukinni gerð Elizabeth Ashman Rowe. „Cultural Paternity in the Flateyjarbók *Ólafs saga Tryggvasonar*“. *Alvíssmál. Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens* 8 (1998): 3–28.
- . „Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók“. *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney*, ritstj. Geraldine Barnes og Margaret Clunies Ross. Sydney, Australia: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000, 441–454.
- . *The Development of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian dynastic Crisis of*

1389. The Viking Collection, Studies in Northern civilization 15. [Óðinsvéum]: The University Press of Southern Denmark, 2005.
- Schlauch, Margaret. *Romance in Iceland*. New York: Princeton University Press og Princeton American Scandinavian Foundation, 1934.
- Schmale, Franz-Josef. *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Schottmann, Hans. *Die isländische Mariendichtung. Untersuchungen zur volkssprachigen Mariendichtung des Mittelalters*. Münchner Germanistische Beiträge 9. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973.
- Simek, Rudolf. „Die Quellen der Eiríks saga víðförla. Anmerkungen zu: Helle Jensen (Hrsg.): *Eiríks saga víðförla*. København [sic] 1983 [1984] (Editiones Arnarnaganae, Ser. B, Vol. 29)“. *Skandinavistik* 14/2 (1984): 109–114.
- Springborg, Peter. „Weltbild mit Löwe. Die Imago mundi von Honorius Augustodunensis in der Altwestnordischen Textüberlieferung“. *Cultura classica e cultura germanica settentrionale. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Università di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata-S. Severino Marche, 2–4 maggio 1985*, ritstj. Pietro Janni, Diego Poli et al. Quaderni linguistici e filologici 3/1985. Róm: Editrice Herder, 1988, 167–219.
- Stefán Karlsson. „Guðmundar sögur biskups“. *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, ritstj. Phillip Pulsiano, Kirsten Wolf et al. New York og Lundúnum: Garland Publishing, 1993, 245–246.
- . „Íslensk bókagerð á miðöldum“. *Íslenska sögupingid 28.–31. maí 1997. Ráðstefnurit I*, ritstj. Guðmundur J. Guðmundsson og Eiríkur K. Björnsson. Reykjavík: Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands og Sagnfræðingafélag Íslands, 1998, 281–295; endurpr. Stefán Karlsson. *Stafkrókar. Ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjötugsafmáli hans 2. desember 1998*, ritstj. Guðvarður Már Gunnlaugsson. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 49. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000, 225–241.
- . „Ritun Reykjafjarðarbókar. Excursus: Bókagerð bænda“. *Opuscula IV*. Bibliotheca Arnarnagana 30. Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1970, 120–140; endurpr. með „Eftirmála“ Stefán Karlsson. *Stafkrókar. Ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjötugsafmáli hans 2. desember 1998*, ritstj. Guðvarður Már Gunnlaugsson. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 49. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000, 310–329.
- . „Skrifarar Þorláks biskups Skúlasonar“. *Skæðagrös. Skrif til heiðurs Sigurjóni Björnssyni sjötugum 25. nóvember 1996*, ritstj. Sölvi Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1997, 175–200; endurpr. með „Eftirmála“ Stefán Karlsson. *Stafkrókar. Ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjötugsafmáli hans 2. desember 1998*, ritstj. Guðvarður Már Gunnlaugsson. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 49. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000, 383–403.

- Strömbäck, Dag. „En orientalisk saga i fornnordisk dräkt“. *Donum Grapeanum. Festskrift tillägnad överbibliotekarien Anders Grape på sextiofemårsdagen den 7 mars 1945. Med bidrag av forna och nuvarande tjänstemän vid Uppsala Universitetsbibliotek. Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis* 5. Uppsölum: Almqvist & Wiksells boktryckeri, 1945, 408–444.
- Svanhildur Óskarsdóttir. „Um aldir alda. Veraldarsögur miðalda og íslenskar aldartölur“. *Ritið. Tímarit Hugvísindastofnunar Háskóla Íslands* 5/3 (2005): 111–133.
- Sverrir Jakobsson. „Austurvegspjóðir og íslensk heimsmynd. Uppgjör við sagnfræðilega goðsögn“. *Skírnir* 179 (vor 2005): 81–108.
- Sverrir Tómasson. „Ferðir þessa heims og annars. Paradís – Ódámsakur – Vinland í íslenskum ferðalýsingum miðalda“. *Gripla* 12 (2001): 23–40; endurpr. Sverrir Tómasson. *Tækileg vitni. Greinar um bókmenntir gefnar út í tilefni sjötugsafmælis hans 5. apríl 2011*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum og Hið íslenska bókmenntafélag, 2011, 359–378.
- Vef. Árni Magnússon. „Seðill“. AM 657 c 4to, 01. Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet. <http://digitalesamlinger.hum.ku.dk/Home/Details/136730>, sótt 28. mars 2019.
- Widding, Ole. „St Michele at Gargano. As seen from Iceland“. *Analecta Romana Instituti Danici* 13 (1984): 77–83.
- Wolf, Kirsten. *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*. Toronto Old Norse and Icelandic Series 6. Toronto, Buffalo og Lundúnum: University of Toronto Press, 2013.
- Würth, Stefanie. *Elemente des Erzählens. Die þættir der Flateyjarbók*. Beiträge zur nordischen Philologie 20. Basel og Frankfurt am Main: Helbing & Lichtenhahn Verlag, 1991.
- Zernack, Julia. „Gests Erzählungen. Germanische Mythologie und der *ordo narrationis* in der isländischen Geschichtsschreibung des Spätmittelalters“. *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ritstj. Udo Friedrich og Bruno Quast. Trends in Medieval Philology 2. Berlin og New York: Walter de Gruyter, 2004, 299–328.
- . „Hyndluljóð, Flateyjarbók und die Vorgeschichte der Kalmarer Union“. *Skandinavistik* 29/2 (1999): 89–114.

ÁGRIP

Eiríks saga víðförla í miðaldahandritum

Lykilorð: textafræði, handritafræði, eftirmáli *Eiríks sögu víðförla* í Flateyjarbók, hjálpræðissaga, upphafssögur miðaldabóka

Eiríks saga víðförla segir frá norska konungssyninum Eiríki, sem heldur suður í heim að leita Paradísar. Sagan er varðveitt í u.þ.b. 60 handritum í fjórum mismunandi gerðum: A, B, C og D. Af þeim eru A- og B-gerðirnar frá miðöldum, og C-gerðin, sem einungis er varðveitt í 17. aldar handritum, hefur verið það sömuleiðis, en D-gerðin er blendingssgerð líklegast frá 17. öld. Frá miðöldum eru því aðeins varðveitt *Eiríks sögu*-handrit af A- og B-gerð, fimm að tölu. Af A-gerð: 1. GKS 1005 fol., Flateyjarbók, frá 1387 (sagan heil); 2. AM 720 a VIII 4to frá fyrri helmingi 15. aldar (rúmlega þriðjungur varðveittur); 3. AM 557 4to, Skálholtsbók, frá því um 1420 (tæplega helmingur varðveittur); af B-gerð: 4. AM 657 c 4to frá 1340–1390 (sagan heil); 5. GKS 2845 4to frá því um 1420–1450 (rúmlega helmingur varðveittur).

Í greininni er kannað, hvers vegna *Eiríks saga víðförla* var skráð í miðaldahandritin fimm og henni skipað þar niður í handritunum sem raun ber vitni. – Í Flateyjarbók segist skrifari/ritstjóri Flateyjarbókar í eftirmála við söguna hafa sett hana fremst í bókina til að minna á, að „ekki er traust trútt nema af Guði“ og það sé lykillinn að eilífu lífi. Þar af má álykta, að á sama hátt og *Eiríks saga víðförla* er saga leitarinnar að Paradís, er sérhver saga – Noregsveldissagan Flateyjarbók eins og hver önnur saga – saga leitarinnar að Paradís, saga hjálpræðisins. *Eiríks sögu víðförla* hefur því verið valinn staður fremst í Flateyjarbók til að minna á hjálpræðissöguna. – AM 720 a VIII 4to er brot tveggja upphaflega samhangandi blaða, á fyrra blaðinu eru lokin á Mariújartein og upphaf *Eiríks sögu víðförla*, en á síðara blaðinu er brot úr *Lilju*. Líkur benda til þess, að handritið hafi í öndverðu hafist með Mariújarteininni og *Eiríks sögu víðförla*, dæmigerðu inngangsefni miðaldabóka. – Í AM 557 4to, Skálholtsbók, stendur *Eiríks saga víðförla* nú næst á eftir *Hróa þætti heimska* fremst í áttunda og síðasta kveri handritsins. Rök hafa verið færð fyrir því, að áttunda kver hafi í öndverðu verið í upphafi handritsins og verið fyrr skrifað en sögurnar, sem nú eru fremst. *Eiríks saga víðförla* hefur því upphaflega staðið framarlega eða nánast fremst í handritinu. – Í AM 657 c 4to stendur *Guðmundar saga byskups* næst á eftir upphafssögum handritsins *Mikjál's sögu höfudengils*, *Mariu sögu egyptzku* og *Eiríks sögu víðförla*, dæmigerðum inngangssögum miðaldabóka; með þeim er *vita* byskupsins sett í viðeigandi ramma hjálpræðissögunnar. – GKS 2845 4to geymir níu sumpart óheilar sögur og þætti, og er *Eiríks saga víðförla* nú áttunda sagan í röðinni. Sýnt hefur verið fram á, að handritið hefur í öndverðu hafist með *Yngvars sögu víðförla*, *Eiríks sögu víðförla* og *Heiðreks sögu*, en þar á eftir fylgdu sögurnar og þættirnir, sem nú standa fremst. – Niðurstaðan af þessari athugun er því sú,

að *Eiríks saga víðförla* hefur verið skráð í miðaldahandritin fimm og henni valinn staður í inngangi þeirra – flestra ef ekki allra – til þess að fella það, sem á eftir kemur, inn í ramma hjálpræðissögunnar.

SUMMARY

Eiríks saga víðförla in Medieval Manuscripts

Keywords: textual criticism, codicology, epilogue to *Eiríks saga víðförla* in Flateyjarbók, salvation history, initial sagas in medieval codices

Eiríks saga víðförla tells the story of the Norwegian king's son Eiríkr, who sets out into the world to seek Paradise. The saga is preserved in four different versions, A, B, C and D, in some 60 manuscripts. Of these, the A and B versions are from the Middle Ages; the C version, which is preserved only in 17th-century manuscripts, dates also from that era, while the D version is a hybrid, probably from the 17th century. From the Middle Ages there are only five *Eiríks saga* version A and B manuscripts which have been preserved: Version A: 1. GKS 1005 fol., Flateyjarbók, from 1387 (the entire saga); 2. AM 720 a VIII 4to, from the first half of the 15th century (just over one-third of the saga); 3. AM 557 4to, Skálholtsbók, from around 1420 (almost half the saga). Version B: 4. AM 657 c 4to, from 1340–1390 (the entire saga); 5. GKS 2845 4to from around 1420–1450 (just over half the saga).

This article examines why *Eiríks saga víðförla* was recorded in the five medieval manuscripts and why it was placed in its position in these works. In Flateyjarbók, the scribe/compiler says in an epilogue to the saga that he had placed this saga at the beginning of the book to remind people that “there is no true trust except in God,” and that this is the key to eternal life. From this it can be concluded that, just as *Eiríks saga víðförla* is a story of the search for Paradise, every saga – a history of Norway like Flateyjarbók or any other history – is the story of the search for Paradise, i.e. a story of salvation. *Eiríks saga víðförla* was therefore placed foremost in Flateyjarbók to remind people of the salvation history. – AM 720 a VIII 4to is a fragment of two originally connected leaves, the former containing the conclusion of a Mary miracle story and the beginning of *Eiríks saga víðförla*, and the latter a fragment of *Lilja*. The manuscript probably originally began with the Mary miracle and *Eiríks saga víðförla*, which were typical introductions to medieval books. – In AM 557 4to, Skálholtsbók, *Eiríks saga víðförla* now follows directly after *Hróa þátrr heimiska*, at the beginning of the eighth and final quire of the manuscript. It has been argued that the eighth quire was originally at the beginning of the manuscript and was written earlier than the sagas which are now foremost. In this case, *Eiríks saga víðförla* was originally near or almost at the beginning of the manuscript. – In AM 657 c 4to *Guðmundar saga byskups* follows immediately after the manuscript's initial sagas, *Mikjál's saga hofuðengils*, *Mariu*

saga egyptzku and *Eiríks saga víðförla*, typical introductory sagas of medieval books. These place the *vita* of bishop Guðmundr within a frame of the salvation history. – GKS 2845 4to contains nine sagas and *þættir*, some with lacunae, of which *Eiríks saga víðförla* is the eighth. It has been shown that the manuscript originally began with *Yngvars saga víðförla*, *Eiríks saga víðförla* and *Heiðreks saga*, followed by the sagas and *þættir* which are now foremost. – The conclusion of this examination of the five medieval manuscripts is that *Eiríks saga víðförla* was included in them and accorded an introductory position – in most if not all of them – to place the subsequent sagas in the framework of salvation history.

Kolbrún Haraldsdóttir
 Friedrich-Alexander-Universität
 Erlangen-Nürnberg (FAU)
 Department Germanistik und Komparatistik
 Bismarckstraße 1
 91054 Erlangen
 Deutschland
 kolbrun.haraldsd@gmx.net



TOM GRANT

A PROBLEM OF GIANT PROPORTIONS

Distinguishing Risar and Jötnar in old Icelandic saga material

The problem

IT IS EASY TO FALL into the trap of viewing the literature of the ancient past through the lens of our own cultural experience. For as long as scholarship on and translations of Old Icelandic sagas have existed in the English language, the word “giant” has been silently accepted as a term which maps unproblematically onto this literature. When employing this word in scholarly discourse on Old Norse-Icelandic prose and poetic works, we unconsciously impose our preconceptions about giants of recent folklore onto the literature of the distant past.¹ The result is distortionary. The words that medieval Icelandic authors used for gigantic beings, including, but not limited to *jötunn*, *risi*, *þurs* and *tröll* (plural *jötnar*, *risar*, *þursar* and *tröll*), and any independent meaning that might be attached to these individual words, is whitewashed.² These emic terms and the figures

- 1 On this practice see Ármann Jakobsson, “The Trollish Acts of Þorgrímur the Witch: The Meanings of *Troll* and *Ergi* in Medieval Iceland,” *Saga-Book* 32 (2008): 40 and “The Taxonomy of the Non-Existent: Some Medieval Icelandic Concepts of the Paranormal,” *Fabula* 54 (2013): 199–201. In this article, “Old Norse-Icelandic” will be used when referring to texts which derive collectively from Norway and Iceland, such as when referring to the “Old Norse-Icelandic corpus.” “Old Icelandic” will be used of texts which were produced in medieval Iceland, such as the *Íslendingasögur* and *fornaldarsögur*. “Old Norse” will be used both of the language in which these texts were composed and of the pre-Christian mythology of Scandinavia.
- 2 Comments made here about the misuse of the word “giant” are also true of the word *Riese*, which is the usual term used to translate *risar* and *jötnar* in German-language scholarship. The translation of both of these terms as *Riese* stretches back to Jacob Grimm’s *Deutsche Mythologie*, and this practice has been followed by Katja Schulz in her ambitious study of these figures, *Riesen: Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2004). Norwegian-, Swedish- and Danish-speaking scholars and translators typically use the terms *jotun*, *jätte* and *jette* respectively. While these terms are cognate with the Old Norse *jötunn*, they are generally used to translate the words *jötunn*, *risi* and *þurs* indiscriminately and are therefore also problematic. Modern Icelandic editions and scholarship expectedly retain the terms *risi*, *jötunn*, *þurs*

they describe are made to match the expectations attached to the singular, modern, and etic noun “giant.”³ In other words, using the word “giant” forces all of the above Old Norse words into a single, narrow semantic range. The ongoing use of this word in English-language translations and scholarship continually reinforces the view that *jötunn*, *risi*, *þurs* and *tröll* must be essentially identical, and explorations of whether this homogeneity is reflected in the textual record itself are almost non-existent.⁴

Hard-and-fast distinctions between the Old Norse terms *jötunn*, *tröll* and *þurs* are often difficult to locate, especially in saga literature. The level of synonymy between these words when describing giantlike beings is such that identifying the individual meaning attached to them is a speculative task.⁵ As a result, although some nuances are paved over when these words are collectively rendered as “giant,” I will not be taking up the question of the distinction between them. Instead, this discussion is concerned with the words *risi* and *jötunn*. Of the four terms mentioned above, these are the two which have been most critically mis-rendered in English-language

and *tröll*, though this does not necessarily imply that differences between these terms are considered in Icelandic scholarship.

- 3 Emic labels describe “the entities and processes of social life that are real and important to the participants,” whereas etic labels describe “entities and processes which by virtue of their scientific status are capable of efficaciously explaining (and changing) social thoughts and activities, regardless of whether they are real or important from the participant’s point of view,” Marvin Harris, “History and Significance of the Emic/Etic Distinction,” *Annual Review of Anthropology* 5 (1976): 330. That is to say, while *jötunn*, *risi*, *þurs* and *tröll* are “real and important” terms to the societies that generated Old Norse-Icelandic literature, “giant” and related terms are labels of extra-cultural provenance that were unknown to these societies.
- 4 The most notable study of this kind was conducted by Lotte Motz, “The Families of Giants,” *Arkiv för nordisk filologi* 102 (1987): 216–36. She attempted to show that *jötunn*, *risar*, *tröll* and *þursar* all possessed distinct characteristics in Old Norse-Icelandic sources, and that each could be characterised as a different type of “giant.” However, the textual support for such neat divisions between all four of these terms does not exist.
- 5 This is not to say, of course, that the semantic range of these words is necessarily restricted to giantlike beings. The word *tröll*, for instance, has a striking array of different meanings. See Ármann Jakobsson, “Trollish Acts;” “Beast and Man: Realism and the Occult in *Egils saga*,” *Scandinavian Studies* 83 (2011): 32; “Taxonomy,” 201; and Randi Eldevik, “Less Than Kind: Giants in Germanic Tradition,” *The Shadow Walkers: Jacob Grimm’s Mythology of the Monstrous*, ed. by Tom Shippey (Turnhout: Brepols, 2005), 91. On *tröll* in general, see John Lindow, *Trolls: An Unnatural History* (London: Reaktion Books, 2014) and Ármann Jakobsson, *The Troll Inside You: Paranormal Activity in the Medieval North* (New York: Punctum Books, 2017).

translations and scholarship. This is because, with few exceptions, the beings that they describe exhibit significant differences that do not survive the translation into English “giant,” or the subsequent scholarly discourse on these “giants.” The present paper will focus on the distinctions between *jötnar* and *risar* in the extant Old Norse-Icelandic corpus, and especially in Icelandic sagas. This will, in turn, allow for reflection on the impact of translation practices on our reception and analysis of Old Norse-Icelandic material.

It is worth beginning this discussion with an example of the distortionary effects of translating *risi* and *jötunn* collectively as “giant.” Hermann Pálsson and Paul Edwards’ translation of the *fornaldarsaga Þorsteins þáttr bæjarmagns* presents a useful case. In one episode in the saga, a figure known as Goðmundr explains the location of his realm and the political relations that he has with his neighbours. The English text reads:

I’m called Godmund, and I’m the ruler of Glasir Plains; this country’s a dependency of Giantland...the neighbouring country’s called Jotunheim and there’s a king called Geirrod ruling it just now. We’re tributaries under him...but we’re not happy about being ruled by giants.⁶

This text presents a confusing situation. One might well ask why a figure living in “Giantland” but subject to a king from another realm, “Jotunheim,” should express unease about being ruled by “giants.” In fact, the Old Icelandic text is far clearer in its description of this political arrangement:

Goðmundr heiti ek. Ræð ek þar fyrir, sem á Glæsisvöllum heitir. Þar þjónar til þat land, er Risaland heitir...þat land liggir hér næst, er Jötunheimar heitir. Þar ræðr sá konungr, er Geirröðr heitir. Undir hann erum vér skattgildir...en þó unum vér illa við at þjóna jötnum.⁷

6 Hermann Pálsson and Paul Edwards (trans.), *Seven Viking Romances* (Penguin Books: London, 1985), 263–4.

7 Guðni Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur norðurlanda*, 4 vols. (Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1950), IV, 328–9.

Here, Goðmundr, the gigantic ruler of part of Risaland and conceivably therefore a *risi* himself, expresses his displeasure about being ruled by *jötnar* from Jötunheimar, the region to which he pays tribute. The words *risi* and *jötunn* are conflated in the translation, such that the meaning of the original text is confused. This kind of uncritical use of the term “giant” is endemic. Although it has its basis in translations such as that by Hermann Pálsson and Paul Edwards, this practice also extends to scholarship on Old Norse-Icelandic texts. This is in spite of the fact that, as Ármann Jakobsson suggests, “the paranormal is created in thought and in words and thus the vocabulary used to encapsulate it is of paramount importance.”⁸ This discussion will demonstrate that Icelandic authors attached significantly different meanings to the terms *risi* and *jötunn* in saga literature.⁹ This will be achieved in the first place by contrasting the origins and functions of these terms in the Old Norse-Icelandic corpus as a whole, from mythological poetry to early translated prose works and later saga material. Such a distinction will be argued for in the second place by investigating more closely how these terms came to be received and used by Icelandic saga authors. In so doing, it will be contended that the term “giant” is unsuitable for use in scholarly contexts, since it not only fails to represent these beings, but actively *misrepresents* them.

The Evolution of the term *jötunn*

Before turning to the use and associations of the term *jötunn* in the Old Norse-Icelandic corpus, it is worth considering the meaning and etymology of the term. Pokorny traces *jötunn* to the Proto-Germanic **etuna*, which he defines as *Vielfresser* or *Menschenfresser* “voracious eater, man-eater.” This is on account of its derivation from the Proto-Indo-European root **ed-* “eat.”¹⁰ The etymological association between *jötnar* and greedy con-

8 Ármann Jakobsson, “Taxonomy,” 207.

9 There is not space here to discuss the complex issue of saga authorship, both in oral and written terms. For more discussion, see Gísli Sigurðsson, *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method*, trans. by Nicholas Jones (Boston: Harvard University Press, 2004). In what follows, “saga author” will be taken to refer to those figures who first committed saga material to vellum, acknowledging that many sagas were communally generated in oral tradition at some point preceding this.

10 Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols. (Bern and Munich: A. Francke, 1959–1969), 1, 289. The connection espoused above has found broad acceptance

sumption is readily apparent in Old Norse-Icelandic sources. In the earliest mythological material, certain *jötnar* are not only swollen in size, suggesting a voracious appetite – they are also greedy hoarders of resources that are either consumable, such as the mead of Suttungr, or connected to eating, as with Hymir’s magical cauldron.¹¹ The *jötunn* Ægir is also the patron of the divine feast. Joseph Harris adds to this list the *jötunn* Hræsvelgr, whose name means “corpse-swallower.”¹² This obvious connection with excessive consumption and greed might be key to the negative mythological identity of the *jötnar*. This reading is supported by the appearance of the cognate noun *eoten* in *Beowulf*, where it applies to the gluttonous man-eater Grendel. Judging by the probable etymology of the word *jötunn*, these figures had negative associations with greed from the earliest times. This is crucial for contextualising the negativity of *jötnar*, both in early mythological material and in the sagas in which they later appear.

Turning to Old Norse mythology itself, the term *jötunn* abounds in pre-Christian skaldic poetry, in the eddic poems of the Codex Regius manuscript, and in the narratives of *Snorra Edda*. It is well known that the *jötnar* occupied a crucial position as the wise and civilised enemies of the Æsir. In these texts, *jötnar* do not resemble the giants familiar from later European folklore. Extant sources suggest that, instead, they occupy a similar social rung as the Æsir, against whom they are terminally opposed. As Kuusela has recently argued, “I fornnordiska myttraditioner framställs jättar varken som proportionsmässigt överdimensionerade eller stupida” [in Old Norse mythic traditions, giants are portrayed neither as proportionally oversized nor stupid].¹³ This point will be returned to in due course.

in recent scholarship. See, for instance, Eldevik, “Less Than Kind,” 98–9; Joseph Harris, “The Rök Stone’s iatun and the Mythology of Death,” *Analecta Septentrionalia* 65 (2009): 488–93; and Tommy Kuusela, “Hallen var lyst i helig frid.’ Krig mellan gudar och jättar i en fornnordisk hallmiljö,” (PhD diss., University of Stockholm, 2017), 24–6.

11 The eddic poem *Hymiskviða* relates that Hymir’s cauldron is inordinately large and this implies that both he, and his hall, are huge. The largest *jötunn* is the primordial being Ymir, from whom the world is shaped. Ymir’s dismemberment is described in stanza 4 of *Völuspá* and stanza 21 of *Vafþrúðnismál*.

12 Harris, “Rök Stone,” 488.

13 Kuusela, “Hallen,” 23. Ingunn Ásdísardóttir affirms that “the more negative and exaggerated derogative connotations regarding size and monstrosity seem to become more prominent in later sources,” “*Jötnar* in War and Peace: The *Jötnar* in Old Norse Mythology. Their Nature and Function” (PhD diss., The University of Iceland, 2018), 9. See also Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes, Volume 1: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*,

Nevertheless, mythological *jötnar* are aligned from the earliest times with forces of chaos in the Old Norse cosmos.¹⁴ In the second of two possibly ninth-century verses in *Snorra Edda* that describe an exchange between the poet Bragi Boddason and a *tröll*, *jötnar* are listed along with *völur*, *tröll*, and devourers of the moon and cosmos.¹⁵ In the mythological poems of the Codex Regius and in *Snorra Edda*, *jötnar* frequently imperil divine society by attempting to acquire the gods' women; by stealing the most powerful items which they possess; and by entering physical and verbal contests with them. The force most inimical to the Æsir, Loki, is the son of a *jötunn* and goes on to produce a monstrous progeny.¹⁶ Finally, it is *jötnar* who are the chief opponents of the Æsir at *ragnarök*, the divine battle which heralds the destruction of the cosmos. When saga authors use the term *jötunn*, then, it is already loaded with a range of negative associations which likely stretch back far into the pre-Christian period.

The negative role which *jötnar* play in the above mythological narratives affects the character of these figures in the Old Norse-Icelandic corpus more widely. In translated texts, which make up some of the earliest attested writings in this corpus, the term *jötunn* is overwhelmingly applied to negative figures. The earliest non-mythological source in which *jötnar* appear is the so-called *Niðrstigningar saga*, which is a translation

The Viking Collection 7 (Odense: University Press of Southern Denmark, 1994): 67 and Ármann Jakobsson, "Identifying the Ogre: The Legendary Saga Giants," *Fornaldarsagaerne, myter og virkelighed: studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. by Annette Lassen, Agneta Ney and Ármann Jakobsson (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009), 189.

- 14 The earliest extant example of the word *jötunn* is found on the ninth-century Rök stone, where the form *iatun* is given. See Joseph Harris, "Rök Stone," and "Varin's Philosophy and the Rök Stone's Mythology of Death," *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), August 19–21, 2008*, ed. by Wim M. J. van Binsbergen and Eric Venbrux (Haarlem: Shikanda, 2010), 91–105.
- 15 Anonymous Stanzas from *Snorra Edda*, ed. and trans. by Kari Ellen Gade, Margaret Clunies Ross and Matthew Townend, in *Poetry from Treatises on Poetics, Part 1*, ed. by Kari Ellen Gade, *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3* (Turnhout: Brepols, 2017), 519.
- 16 Loki is called *sonr Fárbauta jötuns* "son of Fárbauti the *jötunn*" in Snorri's *Gylfaginning*. Anthony Faulkes (ed.), *Snorri Sturluson, Edda: Prologue and Gylfaginning* (London: Viking Society for Northern Research, 2005), 26. On the perilous nature of Loki's being fathered by a *jötunn*, see Preben Meulengracht Sørensen, "Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson," *Sagas of Icelanders: A Book of Essays*, ed. by John Tucker (New York: Garland, 1989), 150–3, and Clunies Ross, *Prolonged Echoes*, 64–5.

of the Gospel of Nicodemus.¹⁷ Here, the term *jötunn* is applied to Satan, although no corresponding word appears in the original Latin text. The translator's application of this term to describe Satan depends on an understanding of the negative character of mythological *jötnar*, and their position as the opponents of the Æsir, the divine forces who represent the interests of humanity.¹⁸ The word *jötunn* also appears in *Alexanders saga*, a translation of Walter of Châtillon's *Alexandreis*. In this text Typhoeus, the primary opponent of Jupiter in the Gigantomachy, is described as a *jötunn*. Again, no term exists in the Latin text that encourages the application of the term *jötunn*, so it is clear that the translator made an independent connection between the *jötnar* of mythological tradition and the monstrous Typhoeus of *Alexandreis*. *Jötnar* are placed in Hell once more in chapter 17 of *Duggals leizla*, a translation of the *Visio Tnugdali*. In each of these texts, the use of the word *jötunn* is connected to its chief function as a descriptor for the chaotic beings who oppose the Æsir in mythological sources. *Jötnar* also appear sporadically in translated romances, namely *Bevens saga*, a likely translation of the Anglo-Norman *Boeve de Haumtone*; *Ívens saga*, a translation of Chrétien de Troyes's *Yvain*; and *Erex saga*, a translation of Chrétien's *Erec et Enide*. In all of these texts *jötnar* are monstrous creatures who oppose humans.

However, *jötunn* was not an especially productive term for describing gigantic figures from other literary traditions, since these are apparently the only six texts in which it functions as such. *Jötnar* feature more prominently in works of Scandinavian provenance. They appear as monstrous adversaries in several indigenous romances, namely *Bærings saga*; *Ála flekks saga*; *Kirjalax saga*; *Ectors saga*; *Sigurðar saga þögla* and *Tristams saga*. *Jötnar*

17 For locating many of the instances of the words *jötunn* and *risi* in the prose works discussed in this section, I made use of the online *Dictionary of Old Norse Prose*, hosted by the University of Copenhagen, <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o> (accessed August 8, 2019). I have supplemented the information provided by this resource with my own findings. Any omissions are my own. I have not mentioned instances where *risar* and *jötnar* feature in figurative expressions such as *sterkr sem risi* "strong as a *risi*" because these do not reference actual *risar* and *jötnar* and are therefore not relevant to the current investigation.

18 It is likely that this was a conscious equivocation, as the translator of *Niðrstigningarsaga* routinely altered his source so that Christian narratives adhered to Old Norse mythological material. See Gary Aho, "Niðrstigningarsaga: An Old Norse Version of Christ's Harrowing of Hell," *Scandinavian Studies* 41 (1966): 150–59, and Dario Bullitta, *Niðrstigningarsaga: Sources, Transmission and Theology of the Old Norse "Descent into Hell"* (Toronto: Toronto University Press, 2017).

are also compared with *monoculi*, or cyclopes, in the religious biography *Mariu saga*. However, in the majority of the texts in which they appear, *jötnar* are closely linked to Scandinavia, or at least to northern Europe. *Jötnar* appear in this capacity in *Landnámabók*; *Grettis saga*; *Jökuls þáttur Búasonar*; *Þorsteins þáttur bæjarmagns*; *Hversu Nóregr byggðisk*; *Gautreks saga*; *Gríms saga loðinkinna*; *Hálfdanar saga brönufóstra*; *Hálfdanar saga Eysteinssonar*; *Ketils saga hængs*; *Sörla saga sterka*; *Völsunga saga*; *Hrólfs saga Gautrekssonar*; *Örvar-Odds saga*; *Hálfdanar saga svartar* and *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*. The predominance of *jötnar* in sagas which treat Scandinavia and other northern regions is not surprising. Again, *jötunn* was a word loaded with deeply rooted mythological associations, and the *jötnar* of the sagas were conceivably inseparable from their mythological forebears.¹⁹ This explains the rarity of their appearance in texts which are non-Scandinavian in origin and focus. It also accounts for the fact that, when *jötnar* appear in these texts, their function does not depart markedly from that which they performed in the mythology of pre-Christian Scandinavia, insofar as this can be reconstructed from extant sources. The antagonistic nature of *jötnar* will be discussed in greater detail below in the context of Old Icelandic saga material.

The evolution of the term *risi*

If it is accepted that the term *jötunn* was already saturated with complex mythological associations by the time that saga authors employed it, then the term *risi* presents a different situation. By the time that *risar* came to be prominent figures in the sagas, the term had acquired quite a different set of associations. The first significant distinction between the words *risi* and *jötunn* is etymological. According to Pokorny, the word *risi* can be traced to Proto-Germanic **wrisan*, which is ultimately from the Proto-Indo-European root **uer-*. This word originally bore the sense of height, and this can be detected in the reflexes of this root in other Indo-European languages.²⁰ *Risi* is also ultimately cognate with the Proto-Germanic **rīsan*,

19 *Jötnar* even come to be closely associated with the *Æsir* in the *fornaldarsögur*, as both were viewed by some saga authors as demonic remnants of pre-Christian religion. See Schulz, *Riesen*, 225–30.

20 Consider, for example, Sanskrit *varṣmán* “height” and Latvian *viršus* “higher.”

which gave Old Norse *rísa* “rise.”²¹ The basic sense of the word *rísi*, then, was one of height or altitude. This is quite distinct from *jötunn* which, though also conceivably connected with notions of size, had a prevailing sense of gluttony. Whereas the etymology of *jötunn* suggests a possibly negative perception of the figures that it describes, the term *rísi* has a decidedly more “neutral” semantic value.

It is also significant that *rísar* do not appear to have been agents of consequence in Old Norse mythology. The earliest possible instance of the term in extant mythological sources (and indeed in all of Old Norse-Icelandic literature) is in stanza 14 of the tenth-century skaldic poem *Þórsdrápa*, composed by Eilífr Goðrúnarson. In all editions of *Þórsdrápa* produced to date, the term *rísi* is given as part of a kenning, *kvánar rísa* “wives of *rísar*,” which applies to the daughters of the *jötunn* Geirroðr.²² However, it should be noted that the word *rísi* given in these editions is actually an emendation of the unsatisfactory manuscript reading *res*.²³ If this emendation is accepted as a reasonable possibility, then the word *rísi* was a part of the Old Norse lexicon at least as early as the late tenth century. It is telling, however, that in early poetic material the term *rísi* only appears – if it appears at all – in *Þórsdrápa*, which is notable for its use of obscure vocabulary. At least according to the extant Old Norse-Icelandic corpus, *rísi* did not possess any real mythological associations before the Christian era. In this respect it ought to be distinguished not only from *jötunn*, but also from other terms which could pertain to giantlike beings of pre-Christian mythology, such as *þurs* and *tröll*.²⁴ The term *rísi* next appears in the eddic poem *Grottasöngur*, preserved in the Codex Regius and Codex Trajectinus of *Snorra Edda*, where it refers to Fenja and Menja and their kin.²⁵ *Rísi* appears once as a simplex, in stanza 12, and in stanzas 9,

21 Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, III, 1152.

22 Translations of Old Norse-Icelandic texts in this paper are my own, unless otherwise stated.

23 See *Þórsdrápa*, ed. and trans. by Edith Marold, in *Poetry from Treatises on Poetics, Part I*, ed. by Kari Ellen Gade, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3 (Turnhout: Brepols, 2017), 108. All editors of *Þórsdrápa* to date have chosen to emend the word *res* in this way.

24 This is a point also made by Motz, who suggested that “the noun *rísi* came late into Scandinavian speech and did not denote a truly ancient spirit,” “Families,” 235.

25 See Clive Tolley (ed.), *Grottasöngur. The Song of Grotti* (London: Viking Society for Northern Research, 2008), 1.

10 and 24 as a compound, *bergrisi* “mountain-*risi*.”²⁶ However, *Grottasöngur* is likely a late eddic composition.²⁷ This largely non-mythological quality of the term *risi*, as evidenced by its almost total absence from skaldic and eddic mythological poetry, is a crucial point of difference when compared with the term *jötunn*.

The term *risi* lacked both the etymological and mythological negativity that was such an important factor in defining the character of the *jötnar* in saga material and translated works. As the term *risi* occupied no place in the pre-Christian mythology of Scandinavia and was therefore separable from it, the earliest Icelandic authors used the word to refer to giantlike beings who were emphatically *not* Scandinavian in origin or nature – and this point should be emphasised. Katja Schulz suggested that “ganz offensichtlich eröffnen die als *risar* bezeichneten Figuren ein anderes semantisches Feld als die aus der Mythologie vertrauten *jötmar* und *þursar*; neben den nordischen auch eine exotische, fremdartige Art von Riesen” [obviously, the figures called *risar* open up a different semantic field than the *jötmar* and *þursar* familiar from mythology. In addition to the Nordic, they are an exotic, alien type of giant].²⁸ This important distinction between *jötmar* and *risar* is captured by Snorri Sturluson’s use of the two terms in his *Edda*. While *jötmar* appear throughout Snorri’s work as the enemies of the gods, the simplex *risi* appears only once, in the Prologue. In this context, it is used to describe giantlike beings of the pseudo-Classical past whom Tror, the euhemerised Þórr, destroys when he leaves Troy. Snorri thus separates the *jötmar*, whom Þórr kills in the mythological narratives in *Gylfaginning* and *Skáldskaparmál*, from the emphatically non-Scandinavian and non-mythological *risar* who are the victims of the “historical” Trojan hero.

The distinction that Snorri draws is representative of a wider practice among Icelandic authors and translators. In the vast majority of cases, the term *risi* is used to describe gigantic beings from outside of Scandinavia

26 Snorri Sturluson also uses the term *bergrisi* twice in *Gylfaginning*, where it apposes *hrímþurs* “frost-þurs.” His use of *bergrisi* may in fact be inspired by *Grottasöngur*, which Snorri preserves in his *Edda*. *Bergrisi* might be semantically distinct from *risi* as a simplex. The mountainous associations of *bergrisar* perhaps encouraged a closer association with *jötmar* and *þursar* than was the case for ordinary *risar*, though there is not sufficient textual support to confirm this speculation.

27 Clive Tolley dates the poem to the twelfth century at the earliest and considers it above all a literary product, *Grottasöngur*, 31–3.

28 Schulz, *Riesen*, 44.

and from other literary traditions. The application of *risi* as a gloss for gigantic figures from Judeo-Christian tradition is especially prominent. In the collection of Icelandic translations of Old Testament material known as *Stjórn*, Goliath is a *risi*. In this text *risar* also settle in the city of Hebron after the Biblical flood, and more *risar* still are said to settle in Asia. Goliath is also identified as a *risi* in the Norwegian tract on kingship, *Konungs skuggsjá*, and in an encyclopedic section of Hauksbók. Further, a *risi* descended from Goliath attacks Charlemagne in *Karlamagnúss saga*, an Old Icelandic translation of the Anglo-Norman *La Chanson de Roland*. In the same encyclopedic section of Hauksbók, one also finds a *risi* called Nemroð, or Nimrod, to whom the construction of Babel is attributed. *Risar* are also responsible for constructing Babel in the Old Icelandic *Elucidarius*.²⁹ In the indigenous *riddarasaga Kirjalax saga*, the giantlike Kristeforus, or St. Christopher, is called a *risi*. In all of these examples, Icelandic and Norwegian authors and translators selected the term *risi* to describe beings from Christian tradition in preference to *jötunn*, which they used sparingly and restricted to negative figures from Greek and biblical tradition. From the earliest times, then, *risi* appears to have been a preferable term to describe giantlike figures from other literary traditions, and this was likely encouraged by its absence from mythological texts.

Because the term *risi* had no specific associations with a distinctly Scandinavian past, at least in extant sources, it could be employed more freely to describe giantlike figures encountered in exotic locales. Outside of theological contexts, the term *risi* is used to describe “foreign” giantlike figures which do not resemble those of Scandinavian tradition.³⁰ Snorri Sturluson’s use of *risi* to refer to creatures dwelling on the periphery of the classical world has already been mentioned. Saga authors follow a similar practice, as they frequently include *risar* in lists of exotic creatures.

29 In their capacity as the figures who construct Babel, these *risar* parallel the *entas* of Old English tradition. Anglo-Saxon authors often used *ent* in preference to the more usual *eoten* when discussing gigantic figures from biblical tradition. See Peter J. Frankis, “The Thematic Significance of *enta geweorc* And Related Imagery in *The Wanderer*,” *Anglo-Saxon England* 2 (1973): 261–4. The impulse here might have been the same as for Icelandic authors: namely, that Anglo-Saxon authors wished to demarcate the gigantic figures of biblical tradition from those belonging to their own cultural experience, and so used the less familiar *ent* for the former. See Stephen C. Bandy, “Cain, Grendel, and the Giants of Beowulf,” *Papers on Language and Literature* 9 (1973): 240.

30 See page 84–86 above.

In such cases, they emphasise their nature as non-Scandinavian and non-familiar.³¹ In *Þorvalds þáttur tasalda*, the figure Bárðr *digri* boasts that he is far-travelled, and claims that “ek hefi farit land af landi ok möett bæði risum ok blámönnum”³² [I have gone from land to land and encountered both *risar* and *blámenn*]. In this example it is taken for granted that *risar* are markers of the foreign and strange, as meeting one is an indication of having travelled great distances. This is heightened by their grouping with *blámenn*, who also came to be associated with culturally and geographically distant places in Old Icelandic literature.³³ *Risar* are associated with *blámenn* in *Kirjalax saga*; with *blámenn*, *dularfólk* and *regintröll* in *Sigurðar saga þögla*; and with *blámenn* and, interestingly, *dvergar* in the prologue of *Heimskringla*. In *Hjálmþés saga ok Ölvis*, *risar* appear alongside *blámenn*, *dvergar*, *tröll*, *berserkir* and *fitónsandafólk* as wondrous beings.³⁴ Further, *risar* are regarded as the progenitors of the *Serkir* “Saracens” in *Alexanders saga*, and are included in an encyclopedic section on strange groups of beings in *Hauksbók*. *Jötnar*, in contrast, appear only once in such a list, in *Kirjalax saga*. *Risar*, then, not only lack distinctly Scandinavian associations: they are also used as a device to signify that which is *un-Scandinavian*. In this sense, their function is sharply distinguished from that of the *jötnar*.

Risí was also the preferred term to refer to giantlike beings in translated romances – narratives which also have a distinctly non-Scandinavian

- 31 Such lists owe a debt to the encyclopedic tradition of Isidore of Seville. See Schulz, *Riesen*, 44.
- 32 *Þorvalds þáttur tasalda*, in *Eyfirðinga sögur*, ed. by Jónas Kristjánsson, Íslenzk Fornrit IX (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1961), 124.
- 33 *Blámenn* (sg. *blámaðr*, “black man”) are men with black skin who appear in a variety of Icelandic works. *Blámenn* in saga material and translated works are typically said to live in regions south of the Mediterranean, and the term likely refers to Africans. However, *blámenn* took on a variety of characteristics that range from the supernatural to the monstrous. Icelandic authors followed wider European traditions in construing men from Africa and Asia as Other. The Anglo-Norman work *La Chanson de Roland* is perhaps the most notable example of this tradition. See Richard Cole, “Racial Thinking in Old Norse Literature: The Case of the Blámaðr,” *Saga-Book* 30 (2015): 21–40; Arngrímur Vídalín, “Skuggsjá sjálfsins,” (PhD diss., The University of Iceland, 2017), 161–189; John Lindow, “Supernatural Others and Ethnic Others: A Millennium of World View,” *Scandinavian Studies* 67 (1995): 13–18 and Schulz, *Riesen*, 159.
- 34 The precise meaning of the element *fiton-* or *phiton-* is unclear, but it appears to denote some kind of magical ability in the sources in which it appears. A *fitonsandi* would therefore be a magical spirit.

setting and roster of characters. In *Breta sögur*, a translation of Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniae*, *risar* are said to inhabit Cornwall. The foremost of these *risar* is a gigantic figure, Goemagog, who is well-known in Welsh and later English tradition.³⁵ In *Þiðreks saga*, a translation of a now-lost German text concerning Dietrich von Bern, a *risi* appears with the name Etgeirr. In *Karlamagnúss saga*, a *risi* bears the name Gondoleas. In all of these texts, Icelandic translators selected the term *risi* to denote giantlike figures of non-Scandinavian European tradition.

As will be discussed in greater detail below, *risar* appear in a significant number of Icelandic works that are not translations or reworkings of other texts. *Risar* feature in several indigenous romances, namely *Flóress saga konungs ok sona hans*, *Ála flekks saga*; *Kirjalax saga*; *Ectors saga*, and *Sigurðar saga þögla*. They also appear in a number of *fornaldarsögur*, *Íslendingasögur* and *konungasögur*, some of which have already been mentioned. These texts are Oddr Snorrason's *Óláfs saga Tryggvasonar*, the prologue to *Heimskringla*; *Hervarar saga ok Heiðreks*; *Hrólf's saga Gautrekssonar*; *Þorvalds þáttr tasalda*; *Egils saga einhenda ok Ásmundar saga berserkjabana*; *Yngvars saga*; *Örvar-Odds saga*; *Bárðar saga Snæfellsáss*; *Hjálmþés saga ok Ölvis*; *Þorsteins þáttr bæjarmagns*; *Þorsteins þáttr Víkingssonar* and *Sörla saga sterka*. The important point to take away from the above evidence is that, although *risar* feature in works of Scandinavian provenance like *jötnar*, they have a far more prominent role as non-Scandinavian beings in the Old Norse-Icelandic corpus.

To sum up the findings thus far, when *jötnar* appear in translated material and indigenous romances, their identities are tied to the fact that they both played an antagonistic role in Old Norse mythology and, from the perspective of Christian authors, were vestiges of pagan times. They appear, therefore, as exclusively negative figures: Satan, Typhoeus or denizens of Hell. The term *risi*, in contrast, was more neutral to the Christian authors who employed it. It could be applied unproblematically to giantlike creatures from classical tradition; from biblical literature; from saints' lives; and from national histories; and could be used to describe a wide range of

35 Interestingly, Goemagog has his basis in the biblical figures Gog and Magog, who first appear in the books of Genesis and Revelation. See Victor Scherb, "Assimilating Giants: The Appropriation of Gog and Magog in Medieval and Early Modern England," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32 (2002): 59–65.

different beings inhabiting distant locales more generally. The absence of *risar* from Old Norse mythology gave them a flexibility which *jötnar* apparently lacked, being inexorably tied as they were to the heathen past.

Risar and *jötnar* in the sagas

For the Icelandic translators of biblical, learned and chivalric literature, then, the terms *risi* and *jötunn* pertained to very different beings. The existence of a deeply rooted distinction between *risar* and *jötnar* problematises the projection of the term “giant” onto both of these beings. In what follows, I will consider how the different associations of *risar* and *jötnar* just discussed – the etymology of these terms; their relationship with mythological material; and their different roles in translated literature – resulted in a disparity between these beings in saga material.

It will be useful to begin this exercise with an assertion made by Ármann Jakobsson, which exemplifies the tendency in current scholarship to homogenise the *risar* and *jötnar* of the sagas. In an article on these figures, Ármann suggests that “apart from being rather stupid and dangerous, mostly because of their primitive ways, the legendary saga giants are akin to many a mediaeval monster in being deformed and ugly.”³⁶ The contention that Ármann seems to be making here is that *fornaldarsaga* “giants” are both socially and physically monstrous.³⁷ It will be contended that, in fact, *risar* and *jötnar* are at variance in these two respects, and this results in an often stark contrast between these beings in saga literature. Broadly speaking, *jötnar*, as vestiges of pre-Christian mythology, are demonised by saga authors and presented as physically and socially monstrous, as Ármann suggests. *Risar*, by contrast, are presented as more attractive and socially articulate figures on account of their absence from mythological material and their link with non-Scandinavian locales. In demonstrating that the distinctions between *risar* and *jötnar* established above extend into

36 Ármann Jakobsson, “Identifying the Ogre,” 189.

37 This same thinking might also be revealed in his generalisation of saga “giants” as “a handful of stupid and wild loners in caves and desolate places, much less cultured and wise than ordinary humans and only terrible in their enormity and their wildness,” and as “large, ugly, physically abnormal and bestial,” Ármann Jakobsson, “Identifying the Ogre,” 185; 189. These views are also broadly shared by Katja Schulz, who outlines in some detail the terrifying aspects of “Riesen,” *Riesen*, 139–155.

Old Icelandic saga material, it will be possible to view with greater clarity the distortionary effects of using the term “giant” in scholarship on and translations of Old Norse-Icelandic texts.

Ármann Jakobsson’s claim that that the saga “giants” are “deformed and ugly” will be considered first. This characterisation certainly applies to many *jötnar* in the sagas. As suggested above, the primary function of *jötnar* in the mythological narratives of the Codex Regius poems and *Snorra Edda* was as the wise and ancient opponents of the Æsir, and this is reflected by their physical appearance in this context: they are, as Clunies Ross suggests, “frequently characterised as old, as befits their role as the original inhabitants of the mythic world,” are only occasionally enormous, and only rarely horrific.³⁸ This important mythological function is lost in the sagas where, as demonic vestiges of the pre-Christian religion of Scandinavia, *jötnar* are recast as agents of terror and fear.³⁹ Accordingly, their physical monstrosity is emphasised over their wisdom, and *jötnar* with horrific appearances abound in the sagas. The bodily mutations of these *jötnar* can be extreme. The younger Starkaðr of *Gautreks saga*, for instance, complains in a verse that men mock him for the fact that he once possessed eight arms. He continues:

Hlæja rekkar, er mik sjá,
ljótan skolt, langa trjónu,
hangar tjálgur, hár úlfgrátt,
hrjúfan háls, húð jótraða.

[Men who see me laugh at [my] ugly snout, long muzzle, dangling branches, wolf-grey hair, scabby neck, scarred skin.]⁴⁰

References to such physical imperfections are not uncommon in the corpus of *fornaldarsögur*: the *jötnar* of *Hálfðanar saga Brönufóstra* possess two or three heads each; Selr of *Hálfðanar saga Eysteinsonar* has a tusked

38 *Prolonged Echoes*, 67.

39 On this, see Schulz, *Riesen*, 139–55.

40 *Vikarsbálkr*, ed. and trans. by Margaret Clunies Ross, in *Poetry from the Fornaldarsögur, Part I*, ed. by Margaret Clunies Ross, *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8* (Turnhout: Brepols, 2017), 286. The translation offered here has been influenced by that of Clunies Ross.

snout; and Arinnefja, the queen of Jötunheimar who appears in *Egils saga ok Ásmundar*, lacks teeth, fingers and even skin after emerging from the underworld.⁴¹ The *jötnar* of the sagas join many other gigantic monsters of European tradition, such as Grendel of the Old English *Beowulf* and the *gigas* of Mont Saint-Michel from Geoffrey's *Historia regum Britanniae*, in inspiring terror by their very appearance. The physical monstrosity of the *jötnar* is their most immediate and defining feature, and this is apt for beings whose primary function in the sagas is to bring an increased sense of dread to the remote forests and mountains where they dwell.

Thus far, Ármann Jakobsson's comment on the physical terror of "giants" holds true. If we turn from *jötnar* to consider the other so-called "giants" included in his statement, the *risar*, then the picture is dramatically different. *Risar* seem to be renowned not for their physical monstrosity, but for their incredible beauty. In *Bárðar saga*, the first character introduced is a gigantic figure named Dumbr, who is descended from *risakyn* "risi-kind" on his father's side and from *trölllaatt* "tröll-lineage" on his mother's. The author of the saga comments that *risar* "er...vænna fólk ok stærra en aðrir menn" [are a more beautiful and larger people than others].⁴² Dumbr is accordingly described as *vænn* "handsome" and *sterkr* "strong" – qualities that the author directly attributes to his paternal ancestry.⁴³ These aspects of Dumbr's *risi* heritage materialise in all of his descendants. His son Bárðr is so immaculate that "menn þóttust öngvan fegra karlmann sét hafa" [people thought they had not seen a more beautiful man], and Bárðr's own children are of superlative beauty.⁴⁴ His daughter

41 Even though Arinnefja is the child of *jötnar* and is described as the ruler of *Jötunheimar*, she cannot be characterised as a *jötunn* herself, as *jötnar* are exclusively male in the Old Norse-Icelandic corpus. Female beings who marry and produce children with *jötnar* are usually referred to by the terms *gygr*, *flagð* or *tröllkona*. See Jóhanna Katrín Friðriksdóttir, *Monstrous Women in Old Norse Literature: Bodies, Words, and Power* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 59–77. Nevertheless, Arinnefja's associations with *jötnar* are pronounced, and it is reasonable to refer to her in this discussion with the above caveat in mind.

42 *Bárðar saga Snæfellsáss*, in *Harðar saga*, ed. by Bjarni Vilhjálmsson and Þórhallur Vilmundarson, Íslensk Fornrit XIII (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1991), 100.

43 Eldevik expresses her surprise that the gentle disposition of Dumbr should stem from his "giant" father, when, according to her, these figures played such a negative role in mythological contexts, "Less Than Kind," n. 23. This point of view is of course encouraged by the conflation of *risar* and *jötnar* which is widespread in scholarship. In fact, as suggested above, *risar* barely appear in mythological sources at all.

44 *Bárðar saga*, 102.

Helga is *kvenna vænst* “most beautiful of women,” and his son Gestr is both *mikill* “great” and *fríðr* “beautiful.” *Bárðar saga* is by no means unique in its presentation of the appearance of *risar*. In *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, the *risi* Goðmundr is first seen approaching the protagonist Þorsteinn on horseback, clothed in scarlet garments and flanked by two similarly well-dressed attendants. The *risar* in *Örvar-Odds saga* are “vænni...en flestir menn aðrir” [more beautiful than most other people].⁴⁵ Further, Logi of *Þorsteins saga Víkingssonar* is only *allra manna fríðastr* “most attractive of all men” because he is of *risi* heritage, and even Ármann admits that the *risi* of *Hrólfs saga Gautrekssonar* is “less ugly than expected.”⁴⁶ This is not an exhaustive list. The characterisation of *risar* as beings of superlative beauty is one of their most consistent attributes, and that which distinguishes them most from *jötnar*. Indeed, I have not found any *jötnar* described in this way in Old Icelandic saga material. On the one hand, we have beings which inspire terror by their very appearance, and on the other, beings who are so beautiful that it often attracts comment.

Ármann Jakobsson also implies that “giants” are dangerous on account of their stupidity and general lack of social sophistication. This is also the opinion of Katja Schulz.⁴⁷ This is clearly the case with the *jötnar* of the *fornaldarsögur*, whose opposition to the human world is their chief function in these texts. In almost every instance in which *jötnar* appear, they forego social interaction with humans and immediately resort to physical violence. In *Örvar-Odds saga* *jötnar* resolve to kill Oddr and his companions merely for entering their territory, and the *jötunn* Geirröðr kills more of Oddr’s men later in the narrative. In other instances, *jötnar* assail human society in a more calculated manner. Numerous *jötnar* in the sagas have designs on human women – a situation which is evocative of the desire of *jötnar* for *ásynjur* in mythological contexts. In *Egils saga ok Ásmundar* two *jötnar* named Gautr and Hildir steal the daughters of King Tryggvi, and in *Gautreks saga*, the elder Starkaðr abducts the daughter of the human king Álfr, to name but two examples. *Egils saga ok Ásmundar* arguably reveals the most varied kinds of hostility towards humans: one *jötunn* severs the protagonist Egill’s arm; the queen of Jötunheimar, Arinnefja, attempts to

45 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur*, III, 274.

46 Ármann Jakobsson, “Identifying the Ogre,” 186.

47 See Schulz’s section entitled “Primitivität und Obszönität,” *Rieser*, 4, 161–2.

tear a woman named Ingibjörg in two out of sexual jealousy; and another *jötunn* binds Egill to his service on pain of death. Though the physical appearance of the *jötnar* is their most immediate defining feature, it would seem that their opposition to humanity is what characterises their role in the *fornaldarsögur*. To be a *jötunn*, in other words, is to oppose civilised human society by nature.

The relationships between humans and *risar* in the sagas are of an emphatically different nature. This distinction is perhaps best indicated by the fact that *risar* are freely able to marry human women. This is remarkable considering that *jötnar* in the sagas are only able to do so by abducting their brides. Human-*risi* marriage occurs on a number of occasions in *Bárðar saga*, and in no instance is it regarded as unconventional. While the *jötunn* Gautr from *Egils saga ok Ásmundar greip* “grabbed” his human bride and the elder Starkaðr of *Gautreks saga* *tók* “took” his, the *risi* Bárðr *bað* “asked” for the hand of his intended marriage partner – in this case a certain Herþrúðr, the daughter of a Norwegian *hersir*. Dumbr also marries a beautiful human bride Mjöll, and Bárðr marries his daughter to his human friend and protégé Oddr. Similar ties are seen in *Örvar-Odds saga* where Oddr and Hildigunnr, the daughter of the *risi* Hildir, appear to have an affectionate relationship and even produce a child. Along with the many examples of friendship observable in the *fornaldarsögur* between humans and *risar*, it appears that numerous humans apparently had few reservations when it came to marrying into a *risi* family.

The fact that dynasties of men and *risar* could be joined through marriage speaks to the fundamentally positive perception of the latter. In this regard, they could be hardly further from *jötnar*, who, as in mythological sources, are never presented as acceptable marriage partners. The suitability of *risar* from a dynastic standpoint stems not only from their physical beauty, but from the fact that they can assimilate into the human world. The child of Oddr and Hildigunnr, Vignir, integrates seamlessly into human society upon maturity. In *Örvar-Odds saga*, *Þorsteins þáttur*, *Þorsteins saga Víkingssonar* and *Bárðar saga*, *risar* are called *menn*, and in the last of these, Dumbr is said to be “allt sambland við mennska menn” [entirely integrated with human beings] on account of his *risi* heritage.⁴⁸

In certain cases, *risar* are even exalted *above* humans – a remarkable fact

48 *Bárðar saga*, 101.

in the context of this investigation. Indeed, *risar* are represented in some texts as the mythical ancestors of humans, and the source of their most noble qualities. The narrator of *Hrólfs saga Gautrekssonar* urges “undrist menn eigi, þó at menn hafi verit fyrr ágætari at vexti ok afli en nú. Hefir þat satt verit, at þeir hafa skammt átt at telja til risanna sinnar ættar” [men should not marvel that people were formerly more famous in size and strength than now [since] it is true that they were descended more closely from *risar*].⁴⁹ The prestige of *risar* is so great here that they are seen as the progenitors of the strength and size of ancient heroes. A similar statement is found in the U redaction of *Hervarar saga ok Heiðreks*: “en áðr Tyrkjar ok Asiamenn kómu í Norðrlönd byggðu norðrhálfurnar risar ok sumt hálfrisar; gerðisk þá mikit sambland þjóðanna; risar fengu sér kvenna or Mannheimum, en sumir giptu þangat dætr sínar” [but before the Turks and the Asians came into the northern lands, *risar* and some half-*risar* inhabited northern parts; then a great mixing of peoples occurred; *risar* got wives for themselves from Mannheimar, and some gave their daughters to there]. The *risar* are granted a kind of antique dignity that the *jötnar* appear to have lost in their transition to Icelandic saga literature. It is no exaggeration to say that in these cases, *risar* enjoy a connection with the human world that is unparalleled by any other supernatural being in the saga corpus. The distinction between *jötnar* and *risar* in this regard cannot be stressed enough: while the former are almost invariably the mortal enemies of humankind in the sagas, the latter are often able to freely enter dynastic relationships with humans and are even exalted as their ancestors.

It should be said that the image of *risar* as socially sophisticated and pro-human is not without exception. Two *risar* encountered in *Yngvars saga* are described as *ógurligr* “terrible” and are hostile to the human protagonists. In *Hrólfs saga Gautrekssonar*, a well-dressed *risi* is ostensibly hospitable, but seeks to exact revenge on the protagonist for the slaying of his brother. A hostile *risi* also appears at the conclusion of *Kormáks saga*. Further, some terminological overlap between *jötunn* and *risi* appears sporadically in the sagas. Individual *risar* who are also referred to as *jötnar* appear in *Örvar-Odds saga*, *Hjálmþés saga ok Ölvis*, *Egils saga ok Ásmundar* and *Sörla saga sterka*, and in the last three of these, they are also hostile to humans. These are important exceptions. The fact that the authors of

49 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur*, IV, 176.

these last four texts could employ the terms *jötunn* and *risi* interchangeably suggests that, to a limited extent, some crossover between the two beings must be allowed for – that, as *risar* are depicted more negatively, they might suitably be described by the term *jötunn*.⁵⁰ However, in view of the numerous sources adduced above, these sagas are somewhat anomalous in their presentation of *risar*.⁵¹ Indeed, in the majority of instances, *risar* are sharply distinguished from *jötnar* in terms of their civility and their ability to not only deal amicably with humans, but to interbreed with them.

Risi-jötunn conflict

An impression of the differences between *jötnar* and *risar*, grounded as they are in etymological, mythological and functional distinctions, is therefore furnished by the saga corpus as a whole. Numerous sagas which treat *jötnar* or *risar* individually seem to present these figures as separate in a consistent fashion. It remains to turn to sagas where *jötnar* and *risar* appear together, where Icelandic authors could consider the distinction between different kinds of “giants” directly. The most notable example of this practice is in *Bárðar saga*. It has already been pointed out that the author of this text distinguished between Dumbr’s descent from *risakyn* on one hand and from *tröllætt* on the other. There also seems to have been a distinction between *risar* and *jötnar*, though this is not described with the same taxonomical precision as the prior one. *Bárðar saga* expresses the two most important distinctions between *jötnar* and *risar* that have been discussed thus far. It has been pointed out that the author characterises *risar* as *vænir* “beautiful,” but he treats the appearance of *jötnar* less favourably: Þorkell, the grandson of the *jötunn* Svaði, is “svartr á hár ok hörund” [black of hair and skin].⁵² Further, this author casts *risar* as socially articulate be-

50 See Ármann Jakobsson, “Identifying the Ogre,” 186; “Trollish Acts,” 44.

51 Further, the use of *risi* for misanthropic beings in these specific texts is far rarer than the use of *jötunn*. In *Egils saga ok Ásmundar*, for example, *jötunn* appears 50 times as a term to describe hostile beings, whereas *risi* is used only once, of the being who severs Egill’s arm. This is a significant discrepancy. *Jötunn* is also used of the positive figure Hildir in *Örvar-Odds saga*, but once he identifies himself as a *risi* of Risaland and is shown to be a harmless, the saga refers to him only as a *risi* thereafter.

52 *Bárðar saga*, 106. Swarthinness is often treated as a physical flaw in Icelandic saga material. In *Laxdæla saga*, for instance, Lambi Þorbjarnarson is said to be *svartr á hár ok...heldr ósýniligr* “black of hair and...rather ugly.” In *Eiríks saga rauða*, Þórhallr *veidimaðr* is described

ings who can marry human brides, whereas the *jötnar* in the text are workers of discord. Þorkell is an *ójafnaðarmaðr* “overbearing person” from a young age, and passes this quality down to his sons. Without any apparent provocation, Þorkell’s son Rauðfeldr pushes Bárðr’s daughter Helga out into the sea on an ice floe. A rivalry then emerges between the saga’s *risar* and *jötnar*, with Bárðr slaying Þorkell’s sons Rauðfeldr and Sölvi and then besting Þorkell himself in a fight.⁵³

Ármann Jakobsson has dismissed the author’s sharp division between different giantlike creatures as a unique “taxonomical project” and has suggested that “it is very difficult to find any source which, like *Bárðar saga*, confidently divides the giants into groups and elaborates on their differences.”⁵⁴ It is quite true that no text draws as exact a distinction between *risar* and *tröll* as *Bárðar saga*, but other sagas exist which sharply demarcate the so-called “giants,” *risar* and *jötnar*. In *Þorsteins þáttur bæjar-magns* and *Samsons saga fagra*, texts often overlooked by scholars of the saga “giants,” the differences between *risar* and *jötnar* are distinguished with a clarity that arguably rivals the genealogical introduction of *Bárðar saga*.⁵⁵

as *svartr ok þurslígr* “swarthy and þurs-like.” Black hair and swarthy skin are also common characteristics of poets and *þælar*, who are often represented as physically flawed. For example, Kormákr Ögmundarson is characterised in chapter 3 of his saga only with the adjectives *svartr* “swarthy” and *ljótr* “ugly.” These are also the first two adjectives applied to Skallagrímur and his son Egill in *Egils saga*. Such cases are common in the saga corpus. It is likely that the author of *Bárðar saga* was drawing upon the connection between swarthy and ugliness in his characterisation of the *jötunn* Þorkell.

53 This division breaks down in the course of the saga, when Bárðr departs from human company and lives among *þursar* and *tröll*. This is prompted by the tragic disappearance of his daughter and his killing of Rauðfeldr and Sölvi: “svá brá Bárði við allt saman, viðreign þeira bræðra ok hvarf dóttur sinnar, at hann gerðist bæði þögull ok illr viðskiptis” (*Bárðar saga*, 118) [Bárðr reacted to everything together – the conflict with the brothers and the disappearance of his daughter – by becoming both silent and difficult to deal with]. At this point in the narrative Bárðr ceases to exhibit the benevolent and humanlike characteristics typically attributed to *risar*, but this does not detract from the significant distinction that exists until this point in the saga. On Bárðr’s turning away from human society, see Ármann Jakobsson, “The Good, the Bad, and the Ugly: *Bárðar saga* and Its Giants,” *Mediaeval Scandinavia* 15 (2005): 9–10.

54 Ármann Jakobsson, “Taxonomy,” 205; Ármann Jakobsson, “The Good, The Bad, and The Ugly,” 5.

55 *Samsons saga* is traditionally considered to rest between the *fornaldarsögur* and *riddarasögur*. Commentary on the genre of the text is provided in Mary L. R. Lockley, “An Edition of *Samsons saga fagra*” (PhD diss., University of Birmingham, 1979), i–xx.

The distinction between *risar* and *jötnar* in *Þorsteins þáttr* was hinted at in the beginning of this discussion. As was suggested there, this opposition is first alluded to by Goðmundr, who notes that his native region Glæsisvellir lies within Risaland but is nevertheless bound to pay tribute to Geirröðr, a *jötunn* who resides in Jötunheimar.⁵⁶ This arrangement is evidently dynastic, since Goðmundr reveals that his own father died while travelling to Jötunheimar to render his tribute. After Goðmundr notes that he must travel there himself to renew his hereditary vows of servitude, he remarks: “þó unum vér illa við at þjóna jötnum” [though we do not like serving the *jötnar*].⁵⁷ Here Goðmundr draws a distinction between *vér*, presumably the community of *risar* over whom he reigns, and the *jötnar* to whom he must pay tribute. The differences in social sophistication between these two groups is made clear when Goðmundr arrives at the *jötunn*’s homestead. Geirröðr is insistent on securing the *hlýðni* “obedience” of Goðmundr, which he demands of him shortly after his arrival. Goðmundr retorts “ekki er þat lög at krefja svá unga menn til eiða” [it is not lawful to demand oaths of men so young].⁵⁸ This tense interaction between Geirröðr and Goðmundr is illuminating: the *jötunn* Geirröðr acts in a tyrannical and intemperate fashion that departs from expected standards of kingship, whereas the *risar* Goðmundr appeals in the first instance to the rule of law.

The sense that the author is offering a deliberately distinct characterisation of *jötnar* and *risar* is heightened in the hall-games that make up the majority of the saga narrative. In an obscene perversion of the kind of hall-games that would be played in human social settings, Geirröðr orders a *gullhnöttr* “golden ball” to be brought into the hall – an object which turns out to be a two-hundred-pound molten seal’s head. Before this ludicrous

56 Goðmundr is one of several figures in *Þorsteins þáttr* who can be convincingly identified as a *risar*, though it is not explicitly stated that he is such in the text. He appears as an enormous, civilised, splendidly dressed and good-natured being whose hereditary realm lies within Risaland, and so his status as a *risar* is beyond doubt. A Goðmundr also appears in *Örvar-Odds saga*, and there he both lives in Risaland and is explicitly described as a *risar*. Goðmundr’s likely status as a *risar* in *Þorsteins þáttr bæjarmagns* is discussed in Tom Grant and Jonathan Hui, “Between Myths and Legends: The Guises of Goðmundr of Glæsisvellir,” *Margins, Monsters, Deviants: Alterities in Old Norse Literature and Culture*, ed. by Rebecca Merkelbach and Gwendolyne Knight (Turnhout: Brepols, forthcoming).

57 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur*, IV, 329.

58 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur*, IV, 331.

object is cast between *risar* and *jötnar*, Geirröðr stipulates that whosoever should drop the fiery head shall become an outlaw and forfeit his property, and anyone who does not suffer to hold it shall be called a *níðingr*.⁵⁹ These outrageous rules would have been a clear sign to the saga's audience of the social monstrosity of the *jötunn* and his court. The portrait of uncouth *jötnar* offered here is consistent with those that other saga authors present. The initial characterisation of the *jötnar* in *Þorsteins þáttr* contrasts with that of Goðmundr. To his appeal to law we might add his introduction to the protagonist Þorsteinn, briefly mentioned earlier in this discussion, which speaks to his social refinement. The saga has it that “nú sér Þorsteinn þrjá menn ríða vel vápnaða ok svá stóra, at enga menn sá hann fyrr jafnstóra. Sá var mestr, er í miðit reið, í gullskotnum klæðum á bleikum hesti, en hinir tveir ríðu á grám hestum í rauðum skarlatasklæðum” [Þorsteinn saw three men riding well equipped with weapons and so large that he had not seen men so large before. He who rode in the middle was greatest, in gold-decorated clothes and on a pale horse, and behind him two rode on grey horses and in scarlet clothes].⁶⁰ Besides the visual splendour of these figures, Goðmundr's retinue is also arranged hierarchically, with rank apparently indicated by clothing and riding order. The rigid organisation of these *risar* provides a contrast to the picture of chaos that is the hall of the *jötunn* Geirröðr.

The opposition between *risar* and *jötnar* which the author presents in this text extends to physical characteristics as well. This is expressed in the wrestling match between Goðmundr and Agði, Geirröðr's underling. When describing the match, the narrator comments that “eigi þóttist Þorsteinn sét hafa tröllsligri búk en á Agða. Var hann blár sem hel. Goðmundr reis mót honum. Var hann hvítur á skinnslit” [Þorsteinn thought he had never seen such a monstrous torso as Agði's. It was black as Hel. Goðmundr rose against him. His skin was white in colour].⁶¹ That this

59 The word *níðingr* is impossible to satisfactorily translate. Bernt Øyvind Thorvaldsen suggested that “the Old Norse noun *níðingr* refers to an abhorrent person who is devoid of honor and disrespects the basic norms of society,” “The *Níðingr* and the Wolf,” *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011): 171.

60 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur*, IV, 328.

61 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur*, IV, 334. Agði is most often called a *tröll* in this text, though he is said to exhibit a *jötunnmóðr* “*jötunn*-rage.” As suggested at the beginning of this discussion, however, Icelandic authors did not distinguish greatly between the terms *jötunn*, *tröll* and *þurs*.

wrestling match should occur at all in Icelandic sources is significant. A king in Risaland and therefore, presumably, a king of *risar*, is pitted against his polar opposite, the monstrous deputy of a *jötunn* king. The extent of the difference between them is clearly signalled in visual, physical terms: the one fits Ármann's description of "giants" as "deformed and ugly," but the other is white or even shining, depending on how *hvítr* is translated.⁶² If the author of *Bárðar saga* was careful to distinguish between his different "giants," then the same conclusion about the author of *Þorsteins þáttr* seems inescapable. This is a distinction that is, quite literally, black and white.

In *Samsons saga*, the author also characterises *risar* and *jöttnar* in opposition to one another. Goðmundr reappears in this saga narrative, and though he is not explicitly identified as a *risi*, his status as such is likely.⁶³ In *Samsons saga*, Goðmundr is first characterised by his capacity as an opponent of *jöttnar*, and his role in this text is similar to that which he performs in *Þorsteins þáttr*. In fact, his first action in the saga is to engage the *jöttnar* in battle: "þat er sagt einnhuern tima at Goðmundr kongr af Glæsis vollum fór norðr fyrri Jotunheima ok heriade a jotna ok giorde þar mikit heruirke hia þeim" [It is said that one time, King Goðmundr of Glæsisvellir went north to Jötunheimar and harried the *jöttnar* and there was a great battle between them].⁶⁴ That this opposition was dynastic is suggested by the fact that the king of *jöttnar*, Skrímir, then wages war on Goðmundr's *risi*-like son Sigurðr. In both *Samsons saga* and *Þorsteins þáttr*, then, attractive, gigantic and socially refined figures likely identifiable as *risar* pit themselves against monstrous *jöttnar*. The characteristics of these two groups are consistent with those that have been identified throughout the sagas and in translated works. The significance of the final three sagas

62 Agði's hellish blackness may be inspired by Christian *vitae*, where bright saints are often said to wrestle with dark demons. Such an episode is related in the Old English poem and saint's life *Juliana*. The equivocation between *tröllsligr* "monstrous" and *blár sem hel* "black as Hel" which the author makes also reflects a wider connection between swarthinness and ugliness in Icelandic literature. See note 52 above.

63 Goðmundr can be identified as a *risi* in *Samsons saga* with reasonable confidence on account of his status as such in other *fornaldarsögur*; his proximity to a region called Risaland and his giantlike son Sigurðr who is *fríðr* "beautiful" and *furðuliga mikill* "wondrously large"—qualities which apply to *risar* thought the *fornaldarsögur*. Sigurðr's extreme height must stem from his father Goðmundr, since his mother apparently belongs to a fantastical group of beings known as *smámeyjar* "small-maidens."

64 John Wilson, *Samsons saga fagra* (Copenhagen: Samfund til udgivelse af gammel nordisk Litteratur, 1953), 32.

mentioned – *Bárðar saga*, *Þorsteins þáttr* and *Samsons saga* – lies in the fact that these texts not only distinguish between *risar* and *jötnar*, but contain episodes which rely upon and engage with the differences between these two beings. These texts provide narrative arenas where the oppositional characteristics of *risar* and *jötnar* translate into very real social and physical conflict between them.

Conclusion

The crucial distinctions between *risar* and *jötnar* discussed above permit some reflection on the use of the term “giant” and other, similar terms of modern provenance that are used to translate the untranslatable in Old Norse-Icelandic literature. The term “giant” was not a product of medieval Scandinavia, and it seems apparent that Icelandic authors would have identified a significant disconnect between it and the *risar* and *jötnar* to whom it is applied. A search for the “giants” of the sagas turns up creatures who are at times remote, hideous and savage, and at others beautiful, civilised and socially articulate. This has led some scholars to wonder at the apparent variability in the saga “giant,” but this confusing situation might easily be avoided by appealing instead to the terms which Icelandic authors themselves used.⁶⁵ Ármann Jakobsson has discussed the prospect of distinguishing between the different “kinds” of giantlike figures present in this corpus, but suggests that “the sources are very unhelpful and provide no support for [this], showing us instead confusion and uncertainty and distributing these terms in a random fashion.”⁶⁶ Ármann’s contention does not extend to *risar*, who are in fact distinguished from *jötnar* in their origin and, with few exceptions, in their function and nature. Indeed, the translation of both *risar* and *jötnar* as “giants” forces these two quite divergent figures into a terminological straitjacket, to borrow a phrase from Kalinke.⁶⁷

65 E.g. Schulz, *Riesen*, 159–65.

66 Ármann Jakobsson, “Taxonomy,” n. 26.

67 Marianne E. Kalinke, “*Riddarasögur*, *Fornaldarsögur* and the Problem of Genre,” *Les Sagas de Chevaliers (Riddarasögur)*. *Actes de la V^e Conférence Internationale sur les Sagas*. Toulon, Juillet 1982, ed. by Régis Boyer (Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1985), 77. Kalinke uses this to describe the effects of the modern *fornaldarsaga* genre on the texts that it describes, but this term also usefully applies to the present problem.

It remains to be suggested what changes could be made in scholarly practice and translation in light of the above findings. If the *risar* and *jötnar* in the Old Icelandic sagas and in the wider corpus are to be understood, then the dismissal of the term “giant” – or at least an acknowledgment of the problems involved in its use – is an important first step. As the preceding discussion has indicated, there is little value in the term “giant” or in related terms such as *Riese* and *jätte* in scholarly discourse, as these represent imprecise modern projections. I propose that in academic papers and books on Old Norse-Icelandic texts, the terms *risi* and *jötunn* are adopted for the purposes of clarity and accuracy. It is less simple to arrive at a solution in the case of translations produced for non-academic audiences, as readers may not understand the meaning of and distinction between the Old Norse terms. Considering that translations cannot, by their nature, capture all of the nuances of the original language, it may be necessary to retain “giant” and related terms in such texts, even if such a solution is not ideal. The complications involved in the translation of the words *risi* and *jötunn* could be outlined in explanatory notes.

BIBLIOGRAPHY

MANUSCRIPTS

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

GKS 2365 4to (Codex Regius, Konungsbók Eddukvæða)

GKS 2367 4to (Codex Regius, Konungsbók Snorra-Eddu)

Den Arnamagnæanske Samling, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet, København

AM 544 4to (Hauksbók)

Universiteitsbibliotheek, Rijksuniversiteit te Utrecht

Traj 1374 (Codex Trajectinus, Trektarbók)

PRIMARY SOURCES

Anonymous Stanzas from *Snorra Edda*. Ed. and trans. by Kari Ellen Gade, Margaret Clunies Ross and Matthew Townend. In *Poetry from Treatises on Poetics, Part I*. Ed. by Kari Ellen Gade. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Turnhout: Brepols, 2017, 512–534.

- Bárðar saga Snæfellsáss*. In *Harðar saga*. Ed. by Bjarni Vilhjálmsson and Þórhallur Vilmundarson. Íslenzk Fornrit XIII. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1991.
- Guðni Jónsson (ed.). *Fornaldar sögur norðurlanda*, 4 vols. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1950.
- Hermann Pálsson and Paul Edwards (trans.). *Seven Viking Romances*. Penguin Books: London, 1985.
- Faulkes, Anthony (ed.). *Snorri Sturluson, Edda: Prologue and Gylfaginning*. London: Viking Society for Northern Research, 2005.
- . *Snorri Sturluson, Edda: Skáldskaparmál I: Introduction, Text and Notes*. London: Viking Society for Northern Research, 2007.
- Mary L. R. Lockley (ed.). “An Edition of *Samsons saga fagra*.” PhD diss., University of Birmingham, 1979.
- Ragnarsdrápa*. Ed. and trans. by Margaret Clunies Ross. In *Poetry from Treatises on Poetics, Part I*, ed. by Kari Ellen Gade. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Turnhout: Brepols, 2017, 27–46.
- Tolkien, Christopher (trans.). *The Saga of King Heidrek the Wise: Translated from the Icelandic with Introduction, Notes and Appendices*. London: Thomas Nelson & Sons, 1960.
- Tolley, Clive (ed. and trans.). *Grottasöngur. The Song of Grotti*. London: Viking Society for Northern Research, 2008.
- Þorvalds þáttur tásalda*. In *Eyfirðinga sögur*. Ed. by Jónas Kristjánsson. Íslenzk Fornrit IX. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1961.
- Þórdrápa*. Ed. and trans. by Edith Marold. In *Poetry from Treatises on Poetics, Part I*. Ed. by Kari Ellen Gade. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Turnhout: Brepols, 2017, 68–126.
- Víkarsbálkr*. Ed. and trans. by Margaret Clunies Ross. In *Poetry from the Fornaldar-sögur, Part I*. Ed. by Margaret Clunies Ross. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Turnhout: Brepols, 2017, 255–286.
- Wilson, John (ed.). *Samsons saga fagra*. Copenhagen: Samfund til udgivelse af gammel nordisk Litteratur, 1953.

SECONDARY SOURCES

- Aho, Gary. “Niðrstigningsarsaga: An Old Norse Version of Christ’s Harrowing of Hell.” *Scandinavian Studies* 41 (1966): 150–9.
- Arngrímur Vídalín. “Skuggsjá sjálfsins.” PhD diss., The University of Iceland, 2017.
- Ármann Jakobsson. “The Good, the Bad, and the Ugly: *Bárðar saga* and Its Giants.” *Mediaeval Scandinavia* 15 (2005): 1–15.
- . “The Trollish Acts of Þorgrímr the Witch: The Meanings of *Troll* and *Ergi* in Medieval Iceland.” *Saga-Book* 32 (2008): 39–68.
- . “Identifying the Ogre: The Legendary Saga Giants.” *Fornaldarsagaerne*,

- myter og virkelighed: studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. by Annette Lassen, Agneta Ney and Ármann Jakobsson. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009, 181–200.
- . “Beast and Man: Realism and the Occult in *Egils saga*.” *Scandinavian Studies* 83 (2011): 29–44.
- . “The Taxonomy of the Non-Existent: Some Medieval Icelandic Concepts of the Paranormal.” *Fabula* 54 (2013): 199–213.
- . *The Troll Inside You: Paranormal Activity in the Medieval North*. New York: Punctum Books, 2017.
- Bandy, Stephen C. “Cain, Grendel, and the Giants of Beowulf.” *Papers on Language and Literature* 9 (1973): 235–249.
- Bullitta, Dario. *Niðrstigningar saga: Sources, Transmission and Theology of the Old Norse “Descent into Hell.”* Toronto: Toronto University Press, 2017.
- Clunies Ross, Margaret. *Prolonged Echoes, Volume 1: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. The Viking Collection 7. Odense: University Press of Southern Denmark, 1994.
- . “Þórr’s Honour.” *Studien zum Altgermanischen: Festschrift für Heinrich Beck*, ed. by Heiko Uecker. Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11. Berlin: de Gruyter, 1994, 48–76.
- Cole, Richard. “Racial Thinking in Old Norse Literature: The Case of the Blámaðr.” *Saga-Book* 30 (2015): 21–40.
- “Dictionary of Old Norse Prose,” Copenhagen, The University of Copenhagen, 2010–2019. Accessed August 8, 2019. <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o>.
- Eldevik, Randi. “Less Than Kind: Giants in Germanic Tradition.” *The Shadow Walkers: Jacob Grimm’s Mythology of the Monstrous*, ed. by Tom Shippey. Turnhout: Brepols, 2005, 83–110.
- Frankis, Peter J. “The Thematic Significance of *enta geweorc* And Related Imagery in *The Wanderer*.” *Anglo-Saxon England* 2 (1973): 253–269.
- Grant, Tom and Jonathan Hui, “Between Myths and Legends: The Guises of Goðmundr of Glæsisvellir.” *Margins, Monsters, Deviants: Alterities in Old Norse Literature and Culture*, ed. by Rebecca Merkelbach and Gwendolyne Knight, Turnhout: Brepols, forthcoming.
- Harris, Joseph. “The Rök Stone’s *iatun* and the Mythology of Death.” *Analecta Septentrionalia* 65 (2009): 467–501.
- . “Varin’s Philosophy and the Rök Stone’s Mythology of Death.” *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), August 19–21, 2008*, ed. by Wim M. J. van Binsbergen and Eric Venbrux. Haarlem: Shikanda, 2010, 91–105.
- Harris, Marvin. “History and Significance of the Emic/Etic Distinction.” *Annual Review of Anthropology* 5 (1976): 329–350.
- Ingunn Ásdísardóttir. *Jǫtnar in War and Peace: The Jǫtnar in Old Norse Mythology. Their Nature and Function*. PhD diss., The University of Iceland, 2018.

- Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. *Monstrous Women in Old Norse Literature: Bodies, Words, and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Kalinke, Marianne E. "Riddarasögur, Fornaldarsögur and the Problem of Genre." *Les Sagas de Chevaliers (Riddarasögur)*. *Actes de la V^e Conférence Internationale sur les Sagas*. Toulon, Juillet 1982, ed. by Régis Boyer. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1985, 77–91.
- Kuusela, Tommy. "'Hallen var lyst i helig frid.' Krig mellan gudar och jättar i en fornnordisk hallmiljö." PhD diss., University of Stockholm, 2017.
- Lindow, John. "Supernatural Others and Ethnic Others: A Millennium of World View." *Scandinavian Studies* 67 (1995): 8–31.
- . *Trolls: An Unnatural History*. London: Reaktion Books, 2014.
- Meulengracht Sørensen, Preben. "Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson." *Sagas of Icelanders: A Book of Essays*, ed. by John Tucker. New York: Garland, 1989, 146–59.
- Motz, Lotte. "The Families of Giants." *Arkiv för nordisk filologi* 102 (1987): 216–36.
- Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 3 vols. Bern and Munich: A. Francke, 1959–69.
- Scherb, Victor. "Assimilating Giants: The Appropriation of Gog and Magog in Medieval and Early Modern England." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32 (2002): 59–84.
- Schulz, Katja. *Riesen: Von Wissenschütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2004.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind. "The *Niðingr* and the Wolf." *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011): 171–196.
- Vries, Jan de. *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. 2nd ed. Leiden: Brill, 2000.

SUMMARY

A Problem of Giant Proportions: Distinguishing *Rísar* and *Jötmar* in Old Icelandic saga material

Keywords: *rísi*, *jötunn*, giant, sagas, mythology

In this article, it is argued that the English noun "giant" is unfit as an analytical term in scholarship on Old Norse literature. It is demonstrated that a significant semantic distinction exists between the words *rísi* and *jötunn*, which are most often rendered as "giant" in English. A basis for this distinction between *rísi* and *jötunn* is established by looking at the etymologies of the words, their presence or absence in mythological literature, and their use in early Old Norse translations of continental literature. On these grounds, it is argued that these terms were distinct by the time that saga authors inherited them. The continuation of this distinction in the sagas

themselves is explored and the physical and social differences between *risar* and *jötnar* in the corpus are reviewed. In the concluding section, cases where saga authors directly contrast *risar* and *jötnar* are considered. After reviewing the above evidence, some final thoughts are offered on the appropriateness of the term “giant.”

ÁGRIP

Risastórt vandamál: Aðgreining risa og jötna í íslenskum fornþókmenntum

Lykilorð: risi, jötunn, *giant*, þýðing, sögur, goðafræði

Í þessari ritgerð eru færð rök fyrir því að enska orðið „giant“ sé ónothæft sem þýðing á bæði *risi* og *jötunn* í fræðilegum greiningum á fornorrænum þókmenntum. Sýnt er fram á að í fornþókmenntunum er mikilvægur merkingarmunur á þessum tveimur orðum.

Ofangreint er rökstutt með úttekt á orðsifjafræði norrænu orðanna sem og hvernig þau birtast í norrænum goðsögum, og að auki hvernig þau eru notuð í fornorrænum þýðingum. Á grunni þessa eru færð rök fyrir því að merking þessara tveggja orða hafi verið ólík á þeim tíma sem norrænar sögur voru færðar í letur. Greint er hvernig merkingarmunur orðanna birtist sem bæði líkamlegs og félagslegs eðlis í sögunum og skoðuð textadæmi þar sem *risum* og *jötnum* er stillt upp sem andstæðum. Að lokum er rætt hvort og hvenær það eigi við að nota orðið „giant“ í enskum þýðingum.

Tom Grant
PhD student, Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic,
University of Cambridge
431 King's College
King's Parade
Cambridge
CB2 1ST
United Kingdom
tog26@cam.ac.uk

SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR
OG ÁRNI HEIMIR INGÓLFSSON

DÝRLINGAR OG DAGLEGT BRAUÐ Í LANGADAL

Efni og sambengi í AM 461 12mo¹

Inngangur

ÞAU ERU MÖRG, handritin sem geyma fjölskrúðugt efni og geta við fyrstu sýn virst sundurleit og óreiðukennd. Fæst þeirra eru ítarskráð í handritaskrá og það gerir rannsakendum erfiðara að öðlast yfirsýn um efni þeirra og koma auga á einhvern þráð eða samnefnara sem tengir ólíka þætti saman. Þó er það einmitt samspil hluta og heildar sem gerir þessi handrit að sérlega heillandi viðfangsefni og býður heim spurningum um tildrög þess að efninu var safnað saman á bók, um notkun bókarinnar og um eigendur og umhverfi þeirra.² Í þessari grein verður hugað að lítilli bók frá sextándu öld sem reynist geyma merkan vitnisburð um hversdagslegt trúarlíf á Íslandi undir lok kaþólsks siðar.

Handritið AM 461 12mo er hver í litlu broti sem telur nú 72 blöð. Það hefur einhvern tíma verið efnismeira, því í það vantar blöð á nokkrum stöðum. Mest munar væntanlega um dagatal (kalendarium) sem ætla má að hafi verið heilt í handritinu. Af því eru nú aðeins leifar á blöðum 27 og 28. Blað 27 byrjar á 5. október og lýkur á 7. nóvember. Á milli blaðanna vantar eitt blað og síðan byrjar blað 28 á 14. desember og nær til ársloka. Út

- 1 Rannsókn þessi er hluti af verkefninu *Hið hræranlega helgihald: Hefðir og sambengi Gregorsöngs á Íslandi 1500–1700* sem nýtur styrks úr Rannsóknasjóði. Taka skal fram að engan veginn er hægt að gera öllu efni handritsins skil í þessari grein. Unnið er að ítarlegri efnisskráningu sem verður aðgengileg á handrit.is. Höfundar þakka Giselu Attinger, Söruh Baccianti, Margaret Cormack, Natöshu Fazlic, Guðbjörgu Kristjánsdóttur, Hjalta Snæ Ægissyni, Daniel Saulnier og Kristoffer Vadum fyrir margvíslega aðstoð.
- 2 Guðrún Ingólfssdóttir hefur rannsakað handritasýrpur frá 18. öld og ræðir í bók sinni m.a. um skilgreiningar á slíkum handritum og viðhorf til þeirra, sjá „Í hverri bók er mannsandi.“ *Handritasýrpur – bókmenning, þekking og sjálfsmynd karla og kvenna á 18. öld*, *Studia Islandica* 62 (Reykjavík: Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands, 2011), 23–30. Um skilgreiningarvandann sjá einnig Marilena Maniaci, „Miscellaneous Reflections on the Complexity of Medieval Manuscripts,“ *Collecting, Organizing and Transmitting Knowledge. Miscellanies in Late Medieval Europe*, ritstj. Sabrina Corbellini, Giovanna Murano og Giacomo Signore, *Bibliologia* 49 (Turnhout: Brepols 2018), 11–22.

frá þessu má reikna að dagatal ársins fram að 5. október hafi rúmast á níu blöðum sem hafa þá verið framan við blað 27. Það sem nú fer á undan blaði 27 í handritinu er byrjun á páskatöflu fyrir árin 1539–58, eða 22. sólaröld eins og segir í yfirskriftinni.³ Líklegt er að handritið hafi verið skrifað um það leyti sem hún rann upp, eða litlu áður, sem sé á fjórða áratug sextándu aldar. Bróðurpartur handritsins er skrifaður með einni og sömu hendi, ef frá eru skildar sjö línur á bl. 50v, en í síðasta kverinu, sem telur fjögur blöð (bl. 69–72), koma aðrar hendur við sögu. Ekki er gott að segja til um hvort það kver hefur heyrt handritinu til frá öndverðu. Það sker sig frá meginhluta handritsins í því að þar er að finna texta með nótum, alls níu lög. Í það vantar a.m.k. eitt tvinn (tvö blöð) og útsíður þess eru mjög máðar sem bendir til þess að þær hafi verið óvarðar og kverið því kannski verið stakt. Það á hins vegar ekki eingöngu við um síðasta kverið, því síður 8v, 9r, 16v, 32v, 33r, 38v, 39r og 46v, sem allar eru á kveraskilum, eru einnig máðari en aðrar síður í handritinu. Að öllum líkindum hefur bókin legið laus í kverum um einhvern tíma og eftir að blöðin fóru að týna tölunni hefur röð þeirra raskast. Þannig lítur út fyrir að 4. kver handritsins, eins og það er nú, sé samsett úr leifum af tveimur óheilum kverum og að þau hafi verið sett saman eftir að heilt kver, sem geymdi þorra dagatalsins, týndist. Sé gert ráð fyrir að dagatalið hafi eitt sinn verið í heilu lagi í handritinu má hugsa sér að kveraskiptingin hafi verið eins og sýnt er á mynd á bls. 109.

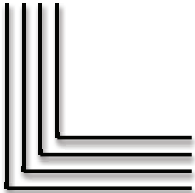
Efni handritsins má skipta gróflega í þrjá flokka: rímfræði, bænir og lagagreinar. Á fyrstu 29 blöðunum, eða þar um bil, er einkum rím og tímatalfræði ýmiss konar,⁴ þar með talin fyrrnefnd páskatafla og dagatalið ásamt minnisversunum *Cisiojanus* (18v8–20r4) sem halda utan um alla messudaga kirkjuársins.⁵ Nafnið er dregið af upphafi fyrsta versins sem

3 „Þetta er aunnur tuttugsta aull“ 25v1. Sjá N. Beckman, „Inledning,“ *Alfræði íslenzk II. Rímþol*, útg. N. Beckman og Kr. Kälund (København: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1914–16), ci.

4 Langmest af rímfræði handritsins á sér hliðstæður í öðrum handritum og er útgefið í *Alfræði íslenzk II*. Kälund gerir grein fyrir AM 461 12mo á bls. ccxxix–ccxxxi og vísar þar til þess hvar í bindinu er að finna efni úr handritinu.

5 Sjá *Alfræði íslenzk II*, 223–228. Beckman notar ekki AM 461 12mo við útgáfuna en fjögur önnur handrit: AM 249 c fol., GKS 3260 4to, Hauksbók og GKS 1812 4to en þar er *Cisiojanus* á bl. 1r í handritshluta sem er tímasettur til 14. aldar. *Cisiojanus* textinn í 461 kemur best heim við textann í 1812. Á undan *Cisiojanus* í 461 eru minnisvers um sunnudagsbókstafi (Frangit eglo) og þau er einnig að finna í Hauksbók, sjá *Hauksbók*, útg. Finnur Jónsson, (København: Kongelige nordiske oldskrift-selskab, 1892–96), cxxix–cxxx og

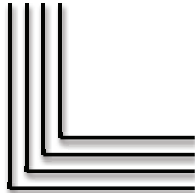
1 2 3 4



I

5 6 7 8

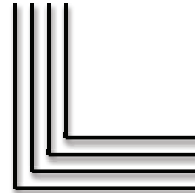
9 10 11 12



II

13 14 15 16

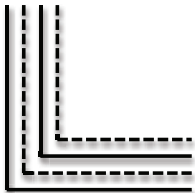
17 18 19 20



III

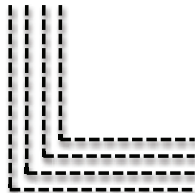
21 22 23 24

25 26



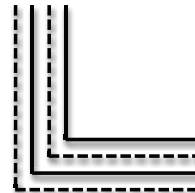
IV

31 32



*V

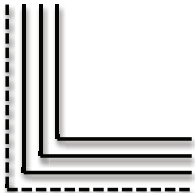
27 28



VI

29 30

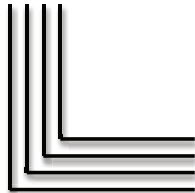
33 34 35



VII

36 37 38

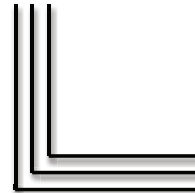
39 40 41 42



VIII

43 44 45 46

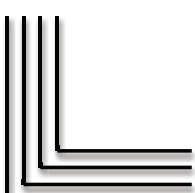
47 48 49



IX

50 51 52

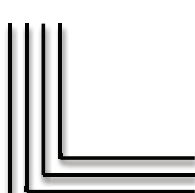
53 54 55 56



X

57 58 59 60

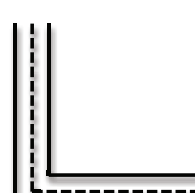
61 62 63 64



XI

65 66 67 68

69 70



XII

71 72

vísar til fyrstu hátíðar almanaksársins, *Circumcisio Domini*, umskurðar-hátíðar Drottins, sem var 1. janúar. Hverjum mánuði eru helgaðar tvær línur og á atkvæðafjöldi þeirra samanlagt að koma heim við fjölda daga í hverjum mánuði. Messudagar dýrlinga eru yfirleitt gefnir til kynna með fyrsta atkvæði í nafni dýrlingsins, t.d. *tho* fyrir Thomas. Vers af þessu tagi voru útbreidd í Mið- og Norður-Evrópu. Þau tóku mið af þeim hátíðum sem lögboðnar voru, eða haldnar í heiðri, á hverjum stað og því eru versin til í ýmsum gerðum.⁶ Það kemur ekki á óvart að versin í 461 koma svo til alveg heim við leifarnar af dagatalinu; af hvoru tveggja má sjá hvaða hátíðir átti að halda í því héraði þar sem handritið varð til eða var í notkun. Í dagatalinu er enn fremur sums staðar bætt inn fyrirmælum um föstur fyrir helgidaga og um það hversu lengi var heimilt að vinna, t.d. má lesa í 9. línu á bl. 28r: „*fasta fyrir vid þurt vinna til nons*“ og á þetta við Þorláksmessu 23. desember. Þessar upplýsingar kallast á við efni í síðasta hluta handritsins (bl. 55–68, síðustu 14 blöðin áður en kemur að nótnablöðunum) sem geymir lagagreinar úr Kristinrétti Árna biskups Þorlákssonar og Jónsbók. Jónsbókargreinararnar snúast mest um eignarrétt, svo sem um stuld og reka,⁷ en ákvæðin úr Kristinréttinum lúta einkum að föstum og helgihaldi, meðal annars er fjallað um hvaða verk má vinna á og fyrir helga daga.⁸

Í fyrsta hluta handritsins er, auk eiginlegrar rímfræði, líka að finna ýmiss konar fróðleik sem ekki varðar beinlínis tímatalisútreikninga heldur fjallar um eiginleika tiltekinna daga eða atburði sem þeim tengjast. Af því tagi má nefna klausu um illa daga svokallaða (*dies mali*, 16r9–17r5), en á þeim er ein stund „*er wnyt er til allra lækninga*“ (16r12) og mikilvægt að kunna skil á því svo ekki væri gripið til læknisráða á tíma sem gerði lækninguna fyrir fram gagnslausa.⁹ Stuttu síðar kemur í handritinu texti um þau

229–230. Á eftir *Cisiojanus* er í 461 minnisvers um fingrarím, blaði síðar (21r8–12) er minnisvers sem vísar á mikilvægustu staðina í talbyrðingi og nokkru aftar (bl. 29r11–29v19) eru minnisvísur um hvenær tungl kviknar.

- 6 Uta M. Merzbach, „Calendars and reckoning of time,“ *Dictionary of the Middle Ages* 3, 21. Sam Owen Jansson og Oloph Odenius, „Cisiojanus,“ *KLNM* 2, 564–565.
- 7 Efni úr Þjófabálki, köflum 7, 9–10, 14–15, og Landsleigubálki, köflum 58, 68 og 71. Sjá *Járnsíða* og *Kristinréttur Árna Þorlákssonar*, útg. Haraldur Bernharðsson o.fl. Reykjavík: Sögufélag, 2005.
- 8 Þetta er efni úr köflum 22–24, 26, 29–32.
- 9 Jens Eike Schnall, „Die dies mali und andere Unglückstage: Kontextualisierung, Kompilationsmuster und Wissensordnung in nordeuropäischen Handschriften des Spätmittelalters,“ *Opuscula* 12 (2005): 343–378.

tákn sem verða á hinum síðustu 15 dögum fyrir dómsdag (17r10–18r6)¹⁰ og nokkru aftar (23v5–24r15) er að finna hina svokölluðu *Jólaskrá* sem spáir fyrir um árferði miðað við það á hvaða vikudag jóladagur fellur.¹¹ Þar á eftir (24v1–8) fer stuttur texti sem lagður er í munn Híerónýmusi kirkjuföður („Suo seigir jeronimus prestur ...“) og skýrir hvernig vikudagarnir tákna hinar sjö gjafir heilags anda. Þessu fylgir ágríp af sköpunarsögunni með upptalningu nokkurra lykilatburða biblíunnar sem sagðir eru hafa orðið á sunnudegi (24v8–25r15).

Miðhluti handritsins, bl. 30r–55r, er að mestu lagður undir bænir, bæði á íslensku og latínu, og nafnaþulur sem brúkast eiga til verndar gegn háska og illum öflum. Líta má svo á að söngvarnir sem fylla aftasta kveridd heyri hér til og í þessari grein verður sjónum einkum beint að þessu efni, söngvum og bænum, en lögð áhersla á að skilja það út frá því samhengi sem það fellur inn í. Handritið AM 461 12mo virðist nefnilega prýðilegur fulltrúi þeirra bóka sem fólk hafði sér til stuðnings í trúarlífi sínu: Rímfræðihlutinn heldur utan um hræranlegar hátíðir, föstur og önnur minnisatriði um sérstaka daga; margar lagagreinanna snúast einnig um helgihald, föstur og aðrar skyldur kristinna manna; og bænahlutinn ásamt söngblöðunum fjórum vísar okkur á það trúarlega innihald sem fyllti út í þennan ramma. Með því að rýna í þessa litlu bók getum við ef til vill komist nær þeim veruleika sem eigandi (eða eigendur) hennar hrærdist í, veruleika sem rúmaði Maríu guðsmóður og aðra helga dýrlinga ekki síður en heilaga þrenningu, heim þar sem jafnvel einber nöfn heilagra töldust bera í sér vernd. Þessari heimssýn átti síðbreytingin eftir að bylta, þótt lengi hafi eimt eftir af þeim trúarsíðum sem almenningi voru svo inngrónir á síðmiðöldum. Til þess að komast til einhvers skilnings á þeim veruleika

- 10 James W. Marchand, „Early Scandinavian Variants of the Fifteen Signs before Doomsday,“ *Acta Philologica Scandinavica* 31 (1976): 117–132. Fyrir utan 461 er textann að finna í Skarðsbók Jónsbókar (AM 350 fol.), AM 135 4to og AM 194 8vo. Texta 461 ber mjög saman við þann sem er í síðastnefnda handritinu.
- 11 Sjá *Alfræði íslenzk II*, 175–178. Jólaskrá er varðveitt á latínu í Hauksbók (*Hauksbók*, 468) og virðist þýðingin í 461 vera ættuð frá þeim texta, sjá t.d. lesháttinn ‘meliores moriuntur’ í Hb (9. lína) fyrir ‘mulieres moriuntur’ (*Alfræði íslenzk II*, 177) — þetta er þýtt „hiner betri menn munv deyiá“ í 461. Finnur Jónsson, útgefandi Hauksbókar rekur textann til Beda prests (*Hauksbók*, cxxvii), en hann mun vera eldri og gengur oft undir heitinu *Revelatio Esdrae*. Sjá Finn Hødnebo, „Juleskrá,“ *KLNM* 8, 19; *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. Apocalyptic Literature and Testaments*, útg. James H. Charlesworth, (New York: Doubleday, 1983), 601–604.

sem Íslendingar bjuggu við á sextánda öld verður að skoða menningu þeirra í samhengi við þá grónu umgjörð sem trúarlífið skapaði hversdagslífi jafnt sem hátíðum. Í riti sínu *The Stripping of the Altars* vakti írski sagnfræðingurinn Eamon Duffy athygli á því hversu mjög sýn okkar á tímarnir fyrir siðaskipti hefði mótast af viðhorfum siðbreytingarmanna og nýaldar. Hvað trúarlífinu viðvíkur hefur það meðal annars leitt af sér tilhneigingu til þess að flokka og aðgreina siði og venjur, skilja skarpt á milli leikra og lærðra og á milli ‘alvöru’ trúarathafna og annarra athafna sem ekki verðskulda að falla í þann flokk.¹² Þá verður líka freistandi að merkja sem hjátrú eða galdra ýmislegt sem fremur ber að líta á sem þræði í samfellu hversdagslífsins þar sem hið trúarlega svið var ekki til hliðar við veruleikann heldur samofið honum. Í slíku samfélagi liggur beint við að heita á dýrting til árnaðar þegar gerð vill ekki komast í ölið,¹³ syngja bæn yfir sjúkum kálfi, leggja handrit Margrétar sögu í rúm hjá fæðandi konu¹⁴ og bera á sér skinnblað með 72 nöfnum Guðs ef ske kynni að dauðinn kæmi á óvæntri stund áður en tími hefði gefist til skrifta og hinstu smurningar.

Himnabréf og kraftur helgra nafna

Á bl. 33r1–33v3 í handritinu má lesa eftirfarandi:¹⁵

- 12 Eamonn Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, 2. útg. (New Haven og London: Yale University Press, 2005), 1–6. Skylda gagnrýni má sjá hjá Matthíasi Viðari Sæmundssyni, *Galdrar á Íslandi: Íslensk galdrabók* (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1992), 55.
- 13 Jarsteinabók Þorláks biskups hin forna. *Biskupa sögur* 2, útg. Ásdís Egilsdóttir, Íslensk fornrit 16 (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002), 113.
- 14 Um notkun handrita Margrétar sögu við fæðingarhjálp sjá Jón Steffensen, „Margrétar saga og ferill hennar á Íslandi,“ *Menning og meinsemdir. Ritgerðasafn um mótunarsögu íslenzkrar þjóðar og baráttu hennar við hungur og sóttir* (Reykjavík: Sögufélag, 1975), 208–215, og „Hugleiðingar um eddukvæði“, sama rit, 199–201; og Ásdís Egilsdóttir, „Handrit handa konum,“ *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í íslenskum handritum*, ritstj. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2014), 51–61. Ásdís bendir á að viðbótarefni svo sem bænir, kunni að hafa verið skorið úr sumum handritunum.
- 15 Hér er textinn prentaður að nútíðarhætti og greinarhöfundar hafa sett greinarmerki til hægðarauka. Þeim sem vilja komast nær stafsetningu handritsins er bent á útgáfur þeirra Kr. Kálund í *Alfræði íslenzk III. Landabýsingar m.fl.* (København: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1917–18), 112–13 og Svavars Sigmundssonar, *Íslenskar bænir fram um 1600* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2018), 120–21. Í þessum útgáfum er að finna lungann úr bænaefninu sem er í AM 461 12mo en þó vantar

Þetta er transskriftarbréf út af því bréf [svo!] er engill Guðs færði úr himnaríki til páfans í Róm, hinum helga Leoni, og honum bauð að skila því til kóngrs Karlamagnús þá hann átti að fara til bardaga í Rúnzival, og sagði að það skyldi geyma þann sama mann, sem þetta bréf ber á sér fyrir öllum hans óvinum, andligum og líkamligum, fyrir eldi og vatni, fyrir reiðum og himneskum eldi og fyrir öllum óhreinum öndum, fyrir þjófum og morðingjum, fyrir drukkun og illum svefni og illum draumi. Og hann skal aldrei misfarast í nokkrum háska, og hann skal aldrei falsliga dæmdur vera af nokkrum dómanda, og hvorki karl né kona skal hafa hug í móti honum saklausum. Og eigi skal hann deyja utan með rétt skriftamál og þar með bergjandi holdi og blóð vors herra Jesu Christi. Eigi skal hann riðusótt fá. Og ef kona liggur á sæng eður á gólfi og hefur hún þetta bréf á sér þá skal hún innan lítils tíma verða við skild sinn burð og það barn skírn fá en móðir fulla heilsu með krafti þessara nafna vors herra Jesu Christi sem hér eru eftir skrifuð.

Þetta er svokallað himnabréf en þau eiga sér langa sögu í evrópskri menningu. Don Skemer rekur uppruna þeirra til apókrýfs texta sem sagður var vera bréf Krists til Abgars V, kóngrs í Edessa í Tyrklandi. Evsebius af Cesareu tók bréfið upp í kirkjusögu sína og það varð þekkt á Vesturlöndum eftir að kirkjusagan var þýdd á latínu.¹⁶ Þar urðu til afbrigði af bréfinu, meðal annars af því tagi sem varðveitt er í 461 og gerir ráð fyrir því að engill hafi fært Leó III páfa bréfið til þess að hann færði það Karlamagnúsi í aðdraganda Rúnsvívalsbardaga.

Það er eftirtektarvert að í upphafi textans í 461 er tekið fram að bréfið sé transskriftarbréf, þ.e. eftirrit af hinu upprunalega bréfi. Þetta atriði er eitt einkenni himnabréfanna og tengist notkun þeirra sem verndargripa. Skemer rekur sögn um Egeriu, sem líklega var nunna eða abbadís og ferðaðist frá Galísíu á Spáni til Edessa að vitja grafar Tómasar postula. Biskup staðarins las yfir henni bréf Krists en gaf henni að auki afrit af því henni til

dálítið af því efni sem er á latínu. Áður hafði Ólafur Davíðsson tekið nokkrar bænanna í AM 461 12mo upp í þjóðsagnasafn sitt, sjá *Íslenzkar þjóðsögur I*, útg. Jónas J. Rafnar og Þorsteinn M. Jónsson (Akureyri: Þorsteinn M. Jónsson, 1945), 339–344.

16 Don Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006), 96.

verndar á heimleiðinni.¹⁷ Verndarkraftur bréfsins eyddist ekki þótt textinn væri lesinn upp eða afritaður og himnabréf urðu eitt vinsælasta efni ritaðra verndargripa (e. *textual amulets*) sem fólk bar á sér.

Himnabréf tíðkuðust hérlandis fram á 20. öld, og þótt efni þeirra sé að einhverju leyti breytilegt er ljóst að þráður liggur frá hinum yngri bréfum aftur á síðmiðaldir og til þeirrar hefðar sem himnabréfið í AM 461 12mo er fulltrúi fyrir.¹⁸ Textinn í 461 tekur til alls kyns ógna og gefur góða mynd af því sem helst hefur valdið fólki áhyggjum. Vernd gegn óvinum var væntanlega kjarni þeirrar verndar sem engillinn bauð Karlamagnúsi en í textanum hér eru þeir flokkaðir nánar í líkamlega og andlega óvini, þá sem gera manni illt og vilja manni illt; þjófar og morðingjar eru sérstaklega nefndir en líka óhreinir andar. Að baki þeim leynist vitaskuld erkióvinurinn, sjálfur djöfullinn sem situr um sálirnar og var lifandi, sínálæg ógn. Í öðru lagi er varað við náttúruöflunum, eldi, vatni, þrumum og eldingum og drukkun sérstaklega tiltekin en þar að auki slæmur svefn og draumfarir. Í þriðja lagi snúast áhyggjurnar um réttaröryggi, að saklaus maður verði ekki borinn sökum og dæmdur. Í fjórða lagi er komið að mikilvægi þess að ná skriftum og hinstu smurningu áður en farið er úr þessu lífi. Í fimmta lagi er vikið að sjúkdómum með því að nefna riðusótt, þ.e. hitasótt, sem ætla má að hafi verið birtingarmynd margra hættulegra pesta. Og að lokum er komið að algengustu dánarorsök ungra kvenna, barnsfæðingu, og mikilvægi þess að hið nýfædda barn nái skírnarsakramenti. Sé þetta dregið saman má segja að hér tvinnist saman líkamleg, andleg og félagsleg velferð: vernd gegn sjúkdómum og slysum í þessu lífi er mikilvæg, sem og vernd gegn glæpum og óréttvísi, en ekki er síður áriðandi að tryggja heill í því næsta og þar voru sakramenti og syndaaflausn lykilatriði. Himnabréfið, beri maður það á sér, á að stuðla að þessu, einkum og sér í lagi fyrir kraft þeirra nafna Jesú Krists

17 Sama rit, 97.

18 Jón Aðalsteinn Jónsson gerir nokkra grein fyrir himnabréfum á Íslandi á síðari öldum í greininni „Himnabréf ömmu minnar Guðrúnar Ólafsdóttur frá Eystri-Lyngum í Meðal-landi, *Ritmennt* 10 (2005): 18–48. Hann rekur þar hefð himnabréfa hérlandis aftur á 18. öld „eða jafnvel síðari hluta 17. aldar“ (31) en hún nær raunar mun lengra aftur, t.d. byggist kvæðið *Leiðarvísan eftir Gamla kanoka* (12. öld) á einni tegund himnabréfa, sjá Katrína Attwood, „Leiðarvísan and the ‘Sunday letter’ tradition in Scandinavia,“ *Til heiðurs og hugbótar. Greinar um trúarkveðskap fyrri alda*, ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir og Anna Guðmundsdóttir (Reykholt: Snorrastofa, 2003), 53–78. Sjá einnig Walter W. Skeat, „A Fifteenth Century Charm,“ *Modern Language Quarterly* 4 (1901): 6–7.

sem næst fara í handritinu og hafa væntanlega þurft að fylgja textanum, hafi maður viljað afrita hann á skinnblað sér til verndar:

Dominus ihesus christus mesias soter emanu[e]l sabahot . adonaij unitas trini[tas] : sapientia uia uita : uirtus omnipotens homo usio salvator caritas pro teruus¹⁹ creator : redemptor sine fine unigenitus . fons spes salus sacerdos : ymas otheus origo manus splendor : lux gracia flos mundus ymago : paracletus columba : corona propheta humilitas fortissimus alltissimus : paciencia athanatos kirios jskiros mediator azola : agios tetra gramaton caput alpha et oprimogenitus : et nouissimus panton craton ysos agnus oues uitulos : serpens ariens²⁰ leo uermis : Wnus spiritus unus pater unus filius wnus spiritus sanctus : eley eley lamazabatani . (33v4–18)

Trú á verndargildi sérstakra nafna nær aftur fyrir kristni en nöfn Guðs urðu ríkur þáttur í bænnum og særingum og oft dregin, ásamt krossi eða krossum, á hluti eða verndargripi. Þessari trú á sérstakan kraft nafnsins mátti finna grundvöll í ritningunni, svo sem í bréfi Páls til Filippímanna þar sem segir: „Fyrir því hefur og Guð hátt upp hafið hann og gefið honum nafnið, sem hverju nafni er æðra, til þess að fyrir nafni Jesú skuli hvert kné beygja sig á himni, jörðu og undir jörðu“ (2.9–10). En það er greinilegt að fólki hefur snemma fundist öruggara að nefna fleiri en eitt nafn; ýmsum nöfnum Guðs var raðað saman í lista, gjarnan þannig að fjöldi þeirra næði táknrænni tölu. Nöfn Guðs voru mjög oft 72, en þá tölu tóku kristnir í erf frá Gyðingum. Meðal þeirra nafna Guðs sem voru höfð í mestum hávegum eru umritanir úr hebresku og grísku: Adonai, Emmanuel og Messias úr hebresku, Hagios, On, Sother og Theos úr grísku. Svo mikil helgi var á nafninu JHWH (Jahve), hinu hebreska nafni Guðs Gamla testamentisins, að það var álitíð ómunnberanlegt en í staðinn vísað til þess með gríska orðinu Tetragrammaton, með skírskotun til bókstafanna fjögurra.²¹

19 Svo í hdr. en gæti verið afbökun á *eternus*, sbr. Nadia Carrisi, „I nomi di Cristo e di Maria in un libro d'ore quattrocentesco di Varese,“ *Aevum* 80/2 (2006): 540.

20 Svo í hdr. Latínan er ónákvæm á köflum og hér ætti fremur að standa 'ouis uitulos : serpens aries'.

21 Skemer, *Binding Words*, 110–115; Peter Foote, „Nafn guðs hit hæsta,“ *Aurvandilstá. Norse Studies. The Viking collection* 2 (Odense: Odense University Press 1984), 124–126.

En á sama hátt og betra var að ákalla Guð með fleiri nöfnum en færri, þá var líka sterkara að kalla fleiri til aðstoðar. Englum, postulum og öðrum dýrlingum var aukið við rununa, eins og raunin er í AM 461 12mo:²²

Casper fert mirram : melkior thus : balthazar aurum : Hec tria nomina regum quis super se protulit soluitur ab is que liboret morbo deum pietate caducor aua apta : Jhesu christe nazrenus rex iudeorum Jhesu christe filij dei uiui miserere mei : Salua me et sana me et custodi me domine deus meus : quia in te confido ipso : quia opera manuum tuarum sum ego : Michael . Gabriel . Raphael . Baraciel . Seratiel . Ciel . Wriel . Thobiel . Raguel . Deus abraham . Deus isaac . Deus isaac . Deus abraham . Deus iacob . Petrus . paulus . Andreas . Jacobus . Philippus . Simon . Barnabas . Tomas . Johannis . Taddeus . Matheus . Bartholomeus . Marcus . Matheus . lucas . Johannis . Wt me defundat ab omni malo et periculo et ab omnibus infirmitatibus a subetanea morte . a malis preteritis presentibus et futuris. Amen (33v18–34r19)

Þannig lýkur himnabréfinu í AM 461 12mo og fyrir neðan hefur skrifarinn bætt við sjöunda orði Krists á krossinum: „In manus tuas domine commendo spiritum“. Þarna eru vitringarnir þrír, postularnir tólf, guðspjallamennirnir fjórir og níu höfuðenglar. Aftar í handritinu (bl. 46r5–20) er greint frá því hvaða kraftur fylgir nöfnum Guðs engla. Þar kemur meðal annars fram að hafi maður Gabriel í hug sér þegar maður heyrir reiðarþrumur þá muni þær ekki til meins verða, „Wriel er þu fer j moti wuinum þinum þa muntu sigra þa ... Barakielem er þu kemr at domi þa munu þar aller þin ord uel virda“.²³

Á eftir himnabréfinu koma í handritinu nokkrar bænir gegn sjúkdómum sem fjallað verður um hér aftar en síðan er aftur komið að nöfnum Guðs:

Þetta eru sialfs guds nofn . kirion iskiros tetra gramaton ihesus soter sabahot messias emanuel saluator adonai unigenitus uia uita manus homo wsion principium primogenitus sapiencia uirtus :

22 Textinn er sums staðar afbakaður, einkum og sér í lagi er erfitt að fá botn í það sem fylgir á eftir orðinu *soluitur* til og með *apta*.

23 Sbr. *Alfraði íslenzk* III, 116–117 og *Íslenskar bænir*, 128. Kålund og Svavar lesa báðir 'Xurriel' en í handritinu stendur 'Wriel'.

alpha caput fines flos origo paracletus mediator : agnus oues uitulus
 serpens ariens leo uermis Wnus os werbum splendor : lux gloria lux :
 ⟨p⟩orta ego panis flos uitis mons janus petra lapis : angelus sponsus
 propheta sacerdos athanatos kirios theos panton craton ysos : eley
 eley robustus : fortis tetra gramaton jot wau het deus dominus in ex
 celsis magister figuramm brachium aquila fundamenta cora hostem²⁴
 oriens : eternus inuisibilis incorruptibilis incommutabilis jnpassibilis
 : ⟨im⟩mortabilis rex omnipotens pater filius sanctus redemptor
 saluator adiutor : sumus bonus unitas trinitas omnipotens : Huer sem
 þessi naufn ber æ sier fyrir rietta trw sialfur gud seigiz þessa manz
 minnastz skulu jhans dauda tima og hans sæl til eilifs fagnadar snuæ
 (37r16–38r2)

Þarna kemur aftur fram mikilvægi þess að bera nöfnin á sér til þess að tryggja að allt fari vel á dauðastundinni. Þessi nafnaruna kann að virðast keimlík hinni fyrri og vera tilviljunarkennd romsa en við nánari athugun reynist fyrri hluti hennar koma nokkuð vel heim við litúrgískan texta sem þekktur var í Noregi og á Íslandi. Þetta er sekvensían *Alma chorus Domini* sem samanstendur af tólf línnum undir hexametri og talin upprunnin í Frakklandi.²⁵ Fyrstu þrjár línurnar eru varðveittar, ásamt nótum, á blaði úr norskri messubók frá 12. öld²⁶ en Flateyjarbók geymir einnig vísbendingu um að sekvensían hafi verið þekkt í Niðarós-biskupsdæmi. Þar er sagt frá því, í *Sverris sögu*, að þegar orrusta þeirra Sverris og Magnúsar konungs Erlingssonar við Norðnes stóð sem hæst, „gekk Sverrir konungr fram á þiljur ok lagði af sér vápn sín ok féll á kné ok hélt höndum til himna ok söng sequenciuna Alma chorus domini til enda ok hlífði sér ekki á meðan“.²⁷ Samkvæmt sögunni átti orrustan sér stað sunnudaginn eftir hvítasunnu en sekvensían *Alma chorus Domini* heyrir einmitt til

24 Svo hdr., fyrir þessi tvö orð ætti að standa ‘caro’ og ‘ostium’.

25 *Analecta hymnica* 53, 152. Sjá Lilli Gjerløw, „Alma chorus Domini“, *KLNM* 1, 92–94.

26 NRA fragm. 251, sjá Erik Eggen, *The Sequences of the Archbishopric of Nidarós*, Bibliotheca Arnsmagnæana 21–22 (Copenhagen: Munksgaard, 1968) I, 106; II, 104.

27 Sbr. *Flateyjarbok* 2, útg. Guðbrandur Vigfússon og C.R. Unger (Christiania: P.T. Mallings, 1862), 583–584. Stafsetning hér samræmd. Í útgáfunni stendur „Alma chorus dei“ en í handritinu (bl. 150vb31) er síðasta orðið bundið og hægt að lesa úr því hvort sem er *dei* eða *domini*.

þeim tíma kirkjuársins.²⁸ Í sekvensíunni eru nöfn Guðs talin upp í tíu línnum sem upphafs- og lokalína mynda ramma um. Upptalningin hefst á nöfnunum „Messias, soter, emanuel, sabaoth, adonai“, og henni lýkur á „Athanatos, kyrios, theos pantocrator, Iesus“. Sá hluti rununnar í 461 sem þessu samsvarar varðveitir ekki bragarháttinn; það eru í henni tilfærslur og örlitlar úrfellingar en þó koma flest nöfnin fyrir í sömu röð og þau eru í sekvensíunni. Þetta getur bent til áhrifa frá litúrgíunni, að hún hafi átt þátt í að festa nöfnin í minni fólks og í tiltekinni röð. Það getur líka átt við um síðari hluta rununnar því þau nöfn koma næstum öll fyrir í annarri sekvensíu, *Christe, Salvator*, og í sömu röð.²⁹

Lilli Gjerløw benti á að nöfn úr þessum sekvensíum er að finna á blýkrossum sem fundust í Stafangursbiskupsdæmi og að *Alma chorus Domini* er auk þess varðveitt í heild sinni á skinnblaði í Arendals Museum sem er frá 15. öld, ef ekki eldra.³⁰ Skinnblaðið hefur verið verndargripur sem fólk hefur borið á sér en mjög lítið er um að slíkir gripir hafi varðveist; eðli þeirra samkvæmt urðu þeir auðveldlega fyrir hnjaski eða týndust og enn fremur var óráðlegt að hafa þá í fórum sér á galdraöld þegar hvers kyns særingar ollu tortryggni. Textinn á skinnblaðinu hefst á upphafi Jóhannesarguðspjalls (Jóh 1.1–14) sem var allt að því staðaltexti á slíkum gripum enda var mikill átrúnaður á mætti þess gegn öllu illu.³¹ Á honum hefst enda eina íslenska kveisublaðið sem hefur varðveist. Það er talið vera frá um 1600 og varðveittist í Biskupsskjalasafni (nú Lbs fragm. 14). Meginefni þess er bæn eða særing gegn kveisum ýmiss konar og þar er Drottinn ákallaður með alls kyns nöfnum, þeim sömu og koma fyrir í 461.³² Íslenska blaðið er löng skinnræma, 58,4 cm, sem ætla má að hafa

28 Gjerløw, „Alma chorus Domini“, 93; Foote, „Nafn guðs hit hæsta“, 130.

29 *Analecta hymnica* 8, 37. Sjá Lilli Gjerløw, „Christe, Salvator“, *KLNM* 2, 562 og Foote, „Nafn Guðs hit hæsta“, 132–133. Ýmsum nöfnum sem eru í þessari sekvensíu er sleppt úr upptalningunni í 461, en það eru yfirleitt nöfn sem koma fyrir í *Alma chorus Domini* og því þegar upptalin í handritinu.

30 Dipl. Norv. VII, nr. 441. Gjerløw, „Alma chorus Domini“, 93. Arendals Museum er nú KUBEN Aust-Agder Museum og Arkiv og safnmark skinnblaðsins PA-2566/F01/LO131. Nöfn Guðs, engla og postula koma einnig fyrir á rúnagripum, sjá Mindy MacLeod og Bernard Mees, *Runic Amulets and Magic Objects* (Woodbridge: The Boydell Press, 2006), 190–194.

31 Skemer, *Binding Words*, 87–89, Duffy, *The Stripping of the Altars*, 276.

32 Magnús Már Lárusson, „Eitt gamalt kveisublað“, *Fróðleikspættir og sögubrot* (Reykjavík: Skuggsjá, 1967), 196–206. Áður birt í *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 1951–52.

verið lögð við sjúklinga eða henni vafið um limi sem heila átti, en norska blaðið „virðist hafa verið borið sem verndargripur, margbrotið saman“ eins og Magnús Már Lárusson kemst að orði.³³ Bæði eru blöðin fágætir vitnisburðir um skikk sem ætla má að hafi verið útbreiddur hérlandis á síðmiðöldum (og síðar), að nýta guðsorð og ekki síður nöfn Guðs á efnislegan hátt til lækninga og verndar.

Brynjubæn

Þótt gott gæti verið að bera á sér efnislegan grip, hlaðinn töframætti orðanna, má þó ekki gera lítið úr krafti hins talaða orðs. Bæn sem farið er með upphátt getur þjónað sem óefnisleg verja gegn óvininum líkt og herklæði vernda í stríði. Á bl. 48v14–16 í AM 461 12mo má lesa: „Les þessa bæn er eptir skrifud er huersdaglíga þui hun er sett uid aullum skeytum fiandans. hun heitir brynna“. Á eftir (49r1–50r5) fer bæn á latínu sem hefst á ákalli til heilagrar þrenningar þar sem hún er beðin að vera brynja sálar þess sem biður, frá hvirfli til ilja og að innan jafnt sem utan („esto lorica anime mee a planta pedes usque ad verticem intus et fores“ 49r2–4). Þá eru talin upp öll skilningarvitin sem brynjan á að vernda og síðan líkams hlutar. Næst er Drottinn beðinn að vernda mælanda á allar hliðar, í lofti, á jörðu, í vatni og á sjó, í hvers kyns stöðu eða ástandi (svo sem gangandi, sitjandi, þegjandi, talandi o.s.frv.), á öllum tímum alls staðar. Í síðari hluta bænarinna er vikið að hættum í náttúrunni, bæði kvikindum (villidýrum, vofum, ránfuglum, ferfætlingum og skriðdýrum) og náttúruhamförum (eldi, hagli, þrumum og eldingum, jarðskjálftum o.s.frv.). Að síðustu er vikið að vondum mönnum og hvers kyns ásóknum synda og djöfla áður en bæninni lýkur með almennu ákalli til Drottins um vernd gegn öllu illu fyrir dauðann, á dauðastundu og eftir dauðann.³⁴ Af þessari upptalningu má sjá að bænin á ýmislegt sammerkt með himnabréfinu en það sem er sérstakt við brynjubænir er áhersla þeirra á líkamann.

Brynjubænir eru keltneskar að uppruna og til eru bænir af þessu tagi bæði á írsku og latínu. Brynjan í 461 er hluti af lengri bæn sem kennd er við heilagan Brendan (6. öld) þótt óvíst sé að hann sé upphafsmaður hennar.

33 Sama rit, 205.

34 Um fasta efnisþætti brynjubæna sjá Gearóid S. Mac Eoin, „Invocation of the Forces of Nature in the Loricæ“, *Studia Hibernica* 2 (1962): 212–213.

Bæn heilags Brendans má skipta í tólf hluta og er brynjan sá tíundi.³⁵ Útbreiðsla og handritageymd Brendansbænar hefur ekki verið rannsökuð til hlítar og við útgáfu hennar í ritröðinni *Corpus Christianorum* studdist útgefandinn, Pierre Salmon, einungis við sex handrit.³⁶ Samanburður texta 461 við útgáfuna leiðir í ljós að íslenska handritið á mesta samleið með handriti frá 11. öld sem komið er frá benediktínaklaustrinu í Bury St Edmunds í Suffolk á Englandi.³⁷ Athyglisvert er, að í enska handritinu er einungis brynjan, ekki aðrir hlutar Brendansbænar, alveg eins og í 461, sem bendir til þess að brynjan hafi að einhverju marki dreifst stök, án samhengis Brendansbænarinnar. Ekki er kunnugt um brynjubænin annars staðar á Norðurlöndum og AM 461 12mo er eina íslenska handritið, svo vitað sé, sem varðveitir brynju á latínu.³⁸ Á hinn bóginn er nokkrar íslenskar brynjubænin að finna í handritum en heillegt yfirlit yfir þær er ekki til og líklegt að fleiri slíkar bænin komi í ljós eftir því sem nákvæmri handritaskráningu vindur fram.³⁹ Skýrastar íslenskar hliðstæður við latínubænin er að finna í tveimur handritum sem bæði eru í Svíþjóð. Þetta eru Holm. Papp. 8vo nr. 23, tímasett til 17. aldar, og handrit í safni Kungliga Vitterhets-, Historie-

- 35 Hlutar IV–VII eru samstæðir og geyma röð ákalla sem hefjast á *Libera me, Domine*. Þar á meðal eru áköll þar sem Drottinn er beðinn að frelsa þann sem biður, eins og hann frelsaði tiltekna biblíupersónu (t.d. „sicut liberasti Iob de temptationibus satanae“ o.s.frv. – *Testimonia orationis Christianae antiquioris*, útg. Pierre Salmon, Charles Coebergh og Pierre de Puniet, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 47 (Turnhout: Brepols, 1977), 6). Nokkur slík áköll má finna á bl. 35v í 461: „Og svo leys þú þenna mann af verk og kveisu, sem þú leystist úr kviði Maríu meyjar móður þinnar, og svo sem þú leystir spjót og nagla úr þínum signuðum sárum, höndum og fótum og síðu, og Susannam af lognum lesti, Danielem af gröf ólmra dýra og þrjá sveina af ofni brennanda, Davíð af synda sauri, Móises af valdi heiðinna þjóða, Paulum af böndum en Petrum af sjó ...“ *Alfræði íslenzk* III, 114, *Íslenskar bænir*, 122. Sjá einnig Jonna Louis-Jensen, „Súsannam af lognum lesti,“ *Con amore. En artikelsamling údgivet på 70-årsdagen den 21. oktober 2006*, ritstj. Michael Chesnutt og Florian Grammel (København: C.A. Reitzel, 2006), 213–215; og Duffy, *Stripping of the Altars*, 266–268. Duffy bendir á að vísanirnar til Davíðs, Daniels, Súsönnu og drengjanna þriggja í eldsofnum eigi rætur að rekja til bænar fyrir sálu manns á dánarbedi, sbr. <http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Varia/CommendatioAnimae.html>. Skoðað 9. september 2019.
- 36 *Testimonia orationis Christianae antiquioris*, útg. Pierre Salmon, Charles Coebergh og Pierre de Puniet, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 47 (Turnhout: Brepols, 1977), xxxviii. Listi yfir öll handrit sem útgefandi þekkti til, 54 að tölu, er á bls. xxii–xxiv.
- 37 Bibliotheca Apostolica Vaticana Reg.lat.12 (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.12). Skoðað 31. mars 2019. Bænin er á bl. 180v–181r.
- 38 Jakob Benediktsson, „Lorica,“ *KLNM* 10, 695–696.
- 39 Sjá þó Gearóid S. Mac Eoin, „Some Icelandic Loricae,“ *Studia Hibernica* 3 (1962): 143–154.

och Antikvitetsakademien í Stokkhólmi sem er að líkindum skrifað í lok 16. aldar og á 17. öld.⁴⁰ Í þeim handritum báðum er stungið inn í bænina svolítilli runu af nöfnum Drottins sem sýnir enn hve miðlægur sá þáttur er í bænunum. Hér má líka geta þess að í einu handriti, AM 960 XV 4to (5v), er brynjubæn á stöku blaði, sem greinilega hefur verið brotið saman og væntanlega borið sem verndargripur.

Ikt og kveisa og Jesú síðusár

Í brynjubæninni má segja að beðið sé um heildarvörn fyrir öllum sjúkdómum, svo kirfilega sem allir hlutar líkamans eru tíundaðir. AM 461 12mo geymir einnig bænir sem fremur er beint að ákveðnum sjúkdómum og fylgja þær á eftir nafnarunum himnabréfsins í handritinu. Í þeim er ikt (væntanlega slitgigt eða liðagigt) gert hátt undir höfði og sjúkdómnum meira að segja fundinn staður í frásögninni af krossfestingu Krists:

Þá er Drottinn vor, Jesus Christus, allrar skepnu skapari, skyldi ganga og þola og bíða þann sára dauða og biturligu pínu fyrir vorra synda sakir, þá skalf öll veröldin. Þá skalf og allt það sem nær var. Þá skalf og hans signaði líkami, eigi af hræðslu fyrir sinn dauða, heldur af júdanna viðurmæðu fyrir vorra synda sakir. Þá spurði júdanna réttari og talaði svo til Jesum: „Manneskja, þú ert igtugur.“ „Nei,“ sagði vor herra Jesus Christus, „eigi er ég igtugur og aldrei var ég og svo mega allir vera þeir sem trúá til Guðs og þetta treysta satt vera.“ Þá hneigði vor herra Jesus Christus sitt signaða höfuð og gaf sinn helgan anda út í síns föðurs vald svo segjandi: *Consummatum est + Eloy + eloy + lama zabatani + Deus meus + Deus meus + ut*

40 Það síðarnefnda var gefið út af Nat. Lindqvist, *En isländsk Svartkonstbok från 1500-talet*, (Uppsala: Appelbergs Boktryckeri, 1921). Brynjubænin er á bls. 36–40 í útgáfunni. Bænin úr Holm. Papp. 8vo nr. 23 er prentuð í *Íslenskar bænir*, bls. 145. Þar eru einnig brynjubænir úr eftirtöldum handritum: Holm. Perg. 8vo nr. 4 (bls. 143–144), Lbs 1064 4to (bls. 151–152), JS 379 8vo (bls. 152–155) og UU R:719 (bls. 220–221). Ólafur Davíðsson tók tvær brynjubænir úr AM 960 4to upp í Þjóðsagnasafn sitt, sjá *Íslenskar Þjóðsögur I*, 1945, 346–350. Sú seinni af þeim er samhljóða bæninni í Lbs 1064 4to og er sú gerð skyld latínubæninni og bænunum í handritunum í Stokkhólmi sem nefnd eru hér í meginmáli. Jón Árnason prentaði þrjár brynjubænir í safni sínu. Tvær þeirra eru þær sömu og í JS 379 8vo en sú þriðja er í bundnu máli, sjá *Íslenskar Þjóðsögur og ævintýri I*. (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1862), 454–459.

quid dereliquisti me + Sator + arepo ten(e)t + opera + rotas + Christus uincit + Christus regnat + Christus imperat + In nomine patris et filii et spiritus sancti. (34v1–35r2)⁴¹

Á síðmiðöldum þróaðist mikil andakt kringum píslir Krists og hélst í hendur við aukna dulhyggju. Nýjar klausturreglur áttu mikinn þátt í þessu, ekki síst fransiskanar, en umþenking þínu Krists varð með tímanum einnig lykilatriði í trúarlífi leikmanna.⁴² Þessa sér merki í ihugunarritum, í myndlist og í helgileikjum og að sjálfsögðu einnig í litúrgíunni og í bænabókum. Tvennt varð fólki einkum að efniviði: sár Krists, sem gáfu tilefni til nákvæmra og á stundum allt að því gróteskra útfærslna, og orð hans á krossinum. Í kaflanum hér að ofan eru Fjórða og Sjötta orð Krists tilfærð (í öfugri röð) en ákallið Elí, Elí, lama sabaktaní kemur einnig fyrir í nafnarununum sem áður var fjallað um. Á bl. 30v8–10 í 461 er enn fremur að finna þessa ráðleggingu: „Ef þu geingr uillur j myrkre [ok se] haska u[on] syng þetta. Elon elon lamazabatani deus meus [+ deus] meus + wt quid dereliquisti [me]“.⁴³ Í þessum mismunandi birtingum Fjórða orðsins í handritinu má sjá hvernig tengist saman guðspjall og eilítið frjálseg útlægging á því (sbr. iktσύkin), sú áhersla á sjö orð Krists á krossinum sem útbreidd var orðin á sextánda öld og trú á sérstaka virkni nafna Guðs, ekki síst þeirra sem framandi eru. Jafnframt fáum við innsýn í praktíska notkun þessara bjargráða: Mælt er með söng.

Svipuð tengsl milli formlegrar litúrgíu, alþýðutrúar og algengra bjargráða má sjá þegar kemur að sárum Krists. Á bl. 36r5–36v15 í 461 má lesa:

Ég manar þig ikt og kveisa og höfuðverk og tröllanál, við sól og mána og við þann [svo!] helgu stjörnu og fyrir þær helgu fimm undir og hans helga dýra blóð, sem út rann af hans hægri síðu fyrir þann [svo!] fyrstu manneskju er hann í heiminn skapti. [...] Ég manar þig ikt fyrir þau sömu bönd sem vor herra Jesus Christus var bundinn með og fyrir þá sömu nagla sem negldir voru í gegnum hans hendur og fætur, og fyrir þá sömu þyrnikórónu sem þrengd var að

41 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 113; *Íslenskar bænir*, 121. Stytttri útgáfa af frásögninni er á bl. 37r12–16 í handritinu, sjá *Alfræði íslenzk* III, 115 og *Íslenskar bænir*, 123.

42 Duffy, *Stripping of the Altars*, 234–235.

43 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 110. Blaðið er nú skemmt en hefur verið heillegra þegar Kálund las úr því.

hans signaða höfði, og fyrir það sama spjótið sem Longinus lagði í gegnum hans hægri síðu, þar er út flaut blóð og vatn fyrir allra syndugra manna skuld. Ég manar þig ikt fyrir þá sömu sorg sem jungfrú María hafði þá er hún saknaði síns sæta sonar þrjá daga. Ég manar þig ikt með míns guðdóms sterkleika sem er himinríki og jarðríki og þú verð(ur) ekki þessum manni að skaða í öllum hans lífs tíma [...]⁴⁴

Fjöldi sára Krists var ekki alltaf talinn sá sami en algengast var að hafa þau fimm eins og hér virðist gert.⁴⁵ Ólæsir voru minntir á undirnar með myndum af krosshanganum umkringdum píslartólum, t.a.m. spjóti, svipu og nöglum.⁴⁶ Í bæninni hér á undan eru þau fjötrar, naglar, þyrnikóróna og spjót. Síðusárið, sem Longinus veitti Kristi á krossinum, hafði sérstaka stöðu, var „meginundin“ og það er undirstrikað í textanum hér með því að minnst er sérstaklega á hið helga blóð sem úr því rann. Um leið er minnt á að Guð fórnar sér fyrir sitt eigið sköpunarverk, manninn. Hin kröftuga mynd af sigurdauða Krists á krossinum styrkti fólk í trú á að með tilstyrk hans gæti það stöðvað blæðingar — en þær gátu verið ógnvekjandi vandi sem dró fólk til dauða á skömmum tíma.⁴⁷ AM 461 12mo gefur innsýn í þetta vandamál því þar er að finna eftirfarandi blóðstemmu:

Tak fingri þínum, er *pollex* heitir, og gjör fimm krossa með þessum orðum sem hér segir: Stemmist þér blóð í nafni föður og sonar og anda heilags. Les *In principio erat verbum* og *Pater noster + Panem nostrum cotidianum da in nomine patris*, og stattu blóð *in nomine patris. Adiuro te*, blóðbogi, *per Deum vivum, per Deum verum, per Deum sanctum*, þann er þig stemmdi á sjálfum sér í sínu lífláti, hangandi á

44 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 114–115, *Íslenskar bænir*, 122.

45 Það er reyndar ekki ótvírætt hvernig lesa á töluna í handritinu. Kålund las stafinn sem ‘w’ með bandi yfir og prentar ‘vid-under’ (*Alfræði íslenzk* III, 114). Svavar Sigmundsson túlkar stafinn sem ‘xv’ og telur því að þarna sé átt við 15 undir (*Íslenskar bænir*, 122). Stafurinn líkast þó fremur ‘w’, sem skrifarinn ritar á mjög einkennandi hátt með flúri á fremsta lið, og því hugsanlegt að túlka hann sem töluna 5.

46 Í íslensku teiknibókinni er að finna mynd af krossfestingunni með þíningartáknum, sjá Guðbjörg Kristjánsdóttir, *Íslenska teiknibókin* (Reykjavík: Crymogea, 2013), 134–135. Í bókinni er einnig bæn til hinna fimm unda Krists, sjá bls. 150 og 162, sbr. *Íslenskar bænir*, 82–83.

47 Carole Rawcliffe, *Sources for the History of Medicine in Late Medieval England* (Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1995), 90–91.

hinum helga krossi, þá er hann mælti þessi orð: *Consummatum est, inclinato capite emisit spiritum. Pax, vax, vax, hero, boro, iuva tartar gegimata + In nomine patri et spiritus sancti* (3214–15)⁴⁸

Að sjálfri særingunni er sem sé formáli með upphafi Jóhannesarguðspjalls og Faðirvorinu (eða hluta þess, eftir því hvernig túlka ber „Panem nostrum“). Síðan er blæðingin særð burt við nafn Guðs og vísað til Sjötta orðs Krists á krossinum. En lykilatridi í særingunni er hreyfingin sem kveðið er á um í upphafi: gera skal fimm krossa með þumlinum – og krossarnir vísa trúlega til hinna fimm unda Krists. Í þessari blóðstemmu blandast íslenska og latína rækilega saman og erfitt að geta sér til um hversu mikið þau sem hugsanlega fóru með þessa særingu skildu af latínunni. Sú staðreynd að undir lokin koma orðin *inclinato capite emisit spiritum* í beinu framhaldi af *Consummatum est*, gæti bent til þess að fólk gerði sér ekki grein fyrir að þau eru ekki lögð Kristi í munn. Á hinn bóginn er eðlilegt að gera ráð fyrir því að skrifari AM 461 12mo hafi haft einhverja latínukunnáttu, því ýmsar bænanna í handritinu eru á latínu og skiljanlegar, þótt þar komi fyrir villur.

Í frásögn guðspjallanna af krossfestingunni gegna Jóhannes lærisveinn Krists og María guðsmóðir ákveðnum hlutverkum sem dulúð síðmiðalda gerði hátt undir höfði í samræmi við þá auknu Mariúdyrkun sem einkenndi tímabilið. Á bl. 39r til 41r í AM 461 12mo er rósakrans þar sem píslarsagan er römmuð inn af 50 Mariúversum (*Ave Maria*) og fimm Faðirvorum. Rósakransinn er byggður þannig upp að milli Faðirvoranna koma tíu Mariúvers og milli Mariúversanna koma setningar sem lýsa atburðum píslarsögunnar eins og hér, í fjórða hluta rósakransins, þar sem uppistaðan eru sjó orð Krists á krossinum:

Pater noster. Þann sem negldur var á krossinn í gegnum hendur og fætur með sljóvgum nöglum. *Heil* (María). Þann sem bað fyrir þá sem hann krossfestu og sagði svo: Faðir, fyrirgef þeim því að þeir vita ekki hvað þeir gjöra. *Heil María.* Þann sem talaði til spillvirkjans sig biðjandi: Í dag skaltu vera með mér í paradiso. *Heil* (María). Þann sem bifalaði sankti Jóhannes sína sor(g)fullustu móður svo segiandi: Kvinna, sjá þinn son. *Heil María.* Þann sem hrópaði:

48 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 111.

Heley heley lamazabatani, það er, Minn Guð, því hefur þú yfirgefið mig. *Heil María*. Þann sem sagði: Mig þyrstir og var skenkt edikk galli blandið. *Heil María*. Þann er sagði: Fullkomið er, því hann hafði þá allt fullkomið allt það hann vildi og skyldi þola fyrir vorar sakir. *Heil María*. Þann sem sagð(i): Faðir, í hendur þínar fel ég anda minn. *Heil María*. Þann sem virtist að deyja fyrir oss verðuga manneskja hinum bitrasta dauða. *Heil María*. Hvers helgasta síða var upp lokin með spjóti og út rann blóð og vatn í vora synda fyrirgefning. (39v9–40r15)⁴⁹

Það vantar framan á rósakransinn, því í handritinu vantar eitt blað á milli blaða 38 og 39. Textinn á bl. 39r hefst inni í annarri tíund Mariúversanna, á undan 18. versu að því er virðist.⁵⁰ Athyglisvert er að hér fer meira fyrir móðurmálinu en latínu, orð Krists á krossinum eru tilfærð á íslensku og Mariúversin eru gefin til kynna með orðunum *Heil María*.

Ef lagðir voru saman þrjár rósakransar með 50 Mariúversum var búið að mynda Mariúsaltara með 150 versum sem mynduðu hliðstæðu við Davíðssálmanna 150 sem eru uppistaðan í hefðbundnum tíðabænum. Hver rósakrans um sig var helgaður sérstökum leyndardómi trúarinnar, gleði, sorg og dýrð sem kölluðust á við þrjár stórhátíðir kirkjuársins, jól, páska og hvítasunnu.⁵¹ Rósakransinn í 461 er sorgarkrans, og þar koma til bæði píslir Krists en líka sorg Maríu. Hennar raunum eru gerð enn frekari skil í öðrum bænakransi aftar í handritinu (bl. 52v–53v) þar sem ákallinu er beint til Krists en með tilvísun til sorga guðsmóðurinnar, sem urðu, ásamt fögnuðum Maríu, mjög útbreitt minni á síðmiðöldum með vax-

49 Sbr. *Íslenskar bænir*, 124. Í þá útgáfu vantar að mestu orðin í efstu línunum á bl. 39r (sjá næstu nmgr.) og Mariúbæn, sem fer á eftir rósakransinum í handritinu, er prentuð í beinu framhaldi af honum eins og væri hún hluti hans. Útgefandi hefur líka leiðrétt orðið *speudu* [= *spéuðu*] í *spendu* en það er líklega á misskilningi byggt.

50 Rósakransinn er einnig varðveittur í AM 426 12mo, sem er frá 17. öld, en þar vantar jafnmikið framan á textann sem bendir til þess að handritið sé skrifað eftir 461. Bl. 39r í 461 er máð svo efstu línurnar eru torlæsilegar en þar hjálpar 426 til við að endurgera textann. Fyrstu sjö línur á bl. 39r virðast vera: ¹[þann sem sig umbreytti] upp æ fiallinu ²[Tab] or [fyrir] sinum [æri]sueinum [petrum] ³[jac]obum ok [iohannem] Heil mar[ia þann] ⁴[uppuakt]i lazarum af dauda [sem] fio[ra] ⁵[d]aga hafði [e]jg[it] j graufunni Heil ⁶[þann] sem [æ] palma dag war inn j iherusal ⁷[em með] myklum heidri . pater noster Heil

51 Ole Widding og Hans Bekker-Nielsen, „Rosenkrans,“ *KLNM* 14, 416; Guðbjörg Kristjánsdóttir, „Sjö A fyrir Ave-vers á altarisklæði frá Reykjum í Tungusveit,“ *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 89 (1992): 87–89.

andi Mariudýrkun.⁵² Sorgirnar voru oft taldar sjö: Spádómur Símeons, flóttinn til Egyptalands, Jesús týnist í musterinu, María mætir Kristi á Via dolorosa, krossfestingin, síðusár Krists og niðurtaka af krossinum, greftrun Krists. Í kransinum í 461 eru bænirnar fimm og vísa til jafnmargra sorga (spádómur Símeons, Jesús týnist í musterinu, Kristur fangaður í Getsemane, krossfestingin, niðurtakan af krossinum). Þær eru aðskildar með Faðirvori á sama hátt og tíundirnar í rósakransinum.

Bænir innan og utan kirkju

Krosstáknið sjálf er vitaskuld kjarni píslarsögunnar og hefur verið álitíð búa yfir sérstökum krafti og vernd gegn öllu illu. Í bænunum í AM 461 12mo kemur það sums staðar fyrir (sjá t.d. hér að ofan, bls. 121–122), væntanlega til að minna fólk á að gera krossmark á tilteknum stað í bæninni. (Hímnabréf og kveisublöð eru líka iðulega með krossmarki og öðrum verndartáknum, t.d. ferningnum sator arepo tenet opera rotas⁵³ — þau orð er líka að finna í 461 bl. 15v2–3.) Í þessu vísar handritið út fyrir sig, til ytri veruleika og gjörða þeirra sem nýttu sér það, og í því er, auk krossanna, sums staðar að finna leiðbeiningar um hvernig skuli auka mátt bæna. Þannig segir á bl. 30v1–5:

Ef þú vilt biðja nokkurs, rist þessi orð og lát liggja undir sjö messum: *Jhe[sus,]Johannes, mediator, mediatrix, medicus, tet[ri, f] aratum* — og haf þessi orð í hendi þér þáttu biður nokkurs og muntu fá það er þú biður.⁵⁴

Og á 38v10–12:

Og ef nokkur lætur segja messu af vorri frú, *Vultum tuum*, yfir þessi bæn og ber hana á sér, hann skal hafa vináttu af höfðingjum.⁵⁵

52 Sorgir og fögnuðir Maríu eru algengt efni í íslenskum Mariukvæðum síðmiðalda, sjá *Mariukver. Sögur og kvæði af heilagri Guðsmóður frá fyrri tíð*, útg. Ásdís Egilsdóttir, Gunnar Harðarson og Svanhildur Óskarsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1996), xxxvi–xxxviii. Einn af Mariusöngvunum aftast í 461 er helgaður fögnuðum Maríu, sjá hér aftar bls. 135.

53 Ásdís Egilsdóttir, „Handrit handa konum,“ 54–55.

54 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 109–110.

55 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 116, *Íslenskar bænir*, 123. *Vultum tuum* vísar til Introitusvers sem var sungið við upphaf messu á ýmsum Maríuhátíðum, ekki sist á boðunardegi Maríu.

Þarna virðist fólki ráðlagt að skrifa eða rista orð og bænir á einhvern efnislegan hlut og bera í kirkju til þess að helga verndargripinn og auka mátt hans. Slíkar ráðleggingar vekja til umhugsunar um tengsl hversdagslegs bænalífs utan kirkju við guðsþjónustur og aðrar formlegar trúarathafnir. Raunar býður handritið í heild sinni upp á slíkar vangaveltur og leiða má líkur að því að það sýni okkur einmitt þessa tengingu, sýni hvernig tilteknir þættir úr formlegu helgihaldi skila sér inn í og móta bænalíf og bjargráð einstaklinga.

Hin formlegri hlið kemur skýrt fram á bl. 47–48 í handritinu þar sem skipulega er minnt á hvaða bænir biðja skal við tilteknar aðstæður. Morgunbænir eru til að mynda þessar: *In nomine Patris* (signing), *Credo* (trúarjátning), *Kyrie* (miskunnarbæn), *Pater noster* (Faðir vor), og síðan bænir úr niðurlagi *Te Deum* og úr saltaranum. Kvöldbæðirnir eru: *Miserere mei, Deus* (Sálm 50), *Gloria, Kyrie, Pater noster, Ave* (Ave Maria, líklega), *Deus propicius esto* (Sálm 102), *Domine Deus virtutum* (Sálm 79), *Domine, exaudi orationem meam* (Sálm 101). Allt eru þetta algengir textar úr litúrgíunni, ýmist messum eða tíðagjörð, sem fólk hefur kunnað á latínu og farið með heima hjá sér. Í handritinu er líka leiðbeint um hvaða bæn á að lesa „æ langa friðdag adur þu krypur til kross: Ecce lig(n)um crucis in quo salus mundi pependit uenite adoremus“ (47v15–48r1) sem er einmitt andstef fyrir föstudaginn langa. Þegar gengið er í kirkjugarð þar sem gröftur er skal lesa *Requiem aeternam*, sem hefur verið flestum mjög kunnugt sem Introitus í sálumessum, og þá gengið er í kirkju *Praesta Domine ut quisquis* sem var andstef við kvöldtíðir á kirkjudegi (vígsludegi kirkju).

Annars staðar í bókinni koma fyrir leiðbeiningar þar sem litúrgískir textar eru viðhafðir í minna hefðbundnum aðstæðum:

Ef þú vilt að kálfar lifi, þá syng versíð *Tunc acceptabis* yfir kálfunum þrim sinnum [...] (32v9–11)⁵⁶

Við blóðrás úr nösum syng þetta í hægra eyra á þeim er blæðir: *Sumax pax* og þrjár *pater noster* og þessi orð: *Sicut vere credimus et Sancta Maria verum deum genuit, sic tua vera sanguine tuam ratione in nomine patri.* (30r14–17)⁵⁷

56 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 112. Textinn er skrifaður með villuletri.

57 Sbr. *Alfræði íslenzk* III, 109.

Tunc acceptabis er andstef úr morguntíðum á 4. sunnudegi í lönguföstu. Hér er augljóslega gert ráð fyrir því að fólk kunni algeng andstef úr messu- og tíðagjörð og sé vant að syngja. Söngur hefur verið hluti af trúaruppeldi og trúarþátttöku fólks á síðmiðöldum. Á það minnir einnig klausa úr statútu Péturs Nikulássonar Hólabiskups sem tilfærð er í þeim hluta 461 sem geymir lagaákvæði: „*Item huer maður er skylldur at syngia frædi sin æ xij. manadum fyrir presti eða profasti ef hann bidur. sekur .vj. aurum ef hann syniar*“ (66v11–14). Enn frekari vísbendingu um söngmennt þeirra sem höfðu handritið í höndum er svo að finna í aftasta kveri þess sem nú verður vikið að.

Slitur af söngvakveri

Í síðasta hluta AM 461 12mo eru nótur við kaþólska helgisöngva (69r–72v). Þessum nótum hefur hingað til verið lítil gaumur gefinn og þær hafa ekki verið gefnar út á prenti.⁵⁸ Þetta eru fjögur blöð (tvö tvinn) og þau eru rituð með annarri hendi en fyrra efni handritsins. Blöð 69v–72r eru uppskafningar, þ.e. skrifuð á uppskafin blöð úr eldri söngbók, og ef vel er rýnt má á stöku stað greina eldri nótur í bland við hinar nýrri. Ekki er unnt að greina nóg af eldri nótonum til að fullyrða neitt um efnið. Kannski hafa eldri lög in þótt úrelt og nýttinn eigandi því skafið þau upp og sett í þeirra stað helgisöngva sem nutu hylli á meginlandinu um aldamótin 1500.

Þessi söngbók hefur í eina tíð verið meiri umfangs en hún er nú. Að minnsta kosti eitt tvinn (á milli 69v/70r og 71v/72r) hefur farið forgörðum, sem sjá má af því að nú vantar aftan við tvö lög og framan við eitt. Blöðin eru tölusett en það hefur verið gert eftir að handritið var sett saman í þeirri gerð sem það er nú, því að engin skörð eru þar sem efni vantar.

Hér má sjá efni þeirra blaða sem varðveist hafa:

69r: *Sancta Maria, succurre miseris* (andstef á Mariuhátíðum)

69v: *Nigra sum . . . sicut tabernacula* (andstef á hátíðum Maríu og kvendýrtinga)

58 Sr. Bjarni Þorsteinsson prentar upphaf lagsins *Ave sanctissima virgo* í þjóðlagasafni sínu; sjá *Íslensk þjóðlög* (Kaupmannahöfn, 1906–1909), 179–180. Gunnar F. Guðmundsson getur um handritið í grein sinni „Latinusöngur leikra á miðöldum,“ í *Til heiðurs og hugbótar. Greinar um trúarkveðskap fyrri alda*, 101.

69v: *O florens rosa, mater Domini* (andstef á Mariuhátíðum; vantar aftan við)

70r: *Gaude, Dei genitrix* (andstef, oftast á himnaför Mariú; vantar framan við)

70r–71r: *Ave sanctissima virgo* (Mariubæn, ókunnur sléttisöngur)

71r–v: *Ave beatissima civitas* (andstef á Mariuhátíðum, vantar aftan við)

72r: *Sanctifica nos Domine* (andstef á krossmessu á vori, niðurlag vantar)

72v: *Ave Maria electa* (andstef við fyrirbæni, torlæsilegt, nótur máðar)

72v: *Michael prepositus paradisi* (andstef við fyrirbæni og á Mikjálsmessu, torlæsilegt, nótur máðar)

Svo virðist sem slitur af litlu kaþólsku söngvakveri sem innihélt mestmagnis söngva fyrir Mariuhátíðir hafi verið bundið aftan við annað efni.⁵⁹ Á ystu blöðum kversins (69r og 72v) er skriftin afar máð og virðist sem á þeim standi efni úr handritinu í hinni eldri gerð en að á 69v–72r hafi eldra efni verið skafið burt og nýtt skrifað í staðinn. Svo virðist sem ekki hafi að fullu verið lokið við endurgerð kversins. Á 72r er stærstur hluti sléttisöngsins *Sanctifica nos Domine* og hefði hann átt að halda áfram á verso-hlið blaðsins. Þar hefur skrifarinn ekki haldið áfram heldur sést hér glitta í uppskafninginn, þ.e. söngtexta sem að líkindum hefur tilheyrt hinni eldri gerð. Sjálf skriftin virðist hin sama á öllum blöðunum. Ef ystu blöðin eru vitni um eldri hluta bókarinnar má geta sér þess til að sami skrifari hafi síðar ákveðið að uppfæra innihaldið.

Á hverju nótanblaði eru fimm línur nótna og texta. Upphafsstafir söngvanna eru yfirleitt skreyttir á hæverskan hátt en nokkur munur er á útfærslunni eftir tvínum. Hið ytra (69/72) er skreytt með svörtu bleki og fíngerðum dráttum: *S* á 69r, *O* á 69v og *A* á 72v; gleymst hefur að teikna

59 Fyrrum eigandi handritsins, Þorsteinn Eyjólfsson, virðist hafa verið áhugamaður um Mariukveðskap. Í safni Árna Magnússonar er handrit með hendi Þorsteins þar sem skrifuð eru upp tvö gömul Mariukvæði (AM 719 c 4to, sjá Kálund, *Katalog* 2:143–144). Þorsteinn átti fleiri gömul handrit, til dæmis Jónsbók frá 14. öld (AM 154 4to), og skrifaði sjálfur upp brot úr Íslendingabók Ara fróða (AM 113 f fol.).

24 nos ab omni malo & omni peccatis
 nos
 tris :
 ve beatissima civitas di-
 vinitatis et nostra felix gaudio ga-
 bita cultu iustitie charitatis lilio m̄

71

AM 461 12mo, bl. 71r. Andstefið Ave beatissima civitas hefst um miðja síðu.

upphafsstaf fyrir *Nigra sum* á 69v. Ekki verður fullyrt að upphafsstafirnir á 69r og 69v séu eftir sama skrifara, en S á 72r er af allt öðrum toga, teiknað með breiðari dráttum. Innra tvinnið er lýst með rauðu bleki sem mjög hefur dofnað. Hér eru stórir rauðir upphafsstafir, þó án annars skrauts (A á 70r og 71r), og einnig eru við báða söngvana ritaðar fyrirsagnir með rauðu bleki sem harla örðugt er að lesa úr.⁶⁰ Greina má þrjár ólíkar nótnagerðir en ekki er víst að skrifarar hafi verið svo margir; vera má að sami skrifari hafi haft ólíkar gerðir þeirra á valdi sínu.⁶¹

Alls stóðu níu lög á nótnablöðunum í AM 461 12mo en nótur við tvö þeirra eru ólæsilegar eins og áður er getið. Öll lögin eru við latneska bænatexta og öll eru þau Maríusöngvar utan tvö. *Sanctifica nos Domine* heyrir til krossmessu á vori (*Inventio crucis*, 3. maí); *Michael prepositus paradisi* tilheyrir Mikjálsmessu (29. september) en er einnig varðveittur í broti úr fyrirbænum (*suffragia communa*) sem taldar eru ættaðar úr Skálholti (AM 241 b I ε fol.). *Sancta Maria, succurre miseris* var oftast sungið á himnaför Maríu (*Assumptio Mariae*, 15. ágúst) en gat einnig átt við aðrar Maríuhátíðir, til dæmis fæðingardag hennar eða boðunardag. *O florens rosa* er andstef fyrir Maríuhátíðir og sama gildir um *Gaude, Dei genitrix* og *Ave beatissima civitas*. *Nigra sum . . . sicut tabernacula*, við texta úr Ljóðaljóðum Biblíunnar, er ólíkt sjaldgæfari en annar söngur með sama upphaf og óvist er hvort hann tilheyrði tilteknum degi. Textarnir eru kunnir úr öðrum evrópskum heimildum, að undanskildu andstefi sem hefst *Ave Maria*; það hefur aðeins fundist í fyrrnefndu handriti með bænasing úr Skálholti. Ekki er vitað um nótur við bænina *Ave sanctissima virgo* í öðrum heimildum. Lögin við *Sancta Maria, succurre miseris*, *Gaude, Dei genitrix* og *Ave beatissima civitas* eru hér önnur en þau sem varðveitt eru í erlendum bókum

60 Upphafsstafirnir á 69/72 virðast líkir þeim sem ritaðir eru fyrir í handritinu, til dæmis á 1r; rauðu upphafsstafirnir á 70r og 71r eiga sér einnig hliðstæðu fyrr, í bænahlutanum sem hefst á 47r. Því er ekki ósennilegt að nótnakverið eigi uppruna sinn á sama stað og megnið af handritinu. Hugsanlega eru rauðu upphafsstafirnir á 70r og 71r (A í báðum tilvikum) endurnýttir úr fyrra lífi handritsins. Fyrirsagnir með rauðu bleki eru í þriðju línu á 70r og annarri línu á 71r en blekið hefur dofnað mjög og ógjörningur er að lesa úr því sem þar stendur.

61 Á 69r eru hreinir ferningar án þess að strik komi úr þeim að ofan- eða neðanverðu, og engin lóðrétt strik afmarka þær nótur sem tilheyra hverju orði fyrir sig. Sama virðist hafa verið raunin á 72v. Á 69v, 70v, 71r–v, 72r og neðri hluta 70r eru halar bæði ofan og neðan úr nótum auk þess sem lóðrétt strik afmarka nótur fyrir hvert orð. Í fyrstu tveimur nótnastrengjum á 70r eru langir halar neðan úr nótonum en aðeins hægra megin, og engin lóðrétt strik milli orða.

við sömu texta. Ekki er með öllu hægt að útiloka að sumir söngvanna hafi orðið til á Íslandi, eða að kunnar sléttisöngshendingar hafi verið felldar að textum sem ekki voru almennt sungnir.

Söngbókin sem þetta slitur tilheyrði eitt sinn átti eflaust uppruna sinn í trúarumhverfi en ekki er um litúrgískt handrit að ræða. Hún hefur fremur svarið sig í ætt við óformlegar söngbækur með trúarlegu efni, bækur sem á meginlandinu nefndust *Kantional* – dregið af latneska orðinu *cantio*, söngur. Smátt brotið bendir til þess að kverið hafi verið notað við einkatilbeiðslu fremur en formlegar helgiathafnir. Hér standa lög sem eigandinn vildi geta sungið sér til sáluhjálp; þau voru vafalaust þáttur í hinu hversdagslega trúarlífi kirkju eða klausturs.

Sungið til Maríu

Hér verður getið nánar um söngvana í AM 461 12mo, uppruna þeirra og aðrar heimildir sem þeim tengjast.

Sancta Maria, succurre miseris (69r) er bæn eignuð biskupnum Fulbert í Chartres (um 951–um 1029). Hér er beðið til handa lýðnum, klerkum og kvenfólki, og lagið mátti syngja á hinum ýmsu Maríuhátíðum samkvæmt *Breviarium romanum*.⁶² Þetta var vinsæll bænatexti og fjölmargar tónsetningar hans eru til frá 16. öld, meðal annars eftir Nicolas Gombert, Cristóbal de Morales og Jacob Clemens. Textinn í íslenska handritinu er nokkuð máður en hljóðar svo:

Sancta Maria succure miseris
 juua pusillanimes refoue flebiles.
 Ora pro populo
 interveni pro clero
 intercede pro deuoto femineo sexu.
 Alleluia.

Lagið í AM 461 12mo hefur ekki fundist í öðrum heimildum. Í netskránni *Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant* (cantus.uwaterloo.ca) eru nokkur lög við þennan texta en þetta lag er ekki þeirra á meðal. Um

⁶² *Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, pars autumnalis* (New York: Benziger Brothers, 1900), 332, 344, 447 og víðar. Ekki er getið um þennan söng í *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*.

San - cta Ma - ri - - a, suc - cur - re mi - se - ris,
 ju - va pu - sil - la - ni - mes, re - fo - ve fle - bi - les.
 O - ra pro - po - pu - lo, in - ter - ve - ni pro - cle - ro,
 in - ter - ce - de pro de - vo - to fe - mi - ne - o - se - xu.
 Al - le - lu - ia.

Nótadæmi 1. Sancta Maria, succurre miseris (AM 461 12mo).

tónræna eiginleika þessa lags og annarra í handritinu er nánar getið síðar í þessari grein.

Nigra sum . . . sicut tabernacula (69v) er sléttisöngur sem varðveittur er í allnokkrum erlendum heimildum auk íslenska kversins. Textinn er úr Ljóðaljóðunum (1.4–5) og hljóðar svo:

⟨N⟩igra sum *sed* formosa filie iherusalem
 sicut tabernacula cedar sicut pellis salomonis
 nolite me *considerare* quod fusca sim
 quia decoloravit me sol.

Sama lag og texti er meðal annars í tíðasöngsbók frá 13. og 14. öld sem ættuð er frá Suður-Þýskalandi (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Musikabteilung, Aug. LX, 236v). Söngurinn var kunnur víðar í Evrópu,

til dæmis í Maríukirkjunni í Utrecht þar sem hann var sunginn á miðvikudögum utan dymbilviklu og páska.⁶³

O florens rosa (69v) er Maríuandstef eignað þýska munkinum, tónskáldinu og fræðimanninum Hermannus Contractus sem starfaði við klaustrið í Reichenau (1013–1054).⁶⁴ Þetta Maríuandstef er meðal þeirra sem sett er á tiltekinn vikudag í *Breviarium Nidrosiense*.⁶⁵ Textinn er á þessa leið:

O florens rosa mater domini spe[ciosa,
o virgo mitis, o fecundissima vitis,
clarior aurora, pro nobis omnibus ora].

Lagið er einnig þekkt við þennan texta úr heimildum af meginlandi Evrópu.⁶⁶

Lag og texti við *O florens rosa* lifðu lengi á Íslandi en í nokkuð breyttri mynd. Í handritinu AM 102 8vo, sem talið er ritað a.m.k. að hluta af Guðbrandi syni séra Jóns Arasonar í Vatnsfirði um 1680, stendur tvísöngslagið *O Jesu dulcissime* sem fram til þessa hefur verið talið af ókunnum uppruna en er sprottið af *O florens rosa*.⁶⁷ Söngtextinn í yngra handritinu

63 Ike de Loos, „Liturgy and Chant in the Northern Low Countries,“ *Tijdschrift van de Koninklijke Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis* 53 (2003): 35. Um aðrar heimildir um sléttisöng við þennan texta er getið í Jürg Stenzl, *Der Klang des Hoben Liedes. Vertonungen des Canticum Canticorum vom 9. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008), 2:117. Á vefsíðunni *Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant* (cantus.uwaterloo.ca) hefur lagið í AM 461 12mo auðkennisnúmerið 203248. Sléttisöngurinn *Nigra sum* hefur yfirleitt nokkuð annan texta en þessi, þ.e.a.s. á eftir „filiae Jerusalem“ kemur „ideo dilexit me Rex“ (sbr. Ljóðaljóðin 1.4). Var sá texti hafður við ýmsar Maríuhátíðir en einnig Lúsiuhátíð og á hátíðisdögum helgra meýja (*commune virginum*).

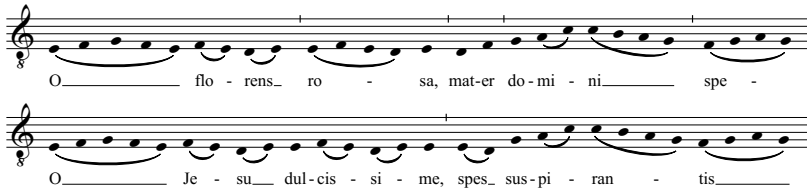
64 Textinn er í *Analecta hymnica* 5, 50 og *Analecta hymnica* 24, 6. Auk þess að vera sunginn við sléttisöng var hann tónsettur af nokkrum höfundum á 15. öld, sjá Julie E. Cumming, *The Motet in the Age of Du Fay* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 202 og 256.

65 P.D. Steidl, *Vor Frues Sange fra Danmarks Middelalder* (Kaupmannahöfn: Katholsk Forlag, 1918), 94.

66 Sama lag við *O florens rosa* er til dæmis að finna í handriti sem ritað var í Slesíu um 1474 og er nú í Biblioteka Kapitulna í Wrocław í Póllandi (Bibl. Kap. Ms 58, 180v). Um handritið sjá Arnold Schmitz, „Ein schlesisches Cantional aus dem 15. Jahrhundert,“ *Archiv für Musikforschung* 1 (1936): 385–423.

67 Sjá Árni Heimir Ingólfsson, „AM 102 8vo: Kvæða- og tvísöngsbók frá Vestfjörðum,“ *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í íslenskum handritum*, 36–49.

hefst með bænarpupphafinu „O Jesu mi dulcissime/spes suspirantis animae“ sem eignað er heilögum Bernharði af Clairvaux. Framhald textans er aftur á móti sótt í *O florens rosa* en bæninni snúið upp á Krist eins og fjöldamörg dæmi eru um eftir siðaskiptin: „O Jesu mitis/o faecundissima vitis/clarior aurora/pro nobis piissime/Jesu, patrem, ora.“⁶⁸ Meginröddin í AM 102 8vo er nær alveg samhljóða laginu í AM 461 12mo, svo langt sem það nær í hinu síðarnefnda. Virðist sem hinn gamli Maríusöngur hafi verið fyrirmynd að tvísöngslaginu og stærstum hluta textans að auki. Hefur hann því lifað hér á landi í bókum og minni söngvara, með þeim breytingum sem nefndar hafa verið, fram undir lok 17. aldar.



Nótnadæmi 2. *O florens rosa* (AM 461 12mo) og *O Jesu dulcissime* (AM 102 8vo, neðri rödd), upphafshendingar.

Gaude, Dei genitrix (70r) er bænäsöngur til Maríu sem var vinsæll um alla Evrópu á miðöldum og gegndi lykilhlutverki í tíðasöng við Maríuhátíðir. Hann á rætur sínar í minninu um „fimm fögnuði“ Maríu sem var, eins og minnið um sorgir hennar, vel þekkt á Íslandi.⁶⁹ Þessi tiltekni slétt-söngur var talinn hafa sérstakan kraftaverkamátt og hans er getið í þremur íslenskum Maríujarteinum.⁷⁰ Allar eiga það sameiginlegt að klerkar sem hafa lagt það í vana sinn að syngja *Gaude, Dei genitrix* „hvern morgin fyrir líkneski sællar Marie“ fá hægt andlát. Í einni þeirra birtist María klerki „með dýrð mikilli“ skömmu fyrir andlátið og kveðst hafa búið honum eilífa

68 Um sálm Bernharðs sjá André Wilmart, O.S.B., *Le „jubilus“ dit de Saint Bernard (Étude avec textes)*, (Róm: Edizioni di “Storia e letteratura”, 1944).

69 Sjá Guðbjörg Kristjánsdóttir, „Sjö A fyrir Ave-vers“, 92. Hér eru einnig talin nokkur dæmi um *Gaude*-andstefið í íslenskum heimildum.

70 *Mariu saga. Legender om jomfru Maria og hendes jertegn*, útg. Carl Rikard Unger (Christiania, 1871), 1:73–74, 1:261–262, 2:778, 2:1191–1192; sjá einnig Guðbjörg Kristjánsdóttir, „Sjö A fyrir Ave-vers.“ Um Maríujarteinir og evrópskan uppruna þeirra sjá Ole Widding, „Norrøne Marialegender på europæisk baggrund“, *Opuscula* 10 (1996): 1–128. Textinn *Gaude, Dei genitrix* hefur einnig fundist í Björgvin á rúnagrip frá miðri 13. öld og er talið að um verndargrip sé að ræða, sjá MacLeod og Mees, *Runic Amulets and Magic Objects*, 198–199.

gleði. Í annarri segir að eftir andlát klerksins hafi fundist í munni hans bréf ritað með gullstöfum, þar sem á stóð textinn „Gaude Dei genitrix“ ásamt þessum orðum: „Suo sem þu bodadir mer iafnliga fögnud, suo skal þier ok wera fögnudr iafnan med mer at eilifu.“⁷¹ Í tveimur jarteinanna er textinn einnig þýddur á íslensku og hljóðar önnur þýðingin svo:

[Gaude dei genitrix virgo immaculata	Fagnaðu, guðs getara flekklaus mær,
gaude que gaudium ab angelo suscepisti	fagnaðu, er tókt fögnuð af englinum,
gaude que genuisti eterni luminis claritatem	fagnaðu því, er þú gatz birti eilífs ljós,
gaude mater gaude sancta dei genitrix virgo	fagnaðu móðir, fagnaðu heilög mær guðs getandi
tu sola mater innup]ta	þú ert ein ógipt móðir,
te laudat <i>omnis factura</i> genitricis <i>lucem</i>	þik lofar öll skepna, móðir lióssins;
sis <i>pro nobis quesumus</i> <i>perpetua interventrix</i> .	biðium vér, að þú biðir at eilífu fyrir oss. ⁷²

Hin þýðingin fylgir frásögn af klerki sem var „storliga heimskr ok gálauss“ en framdi þó hvern dag einn hlut er honum hjálpaði mjög, því hann gekk daglega til kapellu vorrar frúar Maríu og bar þar fram antífónu henni til lofs og dýrðar. Þar er íslenski textinn á þessa leið:

Fagnaðv, flecklaus mør, gvþs moðir,
fagna þv, er fagnað tokt af englinvm,
fagnaðv, er gatz eilifan liossins biartleika,
fagnaðv moðir, fagnaðv heilög gvðs gietara,
þv ert ein osnortin moðir,
þic lofar øll skepna, moðir liossins,
biðium ver, at eilifliga ser þv fyrir oss biðiande.⁷³

Þegar klerkur er að dauða kominn flykkjast að honum djöflar sem hyggjast grípa anda hans en þá birtist sjálf María, miskunnarinnar móðir, og rekur þá í burtu. Sögur um jarteinamátt þessa bænásöngs eru síður en svo bundnar við Ísland eingöngu. Í frásögn Williams af Malmesbury var söngur þessi sagður hafa bjargað nunnu einni, og sama átti að hafa gerst þegar klerkur einn í Chartres söng lagið og textann.⁷⁴

71 Unger, *Mariu saga* 2:778.

72 Unger, *Mariu saga* 1:73–74.

73 Unger, *Mariu saga* 1:261.

74 Kati Ilnat, „Marian Miracles and Marian Liturgies in the Benedictine Tradition of Post-

Bænaversið *Ave sanctissima virgo* (70r–71r) er ekki að finna í litúrgíu kaþólsku kirkjunnar. Textinn á raunar margt sameiginlegt með vinsælli rósakransbæn sem eignuð var Sixtusi IV (páfi 1471–1484) og varð einkar vinsæl á síðustu áratugum 15. aldar; hún hefst á sömu orðum en framhaldið er „mater dei, regina coeli, porta paradisi“. Sá texti var aldrei sunginn í sléttsöng heldur var hann sagður fram við bæn og þá helst frammi fyrir líkneski af Maríu mey rétt eins og getið er um í jarsteinum um *Gaude, Dei genitrix*. Stundum hlaut hann raunar tónsetningu mótettuhöfunda á 16. öld.⁷⁵ Í íslenska handritinu er textinn, sem víkur nokkuð frá bæn Sixtusar IV en á margt sameiginlegt með honum, á þessa leið eftir því sem ráðið verður í skriftina:

Ave sanctissima *virgo* maria
 mater domini nostri ihesu christi
 regina celorum
 paradisi porta
 spetialissima domina mundi.
 Quia tu es castissima *virgo* que sine peccato concepta
 concepisti dominum jhesum christum sine omni peccato.
 Tu peperisti creatorem et salvatorem mundi
 in quo nobis nulla est diffidentia obsecramus.
 Libera nos ab *omni* malo et ora pro peccatis nostris.

Sambærilega gerð textans er óviða að finna en hann stendur þó í latnesku bænakerfi sem talið er ritað í nunnuklaustri í neðra-Saxlandi á 16. öld. Má

Conquest England,” *Contextualizing Miracles in the Christian West, 1100–1500; New Historical Approaches*, ritstj. Matthew M. Mesley og Louise E. Wilson. (Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2014), 72–73. Þessi bænäsöngur er einnig í ensku handriti frá 15. öld, sjá *The Processional of the Nuns of Chester*, útg. John Wickham Legg, (London: Henry Bradshaw Society, 1899), 21.

75 Bonnie J. Blackburn, „The Virgin in the Sun: Music and Image for a Prayer Attributed to Sixtus IV,” *Journal of the Royal Musical Association* 124 (1999): 168. Um bænina hafa einnig ritað Sixten Ringbom, „Maria in Sole and the Virgin of the Rosary,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 25 (1962): 326–330, og Kathryn M. Rudy, *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts* (Leiden: Koninklijke Brill, 2017), 164–168. Textinn er einnig í Henry Luttikhuisen, „Still Walking: Spiritual Pilgrimage, Early Dutch Painting and the Dynamics of Faith,” *Push Me, Pull You: Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction*, ritstj. Sarah Blick og Laura D. Gelfand (Leiden: Brill, 2011), 209.

A - ve sanc - tis - sim - a vir - go Ma - ri - a, ma - ter
do - mi - ni nos - tri Je - su Chri - sti re - gi - na ce - lo - rum,
pa - ra - di - si po - rta, spe - ti - a - lis - si - ma do - mi - na mun - di.
Qui - a tu es ca - sti - ssi - ma vir - go que si - ne pe - cca - to
con - ce - pta con - cep - ti - sti do - mi - num Je - sum Chri - stum si - ne
omn - i pec - ca - to. Tu pe - pe - ri - sti cre - a - to - rem
et sal - va - tor - em mun - di in quo no - bis nu - lla est
dif - fi - den - ti - a ob - se - cra - mus. Li - be - ra nos ab omn - i
ma - lo et o - ra pro pec - ca - tis no - stris.

Nótnadami 3. Ave sanctissima virgo (AM 461 12mo).

ráða af innihaldi bókarinnar að hún er skrifuð af eða fyrir konu.⁷⁶ Í því handriti er aðeins um að ræða bænavers án nótna. Hvergi annars staðar er vitað um nótur við þessa bæn og er íslenska söngbókin því einstök að þessu leyti. Lagið sem stendur í AM 461 12mo er raunar fremur óvenjulegt, í því er nokkuð um stór stökk og endurteknar hendingar með hætti sem ekki tíðkast í sléttsöng. Þar sem nóturnar virðast ekki hafa verið birtar annars staðar fylgja þær hér (sjá nótnadæmi 3).

Ave beatissima civitas (71r–v) er andstef til söngs á Mariuhátíðum. Textinn stendur með nótum í ótal sléttsöngsbókum á meginlandinu og er auk þess í þríradda mótettu frá 13. öld, en lagið sem ritað er í AM 461 12mo er ekki hið sama (sjá nótnadæmi 4).⁷⁷ Þetta er stafrófskvæði, þar sem upphafsstafir hvers orðs mynda saman stærri heild. Stærstur hluti kvæðisins er það sem kallaðist *alphabetum*, þar sem upphafsstafir orðanna þræða stafrófið. Þegar stafrófið er á enda taka við orð sem hefjast á sérhljóðunum a–u, og loks mynda lokálnurnar orðin *Maria virgo*. Íslenski skrifarinn leggur ekki áherslu á gripluna með viðeigandi stafsetningu, hefur til dæmis *charitatis* í stað *karitatis* og *christo* í stað *xristo*.

Ave beatissima
 ciuitas divinitatis
 eterno felix gaudio
 habitaculum iustitie
 charitatis lilio
 mater nobilis
 obscecr⁷⁸ plasmatorem
 quarenius redemptos
 sanguine tuearis⁷⁹
 vt viuentis christo

76 Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek–Niedersächsische Landesbibliothek, MS I 76, bls. 233. Sjá Helmar Hartel og Felix Ekowski, *Handschriften der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover* 1 (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1989), 76. Nokkrir textar eru til frá miðöldum sem byrja á orðunum *Ave virgo sanctissima* (sbr. *Analecta hymnica* 38, 171), en ekki er um orðarugl að ræða í íslenska handritinu, framhald textans er allt annað þar.

77 Allt annað lag við textann er til dæmis að finna í handritinu Wrocław, Bibl. Kap. Ms 58 (136v), sjá nánar um handritið í nmgr. 66. Mótettan er prentuð í *The Montpellier Codex, Part II: Fascicles 3, 4, and 5*, útg. Hans Tischler (Madison: A-R Editions, 1978), nr. 55.

78 Svo hdr., rétt væri 'obscecr'.

79 Svo hdr., rétt væri 'tueatur'.

ymnizemus. Zima
 antiquum expurga ipsius oraculo wite
 mediatrix auxiliatrix reparatrix illuminatrix [adiutrix
 veni viva reos genetrix omnipotentis].⁸⁰

Jartein af tilurð antífónunnar er að finna í íslensku handriti frá um 1700, AM 634 4to. Þar segir frá Þýskum greifasyni sem sendur var til náms í París og stundaði þar meira hégóma heimsins en listir klerkdómsins. Þegar biskup nokkur í Þýskalandi andaðist var greifasonurinn kjörinn arftaki hans og óttaðist að nú yrði fáfræði hans ljós öllum mönnum. Því hélt hann í Mariukirkjuna, Notre Dame, fleygði sér grátandi fram á gólfið og birtist honum þá María og lofaði öllu góðu. Svo segir í sögunni: „Eftir svo talað líður drottningin brott að sýn, en hann vaknar og sprettur upp gæddur svo mikilli gjöf heilags anda, að án allri dvöl diktar hann nýja antiphonam af sancta Maria bæði í senn að orðum og hljóðum. Sú antiphona er svo fallin: Aue beatissima ciuitas [...]“ og söng hann hana „svo hátt og hvelld að heyrir um alla kirkjuna.“⁸¹ Er svo sagt að honum hafi farnast vel í sínum biskupsdómi.

Tveir af þremur síðustu söngvum handritsins eru nefndir í Orðubók, ólíkt þeim sem á undan eru. *Sanctifica nos Domine* (72r) er söngur fyrir krossmessur og er í Orðubók nefndur við þrjár hátíðir, *In inventione sancte crucis*, *In exaltatione sancte crucis* og *Commemoratio de sancta cruce*.⁸² Lagið er hið sama og finna má í allmörgum erlendum heimildum.⁸³ Textinn er á þessa leið:

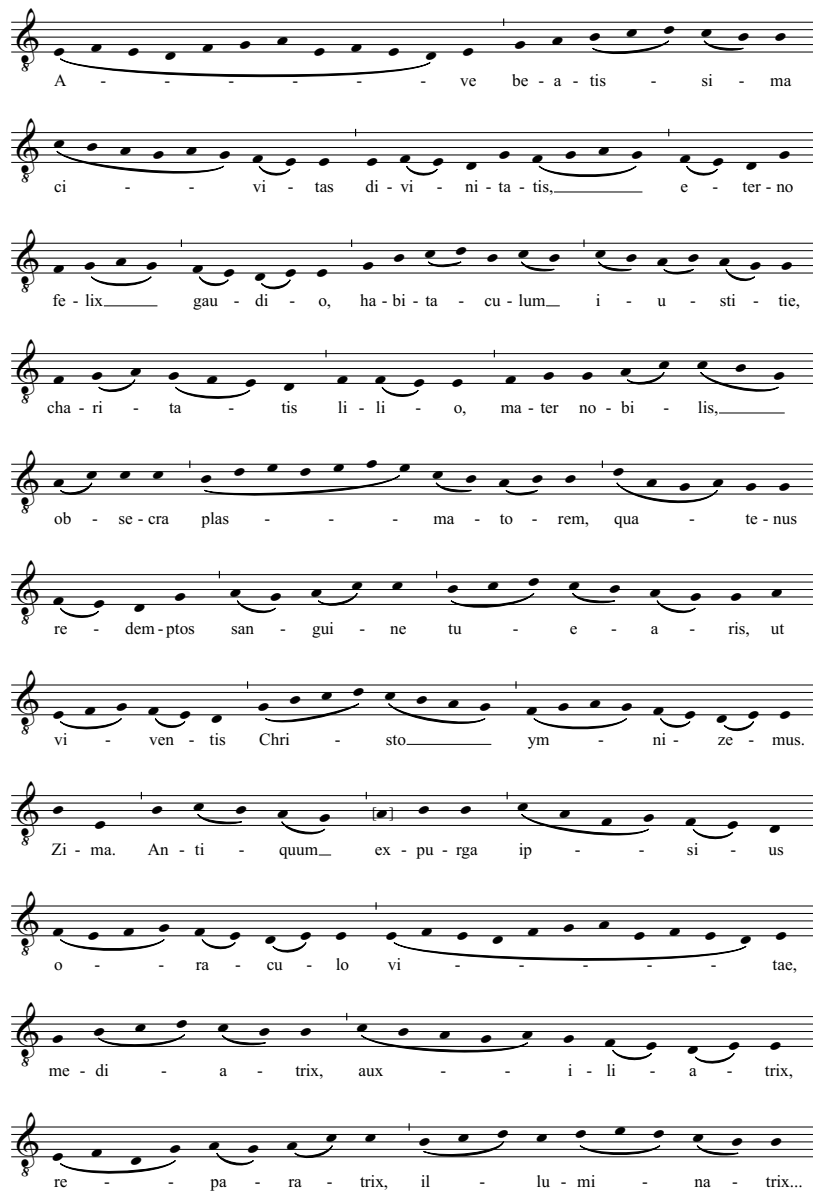
Sanctifica nos domine
 signaculo sancte crucis
 vt fiat nobis obstaculum
 contra seua jacula inimicorum
 defende nos domine per lignum sanctum
 et per precium iusti sanguinis tui
 in quo nos rede(misti. Alleluia.)

80 F.J. Mone, *Hymni Latini Medii Aevi* 1–3 (Freiburg, 1853–55), 2:439.

81 Unger, *Mariu saga* 2:1040. Stafsetning hér færð til nútímahorfs.

82 *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae* (Orðubók), útg. Lilli Gjerløw (Ósló: Norsk historisk kjeldeskrift-institut, 1968), 340, 393, 414.

83 Það stendur til dæmis í handriti í Det kongelige bibliotek, GKS 3449 8vo VI (181v–182v); Cantus-auðkennisnúmer 004744.



A - ve be - a - tis - si - ma
ci - vi - tas dí - vi - ni - ta - tis, e - ter - no
fe - lix gau - di - o, ha - bi - ta - cu - lum i - u - sti - tie,
cha - ri - ta - tis li - li - o, ma - ter no - bi - lis,
ob - se - cra plas - ma - to - rem, qua - te - nus
re - dem - ptos san - gui - ne tu - e - a - ris, ut
vi - ven - tis Chri - sto ym - ni - ze - mus.
Zi - ma. An - ti - quum ex - pu - rga ip - si - us
o - ra - cu - lo vi - tae,
me - di - a - trix, aux - i - li - a - trix,
re - pa - ra - trix, il - lu - mi - na - trix...

Nótnaðæmi 4. Ave beatissima civitas (úr AM 461 12mo, niðurlag vantar).

Enn vantar hér aftan á lagið, hluta síðasta orðsins („-misti“ og Alleluia) og var sú hending aldrei skrifuð því ekki getur vantað neitt í handritið á þessum stað.

Á síðasta blaði handritsins (72v) eru textar torlæsilegir og engin leið að greina nóturnar. Hér eru tveir söngvar, *Ave Maria* og *Michael prepositus paradisi*. Texta þeirra er einnig að finna í sömu röð í handritsbrotinu AM 241 b I ε fol., stöku blaði sem talið er ritað um aldamótin 1500 og geymir fyrirbænar (*suffragia communia*), andstef með versu og bæn, sem voru hluti tíðagjörðar í Skálholtskirkju eða fylgdu á eftir henni. *Ave Maria* og *Michael prepositus paradisi* eru þar nr. 2 og 3 af ellefu fyrirbænum óttusöngs; í sömu syrpu eru einnig andstef og bænar til handa heilögum Þorláki og öðrum dýrlingum.⁸⁴ Söngurinn sem hefst á orðunum *Ave Maria* fyllir þrjár fyrstu línur blaðsins. Textinn virðist lengri í AM 461 12mo en í Skálholtsbrotinu en ómögulegt er að lesa viðbótina, síðari hluta fyrstu línu. Að því undanskildu hljóðar textinn svo:

Ave maria electa [...] regina gratia plena virgo serena et dei sponsa
gemma pulcherrima pro nobis deum ora.

Á tveimur neðstu línunum er söngurinn *Michael prepositus paradisi*, sem auk fyrirbænanna í Skálholti var hafður við fyrri aftansöng á Mikjálsmessu samkvæmt Orðubók.⁸⁵ Textinn er á þessa leið:

Michael prepositus paradisi quem honorificant angelorum ciues
intercede pro nobis ad dominum.⁸⁶

Þessum texta fylgja nótur í allmörgum evrópskum söngbókum en þar sem nótturnar í 461 eru ólæsilegar verður ekki greint hvort lagið er hið sama. Það að bæði *Ave Maria* og *Michael prepositus paradisi* séu einnig í AM 241 b I ε fol. gæti þýtt að efnið á fyrri blöðum kversins sem hér er til umfjöllunar hafi upphaflega, áður en það var skafið burt, verið tíðasöngur fyrir

84 Lilli Gjerløw, *Liturgica Islandica*, Bibliotheca Arnarnagæana 35 (Kaupmannahöfn: C.A. Reitzels Forlag, 1980), 1, 86–91. Um *suffragium* sjá Lilli Gjerløw, „Suffragium,“ *KLNM* 17, 421–422.

85 *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*, 397. Í Stjórn (AM 226 fol.) er heilagur Mikjáll sagður „prepositus paradisar forstiori“ og má vera að sú lýsing sé sprottin af söngtextanum sem hér um ræðir.

86 Textinn er prentaður í Gjerløw, *Liturgica Islandica* 1, 89.

Skálholtsdómkirkju. Að minnsta kosti sker efnið á 72v sig úr að því leyti að það á sinn fasta stað í litúrgíunni en það á ekki við efni fyrri blaðanna eins og það er nú.

Að lokum er við hæfi að hafa nokkur orð um tónræna eiginleika þeirra fjögurra laga í AM 461 12mo sem ekki hafa fundist í öðrum heimildum: *Sancta Maria, succurre miseris*; *Gaude, Dei genitrix*; *Ave sanctissima virgo* og *Ave beatissima civitas*. Nótturnar að *Sancta Maria, succurre miseris* er ekki að öllu leyti auðvelt að greina en þó virðist söngurinn vera í F-dúr, því grunn-tónn er F og lækunarmerki eru greinileg á efstu þremur nótnastrengjum af fimm (sjá nótnadæmi 1). Laginu má skipta í fimm hendingar (sem enda á orðunum *miseris*, *flebiles*, *clero*, *sexu* og *Alleluia*) og allar enda á tóninum F nema hin þriðja; hún virðist enda á G en þó er örðugt að lesa úr handritinu hér. Í 461 lýkur laginu með langri tónarunu á orðinu „Alleluia“ en hinu hefðbundna andstefi litúrgíunnar lýkur með Davíðssálmí eins og hefðin kveður á um.

Gaude, Dei genitrix er ekki sama lag og tíðkaðist víða í Evrópu; það lag er í frýgískri tóntegund en þótt aðeins síðustu hendingar lagsins hafi varðveist í AM 461 12mo má af þeim ráða að tóntegundin er dórísk (sjá nótnadæmi 2). Í íslensku bókinni lýkur laginu á tóninum D, ekki E eins og í hinum útbreiddari sléttsöng.⁸⁷

Tónsetningu bænarinnar *Ave sanctissima virgo* er eins og áður er getið hvergi að finna nema hér (sjá nótnadæmi 3). Lagið er í lýðiskri tóntegund og má hér minna á ábendingu Róberts A. Ottóssonar um að tíðni þeirrar tóntegundar í Þorlákstíðum kunni að vera fyrirboði þess hve algeng hún varð í íslenskum söng á 19. öld.⁸⁸ Allmargar tónhendingar koma fyrir oftár en einu sinni í laginu, til dæmis eru sömu tónar á orðunum *Ave* og *virgo*, *paradisi* og *libera nos*, *porta* og *creatorem*, *sine peccato* og *concepisti*, *sine omni* og *nulla est*.

Lagið við *Ave beatissima civitas* hefur ekki fundist í erlendum bókum þótt textinn komi víða fyrir (sjá nótnadæmi 4). Niðurlagið vantar en þó virðist ljóst að lagið er í frýgískri tóntegund; upphafshendingarnar sveima

87 Útbreiddara lagið hefur auðkennisnúmerið (CAO/Cantus ID) 2920, sjá <http://gregorianik.uni-regensburg.de/cdlb/2920>, skoðað 30. mars 2019.

88 Róbert Abraham Ottósson, *Sancti Thorlaci episcopi officia rhythmica et proprium misse in AM 241 a folio*, Bibliotheca Arnarnagana Supplementum 3 (Kaupmannahöfn: Einar Munksgaard, 1959), 65–67. Þó ber að hafa í huga að samkvæmt reglum *musica ficta* mátti syngja B (*B rotundum*) þótt skrifað væri H (*B quadratum*).

mjög í kringum tóninn E sem einnig er hvíldarpunktur í lok flestra hend-
inga í fyrri hluta lagsins.

Nóturarnar sem varðveist hafa í AM 461 12mo bregða áhugaverðu ljósi á þá trúarmenningu sem hér ríkti í kaþólskum sið. Þær sýna að bænasöngur átti sér ekki einungis stað í föstu formi messu og tíðasöngs. Aðeins þrír af níu söngvum eru nefndir í Orðubók eða skrifaðir upp í litúrgískum handritum. Það gefur til kynna að flest löggin í 461 hafi verið liður í annars konar bænahaldi, væntanlega þess sem átti bókina. Það að löggin eru önnur en almennt voru sungin við sömu texta annars staðar í Evrópu gæti bent til þess að hér á landi hafi einhverjir fengist við nýsköpun í söng og kvæðagerð, að minnsta kosti með því að fella texta að tónum með nýjum hætti eins og geymd lagsins *O florens rosa / O Jesu dulcissime* ber með sér. Einnig sýnir kverið að sparneytnir kirkjunnar menn leituðust við að uppfæra söngforða sinn með því að skafa upp bækur og nýta skinnið aftur. Sá sem söng úr þessu litla kveri kunni eflaust ýmsar Maríusögur og kannski hefur honum þótt vissara að eiga og fara með kraftaverkasöngva sem eftir öllu að dæma höfðu reynt öðrum vel.

Heimkynni

Að endingu er við hæfi að huga að því hvar þetta smáa en efnisríka handrit gæti verið upprunið. Það kom til Árna Magnússonar frá Þorsteini Eyjólfssyni (um 1645–1714) lögréttumanni á Háeyri í Stokkseyrarhreppi. Engar frekari upplýsingar um feril þess er að finna hjá Árna. Á spássíum í handritinu eru sums staðar páruð mannanöfn — Bjarni Bjarnason, Árni Jónsson og Árni Halldórsson (óvíst)⁸⁹ — en erfitt er að tengja þau við Þorstein og framættir hans. Þorsteinn hafði verið ráðsmaður í Skálholti á árunum 1682–84 og hugsanlegt er að handritið hafi þá komist í hans hendur fremur en að það hafi verið ættargóss. Spássíukrot á bl. 6v gefur hugsanlega vísbendingu um verustað handritsins einhvern tíma á þeirri hálfu annarri öld sem leið frá því að það var skrifað og þar til það komst í eigu Þorsteins. Þar stendur á neðri spássíu, á hvolfi: „struge J Lang“ og verður að telja líklegt að þar sé átt við bæinn Strjúg í Langadal í Húnavatnssýslu. Svo vill til að í

89 Nafn Bjarna virðist vera á 10v, 26r og 51v, „Arne ionson“ stendur á 57r og á 37r og 41v er nafn sem virðist geta verið Árni Halldórsson. Á 30r má lesa „Mynum god[ooo] sigurde [...]“ og á bl. 30v hefur barn skrifað upphaf Faðirvorsins.



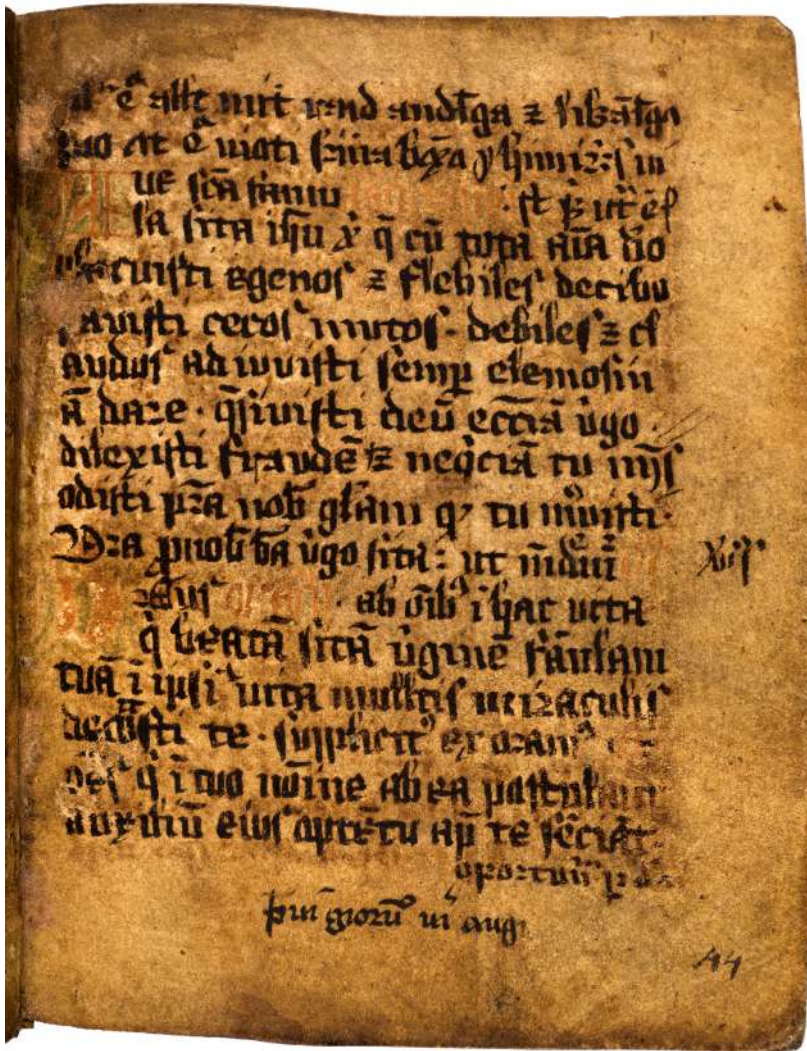
AM 461 12mo, bl. 6v, neðri spássía.

handritinu er að finna bænir sem einnig geta bent til Langadals eins og nú skal greina.

Á bl. 44r3–12 er bæn á latínu sem hefst á þessum orðum: „Aue *sancta* famula sita ihesu *christi qui cum tota anima deo placuisti ...*“ og lýkur svo: „Ora *pro nobis beata uirgo sita : ut mundi emur ab omnibus in hac uita*“. Þessari bæn er beint til dýrlings sem ekki virðist hafa verið þekktur á Íslandi fyrr en á 15. öld, heilagrar Sítu (Zita).⁹⁰ Síta var uppi á 13. öld, þjónustustúlka í Lucca á Ítalíu. Hún varð fyrir barsmiðum og illri meðferð af hálfu húsbænda sinna og samstarfsmanna en eftir dauða hennar fór fólk að heita á hana, ekki síst vinnufólk og þjónustustúlkur. Utan Ítalíu verður einkum vart við dýrkun hennar á Englandi og líklegt er að þaðan hafi átrúnaðurinn borist til Íslands. Hér á landi var líkneski hennar að finna í fjórum kirkjum á Norðurlandi: í klaustrunum á Þingeyrum og Munkaþverá, í kirkjunni á Möðruvöllum í Eyjafirði og í kirkjunni á Holtastöðum í Langadal.⁹¹ Holtastaðir eru næsti bær við Strjúg og nærtækt að gera því skóna að sú hafi verið kirkjan sem eigandi eða eigendur AM 461 12mo sóttu. Hún var helguð heilögum Nikulási og í máldaga kirkjunnar frá 1461 kemur fram að í henni var líkneski hans ásamt Maríulíkneski, líkneski Jóhannesar skírara og þeirra Katrínar og Sítu. Í máldaganum er tekið fram að fyrir líkneskjum Nikulásar og Maríu séu ljósastikur. Auk þess er í kirkjunni „tréskrín með helgum dómum“ og „kross með undir-

90 Bænina er einnig að finna í tíðabók frá birgittinaklaustrinu í Syon á Englandi, sjá Charity Scott-Stokes, *Women's Books of Hours in Medieval England*. The Library of Medieval England (Cambridge: D.S. Brewer, 2006), 121–122.

91 Margaret Cormack, „Saints of Medieval Hólar: A Statistical Survey of the Veneration of Saints in the Diocese,“ *Peregrinations. Journal of Medieval Art and Architecture* 3/1 (2011): 34–35. Cormack vekur athygli á því að það var Margrét Vigfúsdóttir sem gaf líkneski Sítu til kirkjunnar á Möðruvöllum en fjölskylda hennar hafði tengsl við England.



AM 461 12mo, bl. 44r. Fyrstu tvær linurnar eru á íslensku en síðan hefst bæn til heilagrar Sítu með orðunum Aue sancta famula sita.

stöðum“.⁹² Þar hafa sóknarbörnin getað kropið að krossi og í kirkjunni gátu þau ennfremur fært dýrlingunum bænir sínar – gott var að eiga talnaband þegar rósakransinn var beðinn. Ef marka má efnið í 461 stóðu kross Krists og María guðsmóðir þeim næst sem höfðu kverið milli handa sinna. En það sýnir líka að bænir og söngur áttu ekki einvörðungu heima í kirkjunni heldur fylgdu manneskjunum í dagsins önn og voru þeim mikilvægt haldreipi í verkefninu þrotlausa: að bægja burt syndum og ásókn djöfulsins.

Lokaorð

Hér hefur verið reynt að gefa yfirsýn um þá efnisflokka sem finna má í AM 461 12mo. Þeir reynast flestir, ef ekki allir, snerta daglegt líf eins og því var lifað innan þess ramma árstíða og kirkjuárs sem kaþólsk kirkjuskipan markaði því. Efnisflokkarnir fléttast saman í handritinu og endurspeglu hvernig andleg eða trúarleg efni runnu saman við líkamlegan, félagslegan og efnahagslegan veruleika. Þær lagagreinar úr Jónsbók og Kristinrétti Árna biskups, sem tiltekna eru, snerta bæði eignarrétt, réttarfar og kristnihald. Áföll og sjúkdómar voru fyrirbyggð og við þeim brugðist með bænum og áköllum og bænasjóðurinn nýttist við formlegar kirkjulegar athafnir jafnt sem til bænagjörðar á heimili eða í einrúmi. Þar ófust saman tungumálin tvö sem notuð voru í landinu, íslenska og latína. Þær skýringar sem fylgja bænunum í handritinu vísa ekki eingöngu til helgihalds og bænagjörðar, heldur einnig til þess ytri veruleika sem fólk bjó við, þar sem sinna þurfti skepnum og tryggja velferð þeirra, koma börnum í heiminn og stöðva blæðingar, ferðast staða á milli í ótryggu veðri og bregðast við náttúruhamförum. Síðast en ekki síst má finna fágætan vitnisburð um söngmennt og söngiðkun í nótnakversslitrinu sem einhvern tíma hefur verið slegið saman við meginhandritið. Sú staðreynd að Maríusöngvar á nótum hafa varðveist í þessu handriti bendir ótvírætt til þess að þeir hafi myndað þátt í þeim vefnaði hversdagslífs í Langadal sem við sjáum leiftur af á síðum AM 461 12mo.

⁹² *DI V*, 350.

GRIPLA
HEIMILDIR

HANDRIT

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

AM 426 12mo

AM 461 12mo

GKS 1812 4to

Det kongelige bibliotek, Kaupmannahöfn

GKS 3449 8vo VI

Bibliotheca Apostolica Vaticana

Reg.lat.12

*Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek,
Hannover*

MS I 76

Biblioteka Kapitulna, Wrocław

Bibl. Kap. Ms 58

FRUMHEIMILDIR

Alfræði íslenzk II. Rímtöl. Útg. N. Beckman og Kr. Kálund. Kopenhagen: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1914–16.

Alfræði íslenzk III. Landalýsingar m.fl. Útg. Kr. Kálund. Kopenhagen: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1917–18.

Analecta hymnica medii aevi 1–55. Útg. Guido Maria Drevés, Clemens Blume og Henry Marriott Bannister. Leipzig: Reisland, 1886–1922.

Biskupa sögur 2. Útg. Ásdís Egilsdóttir. Íslenzk fornrit 16. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002.

Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, pars auctumnalis. New York: Benziger Brothers, 1900.

Diplomatarium Islandicum. Kaupmannahöfn og Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1857–1972.

Diplomatarium Norvegicum. Christiania: Mallings, 1847–2011.

En isländsk Svartkonstbok från 1500-talet. Útg. Nat. Lindqvist. Uppsala: Appelbergs Boktryckeri, 1921.

Flateyjarbok. Útg. Guðbrandur Vigfússon og C.R. Unger. Christiania: P.T. Mallings, 1862.

- Hauksbók*. Útg. Finnur Jónsson. København: Kongelige nordiske oldskrift-selskab, 1892–96.
- Hymni Latini Medii Aevi* 1–3. Útg. F.J. Mone. Freiburg, 1853–55.
- Íslenskar bænir fram um 1600*. Útg. Svavar Sigmundsson. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2018.
- Íslenzkar þjóðsögur* I. Safnað hefur Ólafur Davíðsson. Útg. Jónas J. Rafnar og Þorsteinn M. Jónsson. Akureyri: Þorsteinn M. Jónsson, 1945.
- Íslenzkar þjóðsögur og avintýri* I. Útg. Jón Árnason. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1862.
- Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar*. Útg. Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon og Már Jónsson. Reykjavík: Sögufélag, 2005.
- Mariu saga. Legender om jomfru Maria og hendes jertegn*. Útg. Carl Rikard Unger. Christiania, 1871.
- Mariukver. Sögur og kvæði af heilagri guðsmóður frá fyrri tíð*. Útg. Ásdís Egilsdóttir, Gunnar Harðarson og Svanhildur Óskarsdóttir. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1996.
- Ordo Nidrosiensis Ecclesiae (Orðubók)*. Útg. Lilli Gjerløw. Ósló: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt, 1968.
- Stjorn. Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*. Útg. Carl Rikard Unger. Christiania, 1862.
- The Montpellier Codex, Part II: Fascicles 3, 4, and 5*. Útg. Hans Tischler. Madison: A-R Editions, 1978.
- The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. Apocalyptic Literature and Testaments*. Útg. James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983.
- The Processional of the Nuns of Chester*. Útg. John Wickham Legg. London: Henry Bradshaw Society, 1899.
- Testimonia orationis Christianae antiquioris*. Útg. Pierre Salmon, Charles Coebergh og Pierre de Puniet. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 47. Turnhout: Brepols, 1977.

FRÆÐIRIT

- Attwood, Katrina. „Leiðarvisan and the ‘Sunday letter’ tradition in Scandinavia.“ *Til heiðurs og hugbótar. Greinar um trúarkveðskap fyrri alda*, ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir og Anna Guðmundsdóttir. Reykholt: Snorrastofa, 2003, 53–78.
- Árni Heimir Ingólfsson. „AM 102 8vo: Kvæða- og tvisöngsbók frá Vestfjörðum.“ *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í íslenskum handritum*, ritstj. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2014, 36–49.
- Ásdís Egilsdóttir. „Handrit handa konum.“ *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í íslenskum handritum*, ritstj. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2014, 51–61.
- Bjarni Þorsteinsson. *Íslenzk þjóðlög*. Kaupmannahöfn: S.L. Møller, 1906–1909.
- Blackburn, Bonnie J. „The Virgin in the Sun: Music and Image for a Prayer

- Attributed to Sixtus IV.“ *Journal of the Royal Musical Association* 124 (1999): 157–195.
- Carrisi, Nadia. „I nomi di Cristo e di Maria in un libro d'ore quattrocentesco di Varese.“ *Aevum* 80/2 (2006): 529–550.
- Cormack, Margaret. „Saints of Medieval Hólar: A Statistical Survey of the Veneration of Saints in the Diocese.“ *Peregrinations. Journal of Medieval Art and Architecture* 3/1 (2011): 7–37.
- Cumming, Julie E. *The Motet in the Age of Du Fay*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Duffy, Eamonn. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*. 2. útg. New Haven og London: Yale University Press, 2005. (1. útg. 1992.)
- Eggen, Erik. *The Sequences of the Archbishopric of Nidarós*. Bibliotheca Arnarnagæana 21–22. Copenhagen: Munksgaard, 1968.
- Foote, Peter. „Nafn guðs hit hæsta.“ *Aurvandilstá. Norse Studies*. The Viking collection 2. Odense: Odense University Press, 1984, 124–126. Áður prentað í *Speculum norroenum. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre*, ritstj. Ursula Dronke o.fl. Odense: Odense University Press, 1981, 139–154.
- Gjellerøw, Lilli. „Alma chorus Domini.“ *KLNM* 1, 92–94.
- . „Christe, Salvator.“ *KLNM* 2, 562.
- . *Liturgica Islandica*. Bibliotheca Arnarnagæana 35–36. Kaupmannahöfn: C.A. Reitzels Forlag, 1980.
- . „Suffragium.“ *KLNM* 17, 421–422.
- Guðbjörg Kristjánsdóttir. *Íslenska teiknibókin*. Reykjavík: Crymogea, 2013.
- . „Sjö A fyrir Ave-vers á altarisklæði frá Reykjum í Tungusveit.“ *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 89 (1992): 85–98.
- Guðrún Ingólfssdóttir. „Í hverri bók er mannsandi“. *Handritasýrpur – bókmenning, þekking og sjálfsmynd karla og kvenna á 18. öld*. Reykjavík: Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands, 2011.
- Gunnar F. Guðmundsson. „Latinusöngur leikra á miðöldum.“ *Til heiðurs og hugbótar. Greinar um trúarkveðskap fyrri alda*, ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir og Anna Guðmundsdóttir. Reykholt: Snorrastofa, 2003, 93–112.
- Hartel, Helmar og Felix Ekowski. *Handschriften der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover* 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.
- Hødnebo, Finn. „Juleskrá.“ *KLNM* 8, 19.
- Ihnat, Kati. „Marian Miracles and Marian Liturgies in the Benedictine Tradition of Post-Conquest England.“ *Contextualizing Miracles in the Christian West, 1100–1500; New Historical Approaches*, ritstj. Matthew M. Mesley og Louise E. Wilson. Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2014, 63–97.
- Jakob Benediktsson. „Lorica.“ *KLNM* 10, 695–696.
- Jansson, Sam Owen og Oloph Odenius. „Cisiojanus.“ *KLNM* 2, 564–565.

- Jón Aðalsteinn Jónsson. „Himnabréf ömmu minnar Guðrúnar Ólafsdóttur frá Eystri-Lyngum í Meðallandi. *Ritmennt* 10 (2005): 18–48.
- Jón Steffensen. „Hugleiðingar um eddukvæði.“ *Menning og meinsemdir. Ritgerðasafn um mótunarsögu íslenzkrar þjóðar og baráttu hennar við hungur og sóttir*. Reykjavík: Sögufélag, 1975, 194–207. Áður birt í *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 1968: 26–38.
- . „Margrétar saga og ferill hennar á Íslandi.“ *Menning og meinsemdir. Ritgerðasafn um mótunarsögu íslenzkrar þjóðar og baráttu hennar við hungur og sóttir*. Reykjavík: Sögufélag, 1975, 208–215. Áður birt í *Læknablaðinu* 1965: 14–20.
- Loos, Ike de. „Liturgy and Chant in the Northern Low Countries.“ *Tijdschrift van de Koninklijke Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis* 53 (2003): 9–47.
- Louis-Jensen, Jonna. „Súsannam af lognum lesti.“ *Con amore. En artikelsamling udgivet på 70-årsdagen den 21. oktober 2006*, ritstj. Michael Chesnutt og Florian Grammel (København: C.A. Reitzel, 2006), 213–215. Áður birt í *Þorlákstíðir sungnar Ásdísi Egilsdóttur fimmtugri 26. október 1996*. Reykjavík: Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen, 1996, 40–42.
- Luttikhuisen, Henry. „Still Walking: Spiritual Pilgrimage, Early Dutch Painting and the Dynamics of Faith.“ *Push Me, Pull You: Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction*, ritstj. Sarah Blick og Laura D. Gelfand. Leiden: Brill, 2011, 199–226.
- Mac Eoin, Gearóid S. „Invocation of the Forces of Nature in the Loricæ.“ *Studia Hibernica* 2 (1962): 212–217.
- . „Some Icelandic Loricæ.“ *Studia Hibernica* 3 (1962): 143–154.
- MacLeod, Mindy og Bernard Mees. *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
- Magnús Már Lárusson. „Eitt gamalt kveisublað.“ *Fróðleikspættir og sögubrot*. Reykjavík: Skuggsjá, 1967, 196–206. Áður birt í *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 1951–1952: 81–90.
- Maniaci, Marilena. „Miscellaneous Reflections on the Complexity of Medieval Manuscripts.“ *Collecting, Organizing and Transmitting Knowledge. Miscellanies in Late Medieval Europe*, ritstj. Sabrina Corbellini, Giovanna Murano og Giacomo Signore. *Bibliologia* 49. Turnhout: Brepols, 2018, 11–22.
- Marchand, James W. „Early Scandinavian Variants of the Fifteen Signs before Doomsday.“ *Acta Philologica Scandinavica* 31 (1976): 117–132.
- Matthías Viðar Sæmundsson. *Galdrar á Íslandi: Íslensk galdrabók*. Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1992.
- Merzbach, Uta M. „Calendars and reckoning of time.“ *Dictionary of the Middle Ages* 3, 17–30.
- Rawcliffe, Carole. *Sources for the History of Medicine in Late Medieval England*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1995.
- Ringbom, Sixten. „*Maria in Sole* and the Virgin of the Rosary.“ *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 25 (1962): 326–330.

- Róbert Abraham Ottósson. *Sancti Thorlaci episcopi officia rhythmica et proprium missa in AM 241 a folio*. Bibliotheca Arnamagnæana Supplementum 3. Kaupmannahöfn: Ejnar Munksgaard, 1959.
- Rudy, Kathryn M. *Rubrics, Images and Indulgences in Late Medieval Netherlandish Manuscripts*. Leiden: Koninklijke Brill, 2017.
- Schmitz, Arnold. „Ein schlesisches Cantional aus dem 15. Jahrhundert.“ *Archiv für Musikforschung* 1 (1936): 385–423.
- Schnall, Jens Eike. „Die dies mali und andere Unglückstage: Kontextualisierung, Kompilationsmuster und Wissensordnung in nordeuropäischen Handschriften des Spätmittelalters.“ *Opuscula* 12 (2005): 343–378.
- Scott-Stokes, Charity. *Women's Books of Hours in Medieval England*. The Library of Medieval England. Cambridge: D.S. Brewer, 2006.
- Skeat, Walter W. „A Fifteenth Century Charm.“ *Modern Language Quarterly* 4 (1901): 6–7.
- Skemer, Don C. *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Steidl, P.D. *Vor Frues Sange fra Danmarks Middelalder*. Kaupmannahöfn: Katholsk Forlag, 1918.
- Stenzl, Jürg. *Der Klang des Hohen Liedes. Vertonungen des Canticum Canticorum vom 9. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Widding, Ole og Hans Bekker-Nielsen. „Rosenkrans.“ *KLNM* 14, 414–415.
- Widding, Ole. „Norrøne Marialegender på europæisk baggrund.“ *Opuscula* 10 (1996): 1–128.
- Wilmart, André, O.S.B. *Le “jubilus” dit de Saint Bernard (Étude avec textes)*. Róm: Edizioni di “Storia e letteratura”, 1944.

VEFSÍÐUR

- Bibliotheca Apostolica Vaticana*. <https://digi.vatlib.it>
- Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant*. cantus.uwaterloo.ca.
- Thesaurus Precum Latinarum*. <http://www.preces-latinae.org/index.htm>

ÁGRIP

Dýrtingar og daglegt brauð í Langadal. Efni og samhengi í AM 461 12mo

Efnisorð: bænir, söngvar, himnabréf, litúrgía, trúarlíf, Maríudýrkun, Heilög Síta

Handritið AM 461 12mo er að líkindum skrifað á fjórða tug sextánda aldar. Það geymir leifar af dagatali og páskatöflu auk upplýsinga um kirkjuárið og minnisvers um tímatalstútreikninga; einnig stök ákvæði Jónsbókar og Kristinréttar Árna biskups. Þá fer í handritinu mikið fyrir bænum og áköllum, ekki síst þeim sem

tengd eru mætti helgra nafna. Bænirnar eru ýmist á íslensku eða latínu og í handritinu er líka kver með latneskum söngvum á nótum. Í greininni er sérstaklega fjallað um bænirnar og söngvana og þau sett í samhengi við annað efni handritsins. Lögð er áhersla á að skýra hvernig þetta efni tengist hversdagslegum veruleika þeirra sem höfðu handritið undir höndum og varpar þannig ljósi á trúarlíf á Íslandi undir lok kaþólsks siðar.

SUMMARY

Daily and divine affairs in Langidalur. The content and context of AM 461 12mo

Keywords: prayers, music, heavenly letters, liturgy, religious life, Marian worship, Saint Zita

The manuscript AM 461 12mo was likely written in the 1530s. It contains fragments of a liturgical calendar and Easter table along with information on the church year and the calculation of dates, as well as individual clauses from Jónsbók and Kristinréttur Árna biskups. The manuscript also contains many prayers and appeals, in Latin and Icelandic, particularly of the kind that invoke the power of holy names. The last quire of the manuscript contains religious songs in Latin with music notation. In this article, particular attention is given to the prayers and songs, and they are examined in the context of the manuscript's other material. Attention is given to how this material is related to the everyday lives of those who used the manuscript, and how it sheds light on religious life in Iceland in the final decades of the Roman Catholic era.

Svanhildur Óskarsdóttir
Rannsóknarprófessor
Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum
Árnagarði v/Suðurgötu
IS-101 Reykjavík
svanhildur.oskarsdottir@arnastofnun.is

Árni Heimir Ingólfsson
Nesbala 38
IS-170 Seltjarnarnes
arniheimir@lhi.is



ELIZABETH WALGENBACH

THE CANON *SI QUIS SUADENTE*
AND EXCOMMUNICATION
IN MEDIEVAL ICELAND

Introduction

ÁRNA SAGA BISKUPS tells a story about a priest thrown off a ferry crossing the river Ölfusá in southwest Iceland in 1277. Two royal officials were carrying letters from the Norwegian king when they ejected the priest and his luggage.¹ When Árni Þorláksson, the Bishop of Skálholt in southern Iceland, later encountered the two officials, he was not pleased and gave them a serious warning: “You have brought a papal excommunication upon yourselves by your very act, and you are in no way absolved until you swear the oath that the laws of the church dictate and until you compensate the priest.”² Bishop Árni informed these men that they had brought a papal excommunication upon themselves by the very act, in Old Norse-Icelandic *af sjálfu verkinu*, of roughing up a priest. In this, Bishop Árni was following the doctrine set down by the canon *Si quis suadente*, which called for the automatic excommunication of those who laid violent hands on clerics.³

- 1 *Árna saga biskups*, ed. by Guðrún Ása Grímsdóttir, *Biskupa sögur vol. 3, Árna saga biskups, Lárentius saga biskups*, Íslensk fornrit 17 (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1998), 70. I thank Anders Winroth and the anonymous reviewers for their comments and suggestions. Errors are mine alone.
- 2 *Árna saga biskups*, 70: “Sé ek eptir ykkrum flutningi at þið hafit fellt páfabann á ykkur af sjálfu verkinu, ok dugir með engu móti at þið séuð eigi leystir, ok eigi þið áðr sverja fyrir lausnina þann eið sem lög kirkjunnar bjóða en bæta prestinum rétt sinn.”
- 3 *Decretum magistri Gratiani*, C. 17 q. 4 c. 29 (second recension text). ed. *Corpus iuris canonici*, ed. by Emil Friedberg (Leipzig: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879), 1.822. I follow the distinction between the first and second recensions of the *Decretum* as argued for by Anders Winroth, *The Making of Gratian’s Decretum* (Cambridge: Cambridge University Press), 197–227. The canon is associated with increasing papal claims to power and the so-called papal monarchy. See, Richard Helmholz, “‘Si quis suadente’ (C.17 q.4 c.29): Theory and practice,” *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law, Cambridge, 23–27 July 1984*, edited by Peter Linehan (Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1988), 425; Elisabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 28–29.

The bishop demanded that the officials swear an oath and compensate the priest in order to be released from the excommunication. When they would not, the bishop decided to absolve them anyway, lest they set sail excommunicated (and perhaps drown), but said that they owed the priest six marks.⁴ According to the saga, at least one of the offenders, Eindriði, was pleased with this solution and worked to reach the best agreements possible between Bishop Árni and King Magnús. All of the remedies offered by the bishop, however, differed from those set down in the original canon, which demanded that anyone excommunicated in this way must seek absolution from the pope, unless in peril of death.

This article focuses on the adoption of the canon *Si quis suadente* in Iceland from the twelfth through the fourteenth centuries. The canon codified key developments in the sanction of excommunication during the Middle Ages, introducing “automatic” excommunications that were incurred instantly upon doing forbidden actions. Tracing the adoption, translation, and interpretation of this canon allows us to assess in some detail the ways in which Icelandic bishops and clerics interpreted the teachings of canon law in their own dioceses and parishes, allowing us to assess what is increasingly referred to as “local canon law” in a remote set of dioceses.⁵

This article traces the legal developments of *Si quis suadente* as they were incorporated into Icelandic church law, particularly in light of the evidence provided by legal manuscripts of the fourteenth century. These manuscripts, of which there are a great number, have remained relatively understudied and unevenly catalogued, although this is beginning to change.⁶ In this article I focus in particular on manuscripts containing

4 *Árna saga biskups*, 70.

5 For discussion of the concept see Anthony Perron, “Local Knowledge of Canon Law, ca. 1150–1250,” *Cambridge History of Medieval Canon Law*, edited by John C. Wei and Anders Winroth (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming); Richard Helmholz, “Were the English Ecclesiastical Tribunals Courts of Law?” *Law and Private Life in the Middle Ages: Proceedings of the Sixth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2009* edited by Per Andersen, Mia Münster-Swendsen and Helle Vogt (Copenhagen, DJØF Publishing 2011), 23–27; Anders Winroth, “The Canon Law of Emergency Baptism and of Marriage in Iceland and Europe,” *Gripla* 29 (2018): 204–11, 221–22; and Eldbjørg Haug, “Concordats, Statute and Conflict in *Árna saga biskups*,” *Collegium Medievale* 28 (2015): 95.

6 Kristoffer Vadum, for instance, provides a more thorough identification of the many

Kristinréttir Árna, the “new” Christian laws accepted in Iceland in 1275.⁷ These manuscripts often contain additional texts that further detail how *Si quis suadente* was understood in Iceland, including both prescriptive lists and formulas for oaths like the one proposed by Bishop Árni to the king’s officials. These sources allow us to understand how an important aspect of canon law was interpreted in Iceland during the later Middle Ages.

Although recent scholarship has increasingly studied the role of Latin canon law in vernacular laws (both secular and ecclesiastical) in Scandinavia, there still remains much work to be done within the field, particularly with regard to the Latin sources for vernacular ecclesiastical laws.⁸ This article evaluates the manuscripts in detail to illuminate the his-

excerpts from canonical works in the manuscript AM 671 4to in his doctoral thesis, “Bruk av kanonistisk litteratur i Nidarosprovinzen ca. 1250–1340,” (Ph.D. Dissertation, The University of Oslo, 2015).

- 7 There are 50 surviving medieval manuscripts that contain at least a portion of Kristinréttir Árna. For further discussion of these manuscripts see, Magnús Lyngdal Magnússon, “Kátt er þeim af kristinrétti, kærur vilja margar læra: Af kristinrétti Árna, setning hans og valdsviði,” *Gripla* 15 (2004): 43–90. *Árna saga*, 48–49 narrates how the law was composed and accepted at the Alþing.
- 8 Recent research on canon law in a Nordic context and on the influences of European law on the north includes: Agnes S. Arnórsdóttir, “Two Models of Marriage? Canon Law and Icelandic Marriage Practice in the Late Middle Ages,” *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*, edited by Mia Korpiola (Helsinki: Matthias Calonius Society, 1999), 79–92; Agnes S. Arnórsdóttir, *Property and Virginité: The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200–1600* (Aarhus: Aarhus University Press, 2010); Joel Anderson, “Disseminating and Dispensing Canon Law in Medieval Iceland,” *Arkiv för nordisk filologi* 128 (2013): 79–95; Per Andersen, Kirsi Salonen, Helle I. M. Sigh, and Helle Vogt (eds.) *How Nordic Are the Nordic Medieval Laws? Ten Years After; Proceedings of the Tenth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2013* (Copenhagen: DJØF Publishing, 2014); Per Andersen, Ditlev Tamm and Helle Vogt (eds.) *How Nordic are the Nordic Medieval Laws?: Proceedings from the first Carlsberg Conference on Medieval Legal History*, 2nd. ed. (Copenhagen: DJØF Publishing, 2011). Lára Magnúsardóttir, *Bannfæring og kirkjuvald á Íslandi 1275–1550: Lög og rannsóknarforsendur*, (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2007); Lára Magnúsardóttir, “Icelandic Church Law in the Vernacular 1275–1550,” *Bulletin of Medieval Canon Law* 23 (2015): 127–43; Torgeir Landro, “Kristenrett og kyrkjerett: Borgartingskristenretten i eit komparativt perspektiv,” (Ph.D. diss., The University of Bergen, 2010); Bertil Nilsson, *De sepulchris. Gravrätten i Corpus iuris canonici och i medeltida nordisk lagstiftning* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1993); Vadum, “Bruk av kanonistisk litteratur;” Kristoffer Vadum, “Canon Law and Politics in Grímur Hólmsteinsson’s *Jóns Saga Baptista II*” trans. by Alan Crozier. *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100–1350*. ed. by Stefka Georgieva Eriksen, *Disput* 28 (Turnhout: Brepols, 2016), 175–209; Sigurður Líndal, “Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanónískum rétti frá 12. öld til miðrar 16. aldar,” *Úlfjótur* 50 (1997): 241–273; Anders Winroth, “Canon Law in the Arctic,” *Texts and Contexts in*

tory of the adoption of an important canon at a local level. Icelandic clerics adopted and adapted a fairly narrow range of standard texts and commentaries in their treatment of *Si quis suadente*, but the surviving manuscript sources show that the canon and its consequences continued to be points of discussion and pastoral administration for Icelandic churchmen long after they were first promulgated and translated into Old Norse-Icelandic. Lists of actions that led to automatic excommunication were common in fourteenth-century legal manuscripts, and many episcopal statutes warn about such excommunications and discuss how people thus excommunicated should be dealt with.

The Canon

Si quis suadente (C. 17 q. 4 c. 29) is an oft-discussed canon that first saw wide circulation in the second recension of Gratian's *Decretum* (ca. 1150).⁹ The basic premise of *Si quis suadente* was that clerics should be absolutely protected from violence. The canon enforced this with automatic excommunication ("ipso facto") for anyone who violated it. Moreover, this particular type of excommunication, in the original wording of the canon, could only be absolved by the pope except in cases of urgent mortal peril. This canon was the origin of a new type of excommunication in the medieval church, excommunication *latae sententiae*, or by an already passed sentence. This type of excommunication did not require a formal warning or even that a bishop speak the sentence over a person. Performing a forbidden action was enough to automatically bring down the sentence; hence such excommunications are sometimes referred to as excommunications *de jure* or *ipso facto*.¹⁰ In Old Norse-Icelandic this is translated as *bann af*

Medieval Legal History: Essays in Honor of Charles Donahue, edited by Sara McDougall, Anna di Robilant and John Witte Jr. (Berkeley, Calif.: Robbins Collection, 2016), 301–309; Winroth, "The Canon Law of Emergency Baptism," 203–229; and Anders Winroth, "Goffredus och Västgötalagen," *Kyrkohistorisk årsskrift* 1:119 (2019): 183–88.

9 The full text of the canon reads: "Si quis suadente diabolo huius sacrilegii uicium incurrerit, quod in clericum vel monachum uiolentas manus iniecerit, anathematis uinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum presumat absoluere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui presentetur, et eius mandatum suscipiat." *Decretum magistri Gratiani*, C. 17 q. 4 c. 29, 1.822

10 Vodola, *Excommunication*, 34–35 note 27.

sjálfu verkinu “excommunication by the deed itself” and is also sometimes referred to as *páfans bann* “papal excommunication.”¹¹

The innovations introduced by *Si quis suadente* changed the way excommunication functioned in church law, adding to the older type of excommunication, which could only be handed down by a bishop and required at least one warning that a person cease their offending behavior before it could be pronounced.¹² It was a contested canon and the subject of significant comment and glossing by later interpreters.¹³ Many also wrote directly to the pope asking for clarification of the canon’s reach.¹⁴ By the late Middle Ages it had spawned a genre of fairly standardized petitions sent to a branch of the papacy specifically formed to process such requests.¹⁵

11 Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring*, 78–104.

12 The history of excommunication in the medieval church is long and complex and cannot be fully addressed here. Key works include: F. Donald Logan, *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England: A Study in Legal Procedure from the Thirteenth to the Sixteenth Century* (Toronto: University of Toronto Press, 1968); F. Donald Logan “Excommunication,” *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer (New York: Charles Scribner’s Sons, 1984), 4.536–38. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*; Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts* (Berlin, 1869–1897, reprinted Graz, 1959), 4.698–705, 799–806; Alexander Murray, *Excommunication and Conscience in the Middle Ages: The John Coffin Memorial Lecture, 13 February 1991* (London: The University of London, 1991); Richard H. Helmholz, “Excommunication as a Legal Sanction: The Attitudes of the Medieval Canonists,” *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 68 (1982): 202–18; Richard H. Helmholz, “Excommunication in Twelfth Century England,” *Journal of Law and Religion* 11 (1995): 235–53; Richard H. Helmholz, *The Spirit of Classical Canon Law* (Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996), 366–93; Rosalind Hill, “The Theory and Practice of Excommunication in Medieval England,” *History* 42 (1957): 1–11; Rosalind Hill, “Public Penance: Some Problems of a Thirteenth-Century Bishop,” *History* 36 (1951): 213–226; Vodola, *Excommunication*; Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring*; Torstein Jørgensen, “Excommunication – an act of expulsion from heaven and earth,” *The Creation of Medieval Northern Europe: Christianisation, Social Transformations, and Historiography, Essays in Honour of Sverre Bagge*, edited by Leidulf Melve and Sigbjørn Sønnesyn (Oslo: Dreyers forlag, 2012), 58–69.

13 Innocent IV, *In V libros Decretalium commentaria* (Venice 1570), 546–547. Raymond of Penyafort, *Summa de paenitentia*, edited by Xaverio Ochoa and Aloisio Diez (Rome: Commentarium pro religiosis, 1976), 3.33.10–11; Gottofredo da Trani (Goffredus Transensis), *Summa super titulum decretalium* (Lyon 1519; reprint 1968), 241; Hostiensis, *Summa aurea* (Venice 1574), 5.1880–84.

14 It is often the case that the pope’s response to a query survives while the letter bearing the question does not.

15 Some of these petitions are preserved in the Vatican archives, although almost none survive from before the mid-fifteenth century, see Torstein Jørgensen (ed.), *Synder og pavemakt: Botsbrev fra Den Norske Kirkeprovins og Sudeøyene til Pavestolen 1438–1531*,

Si quis suadente quickly grew in importance within canon law. What was originally a sanction only concerning violence against clerics quickly came to include a number of other offenses. In lists from thirteenth century canonical commentaries there are 16–32 actions that incurred automatic excommunication, for example forging a papal letter or setting fire to a church.¹⁶ These lists tended to expand rather than contract, with one French list reaching over one hundred potential offenses by the end of the thirteenth century.¹⁷ Excommunication of this type also became a standard threat connected to papal orders and other documents.¹⁸

Alongside expanding lists of offenses that led to automatic excommunication was an expansion in the number of exceptions to *Si quis suadente* that did not need to be absolved by the pope. These involved mitigating circumstances such as ignorance of a person's clerical status or finding a cleric in a compromising position with one's wife, daughter, or sister.¹⁹ Some interpreters further asserted that the need for papal absolution only applied to the most serious crimes, not minor blows that did not lead to death or serious harm.²⁰ From very soon after its acceptance into law, popes often delegated the authority to absolve *de jure* excommunications, although the canon remained under the so-called reserve delicts that were

Diplomatarium Poenitentiarie Norvegicum (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2004). The papal penitentiary dealt not only with *Si quis suadente* cases but also marriage within the prohibited degrees of kinship and those in orders who wanted to advance despite illegitimacy. For an excellent introduction to this material see Kirsi Salonen and Ludwig Schmutge, *A Sip from the "Well of Grace": Medieval Texts from the Apostolic Penitentiary* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2009).

- 16 Hostiensis, *Summa aurea*, 5.1880–84 (lists 32 actions); Raymond of Penyafort, *Summa de paenitentia*, 3.33.10 (lists 16–17 actions, depending on the manuscript); Gottofredo da Trani, *Summa super titulus decretalium*, 241 (lists 18 actions). For further lists of excommunication *latae sententiae* see, Vodola, *Excommunication*, 34–35 note 27.
- 17 Vodola, *Excommunication*, 34–35 note 27.
- 18 Logan, "Excommunication," 536: *latae sententiae* excommunication "became the coercive edge to even routine decrees."
- 19 Raymond of Penyafort, *Summa de paenitentia*, 3.33.11 (lists 7 exceptions); Gottofredo da Trani (Goffredus Tranensis), *Summa super titulus decretalium*, 241 (lists 12 exceptions).
- 20 Hostiensis believed that some cases of excommunication were so "trivial" that they could be absolved by bishops alone. Figueira, "Papal Reserved Powers," 198. A letter from Pope Clement III to the Norwegian archbishop granted the archbishop power to absolve *de jure* excommunications if they did not result in death or grievous bodily harm. See, Eirik Vandvik (ed.), *Latinske Dokument til Norsk Historie* (Oslo: Det Norske Samlaget, 1959), 92.

officially under direct papal authority.²¹ Robert Figueira has argued that in practice, the authority to absolve such excommunications was so frequently delegated to papal legates in the late twelfth and early thirteenth centuries that their right to absolve this type of excommunication was accepted as a custom by canonists such as Bernard of Parma and Hostiensis.²²

In the remainder of this article I will demonstrate how Icelandic bishops engaged with the canon *Si quis suadente* and incorporated it into their understanding of how to minister to and discipline their flocks, as well as how they understood their own authority within the legal system. No Icelandic bishops were papal legates, but they nevertheless took responsibility for regulating *ipso facto* excommunications. What stands out about evidence from Iceland is not the tendency for bishops to default to local solutions in cases of violence against clerics rather than the pope – this was common²³ – but rather the nature of these local solutions, which, as far as the evidence will allow us to see, involved bishops positioning themselves as interpreters of *guðs lög* “God’s laws,” which in this context refers to canon law works such as the *Decretum* and the *Liber extra* but also commentaries like those by Goffredus of Trano or Raymond of Penyafort.

The Reach of Canon Law: Sources and their Dissemination in Iceland

Despite the geographic distance between the papal curia in Rome (or Avignon) and the schools of canon law in Bologna and Iceland, *Si quis suadente* and other developments in canon law were quick to reach the province of Niðaróss, of which Iceland was a part (from its founding in 1152/1153). The Archbishops of Niðaróss corresponded with the pope, and archbishop Jón rauði attended the Second Council of Lyon in 1274.²⁴ Icelandic bishops visited Norway regularly and, especially in the fourteenth

21 Figueira, “Papal Reserved Powers,” 191–211.

22 Figueira, “Papal Reserved Powers,” 193. See also Helmholz, “English Ecclesiastical Tribunals,” 23.

23 Richard Helmholz, for example, found that only two of ca. 150 cases invoking *Si quis suadente* that he examined from English court books mentioned recourse to the pope, “*Si quis suadente*,” 435. Helmholz, “English Ecclesiastical Tribunals,” 23–27.

24 “Annales regii,” *Íslandské Annaler indtil 1578*, edited by Gustav Storm (Christiania: Grøndahl, 1888 [reprinted Oslo: 1977]), 139.

century, several Icelandic bishops were either Norwegian or educated in Norway.²⁵ Moreover, Icelandic churchmen traveled to Norway and beyond, and Norse churchmen were sometimes educated in the European schools. Bishop Jón Halldórsson of Skálaholt (1322–1339), for example, studied at the universities in both Paris and Bologna, the centers of canon law scholarship in the Middle Ages.²⁶

By the fourteenth century, expertise in Latin and canon law were extolled as important traits for a bishop, at least within the elite clerical culture that produced many of the sagas of bishops.²⁷ Although the majority of Latin legal works once extant in Iceland no longer survive, indirect evidence such as church inventories as well as surviving fragmentary texts point to a range of standard works of and commentaries on canon law being available and in use in all centers of church power in Niðaróss episcopal province.²⁸

Sources for Iceland: Letters

The earliest sources from Niðaróss province that address *Si quis suadente* are found in letters. These early letters clarify the basic interpretation of the canon, concerning who can absolve from what and in some cases whether or not a person should be considered a cleric for the purposes of the canon. In one letter from Pope Clement III to the Bishop elect of Oslo, dated to 1190–1191, the pope answers a specific question in connection

25 Erika Sigurdsson, *The Church in Fourteenth-Century Iceland: The Formation of an Elite Clerical Identity* (London and Boston: Brill, 2016), 85–92.

26 Alfred Jakobsen, “Jóns þátr biskups Halldórssonar,” *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano and Kirsten Wolf (New York and London: Garland, 1993), 346. See also, Sverre Bagge, “Nordic Students at Foreign Universities until 1660,” *Scandinavian Journal of History* 9 (1984): 1–29.

27 Sigurdsson, *The Church in Fourteenth-Century Iceland*, 96–175.

28 Evidence about which texts were available to clerics in Niðaróss province is of three types, sources mentioned in inventories, wills, or sagas; preserved translations (usually of short excerpts); or fragments of Latin texts. There seems to be one surviving manuscript of an entire canonical commentary that was known to be in Niðaróss province in the Middle Ages, a copy of Goffredus of Trano’s *Summa*. This manuscript was probably owned by the Bishop of Bergen but is now preserved in Uppsala as Cod. Upsal. C 564. For more detailed discussion of these sources see, Sveinbjörn Rafnsson, “Skriftaboð Þorláks biskups,” *Gripla* 5 (1982), 97; Sigurður Lindal, “Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanónískum rétti.” A number of Latin fragments connected with canon law survive in the Norwegian national archives. Vadum lists them in, “Canon law and politics,” 178 note 10.

with the canon: can an abbot absolve a monk who killed a cleric before he took orders? The pope answers no “because the excommunication preceded his becoming a monk, he is not able to obtain absolution except through the Roman pontiff or his delegate. However, by our dispensation you have the power to grant him absolution and impose a fitting punishment.”²⁹ Here the pope asserts that the case is reserved to him and then in the next breath grants the questioner the authority to absolve the individual concerned. The question revolves around violence done to a cleric and who can absolve the excommunication that the killer automatically incurred, the core of the original canon. In this letter the pope takes a clear stand for his own authority but is also prepared to delegate the actual absolution.

In another early letter, Clement III, writing to the Archbishop of Niðaróss, probably sometime between 1187–1191, explained that clerics who acted in disregard of their status, involved themselves in lay conflicts (specifically the efforts of the priest Sverrir Sigurðarson to claim the Norwegian crown), and were killed, did not fall under the canon.³⁰ Leaving aside the political implications of this letter, it is clear that the pope and his correspondent are both fully aware of the canon and only a detail of interpretation is under discussion. Here the pope decides that these particular clerics have betrayed their vows to the point that they are no longer protected by the canon, though they were not formally deposed or excommunicated at the time they were killed. He calls for a penance for the killers only a little more severe than if the slain clerics in question had been laymen.³¹

The earliest letter in this context directly addressing Iceland is dated to 1173, from a similar period to the papal letters discussed above although it is preserved in a late manuscript (AM 186 4to Hvanneyrarbók from the fifteenth century). It is a letter written by the archbishop to the bishops in both Skálholt and Hólar and reminds them that it is forbidden to lay

29 Vandvik (ed.), *Latinske Dokument*, 86: “quod ubi precessit talis excommunicatio monachatum, non nisi per Romanum pontificem vel mandato ipsius absolutionem poterit optinere. Ex dispensatione tamen ei poteris auctoritate nostra munus absolutionis impendere et pro excessu penitentiam iniungere congruentem.”

30 Vandvik, *Latinske Dokument*, 90: “canone late sententie laici minime coartentur.” This letter is sometimes attributed to Pope Celestine III, although this does not significantly affect the dating of the document. *Ibid.*, 189.

31 *Ibid.*, 90.

a violent hand on clerics and that that no killer of a cleric or a monk can be absolved, except by the pope.³² If the dating of this letter is accurate, it is probably the earliest attestation of the canon in Old Norse-Icelandic. Guðrún Ása Grímsdóttir has suggested that this letter, as well as several of the pilgrimages to Rome mentioned in *Sturlunga saga*, are evidence for the acceptance of the principles of *Si quis suadente*, and of the archbishop's right to interfere in Iceland by the early thirteenth century, even as a bishop like Guðmundr Arason (1203–1237) had no patience for the legal niceties involved, preferring to excommunicate his enemies directly.³³

By the time of legal reforms in the Norwegian realm a century later (in the 1270s),³⁴ *Si quis suadente* and the ideas it enforced had been translated into Old Norse-Icelandic and appeared in the new Christian lawcodes produced in the archdiocese as well as in many statutes issued by Icelandic bishops. The remainder of this article evaluates the ways that Icelandic manuscript culture engaged with and interpreted the canon and explores what this tells us about the development of local canon law, law which looked to Rome and the standard law texts of the period but also adapted and interpreted the law to suit local circumstances.

Vernacular laws

There are no provisions specifically protecting clerics in the earliest preserved Christian lawcodes from Iceland, these codes are short and are more concerned with the protection of church property than church personnel.³⁵ Near the end of the thirteenth century, there was a push to con-

32 *Diplomatarium Islandicum*, 1.218–23.

33 Guðrún Ása Grímsdóttir, "Um afskipti erkibiskupa af islenzkum málefnum á 12. og 13. öld," *Saga* 20 (1982): 38–43. On Bishop Guðmundr's style of excommunication see, Elizabeth Walgenbach, "Outlawry as Secular Excommunication in Medieval Iceland, 1150–1350," (Ph.D. diss. Yale University, 2016), 123–53.

34 Jørn Øyrehaugen Sunde, "Daughters of God and Counsellors of the Judges of Men: Changes in the Legal Culture of the Norwegian Realm in the High Middle Ages," *New Approaches to Early Law in Scandinavia*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson (Turnhout: Brepols, 214), 131–183.

35 *Grágás: Islændernes lovbog I fristatens tid udgivet efter det Kongelige biblioteks haandskrift*, edited by Vilhjálmur Finsen (Copenhagen: Fornritafjelag Norðurlanda í Kaupmannahöfn, 1852), 15–17; and *Grágás: Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol. Skálholtsbók og en Række andre Haandskrifter*, edited by Vilhjálmur Finsen (Copenhagen: Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat; Gyldendal, 1883), 15–17.

solidate and update royal as well as ecclesiastical laws in the Norwegian kingdom.³⁶ During this period, many new codes were promulgated for different regions of the kingdom as well as for different parts of the ecclesiastical province. It is during this time of law production that *Si quis suadente* seems to have been fully incorporated into local legal sources, including vernacular church lawcodes.³⁷ The two codes most relevant to Iceland are Archbishop Jón rauði's Christian lawcode for Frostþing and the "new" Christian laws for Iceland, compiled by Bishop Árni Þorláksson and accepted by the Alþing in 1275. I have chosen to include Jón rauði's code in this discussion because it was produced at almost the same time as Kristinréttir Árna, by the same man who oversaw and assisted Árni in his work. Indeed, at least one manuscript of Kristinréttir Árna actually identifies Archbishop Jón as the originator of the code.³⁸

Jón rauði's Christian lawcode was promulgated in 1273 although it was not always accepted as valid law.³⁹ The version of *Si quis suadente* that it preserves does not translate the entire canon word for word but rather makes a short statement about violence against clerics: "if a person lays violent hands on a priest or a cleric or a cloistered person, whoever does that is excommunicated by the deed itself and no one can absolve him except the lord pope or one of those whom the pope grants a special authority to do so."⁴⁰ This passage in the law is clearly derived from the canon although it is not an exact translation. The pope is still named as the competent authority to absolve *ipso facto* excommunications, but the code also mentions the possibility that this authority could be delegated at least in particular cases. The clause *nisi mortis urgente periculo* "unless in urgent mortal peril" of the Latin law is also absent from the Norse version.⁴¹

36 Sunde, "Daughters of God," 131–83.

37 Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring*, 303–38, 474.

38 Magnús Lyngdal Magnússon, "Kátt er þeim af kristinrétti," 56–57. AM 350 fol. 107va reads: "her byriar upp hinn nýia cristins doms rett þann er herra ion erch(ibyskup) saman setti ok lögtekin er vm skalh(olts) biskups dæmi." [Here begins the new Christian laws that Lord Jón the archbishop compiled and that are accepted as law in the diocese of Skálaholt].

39 *Norges gamle love indtil 1387*, edited by Rudolph Keyser et al. (Christiania: Chr. Gröndahl, 1846–1895), 2.341.

40 *Norges gamle love*, 2.379: "at maðr læggr hæftugr hændr a presta. eða klerka. oc klaustrmenn. ok huær sem þat gerer. þa er han i banne af sialfu verkinu. oc ma af ængum læysazst næma af herra þauanom. æða nokrom þæim sem han fær æinkanlegt uald till þæss."

41 No complete copies of Jón rauði's code survive from Iceland. The Icelandic manuscript AM

Archbishop Jón helped to oversee the production of the code usually associated with Bishop Árni Þorláksson, compiled specifically for the Icelanders. This code was partially accepted at the Alþing in 1275.⁴² Árni did not simply copy the code of his Norwegian boss, however. In early manuscripts of Árni's Christian law we find an even simpler form of *Si quis suadente*. In the earliest extant manuscript AM 49 8vo, chapter 14, the code reads: "we are obliged to respect the rights of the holy church and of clerics. Because whoever disrespects a cleric or cloistered person with a violent hand is excommunicated by the deed itself until he is absolved according to God's laws under the supervision of the bishop. There are certain circumstances in which a person does not fall into automatic excommunication although he attacks or deals a blow to this type of person (i.e. a cleric) and the bishop will explain these and make decisions according to what God's laws say."⁴³ This is not a translation of the full canon (nor an exact copy of Jón rauði's text) although it is clearly using phrasing and concepts derived from the Latin canon. It does not mention the pope directly, instead referring all matters to the bishop's further interpretation. It also alludes to the many exceptions that did not require a papal absolution although these too are referred to the bishop's interpretation rather than being listed. In two early manuscripts, AM 49 8vo and AM 350 fol, there is a marginal note that this is taken "[af] decretalibus."⁴⁴ It is possible that rather than being a source reference, this note is actually more about where the bishop should look to clarify the issues of any particular case. In complex cases, he should look to the *decretales*, that is the *Liber extra*. Some manuscripts of Kristinréttir Árna incorporate more details about automatic excommunica-

175 a 4to, however, contains a text about the papal ban that is very similar to chapter 54 of Jón rauði's code cited here. See, *Norges gamle lov*, 2.378–81.

42 *Árna saga*, 49.

43 "Kristinréttir Árna frá 1275: Athugun á efni og varðveizlu í miðaldahandritum," edited by Magnús Lyngdal Magnússon (MA thesis, Háskóli Íslands, 2002), 160 (typography simplified): "[E]n erv fleiri lutir þeir sem ver erom scylldvgrir at þyrma retti hæilagrar kirkio oc lerðra manna. Þvi at huerr er heiptugri hendi misþyrmir cleric æða clavstra manni þa ær hann ibanni af sialfs sins verki þar til er hann fær lavsn eptir gvðs lagvm með forsia byscops. Nv erv þeir noccorir at bvrðir er maþr fellr eigi ibann þo at þæsshattar manni veiti til ræþi eða hogg oc scal byscop þat scyra oc scipa eptir þvi sem guþslog segia."

44 It is generally accepted that these *decretales* probably refer to the work we now call the *Liber extra*, which was promulgated in 1234 and compiled by Raymond of Penyafort at the request of Pope Gregory IX.

tions, including a chapter that refers to 16 offenses that lead to automatic excommunication (a text, “*vm banns verk*,” discussed below) although this text is placed late in the code or as an appendix rather than being incorporated into the original discussion in chapter 14.

Both Jón’s and Árni’s lawcodes translate from the canon *Si quis suadente*. They are not a complete reproduction of the canon but rather take the basic concept and a few key phrases such as *heiptugri hendi* “violent hand” for *uiolentas manus* “violent hands” and translate them into Norse.⁴⁵ It is notable that the Norwegian code refers to the idea that those committing violence against clerics are under papal ban while the Icelandic code, in its earliest surviving manuscript, simply refers further interpretation to the bishop. Some copies also refer cases to the bishops’ *umboðsmenn* or agents.⁴⁶ In addition to these lawcodes, there are other texts that were incorporated into manuscripts of church law that further explain the concept of automatic excommunication and address the pastoral duties tied to such excommunications.

An important group of these texts documents a church council that was held in Bergen in 1280. One of the points of discussion during this council was the administration of automatic excommunications at a local level. A statement derived from this council is preserved in five Icelandic manuscripts, three of which also contain a copy of *Kristinréttir Árna*.⁴⁷ The first part of the text gives the reasoning behind the text being produced, explaining that people cannot know that they have sinned unless they know what actions are forbidden. The bishops compare themselves to a doctor who takes responsibility for a person’s physical health: they were responsible for a person’s spiritual health and needed to outline the spiritual consequences of forbidden actions for their flocks. They use a dramatic phrasing from the Pauline epistles saying that not to warn people would mean that the bishops themselves had blood on their hands.⁴⁸

45 On the translation in *Kristinréttir Árna* see, Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring*, 83.

46 The version of *Kristinréttir Árna* in AM 135 4to (*Arnarbælisbók*) fol 77r from ca. 1340 refers cases to either bishops or their *umboðs men* “delegates.”

47 *Diplomatarium Islandicum*, 2.174. AM 351 fol., AM 354 fol. and AM 347 fol. all contain both this *skipan* and a copy of *Kristinréttir Árna*. A shorter version of this decree is also preserved, but this version does not present a list of actions leading to automatic excommunication. See, *Diplomatarium Islandicum*, 2.185–88.

48 *Diplomatarium Islandicum*, 2.175.

This introduction is followed by a list of offenses punishable with automatic excommunication that the bishops stipulate was to be read out every year. The list is not an independent production but a translation of one of the lists of automatic excommunications that became common in canonical commentaries in the thirteenth century, although no source is mentioned beyond saying that it is in “God’s laws.”⁴⁹ Kristoffer Vadum has identified the particular source of this text as Raymond of Penyafort’s *Summa de paenitentia*.⁵⁰ The document names eight bishops (seven diocesan bishops and the archbishop) said to have been present at the council, including both Bishop Árne of Skálholt and Bishop Jörundur of Hólar.⁵¹ If Árne Þorláksson can be taken as an example, it seems that these bishops took their pastoral duties seriously, Árne ensured that the list was read out at the Alþing.⁵²

The document from the Bergen council is tied to a specific group of bishops at a specific point in time. Another text, which occurs in at least nine fourteenth-century manuscripts, is a more general rendering of a similar idea.⁵³ The text is referred to as “vm banns verk” in the *Diplomatarium Islandicum*. It provides a short explanation of why it is needed, and then lists a number of actions that led to automatic excommunication, a list that is derived from Raymond of Penyafort, like the text from the Bergen council.⁵⁴

The introduction offered in this shorter text is less focused on the potential consequences for individual sinners who might unknowingly commit mortal sins and more focused on ensuring that local priests do not inadvertently overstretch and grant their parishioners absolution in cases where they do not have the authority to do so.⁵⁵ Although 16 offenses are

49 *Diplomatarium Islandicum*, 2.176.

50 Vadum, “Canon law and politics,” 201–202. Cf. Haug, “Konkordat – Konflikt – Privilegium,” 99.

51 For further discussion of this council see Eldbjørg Haug, “Concordats, Statute and Conflict in *Árna saga biskups*,” *Collegium Medievale* 28 (2015): 81–95.

52 *Árna saga biskups*, 94.

53 The *Diplomatarium Islandicum* lists 8 fourteenth-century manuscripts of this text. I have found an additional, incomplete copy in Stock, Perg, nr. 26 4to, fol 4v.

54 Vadum, “Canon law and politics,” 201–203.

55 *Diplomatarium Islandicum*, 2.212 (text corrected from AM 48 8vo): “Nv af því at varla ma illt varaz nema viti þa sýniz oss nytsamligt ok allra hellz navdsynligt at prestarnir se vissir at eigi lati þeir fyrri vanvizkv sakir bannsetta menn samneyta qdrvm ok fara oleysta eda taki a sik þav mal ok latiz leysa er þeir hafa ecki valld til.”

mentioned at the beginning, only 12 are actually enumerated. It also contains a list of seven circumstances in which striking a cleric does not lead to excommunication requiring papal absolution, which is also derived from Raymond of Penyafort as Vadum has shown.

This is likely an independent translation from Latin rather than a condensed version of the list given in the document from the Bergen council.⁵⁶ Not only are the offenses listed with less detail in “vm banns verk,” some of the offenses are left out altogether. The writer explains that because it is unlikely that certain offenses could be relevant in “this part of the world” he has not bothered to translate them into Norse – perhaps an understandable omission given the likelihood of the average Icelandic parishioner robbing Roman merchants or aiding Muslims fighting against crusaders.⁵⁷ Although the source for both of these documents about automatic excommunication might be the same, it appears that they are two more or less independent translations, the later more intently focused, I argue, on an audience of local priests. Priests are, in any event, mentioned as the specific audience for the text, which explains that they need to be informed about these types of excommunication so that they do not overstep their authority.⁵⁸

Most of the Icelandic manuscripts that contain a version of Raymond of Penyafort’s text contain this shorter translation. Between this short text and the document from the Bergen council there were at least two independent translations of this portion of *De paenitentia* circulating in Norse ecclesiastical circles in the fourteenth century. In three instances both versions are copied into the same manuscripts (AM 347 fol., AM 351 fol., and AM 354 fol.).⁵⁹

56 Kristoffer Vadum has reached this same conclusion on other grounds, “Canon law and politics,” 201–203.

57 *Diplomatarium Islandicum*, 2.213–14: “kvnnv sidr at beraz i þessvm halfvm veralldarinnar sem ver byggjum.” See also, Lára Magnúsardóttir, *Bannfæring*, 395.

58 *Diplomatarium Islandicum*, 2.212: “taki a sik þav mal ok jlatiz leysa er þeir hafa ecki valld til.”

59 AM 351 fol. and AM 354 fol. are strongly associated with Skálholt, while AM 347 fol. has been identified as a Helgafell manuscript.

Bishops, clerics and the administration of *Si quis suadente* excommunications

Although the most common text in Old Norse-Icelandic that addresses automatic excommunication is “vm banns verk,” another explanation about automatic excommunication also survives, in a statute or *skipan* attributed to Bishop Jón Halldórsson and dated to 1326. The text is preserved in at least six medieval manuscripts, although several of these are now fragmentary.⁶⁰ The most complete versions of this decree list 24 separate actions that led to automatic excommunication as well as mentioning that there are many other actions not listed because “it is not expected that people might fall into them here in our land.”⁶¹ The first 16 actions follow the earlier lists derived from Raymond of Penyafort. Kristoffer Vadum has argued that the additional offenses mentioned by Bishop Jón that are not derived from Raymond of Penyafort can all be traced to Latin sources, including the official collection of Pope Clement V’s legislation, the Clementines, which were promulgated in 1317.⁶²

In addition to translations from various canonical works Jón Halldórsson’s *skipan* also contains more details and explanations on how these rules are to be disseminated and enforced. He focuses on the practical administration of automatic excommunications, insisting that provosts copy the document and read it out to their constituents at least twice a year.⁶³ He also insists that certain offenders should be identified by provosts and sent to Skálaholt on Ash Wednesday and Ascension Thursday to be seen by the bishop.⁶⁴ Although the language of the “papal ban” appears, it is clear that the actual administrative authority is being exercised by the bishop.

This decree further emphasizes points made in an earlier decree associated with Bishop Árni Þorláksson, which provides, in much less detail, instructions for priests about how to administer excommunication.⁶⁵ The

60 *Diplomatarium Islandicum*, 2.582.

61 *Diplomatarium Islandicum*, 2.592: “þi at eigi er jafnbætt at menn falli j þa her a varu landi.”

62 Vadum, “Bruk af kanonistisk litturatur,” 397–410.

63 *Diplomatarium Islandicum*, 2.592: “þa biodum ver ollum profastum varum at taka transkriptum eptir þessu varo brefi.”

64 *Diplomatarium Islandicum*, 2.592.

65 It occurs in at least three fourteenth-century manuscripts AM 350 fol., AM 175 a 4to, and AM 671 4to. *Diplomatarium Islandicum*, 2.23–28. AM 350 fol. also contains Jón Halldórsson’s list of automatic excommunications.

decree emphasizes that in most circumstances, priests are not to remove laymen from churches or ban them from entry. They must give three warnings to an offender in the presence of witnesses to give them adequate opportunity to mend their ways, features that were standard for ensuring that excommunication was not wielded immoderately. This limitation does not, however, apply to cases in which someone brings an automatic excommunication on themselves.⁶⁶

Provision 25 of the B version of this decree, for example, states that someone who has brought a papal excommunication on themselves by their own action should “swear, before he is absolved, to go to the pope or archbishop if he is able, unless the bishop wishes to reach a different agreement.”⁶⁷ Here, the pope is acknowledged as the ultimate authority over “papal,” i.e. automatic excommunications, the archbishop is also mentioned, but the bishop is presented to readers as the party with the ability to decide how any particular case should be resolved. This is consistent with *Kristinréttir Árna*, which leaves the administration of such excommunications to the interpretation of the bishop.⁶⁸

These general commands can be compared with one of the few early cases that documents the use of an automatic excommunication in Iceland. This case concluded in 1357 and is preserved in an original document now in the Icelandic National Archives.⁶⁹ Two *visitatores* to Iceland, neither of whom are bishops, judged in a case about fishing rights associated with the wealthy church at Grenjaðarstaðir in northern Iceland. They found that the defendant, Illugi, had violated the church’s rights and was “eptir statuto vilhelmi cardinalis sabenensis legata pauans til noreghs fællenn i pauæns bann af sealfoo verkinu.”⁷⁰ [according to the statute of Cardinal William of Sabina papal legate to Norway, by his very act brought under a papal excommunication]. It seems that these *visitatores*, probably sent by the Norwegian archbishop, were acting as judges in Iceland. Basing

66 *Diplomatarium Islandicum*, 2.24–25.

67 *Diplomatarium Islandicum*, 2.32: “skal sveria adr hann er leystr at fara a pafa fvnd eda erki-biskvps ef hann ma nema biskvp vili annat sæma.”

68 “*Kristinréttir Árna frá 1275*,” 160.

69 The document is: Þjóðskjalasafn Íslands, K 28 (Grenjaðarstaðir), edited in, *Íslandske orignaldiplomer indtil 1450*, ed. by Stefán Karlsson (Copenhagen: Munksgaard, 1963), 33 nr. 29.

70 *Ibid.*

their judgement on a statute issued by the papal legate William of Sabina (discussed in more detail below) they concluded that Illugi was at fault and had already brought himself under a “papal ban.” Their judgement was the recognition of a sanction that had already fallen automatically.

Papal Absolution and Delegation

The above case highlights a peculiar feature of automatic excommunications: there was a gap between who could identify these excommunications and who had the authority to do anything about them once they had fallen, unless an offender was in urgent mortal peril. There were simply more people who brought these excommunications on themselves than any pope, however efficient, could ever manage to address. Sometimes, as in the earliest letters cited above, the pope directly delegated his authority in individual cases.⁷¹ Lára Magnúsardóttir has argued that this power was delegated to the bishops of Niðaróss generally by the Cardinal Bishop William of Sabine in a letter dating to 1247.⁷² William of Sabina (also known as William of Modena) was an Italian cleric who worked as a papal diplomat late in his career. He came as a papal legate to the archdiocese of Niðaróss in connection with the coronation of Hákon Hákonarson in 1247.

The letter in question focuses on who has jurisdiction over different cases and excommunicates those who do not respect judgements, those who rise up against the Norwegian king, and those who attempt to rape nuns. This is almost certainly the statute cited in the Grenjaðarstaðir case. This letter also gives bishops the power to absolve the excommunications that the cardinal calls for. It states that: “Concerning these pains of excommunication and all the other [excommunications] which we give in Norway, we give our authority to the bishops of those people who fall into such grievous cases that they [i.e. the bishops] may absolve them if they

71 This was common. Pope Innocent III delegated these types of absolutions to the Danish archbishop Anders Sunesen for example. See Torben K. Nielsen, “Archbishop Anders Sunesen and Pope Innocent III: Papal Privileges and Episcopal Virtues,” *Archbishop Absalon of Lund and his World*, ed. by Karsten Friis-Jensen and Inge Skovgaard-Petersen (Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 2000), 119–120.

72 Lára Magnúsardóttir, *Bannfering*, 430–31.

want to improve themselves and atone before God and men.”⁷³ This letter survives in two fifteenth-century copies from Iceland, as well as at least one fourteenth-century Norwegian manuscript, AM 65 4to.⁷⁴ It was not something emphasized within the large number of Icelandic law manuscripts that have survived from the fourteenth century. The privileges from Cardinal William that fourteenth-century Icelandic manuscripts seem most keen to preserve are those concerning the easing of rules about work on holy days and fasting.⁷⁵

Árni Þorláksson himself is said to have obtained a privilege to absolve automatic excommunications. The composer of his saga mentions that: “At this time [1272] Sighvatr, a canon of Niðaróss cathedral, a friend of Bishop Árni, was at the papal court and at his [Árni’s] request, this same Sighvatr obtained from the above-mentioned Pope Gregory [X] the privilege under the seal of Herman, who was then a papal penitentiary, stating that the aforementioned Árni should be able to absolve in 30 [types] of those cases which he earlier did not have authority over in the fashion that the same letter granted him.”⁷⁶ The writer of *Árna saga* saw fit to make it clear that Bishop Árni was officially delegated to absolve and judge a number of cases. The saga emphasizes that Bishop Árni obtained a direct papal grant to adjudicate in many matters, many of which were likely *ipso facto* excommunication cases, as many reserved papal powers were connected to such cases.⁷⁷ Bishop Árni is probably one of the best documented of Icelandic

73 *Diplomatarium Islandicum*, 1.550: “Um þessar banns pinur oc allar adrar þer er ver budum i Norighi þa fam ver valld vart biskupum þeirra er i þvilik storfelli oc stormeli kunnu i falla at þeir meggi löysa þa af ef þeir vilia betra sik oc bóta vidur god oc men.” The Latin version, which survives in an early modern copy of a now lost codex made by Árni Magnússon, is printed in *Diplomatarium Islandicum*, 1.548 and *Norges gamle lov*, 1.450.

74 One of these copies is in AM 186 4to Hvanneyrarbók, which also contains the only copy of the letter on *Si quis suadente* sent to Iceland and dated to 1177. See above page 163.

75 Short versions of this privilege as well as its confirmation by pope Innocent IV are very common in fourteenth-century Icelandic manuscripts. It occurs in 35 of the 50 Kristinréttir Árna manuscripts from before 1550.

76 *Árna saga*, 30: “Í þenna tíma var í páfans hirð síra Sighvatr kórsbróðir af Niðarósi, vin Árna byskups, ok fyrir hans bæn fekk þessi sami Sighvatr af fyrrnefndum páfa Gregorio þat privilegium undir innsigli Hermanni, er þa var poenitentiarius herra páfans, at fyrrnefndr Árni byskup skyldi leysa mega þrjá tigi þeira mála sem aðr hafði hann eigi vald til eptir þeim hætti sem þat sama bréf vátar.”

77 For a list of these powers and their appearance in the Decretalists see, Figueira, “Papal Reserved Powers,” 206–11. See also Eldbjørg Haug, “Minor Papal Penitentiaries of Dacia, their Lives and Careers in Context (1263–1408).” *Collegium Medievale* 21 (2008): 98.

bishops and also one strongly associated with following the letter of the law; it is in any event notable that this privilege is specifically addressed in his saga.⁷⁸ In *Kristinréttir Árna* a similar authority is assumed without comment.

It is from the 1290s, as Lára Magnúsardóttir has shown, that Icelandic bishops began to delegate *Si quis suadente* cases to other officials, whether provosts or *officiales*.⁷⁹ These later statutes again emphasize that the decision-making is to be at the hands of the bishop and that people need to be disabused of the assumption that any priest can release them from excommunication. In a later statute some offenses are still reserved to the bishop alone, including the cases of violence against clerics at the heart of the original canon: according to an archepiscopal statute of the 1340s, those who laid *heiptuga hönd* on a “learned man, monk or nun” could only be absolved by the bishop.⁸⁰ It is also of note here that for the first time in the Icelandic sources and more explicitly than in the original canon or the *Liber extra*, nuns are listed in the protected group of clerics.

Helmholz, focusing on England, found that almost all *Si quis suadente* excommunication cases were resolved in local church courts.⁸¹ In Iceland, although the pope is only a distant figure in much of the legal material, he is invoked as the authority through which bishops asserted their clerical privileges, not least over lesser clergy. Sometimes this was also done indirectly, through the mention of papal legates, the most important of whom was William of Sabina. It is not possible to say if any individual pope would have approved of the Icelandic legislation, but it was adapted to geographic realities that many popes did acknowledge.⁸²

78 For a recent discussion of *Árna saga* see, Haki Antonsson, “*Árna saga* biskups as Literature and History,” *Journal of English and Germanic Philology* 116 (2017): 261–85. Fifteenth-century papal letters grant an Icelandic bishop the right to absolve in reserved cases, Lára Magnúsardóttir, *Bannfering*, 431 note 420, citing *Diplomatarium Islandicum*, 4.723–28.

79 Lára Magnúsardóttir, *Bannfering*, 431–33. This is also suggested in some manuscripts of *Kristinréttir Árna* as in AM 135 4to, fol 77r.

80 *Diplomatarium Islandicum*, 2.763: “a lærðan mann mvnk eda nvnv.”

81 Helmholz, “*Si quis suadente*.”

82 See, for instance, Pope Innocent IV’s confirmation of the relaxation on work on holy days: *Norges gamle love* 1.456–58, and Pope Nicholas III’s concessions regarding Greenland and other islands in Niðaróss province: *Diplomatarium Islandicum*, 2.160.

Oaths and formulas

A few copies of oaths and formulas for release from excommunication give us some insight into how such excommunications might have been lifted, presumably after some kind of settlement, compensation, or penance was reached. A small number of oaths and formulas directly related to *Si quis suadente* survive in Icelandic manuscripts. It seems likely that these are the oaths or kinds of oaths that the decree of Bishop Árni mentions. They are probably similar to the oath that Bishop Árni wants the king's officials to swear in the passage from *Árna saga biskups* evoked at the beginning of this article. The oaths tend to occur in manuscripts of slightly later date than the earliest copies of *Kristinréttir Árna* or of "vm banns verk," many from the very end of the Middle Ages.⁸³ They often occur in the margins of legal manuscripts. This might have made them easier to access and suggests that the manuscripts were used to collect such information.

The basic form of these oaths is simple. They instruct a person to swear, sometimes with their hand on a "holy book" either that they did not knowingly attack a cleric (thus claiming an exception of the type listed by Raymond of Penyafort), that they will accept the judgement of the bishop or provosts and not repeat the offense, or that they will, if able, travel to Rome to seek absolution or do as the bishop instructs.⁸⁴ These oaths are in Old Norse-Icelandic and use similar phrases to the translated laws including *heiptuga hönd* for *violentas manus* "violent hands" and *páfa bann* for papal excommunication, that is *de jure* or automatic excommunication as stipulated in the canon.⁸⁵

AM 671 4to, one of the few manuscripts whose main subject is canon law to survive from medieval Iceland, contains a Latin formula in one of its lower margins.⁸⁶ This is also a formula for releasing an individual from excommunication. The formula has two distinct parts: the first is a formula releasing those who laid violent hands on a priest or cleric (or a layman in a church or on a feast day) from excommunication. The construction of

83 *Diplomatarium Islandicum*, 2.43–44.

84 *Diplomatarium Islandicum*, 2.46.

85 *Diplomatarium Islandicum*, 2.44.

86 This manuscript is the main subject matter of Vadum's doctoral dissertation, "Bruk af kanonisk literatur."

this formula is impersonal, it is not the speaker who does the absolving, rather, he uses the subjunctive of *absolvere* with the name Jesus, *absoluat te Jesus Christus* “let Jesus Christ absolve you.”⁸⁷ The second part switches to the first person *et ego absoluo te* “and I absolve you” for cases of adultery; incest in the second, third, and fourth degrees; and for fornication.⁸⁸ It may be a fine grammatical point, but it is worth noting that this Latin formula distinguishes between the excommunication incurred by violating *Si quis suadente* and the excommunication that one faced for various sexual offenses. Although, even if formally it was Jesus rather than an individual bishop or judge who was granting the absolution, this oath still implies that cases of violence against clerics and other automatic excommunications were usually addressed locally. Given their frequent placement in the margins of legal manuscripts, these formulas had a practical value for the bishops, provosts, or priests who consulted them. These types of oaths further suggest that local resolution of automatic excommunication cases was routine.

Conclusions

Key phrases and concepts from the canon *Si quis suadente* as well as from canonical commentaries on this canon were translated into Old Norse-Icelandic, on multiple occasions and likely from different exemplars. They were also adapted to fit the reality of Icelandic conditions. Given the survival of translations and discussions in a wide range of fourteenth century manuscripts, we can conclude that there was broad knowledge among clerics of the formal rules and the canonical interpretations of the canon, which circulated most widely through translations of Raymond of Penyafort’s *Summa de paenitentia*, which was copied both as part of a decree from a local council and as a text “vm banns verk,” which was often incorporated as a chapter of Kristinrétr Árna or appended to it in manuscripts. The shift identified by Richard Helmholz and Elisabeth Vodola away from excommunication as a dramatic curse toward its more measured, more

87 *Diplomatarium Islandicum*, 2.48: “A vinculis peccatorum et excommunicationis si aliqua teneris eoquod violentas manus in presbyterum vel clericum vel laicum jn tali dominica vel tali festiuitate iniecisti absoluat te Jesus Christus.”

88 *Diplomatarium Islandicum*, 2.48.

law-bound form happened in Iceland by the fourteenth century,⁸⁹ although the sources that underpin this development were present and discussed in Niðaróss province as early as the end of the twelfth century.

Vadum and Perron emphasize in different ways that the range of canon law sources available to Scandinavian clerics, while more extensive than is sometimes supposed, was nevertheless meagre compared with centers of learning like Paris, Bologna, or Rome.⁹⁰ The degree of knowledge circulating in Niðaróss is, in other words, also a matter of perspective, with even a person versed in all of the sources known to have been in Niðaróss province having a narrower perspective than a clerk in the papal chancery. Nevertheless, a great variety of material focused on the issues raised by *Si quis suadente* survives from medieval Iceland. Indeed, one is struck by the sheer volume of texts that address the specific issues of automatic excommunications. It appears not only in lawcodes or letters but also in frequently copied texts and in formulas added to the margins of manuscripts as well as at least a few fourteenth-century legal cases. Most of the sources about the canon in Niðaróss can be identified as translations from common Latin sources, but they are also translations that often explicitly only address cases that were likely to have local relevance. They were pastoral texts that local priests should heed lest they fail to refer appropriate cases to the bishop. In Iceland we are in general not in a position to know a lot about the individual conflicts in which these laws might have been applied although the case from 1357 suggests that it was not uncommon in property disputes connected with the church.

There has been some discussion as what the phrase *guðs lög* “God’s laws” might refer to in these texts. Eldbjörg Haug discusses *guðs lög* in these texts as, “a concept of political theology,”⁹¹ while Lára Magnúsdóttir has argued, focusing on the political and historiographical implications, that they refer to the general body of canon law, which was valid law in Iceland.⁹² I would like to emphasize how these citations, though vague, refer to written works of law. These laws are sometimes said to *stendri ritað* “stand

89 Helmholtz, “Excommunication as a Legal Sanction;” Vodola, *Excommunication*, 36–43, 192–93; and Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring*, 381–450.

90 Perron, “Local Knowledge of Canon Law;” Vadum, “Canon Law and Politics,” 178.

91 Haug, “Concordats, Statute and Conflict,” 92–96.

92 Lára Magnúsdóttir, *Bannfæring*, 370–440.

written.”⁹³ or to be in a “law book of the holy church” as in the Stock. Perg. 26 4to version of “vm banns verk.”⁹⁴ It is difficult to say precisely what the phrase meant to those who wrote it but it was often referring to a specific written source, which can sometimes, as in these cases, be precisely identified. These texts are not only works we now think of as being part of the canonical *Corpus iuris canonici*, but also commentaries on these works such as Raymond of Penyafort’s *Summa de paenitentia*.

Although formally associated with doctrines that privileged papal authority over the traditional rights of bishops, indeed it is often called *páfans bann* the “papal ban,” in practice it was a way for bishops to claim authority for themselves (not least over local priests and other clerics) while invoking a distant power. Parish priests are consistently reminded of the limitations on their authority in many of the different Old Norse-Icelandic texts addressing automatic excommunication. This limitation at the same time required them to have at least some knowledge of the types of cases that they needed to defer to the bishop or his appointed officials (*umboðsmenn*). The archbishop is occasionally mentioned (or his influence can be inferred, as when he sent *visitatores* to Iceland), but he is not frequently mentioned in the *Kristinréttir Árna* or these other texts. Indeed, even statutes promulgated by archbishops focus on the role of bishops. Jón Halldórsson in his list from 1326 provides a telling exception to the rule that these cases could be handled locally. In the event that a bishop was attacked, imprisoned, or outlawed, the resulting automatic excommunication could only be lifted by the pope.⁹⁵

The gap between a canon that formally reserves all rights of absolution to the pope and a body of legal evidence that clearly points to the bishop as having the main say over such cases and how they should be resolved is not just a matter of local canon law or adaptation to local geographic realities but also, as Helmholz has emphasized, a matter of the difference between the theoretical law and its practice.⁹⁶ In Iceland in the late-thirteenth and fourteenth centuries, “papal” excommunications were administered by bishops and their agents while the average priest was expected to have a

93 *Diplomatarium Islandicum*, 2.176: “sva stendr ritað j guðz lögum ok manna.”

94 “Suo segir laugbok hæilagrar kirkiv.” fol 4v.

95 *Diplomatarium Islandicum*, 2.591. These prohibitions might be compared with the tribulations of Bishop Guðmundr Arason in the thirteenth century.

96 Helmholz, “English Ecclesiastical Tribunals,” 27.

grasp on the types of cases that he should not attempt to address alone. At least one bishop, Árne Þorláksson, may have obtained a special privilege from Rome to exercise this authority, but many other bishops seem to have assumed it reflexively, whether or not they thought about Cardinal William's statute from 1247. Previous scholars have addressed these texts on automatic excommunication, especially in regard to the relationship between royal power and the church,⁹⁷ but in some ways, they are just as much about the internal hierarchy of the church in Iceland and its pastoral administration, a field ripe for further research.⁹⁸

This study shows that, at least for an important canon such as *Si quis suadente*, we cannot imagine that the local law developed out of a single act of translation or a single period in which the law was translated. The sources examined here show that churchmen in Iceland moved frequently between languages and sources and that while some translations became fixed and were copied repeatedly, other translations continued to be made at later periods and from different versions of similar texts. Moreover, these texts were copied repeatedly in different manuscripts throughout the fourteenth century, suggesting their relevance outside of any single political conflict.

Texts concerning the causes for and administration of automatic excommunication are preserved in a wide range of fourteenth-century Icelandic manuscripts. They occur in manuscripts associated with the episcopal see of Skálholt as well as in at least one manuscript connected to the Helgafell monastery (AM 347 fol).⁹⁹ They occur in large, richly-decorated folio manuscripts and small, plain, single-column fragments. The most common text is also the shortest, the brief translation "vm banns verk." Sometimes, as is common in Icelandic legal texts, different provisions on the same topic are preserved in the same manuscript (sometimes in the same hand) calling for careful interpretation for those using the book.¹⁰⁰

97 Haug, "Konkordat – Konflikt – Privilegium;" Lára Magnúsdóttir, *Bannfering*, esp. 320–440; and Vadum, "Canon Law and Politics," 175–205.

98 For recent research on this topic see Sigurdson, *The Church in Fourteenth-Century Iceland*.

99 Stefán Karlsson, "Lovskrifer i to lande: Codex Hardenbergensis og Codex Belgsdalensis," *Festskrift til Alfred Jakobsen*, ed. by Jan Ragnar Hagland, Jan Terje Faarlund and Jarle Rønhovd (Trondheim: Tapir, 1987), 166–184.

100 Winroth, "Canon Law of Emergency Baptism," 209.

This study further suggests that we can posit a subgenre of texts that survives poorly from the medieval period: copies of ordinary bureaucratic texts like the fragment attested in AM 174 I d 4to, which contains a text that the Bishop Jón Halldórsson of Skálaholt ordered all of his provosts to make a copy of.¹⁰¹ AM 174 I d 4to is in fact probably one such copy, made not long after the decree of Bishop Jón Halldórsson was promulgated.¹⁰²

BIBLIOGRAPHY

MANUSCRIPTS

- | | |
|---|---|
| <i>Stofnun Árna Magnússonar
í íslenskum fræðum, Reykjavík</i> | <i>Den Arnamagnæanske Samling, Institut
for Nordiske Studier og Sprogvidenskab,
Københavns Universitet, København</i> |
| AM 347 fol. (Belgsdalsbók) | AM 65 4to |
| AM 350 fol. (Skarðsbók) | AM 671 4to |
| AM 351 fol. (Skálholtsbók eldri) | |
| AM 354 fol. (Skálholtsbók yngri) | <i>Kungliga biblioteket, Stockholm</i> |
| AM 135 4to (Arnarbælisbók) | Stock. Perg. nr. 26 4to |
| AM 174 I d 4to | |
| AM 175 a 4to | <i>Uppsala Universitetsbibliotek, Uppsala</i> |
| AM 186 4to (Hvanneyrarbók) | C 564 |
| AM 48 8vo | |
| AM 49 8vo | |

101 *Diplomatarium Islandicum*, 2.592. We know frustratingly little about how provosts functioned in Iceland in this period.

102 The decree is dated to 1326. AM 174 I d 4to is dated to 1350 in *Ordbog over det norrøne prosasprog*, Den Arnamagnæanske Kommission (Copenhagen, 1989), 449.

PRIMARY SOURCES

- Biskupa sögur III: Árna saga biskups, Lárentíus saga biskups.* Ed. by Guðrún Ása Grímsdóttir. Íslenzk fornrit 17. Reykjavík, 1998.
- Corpus iuris canonici.* 2 vols. ed. by Emil Friedberg. Leipzig: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879–1882.
- Diplomatarium Islandicum: Íslenzkt fornbréfasafn,* 15 vols. Þorlákur Jónsson, Ólafur Daviðsson and Jón Þorkelsson, eds. Copenhagen and Reykjavík: Hið íslenzka bókmenntafélag, 1857–1972.
- Gottofredo da Trani (Goffredus Tranensis). *Summa super titulis Decretalium.* Lyon, 1519. Reprint Aalen: Scientia, 1968.
- Grágás: *Íslendernes lobbog i fristatens tid udgivet efter det Kongelige biblioteks haandskrift,* ed. by Vilhjálmur Finsen. Copenhagen: Fornritafjelag Norðurlanda í Kaupmannahöfn, 1852.
- Grágás: *Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol. Skálholtsbók og en Række andre Haandskrifter,* ed. by Vilhjálmur Finsen. Copenhagen: Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat; Gyldendal, 1883.
- Hostiensis. *Summa aurea.* Venice: 1574.
- Innocent IV. *In V libros Decretalium commentaria.* Venice, 1570.
- Íslandske Annaler indtil 1578.* ed. by Gustav Storm. Christiania: Norsk historisk kildeskriftfond: Grøndahl, 1888 [reprinted Oslo: 1977].
- Íslandske originaldiplomer indtil 1450.* Ed. by Stefán Karlsson. Copenhagen: Munksgaard, 1963.
- Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar.* Ed. by Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon, and Már Jónsson. Reykjavík: Sögufélag, 2005.
- “Kristinréttur Árna frá 1275: Athugun á efni og varðveizlu í miðaldahandritum.” Ed by Magnús Lyngdal Magnússon. M.A. thesis, Háskóli Íslands, 2002.
- Latinske Dokument til Norsk Historie,* ed. by Eirik Vandvik. Oslo: Det Norske Samlaget, 1959.
- Norges Gamle Love indtil 1387.* Ed. by Keyser, Rudolph, P.A. Munch, Gustav Storm, and Ebbe Hertzberg. 5 vols. Christiania: Chr. Grøndahl, 1846–1895.
- Raymond of Penyafort. *Summa de paenitentia,* ed. by Xaverius Ochoa and Aloisius Diez. *Universa bibliotheca iuris,* vol. 1: B. Rome: Commentarium pro religiosis, 1976.
- Synder og pavemakt: Botsbrev fra Den Norske Kirkeprovins og Suderøylene til Pavestolen 1438–1531.* Ed. by Torstein Jørgensen, *Diplomatarium Poenitentiarie Norvegicum.* Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2004.

SECONDARY SOURCES

- Agnes S. Arnórsdóttir. "Two Models of Marriage? Canon Law and Icelandic Marriage Practice in the Late Middle Ages." *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*. Ed. By Mia Korpiola. Helsinki: Matthias Calonius Society, 1999, 79–92.
- . *Property and Virginity: The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200–1600*. Aarhus: Aarhus University Press, 2010.
- Anderson, Joel. "Disseminating and Dispensing Canon Law in Medieval Iceland." *Arkiv för nordisk filologi* 128 (2013): 79–95.
- Andersen, Per, Kirsi Salonen, Helle I.M. Sigh, and Helle Vogt (eds.) *How Nordic Are the Nordic Medieval laws? Ten Years After; Proceedings of the Tenth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2013*. Copenhagen: DJØF Publishing, 2014.
- Andersen, Per, Ditlev Tamm and Helle Vogt (eds.) *How Nordic are the Nordic Medieval Laws?: Proceedings from the first Carlsberg Conference on Medieval Legal History*, 2nd. ed. Copenhagen: DJØF Publishing, 2011.
- Bagge, Sverre. "Nordic Students at Foreign Universities until 1660." *Scandinavian Journal of History* 9 (1984): 1–29.
- Figueira, Robert C. "Papal Reserved Powers and the Limitations on Legatine Authority." Ed. by James Ross Sweeney and Stanley Chodorow. *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989, 191–211.
- Guðrún Ása Grímsdóttir. "Um afskipti erkibiskupa af íslenskum málefnum á 12. og 13. öld." *Saga* 20 (1982): 28–62.
- Haki Antonsson. "Árna saga biskups as Literature and History." *Journal of English and Germanic Philology* 116 (2017): 261–85.
- Haug, Eldbjørg. "Konkordat – Konflikt – Privilegium: Sættargjerden som indikator på forholdet stat – kirke fra Magnus Lagabøter til Christian I (1273–1458)." *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Ed. by Steinar Imsen. Senter for Middelalderstudier, NTNU. Skrifter nr. 15. Trondheim: Tapir, 2003, 83–119.
- . "Minor Papal Penitentiaries of Dacia, their Lives and Careers in Context (1263–1408)." *Collegium Medievale* 21 (2008): 86–157.
- . "Concordats, Statute and Conflict in Árna saga biskups." *Collegium Medievale* 28 (2015): 70–104.
- Helmholz, Richard H. "Excommunication as a Legal Sanction: The Attitudes of the Medieval Canonists." *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 68 (1982): 202–18.
- . *The Spirit of Classical Canon Law*. Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996.
- . "'Si quis suadente' (C.17 q.4 c.29): Theory and practice." *Proceedings of the*

- Seventh International Congress of Medieval Canon Law, Cambridge, 23-27 July 1984* Ed. by Peter Linehan. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1988, 425–438.
- . “Were the English Ecclesiastical Tribunals Courts of Law?” in *Law and Private Life in the Middle Ages: Proceedings of the Sixth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2009* ed. Per Andersen, Mia Münster-Swendsen and Helle Vogt. Copenhagen, DJØF Publishing 2011, 11–28.
- Hill, Rosalind. “The Theory and Practice of Excommunication in Medieval England.” *History* 42 (1957): 1–11.
- . “Public Penance: Some Problems of a Thirteenth-Century Bishop.” *History* 36 (1951): 213–226
- Hinschius, Paul. *System des katholischen Kirchenrechts*. Berlin, 1869–1997, reprinted Graz, 1959.
- Jakobsen, Alfred. “Jóns þátrr biskups Halldórssonar,” *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, ed. by Phillip Pulsiano and Kirsten Wolf. New York and London: Garland, 1993, 346.
- Jørgensen, Torstein. *Letters to the Pope: Norwegian relations to the Holy See in the late Middle Ages*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 1999.
- . “Excommunication – an act of expulsion from heaven and earth.” *The Creation of Medieval Northern Europe: Christianisation, Social Transformations, and Historiography, Essays in Honour of Sverre Bagge*, ed. by Leidulf Melve and Sigbjørn Sønnesyn. Oslo: Dreyers forlag, 2012, 58–69.
- . “Civil and Clerical Homicide in Late Medieval Norway.” *New Approaches to Early Law in Scandinavia* Ed. by Stefan Brink and Lisa Collinson. Turnhout: Brepols, 67–87.
- Landro, Torgeir. “Kristenrett og kyrkjerett: Borgartingskristenretten i eit komparativt perspektiv.” Ph.D. diss. The University of Bergen, 2010.
- Lára Magnúsdóttir. *Bannfering og kirkjuvald á Íslandi 1275–1550: Lög og rannsóknarforsendur*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2007.
- . “Icelandic Church Law in the Vernacular 1275–1550.” *Bulletin of Medieval Canon Law* 23 (2015): 127–43.
- Logan, F. Donald. *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England: A Study in Legal Procedure from the Thirteenth to the Sixteenth Century*. Toronto: University of Toronto Press, 1968.
- . “Excommunication,” *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer. New York: Charles Scribner’s Sons, 1984, 4.536–38.
- Magnús Lyngdal Magnússon. “Kátt er þeim af kristinrétti, kærur vilja margar læra: Af kristinrétti Árna, setning hans og valdsviði.” *Gripla* 15 (2004): 43–90.
- Murray, Alexander. *Excommunication and Conscience in the Middle Ages: The John Coffin Memorial Lecture, 13 February 1991*. London: The University of London, 1991.
- Nielsen, Torben K. “Archbishop Anders Sunesen and Pope Innocent III: Papal Privileges and Episcopal Virtues.” *Archbishop Absalon of Lund and his World*,

- ed. by Karsten Friis-Jensen and Inge Skovgaard-Petersen. Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 2000, 113–32.
- Nilsson, Bertil. *De sepulturis. Gravrätten i Corpus iuris canonici och i medeltida nordisk lagstiftning*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1993.
- Ordbog over det norrøne prosasprog*. Den arnamagnæanske kommission. Copenhagen, 1989.
- Perron, Anthony. “Local Knowledge of Canon Law, ca. 1150–1250.” *Cambridge History of Medieval Canon Law*. Ed. by John C. Wei and Anders Winroth. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Salonen Kirsi and Ludwig Schmugge. *A Sip from the “Well of Grace”: Medieval Texts from the Apostolic Penitentiary*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2009.
- Sigurdson, Erika. *The Church in Fourteenth-Century Iceland: The Formation of an Elite Clerical Identity*. London and Boston: Brill, 2016.
- Sigurður Líndal. “Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanónískum rétti frá 12. öld til miðrar 16. aldar.” *Úlfjótur* 50 (1997): 241–273.
- Stefán Karlsson, “Lovskriver i to lande: Codex Hardenbergensis og Codex Belgis-dalensis.” *Festskrift til Alfred Jakobsen*, ed. by Jan Ragnar Hagland, Jan Terje Faarlund and Jarle Rønhovd. Trondheim: Tapir, 1987, 166–184.
- Sunde, Jørn Øyrehagen. “Daughters of God and Counsellors of the Judges of Men: Changes in the Legal Culture of the Norwegian Realm in the High Middle Ages.” *New Approaches to Early Law in Scandinavia*. Ed. By Stefan Brink and Lisa Collinson. Turnhout: Brepols, 214, 131–183.
- Sveinbjörn Rafnsson. “Skriftaboð Þorláks Biskups.” *Gripla* 5 (1982): 77–114.
- Vadum, Kristoffer. “Bruk av kanonistisk litteratur i Nidarosprovinsen ca. 1250–1340.” Ph.D. Dissertation, The University of Oslo, 2015.
- . “Canon Law and Politics in Grímur Hólmsteinsson’s *Jóns Saga Baptista II*.” trans. by Alan Crozier. *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100–1350*. Ed. By Stefka Georgieva Eriksen, Disput 28. Turnhout: Brepols, 2016, 175–209.
- Vodola, Elisabeth. *Excommunication in the Middle Ages*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Walgenbach, Elizabeth. “Outlawry as Secular Excommunication in Medieval Iceland, 1150–1350.” Ph.D. diss. Yale University, 2016.
- Wei, John C. and Anders Winroth (eds.) *Cambridge History of Medieval Canon Law*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Winroth, Anders. *The Making of Gratian’s Decretum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . “Canon Law in the Artic.” *Texts and Contexts in Medieval Legal History: Essays in Honor of Charles Donahue*. Ed. by Sara McDougall, Anna di Robilant and John Witte Jr. Berkeley, Calif.: Robbins Collection, 2016, 301–309.
- . “The Canon Law of Emergency Baptism and of Marriage in Iceland and Europe.” *Gripla* 29 (2018): 203–229.
- . “Goffredus och Västgötalagen.” *Kyrkohistorisk årsskrift* 1:119 (2019, 183–88.

SUMMARY

Keywords: *Corpus iuris canonici*, *Si quis suadente*, excommunication, Bishop Árni Þorláksson

This article explains the adaptation of the canon *Si quis suadente* into Icelandic church law. This canon, which asserts that anyone who lays violent hands on a cleric is automatically excommunicated *latae sententiae*, without the need for a prior warning or spoken sentence, was incorporated into lawcodes and law manuscripts in Iceland in the thirteenth and fourteenth centuries. These diverse sources, including lawcodes, statutes, and oath formulas, show that the canon was understood and translated into Old Norse-Icelandic on multiple occasions. These sources also show that the canon was interpreted in a way that privileged the power and legal interpretations of local bishops although the association with so-called *páfans bann* “papal excommunication” remained.

ÁGRIP

***Si quis suadente* og bannfæring á Íslandi á miðöldum**

Lykilorð: kanónískur réttur, *Si quis suadente*, bannfæring, Árni Þorláksson biskup

Í greininni er fjallað um lagagreininna *Si quis suadente* í íslenskum miðaldaheimildum. Þessi lagagrein, *canon*, hljóðaði svo að hver sá sem ræðst á klerk „heiptugri hendi“ væri bannsettur af sjálfu verkinu, *latae sententiae*. Það þurfti ekki að veita viðvörðun né heldur segja dóminn upphátt áður en hann féll (eins og áður var í kirkjulögum). Þessi lagagrein finnst í lögum og lagahandritum á Íslandi frá 13. og 14. öld. Heimildirnar – lagabækur, kirkjuskipanir og eiðaformúlur – sýna fram á að lagagreinin *Si quis suadente* var þýdd á íslensku nokkrum sinnum á þessum tíma. Þótt formlega séð væri um „páfans bann“ að ræða var málum í reynd háttáð þannig að biskup hafði mikið vald til að túlka greininna og framfylgja henni.

Elizabeth Walgenbach
Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum
Árnagarði v/Suðurgötu
IS-102 Reykjavík
elizabeth.walgenbach@arnastofnun.is



KRISTJÁN JÓHANN JÓNSSON

HETJUR OG HUGMYNDIR

Um endurritanir og túlkanir Gríms Thomsen á fornum textum

ÞESSI GREIN fjallar um túlkanir Gríms Thomsen á miðaldatextum og spurt er hvert markmið þeirra hafi verið. Svarið er að í túlkun sinni, hvort sem hún birtist í þýðingum, endursögnum eða hliðartextum til þess að skapa nýtt samhengi, leitast Grímur alltaf við að sýna fram á að íslenskar miðaldabókmenntir eigi erindi við skandinavískan samtíma. Þá skoðun byggir hann á því að sögurnar greini frá dyggðum sem voru rómantísku stefnunni þóknanlegar. Þar með má segja að hann leggist nokkuð djúpt í greiningu norrænnar menningar.

Ýmsir hafa látið að því liggja og á ýmsum tímum að skilningur okkar á rómantísku stefnunni sé grunnur og rómantískar hugmyndir eigi dýpri rætur í samtímanum en við höldum.¹ Belgísk-ameríski bókmenntafræðingurinn Paul de Man (1919–1983) hefur einnig vikið að því hvers vegna rannsóknir á rómantísku stefnunni og bókmenntum hennar í Evrópu séu ekki meiri en raun ber vitni.² Þær eru fjarri því að vera fullnægjandi segir hann og bætir við:

Engin leið er að skýra þessa vöntun með dvínandi áhrifum rómantísku stefnunnar á „nú tíma“-hugsun. Þvert á móti hefur hinn rómantíski vandi mótað viðfangsefni söguskoðunar og bókmenntagagnrýni. Þau meginatriði sem nútímaleg aðferðafræði og hugmyndafræði hverfast um, má næstum alltaf rekja beint í bókmenntaarf rómantíska skeiðsins.³

- 1 Kristján Jóhann Jónsson, *Grímur Thomsen. Þjóðerni, skáldskapur, þversagnir og vald* (Reykjavík: Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands og Háskólaútgáfan, 2014), 16–39, 98–134, 135–203.
- 2 Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism* (New York: Columbia University Press), 1984.
- 3 „In no way can this lack be attributed to a decline in the influence of romanticism upon ‘modern’ thinking. On the contrary, the problem of romanticism continues to dominate

Bókmenntaarfur rómantíska skeiðsins er víðtækur en sennilega smækkum við hann oft í því sem sagt er og skrifað í stað þess að íhuga hann eins og þörf krefur. Með þessum orðum er ekki ætlunin að gera lítið úr því sem gert hefur verið, heldur minna á að margt er enn ógert. Það gildir ekki síst um íslenska miðaldamenningu og þann menningararf sem rómantíska stefnan beindi sviðsljósinu að og túlkaði á átjándu, níttjándu og tuttugustu öld, og bjó til að ýmsu leyti.

Jaðarinn leitar miðjunnar

Lars Lönnroth, sem er Íslendingum að góðu kunnur, hefur talað um skandinavíska endurreisn sem hófst um miðja átjándu öld:

Niflungabring Wagners mætti kalla hápunkt viðamikils hugmyndafræðiverkefnis sem hleypt var af stokkunum í Norður-Evrópu um miðja átjándu öld: misnotkun á norrænum goðsögnum og fornum íslenskum skáldskap í því augnamiði að staðfesta nýja rómantíska sýn: Hið háleita norður. Stundum er talað um þetta verkefni sem skandinavíska endurreisn... en ber að mínu mati ekki að skilja sem endurreisn sannra fornorrænna hugsjóna, frekar sem aðlögun, endurtúlkun, og að nokkru leyti afskræmingur á fornum íslenskum skáldskap í ljósi nýrra fagurfræðikenninga sem skutu rótum hjá evrópskum menntamönnum á seinni helmingi átjándu aldar.⁴

Við þetta mætti bæta að því hefur verið haldið fram að kvæði Ossians, sem James Macpherson birti 1762–3, hafi í senn ýtt undir áhuga á töfrum

the other problems of historiography and literary criticism. The main points around which contemporary methodological and ideological arguments circle can almost always be traced directly back to the romantic heritage“, sama rit, 48.

- 4 „Wagner’s *Ring of the Nibelung* may be said to represent the culmination of a vast ideological project that was launched in Northern Europe around the middle of the eighteenth century: the exploitation of Old Norse myth and early Icelandic poetry for the purpose of establishing a new Romantic ideal, that of the Nordic Sublime. It was a project that is sometimes referred to as the ‘Scandinavian Renaissance’ ... should be understood, I think not primarily as a revival of genuine Old Norse ideals but rather as a systematic adaptation, reinterpretation, and partly as a distortion, of old Icelandic poetry in the light of new aesthetic theories that started to develop among European intellectuals during the latter half of the eighteenth century.“ Lars Lönnroth, *The Academy of Odin. Selected papers on Old Norse literature* (Odense: University Press of Southern Denmark, 2011), 381.

frumstæðs og frábrugðins skáldskapar og vakið áhuga á Skandinavíu til forna.⁵

Frá sjónarhóli Bretlands og Mið-Evrópu hafa Norðurlönd lengi verið jaðarþjóðir, tengdar fortíð og frumstæðum veruleika. Skandinavisminn svokallaði, sem Grímur Thomsen studdi, var pólitísk stefna og hugmyndafræði, spröttin af þessari jöðrun, tilraun til þess að rétta hlut Norðurlanda og bregðast við rússneska stórveldinu og sameiningu þýsku ríkjanna.⁶ Ísland varð á 19. öld að nokkru leyti menningarlegt miðsvæði Norðurlanda og þar með í augum Evrópubúa skrýtnast af öllu sem einkennilegt gat talist af þeim jaðri Evrópu. Skýr mynd af því birtist í bókinni *Ísland, framandi land* þar sem raktar eru sagnir af furðum Íslands.⁷

Grímur Thomsen hélt fyrirlestur í Kaupmannahöfn 1846 og ræddi stöðu Íslands í Skandinavíu og reyndar einnig stöðu Skandinavíu í Norður-Evrópu.⁸ Skandinavisminn var rökrétt framhald af hugmyndum norrænnar borgarastéttar um frelsi og völd. Um skandinavisma er rætt í tveimur nýlegum bókum þar sem pólitískar og menningarlegar röksemdir skandinavista eru til umræðu.⁹ Í bókinni *Landnám* er einnig fjallað um ris og hnig skandinavismans.¹⁰

Grímur Thomsen (1820–1896) var bókmenntafræðingur og skáld, embættismaður í utanríkisþjónustu Dana, þingmaður og bóndi á Bessastöðum. Hann gaf út um miðja 19. öld tvær sýnisbækur íslenskra miðaldabókmennta.¹¹ Í þessum bókum eru stutt atriði úr íslenskum bókmenntaarfi, aðallega konungasögum og Íslendingasögum. Sögubrotin eru endurritudd á dönsku, Grímur valdi þau, þýddi og endursagði, og þau birtust í nýju

- 5 Alison Finlay, „Thomas Gray’s translations of Old Norse poetry,“ *Old Norse Made New. Essays on the Post-Medieval Reception of Old Norse Literature and Culture*, ritstj. David Clark og Carl Phelpstead (London: Viking Society for Northern Research, University College London, 2007), 4.
- 6 Guðjón Friðriksson, *Jón Sigurðsson. Ævisaga I* (Reykjavík: Mál og menning, 2002), 354–355.
- 7 Sumarliði Ísleifsson, *Ísland. Framandi land*, (Reykjavík, Mál og menning, 1996).
- 8 Grímur Thomsen, *Íslands stilling i det øvrige Skandinavien, fornemmelig i literær Henseende: Et Foredrag holdt i det Skandinaviske Selskab, den 9de Januar 1846, af Grímur Thomsen, Mag. Art.* [sérprenntaður fyrirlestur] (Kaupmannahöfn: Reitzel, 1846).
- 9 Jón Yngvi Jóhannsson, *Landnám. Ævisaga Gunnars Gunnarssonar*, (Reykjavík: Mál og menning, 2011), 222–231 og Kristján Jóhann Jónsson, *Grímur Thomsen, 164–180*.
- 10 Jón Yngvi Jóhannsson, *Landnám, 222–231*.
- 11 Grímur Thomsen, *Udvalgte Sagastykker I*, (Kaupmannahöfn: Selskabet for Trykkefrihedens rette Brug, 1846) og *Udvalgte Sagastykker II*, (Kaupmannahöfn: Iversens forlag, 1854).

samhengi í bókunum hans tveimur vegna þess að þeim var ætlað nýtt hlutverk. *Sagastykker* eða *Sögubrot* Gríms eru snemmbúin en áhugaverð tilraun til þess að endursegja eða þýða norrænan bókmenntaarf inn í skandinavískan samtíma, þau eru eins konar *Íslendingaþattir* á dönsku þó að yfirleitt sé talið að útgáfusaga *Íslendingaþátta* hefjist með útgáfu *Fjörutíu Íslendinga-þátta* 1904. Að vísu kom út bókin *Sex söguþattir* í umsjá Jóns Þorkelssonar 1855,¹² árið eftir að Grímur gaf út *Sagastykker II*.

Í þessari grein er fyrst og fremst valið til skoðunar úr *Sögubrotum* Gríms efni þar sem sagt er frá hraustum, hæfum og siðlegum manni sem sækir utan af jaðrinum og inn að miðju valdsins. Það töldu róttækir, danskir borgarar sig vera að gera á þessum tíma og í *Sögubrotunum* reynir Grímur að tengja sögur af slíkum einstaklingum við eigin stétt og sjónarmið. Hann var frjálsslyndur ungur maður af borgarastétt og vildi að miðaldabókmenntirnar yrðu frelsandi textar þeirra sem landið erfðu.

Sögubrot Gríms Thomsen eru mótuð af hugmyndum rómantísku stefnunnar og ætlunin með útgáfu þeirra var að sannfæra Dani og aðra Skandinava um gildi íslenskra miðaldabókmennta fyrir nútímann og framtíðina. Hreyfing Skandinavista vildi hefja Ísland og íslenska menningu til vegs og virðingar á skandinavískum vettvangi.¹³ *Sögubrot* Gríms hafa hins vegar ekki verið lesin eða rædd út frá þessu sjónarhorni þó að bent hafi verið á þetta áður.¹⁴ Þessar tvær bækur eru engu að síður markvert dæmi um viðleitni til þess að endurrita íslenskar miðaldabókmenntir og sýna fram á varanlegt gildi þeirra í nútímanum. Rómantíska stefnan einkenndist af söguhyggju og fylgjendum hennar var mikið í mun að sýna fram á ótvírætt gildi fortíðarinnar. Þekking á sögu og náttúru var að þeirra mati ómissandi ef ætlunin var að skilja hver við værum og hvert við stefnum.

Hugmyndin með *Sögubrotunum* er greinilega sú að stuttar sögur geti náð eyrum fólks sem lítið þekkir til norræns bókmenntaarfs. Útgáfa þeirra er jafnframt til vitnis um þá hugmynd að bókmenntaarfurinn eigi erindi til almennings og þar kveður við rómantískan tón. Saga, menning, þjóðarandi og náttúra voru á rómantísku skeiði talin hafa mótandi áhrif á persónuleikann og þekking á forfeðrunum og menningu þeirra jafngilti sjálfsþekkingu.

12 Ármann Jakobsson, *Íslendingaþattir. Saga hugmynda*, Studia Islandica 63 (Reykjavík: Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands, Háskólaútgáfan, 2014), 20.

13 Grímur Thomsen, *Íslands stelling í det øvrige Skandinavien*, 1846.

14 Kristján Jóhann Jónsson, *Grímur Thomsen, 192–203*.

Hið yfirnáttúrulega, fjarlæga og löngu liðna fær nýtt gildi, eins og til dæmis kveðskapur Ossians sem minnst var á hér framar en söguhyggja rómantík-urinnar er víða til umræðu.¹⁵ Skáldsagan sprettur sömuleiðis fram sem bókmenntaform á nítjándu öld, túlkar liðna tíma og rennir stoðum undir nýja sjálfsmynd.¹⁶ Rithöfundar urðu frægir af sögum sem byggðu á fortíð og þjóðernishugmyndum, til dæmis mætti hér nefna Sir Walter Scott sem hefur orðið viðfangsefni margra fræðimanna. Í því menningarumróti sem ríkti um miðbik 19. aldar horfðu menn til fortíðar í leit að fordæmum og fyrirmyndum nýrra samfélagsforma og gilda.

Stuttar sögur úr miðaldabókmenntum höfðu áður komið út í Kaupmannahöfn¹⁷ í þrem bindum á dönsku. Müller, ritstjóri þessara verka, var áður kennari Árna Helgasonar sem síðar varð kennari Gríms Thomsen svo líklegt er að hann hafi ungur þekkt útgáfur Müllers. Í vali sínu á sögum leitast Müller við að sýna ágæti forfeðranna almennt en í bókum Gríms er önnur og þematískari hugsun.

Udvalgte Sagastykker I og II

Í fyrra bindi *Udvalgte Sagastykker* (1846) eru tuttugu sögubrot af forn-mönnum. Útgefandi þess bindis var félagsskapur sem hét „Selskabet for trykkefrihedens rette brug“, tengdist frjálslyndisstefnu og skandinavisma og til hans töldust um það bil 4000 manns.¹⁸ „Félag þeirra sem vildu nota prentfrelsið á réttan hátt“ var stofnað 1835 en leið undir lok 1848 tveimur árum eftir útgáfuna á fyrra bindi *Udvalgte Sagastykker*, enda fengu Danir prentfrelsi með stjórnarskránni 1849. Útgefendur *Dansk Folkeblad* stóðu á bak við þetta félag.

15 Sveinn Yngvi Egilsson, „Óðinn sé með yður: Fjölismenn og fornöldin,“ *Gudamjöður og arnarleir. Safn ritgerða um edullist*, ritstj. Sverrir Tómasson (Reykjavík: Háskólaútgáfan 1996), 261–294; *Arfur og umbylting. Rannsókn á íslenskri rómantík* (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík/Akademían, 1999).

16 Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 286 og áfram.

17 Peter Erasmus Müller, *Sagabibliotek med Anmærkninger og Indledende Afhandlinger* (Kaupmannahöfn: Dorothea fal. Schultz, 1817–1820).

18 Sigurd Nielsen, „Selskabet for Trykkefrihedens rette Brug,“ *Historiske Meddelelser om København IV*, (Kaupmannahöfn: Selskabet for Københavns historie, 1954–1957), 225–364.

„Félagið um rétta notkun prentfrelsis“ var borgaralegur, frjálsslyndur félagsskapur sem barðist fyrir málfrelsi en gegn ritskoðun. Borgararnir vildu þrengja hag konungs og aðalsmanna og nota málfrelsið í skoðana- og hagsmunabaráttu sinni. Markmið félagsins náðist með stjórnarskránni og hlutverki þess lauk þar. Eðlilegt er að líta á sögu þessa félags í beinu framhaldi af frönskum og amerískum byltingum, frelsisþróun í Mið-Evrópu sem smám saman breiddist út á jaðrana og sókn borgarastéttar sem í krafti iðnbyltingar sölsaði undir sig eignir, völd og orðræðu.

Í seinna bindi *Udvalgte Sagastykker* (1854) eru tuttugu og þrjú sögubrot. Útgefandi *Sagastykker II* var eins og áður kom fram Iversens forlag. Hjá þeirri útgáfu komu út merkar bækur sem ætlað var að efla áhuga á íslenskum bókmenntum og norrænum miðaldatextum, eins og til dæmis kvæðasafnið *Snót* og *Bjowulfs Drape, et gotisk Heltedigt fra forrige Aartusinde*.

Í vali Gríms Thomsen á sögubrotunum sem hann endurritar má gjörla sjá áhrif samtímans. Sögunum í sýnisbókum Gríms er ætlað að styðja sjónarmið málfrelsis og frjálsslyndisstefnu og sýna auk þess klassískar dyggðir og skapgerðareinkenni sem hann staðhæfði, meðal annars í tveimur markverðum bókmenntagreinum, að einkenndu norrænar fornþekktir og gerðu þær jafngildar klassískum ritum Grikkja og Rómverja.¹⁹ Slíkra dyggða leitaði borgarastétt Evrópu í bókmenntum miðalda til þess að gera þær að sínum og sanna jafnframt að fulltrúar borgaralegs frelsis og réttlætis ættu sér langa fortíð. Sýnisbækur Gríms eru skýrt dæmi um þá endurritun sem André Lefevere ræðir í bók sinni um þýðingar, endurritun og hagræðingu bókmenntaarfsins:

Hvort sem endurritarar vinna þýðingar, bókmenntasögu eða ágríp, uppflettirit, sýnisbækur, gagnrýni eða ritstýrðar útgáfur, þá aðlaga þeir og hagræða að einhverju marki upprunalegu verkunum sem unnið er með, venjulega í þeim tilgangi að þau falli að hugmyndafræðilegum og skáldskaparfræðilegum meginstraumi eða -straumum samtímans. Þetta kann einnig að vera mest áberandi í alræðisríkjum, en mismunandi „túlkunarskólar“ í opnari þjóðfélögum munu hafa svipuð áhrif á endurritun.²⁰

19 Kristján Jóhann Jónsson, *Grimur Thomsen*, 176.

20 André Lefevere, *Þýðingar, endurritun og hagræðing bókmenntaarfsins*, María Vigdís Kristjánsdóttir þýddi (Reykjavík: Þýðingasetur Háskóla Íslands, 2013), 31.

Grímur endurritar sögurnar, breytir þeim og ritstýrir út frá markmiðum útgáfunnar. Sögukaflarnir eru stuttir, og stundum erfitt að verjast þeirri hugmynd að þeir séu nánast eins og dæmisögur, samdar af Grími sjálfum að gefnu tilefni. Mörgum þeirra er fylgt úr hlaði með skýringum eða þeir sviðsettir með hliðartexta (*paratext*). Hliðartextar eru markverð fyrirbæri vegna þess að þeir geta skýrt ætlun höfundar með texta eða hvernig hann hyggst stjórna móttöku textans. Bókmenntafræðingurinn Gerard Genette segir um hliðartexta:

Hvað sem fagurfræðilegum ætlunum líður skiptir litlu hvort hliðartextinn fer vel við meginefnið eða „lítur vel út“. Honum er ætlað að tryggja það markmið sem höfundurinn stefnir að. Til þess að það geti gerst verður hliðartextinn að vera eins og hólfi í skipastiga sem liggur milli þess sem í textanum segir og reynsluþekkingar eða reynsluheims þeirra sem við textanum taka (ég bið forláts á þessu grófa myndmáli) og jafna þannig hlut þeirra.²¹

Í sýnisbókunum tveimur reynir Grímur eins og áður sagði að „byggja skipastiga“ til að sýna Dönum fram á ágæti íslenskra fornbókmennta. Til þess þurfti að endurrita á dönsku og matreiða stuttar sögur þannig að Danir gætu skilið þær þó að þeir þekktu ekki uppruna þeirra. Auk þess þurfti að skrifa hliðartexta sem vísuðu í einstakar sögur og handrit og sýna hvernig íslenskar bókmenntir, sérstaklega miðaldabókmenntir, gætu orðið haldreipi norrænnar manngerðar sem skildi og þekkti uppruna sinn og náttúru og jafnframt söguleg réttlætning nýrrar borgarastéttar og frjálslyndisstefnu. Ef rætur hennar standa í norrænum miðöldum er búið að tengja hugmyndastrauma í líkani menningarlegs Darwinisma og viðhorf borgarastéttar eðlileg eða náttúruleg þróun. Hér er langa nót að að draga eins og segir í merkri bók.

Grímur Thomsen var einlægur fylgismaður rómantísku stefnunnar en batt bagga sína ekki alveg sömu hnútum og þjóðfrelsisinnaðir landar hans

21 „Whatever aesthetic intention may come into play as well, the main issue for the paratext is not to ‘look nice’ around the text but rather to ensure for the text a destiny consistent with the author’s purpose. To this end, the paratext provides a kind of canal lock between the ideal and relatively immutable identity of the text and the empirical (sociohistorical) reality of the text’s public (if I may be forgiven these rough images), the lock permitting the two to remain ‘level’,” Gerard Genette, *Paratexts. Thresholds of Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 407–408.

gerðu. Hann var hlynntur skandinavisma og þjóðernishugmyndir hans voru þess vegna bæði undir evrópskum og amerískum áhrifum. Skandinavistar vildu sameina hina norrænu þjóð eða nokkrar „skyldar þjóðir“ í einu ríki eins og gert var þegar Þýskaland og Frakkland urðu til og reyndar flest önnur stórveldi álfunnar. Innifalin í hugmynd skandinavistanna um norrænt ríki var meiri háttar viðurkenning á íslenskrri menningu sem kjarna skandinavískrar menningar og íslenskrar tungu sem móðurtungu þessara þjóða. Skýrt dæmi um þetta er fyrirlestur Gríms sjálfs í félagi skandinavista sem áður var vísað til.²²

Sögubrot Gríms snúast að meira og minna leyti um grunnildi: sannsögli, hreinskilni, kjark og hógværð. Manngildishugsjónir rómantísku stefnunnar ráða vali og mótun efnisins og niðurstaðan verður önnur en sú sem sagnaritarar á 13. og 14. öld hafa líklega ætlað sér. Jafnframt eru í *Sögubrotunum* aðalleikarar af tvennum toga. Annars vegar er hlutverk aðkomumanns sem býr yfir áðurnefndum dyggðum eða einhverjum þeirra, stéttarstaða hans er úr miðbiki miðaldasamfélagsins en sagan er þroskasaga hans. Hann er á uppleið og stendur betur í lok sögunnar en hann gerði í upphafi. Hinn aðalleikarinn er herra settur, oft konungur en vantar einhverjar áðurnefndra dyggða, ef ekki allar. Hliðartextar sýnisbókanna beina viðtökum í átt að markmiði útgefanda eins og minnt var á í tilvitnun í Genette hér að framan og sjá má hér:

(úr Knýtlinga sögu, k. 22)

Pálnatóki hafði drepið föður Sveins Tjúguskeggs, Harald blátönn, konung í Danmörku. Sveinn tjúguskegg, fóstursonur Pálnatóka, er talinn hafa verið samsekur honum því að hann elskaði ekki föður sinn. En þegar hann varð kóngur byrjaði hann þó að hugsa um föðurhefnd, bæði vegna þess að honum líkaði illa hvernig hið volduga fríríki Jómsvíkinganna blómstraði og vegna þess að föðurbróðir Pálnatóka og erkióvinur, Fjöltnir, æsti Svein stöðugt upp gegn honum. Pálnatóka var boðið í erfidrykkju föðursins en það var einnig snara sem Sveinn konungur hafði snúið þeim Jómsvíkingum.²³

22 Kristján Jóhann Jónsson, *Grimur Thomsen*, 169–180.

23 „Pálnatoki havde dræbt Svend tveskjægs fader Harald blaåtand, konge i Danmark. Svend tveskjæg, Pálnatokis fostersøn, menes at have været hans medvider, thi han elskede ei sin fader. Men da han blev konge, begyndte han dog at tænke paa faderhævenen, dels fordi han

Seinna verður aftur vikið að sögubroti um Pálna-Tóka.²⁴ Þar er boðskapurinn sá að heimskir og svikulir konungar eigi að vikja en hraustir og vel stæðir einstaklingar að fá aukin völd og virðingu.

Þættir af konungum og hirðmönnum þeirra hafa að líkindum verið túlkaðir á annan hátt í upphaflegra umhverfi.²⁵ Í bók sinni *Íslendingaþættir. Saga hugmyndar* vikur Ármann Jakobsson að nokkrum þekktum þáttum og ræðir inntak þeirra. Þar á meðal er *Íslendings þáttur sögufróða*, en sú frásögn er einmitt fremst í *Sögubrotum Gríms frá 1846*. Ármann spyr hvaða erindi þessi þáttur gæti átt í *Morkinskinnu* og kemst að þeirri niðurstöðu að erindi hans þar sé að varpa ljósi á persónuleika Haralds harðráða sem í *Morkinskinnu* telst vera velunnari kveðskapar og sagnaskemmtunar og sérstakur vinur Íslendinga.²⁶ Hinn sögufróði Íslendingur sem segir frá vísar einnig í Halldór Snorrason, hirðmann Haralds og féлага í herferðum og segist hafa lært söguna af honum heima á Íslandi. Ármann bendir réttilega á að sú tilvísun væri óskiljanleg ef þátturinn er lesinn sem smásaga en ekki í samhengi *Morkinskinnu*.

Í sýnisbók Gríms birtist þátturinn um sögufróða Íslendinginn hins vegar einmitt sem smásaga og heitir nú „Sagafortælleren“ eða „Sagnamaðurinn“.²⁷ Hliðartextinn segir okkur að Haraldur konungur hafi verið herforingi og ævintýramaður, hraustur og vopndjarfur en líka ágjarn og undirfórull. Allt eru þetta konunglegir eiginleikar en konungurinn gerir í frásögn Gríms eiginlega ekkert nema draga sig í hlé og leyfa hinum sögufróða Íslendingi að spreya sig og afla sér vinsælda. Hliðartextinn segir jafn-

ikke med glæde saa Jomsvikingernes mægtige fristat blomstre frem, dels fordi han jævnlig blev ophidset mod Palnatoki af dennes farbroder og dødsfjende Fjöltnir. Gravøllet efter faderen, hvortil Palnatoki var indbudt, var ogsaa dennegang den snare, kong Svend lagde Jomsvikingerne.“ Grímur Thomsen, *Udvalgte Sagastykker I*, 69.

24 Frá Pálna-Tóka er sagt í *Jómsvíkinga sögu* sem kom út í nýrri útgáfu Hins íslenska fornritafélags 2018. Þorleifur Hauksson og Marteinn Helgi Sigurðsson gáfu út. Einnig er ástæða til að minna á doktorsritgerð Þórdísar Eddu Jóhannesdóttur frá 2016: *Jómsvíkinga saga. Sérstaða, varðveisla og viðtök*.

25 Aðgengileg útgáfa af *Íslendingaþáttum* er til dæmis í 3. bindi *Íslendingasagna* (Svart á hvítu 1987, útgefendur Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson og Örnólfur Thorsson). Við þetta mætti bæta að þau sögubrot Gríms sem tengjast Ólafi helga Haraldssyni og Haraldí harðráða Sigurðarsyni eru í ýmsum útgáfum af sögum þessara konunga og þeir miðaldtextar sem minnst er á í greininni eru einnig í mörgum tilvikum aðgengilegir á neti.

26 Ármann Jakobsson, *Íslendingaþættir*, 105.

27 Grímur Thomsen, *Sagastykker I*, 1–3.

framt að Íslendingurinn Halldór Snorrason hafi stöðugt fylgt konungi og þær upplýsingar koma í staðinn fyrir samhengi *Morkinskinnu* og útskýra hvernig Íslendingurinn þekkir söguna. Jafnframt er því þá komið til skila að sannsögull Íslendingur hafi verið hægri hönd konungs á frægðarárum hans og það er sannað og staðfest þegar hinn sögufróði Íslendingur, arftaki hans, kemur í höllina. Samhengi *Morkinskinnu* er gefið upp á bátinn en í staðinn bent á garpskap og sannsögli Íslendinga og tengsl þeirra við göfugustu syni Skandinavíu.

Hetjur og skáld

Sagnaþættir Gríms virðast valdir í því augnamiði að gera hlut Íslendinga sem mestan og einnig að hlaða undir hvern þann sem kemur utan af jaðrinum, með menningarauðmagn og visku þjóðarsálar, inn í hallir valdamanna. Grímur Thomsen og H.C. Andersen áttu það sameiginlegt að vera í jaðarstöðu hæfileikamanna af borgarastétt og lægri millistéttum í dönsku samfélagi á þessum tíma þegar byltingar skóku álfuna og los var komið á aldagamla stéttskiptingu í konungsríkinu og nýlendum þess.²⁸ Að sjálfsögðu þurfti Grímur að hafa trú á því að gáfur, félagsleg færni og sterk menningarhefð gætu vegið upp á móti ættgöfgi og hinu sjálfgefna valdi sem fylgdi því að vera fæddur til aðalstignar. Að því leyti átti hann samleið með Dönnum af rísandi milli- og borgarastétt. Nokkur sögubrotanna í sýnisbókunum urðu síðar að yrkisefnum í ljóðum Gríms. Þar er ort um hrausta og gáfaða menn sem koma utan að, en eru ekki sjálfsagðir handhafar valds eins og aðalsmennirnir. Þeir freista engu að síður gæfunnar í höllinni eða takast ódeigir á við tignari og valdameiri andstæðinga.²⁹

Sagnamaðurinn í endursögn Gríms kemur fátækur en glæsilegur í höll Haralds konungs, skemmtir allri hirðinni fram undir jól og segir að lokum söguna af Miklagarðsför Haralds sjálfs sem framhaldssögu á jólum, án þess að hafa nokkra tryggingu fyrir því að Haraldur sé sáttur við hans útgáfu af sögunni, eða útgáfu Halldórs Snorrasonar ef nánar er að gáð.

28 Kristján Jóhann Jónsson, „Með dauða kráku, drullu og stakan tréskó,“ *Skáldlegur barnshugur. H.C. Andersen og Grímur Thomsen*, ritstj. Katrín Jakobsdóttir (Reykjavík: Mál og menning, 2005), 13–37.

29 Grímur Thomsen, *Ljóðmali I–II* (Reykjavík: Snæbjörn Jónsson, 1934), I 26, 65, 68, 76; II 12, 33, 80.

Haraldur lofar því einu að láta ekki á sér sjá hvað honum finnst, hvernig sem saga Íslendingins verði. Sagan slær í gegn. Í höllinni þótti sumum Íslendingurinn ofmetnast meðan aðrir höfðu gaman af.³⁰

Hin sterka sagnahefð er að mati söguhöfundar eða ritstjóra í réttum höndum á Íslandi. Það kemur skýrt fram að Íslendingurinn sögufróði hefur enga bakhjarla, hann stendur einn, sagnakunnáttan er hans auðmagn og dugir honum til þess að komast í dáleika við konung. Einnig er minnt á að hinn sögufróði Íslendingur sé ungur og fagur en fátækur. Að því spurður hvort hann kunni eitthvað segist hann kunna nokkrar sögur. Hógværð, heiðarleiki og hugrekki eru þær dyggðir sem hér er byggt á. Kaflinn í riti Gríms er nokkuð skilmerkileg endursögn á „Íslendingi þætti sögufróða“ í *Fornmanna sögum* VI frá 1831 (kaflí 99). Orðalag er þó einfaldað litillega og lagað að samtíma en hliðartextinn segir okkur að Haraldur hafi tvær hliðar og á öllu sé von.

Annað sögubrotið í fyrri bindinu er einnig byggt á *Fornmanna sögum* VI frá 1831, kaflí 43–46, og fjallar um Halldór Snorrason.³¹ Frásagnirnar tengjast gegnum aðalpersónurnar og Haraldur harðráða en í seinni sögunni ber mun meira á gallaðri skapgerð og slöku siðgæði konungsins.

Sá Halldór Snorrason sem Grímur segir frá í *Sagastykker* er heilsteypur, kjarkmikill og fylginn sér. Seinna orti Grímur sögukvæði um Halldór og fræðimönnum þótti lýsingin svo jákvæð að þeir töldu víst að Grímur væri að lýsa sjálfum sér.³² Það er ólíklegt en kvæði Gríms um Halldór Snorrason er í samræmi við lýsingu á þeim manni í *Fornmanna sögum* og fellur vel að hugmyndum Gríms og kenningum um norræna skapgerð, þjóðaranda, sögu og menningu.

Í hliðartexta með kaflanum um Halldór Snorrason³³ er rifjað upp að sagt er frá sama Halldóri og þeim sem nefndur var í fyrstu sögunni. Hann dvaldist með konungi í Miklagarði, kom síðar til Noregs og var þar um hríð við hirð hans. Tekið er fram að Halldór hafi hvorki þolað ágirnd

30 „Da talte folk meget om denne gammen; nogle sagde, at den Islænder var altfor kjæk, at fortælle høit en saadan saga, og de gade vidst, hvorledes saadant huede kongen; andre fandt Islænderen fortalte godt, men andre fandt det modsatte.“ Grímur Thomsen, *Sagastykker* I, 2.

31 *Fornmanna sögur. Eptir gömlum handritum*. VI. *Saga Magnúsar góða ok Haralds harðráða ok sona hans* (Kaupmannahöfn: Hið konúngliga norræna fornfræða félag, 1831), 240–251.

32 Kristján Jóhann Jónsson, *Grímur Thomsen*, 258–259.

33 Grímur Thomsen, *Sagastykker* I, 3.

(gjerrighed) né nisku konungs og konungur skemmt sér við að espa upp hinn óbilgjarna og stolta Halldór.

Halldór selur konungi skip (sem konungur hafði að vísu áður tekið með valdi af lendum manni í Noregi og gefið Halldóri, Grímur sleppir því), konungur reynir að snuða hann í viðskiptum, greiðir ekki uppsett verð og segist ekki hafa handbæra peninga til þess. Halldór reynir aftur að fá þá greiðslu sem í frásögn Gríms er gengið út frá að honum beri með réttu en konungur „væk sér undan greiðslunni og lét á sér skilja að honum geðjaðist ekki að því að láta rukka sig, þó bannaði hann Halldóri ekki að fara“.³⁴

Halldór tekur þessu af stillingu en býr skip sitt og þegar byr er góður strunsar hann á næturþeli inn í svefnherbergi konungs og drottningar og hirðir vænan gullhring, væntanlega armhring, af drottningunni. Á þessari örlagastundu skilur konungur ekki hvað honum er fyrir bestu. Það gerir drottningin hins vegar og gefið er í skyn að Halldór hefði drepið konung ef hún hefði ekki gengið á milli. „Þá sagði drottningin: „Játtu hann hafa hringinn sem hann krefst; sérðu ekki að hann stendur yfir þér með morð í augum?“ Hún tók hringinn og rétti Halldóri hann“.³⁵

Að nokkru leyti er þetta saga um að konungum beri að standa við gerða samninga og að þegar konungs geti náð rétti sínum ef þeir eru hugrakkir og ráðagóðir. Bragðvísir skilur hér á milli konungsins og hins íslenska garps. Herkænskan spyr ekki um stétt og stöðu en ýmislegt virðist ósagt um samskipti þessara tveggja og mætti túlka á ýmsa vegu.

Halldór virðist, bæði í sögubroti og kvæði, garpur sem á að verða fyrirmynd nýrra tíma. Hann er heiðarlegur, sannsögull, stoltur og djarfur. Hann fylgir konunginum eins og jafningi í herferðum og ævintýrum, reynist ekki minni maður og þegar þeim lendir saman beygir hann sig ekki fyrir tign konungs vegna þess að réttlætiskenndin bannar honum það.

Það er einnig athyglisvert að Grímur segir ekki í sögubroti sínu þann hluta sögunnar sem sagður er í 43. og 44. kafla *Fornmanna sagna* VI þó að hann vitni líka til þeirra kafla. Sé sá hluti sögunnar sagður má ljóst vera að Halldóri Snorrasynti og konunginum hefur samkvæmt heimild Gríms aldrei komið vel saman. Þvermóðska Halldórs hefur orðið konungi að

34 „slog det hen med betalingen, og lod sig mærke med, at han ikke holdt af at blive krævet, dog forbød han ei Haldor at reise“, Grímur Thomsen, *Sagastykker* I, 3.

35 „Da sagde dronningen: ‚fly ham ringen, som han forlanger; ser du ikke at han staar over dig med døden i øjet‘. Hun tog ringen og rakte den til Haldor,“ sama rit, 4.

ásteytingarsteini og einungis spurning um tíma hvenær þeir skilja í illu. Þegar forsöggunni er kippt framan af eins og Grímur gerir, þá breytist sagan af Halldóri og konunginum í sögu af einum samningi milli konungs og hirðmanns. Konungurinn reynir að svindla, hirðmaðurinn lætur ekki bjóða sér það og hefur betur vegna hæfni sinnar og útsjónarsemi.

Grímur vitnar í *Fornmanna sögur* en einnig í Snorra Sturluson, III, kafla 37, en sú tilvísun er ekki vel skiljanleg vegna þess að útgáfan er ekki tilgreind. Höfundur virðist reikna með því að allir þekki það rit sem hann vísar til. Í Konungasögum Snorra frá 1816–1829 er rætt um Halldór Snorrason í III. bindi kafla 37 og sá kafli gæti hugsanlega verið uppspretta að kvæði Gríms um Halldór. Oft er hins vegar erfitt að rekja hvaðan textinn í *Sögubrotum* er kominn. Hann er fluttur milli tungumála og endurritaður. Líklegt er að Grímur styðjist að einhverju leyti við handrit Heimskringlu en þau eru ekki tilgreind nánar. Í bréfasafni Gríms kemur fram að hann fékk *Sagabibliotek* Müllers lánað hjá Jóni Sigurðssyni um það leyti sem hann tók saman sína eigin kafla en þar virðast engin sérstök áhrif sjáanleg.

Í sögubrotinu af *Brandi hinum örva*³⁶ stendur ungur hæfileikamaður enn sem fyrr frammi fyrir ágjörnum, og frekar illgjörnum konungi. Um þennan þátt fjallar Ármann Jakobsson í bók sinni og les hann inn í samhengi *Morkinskinnu*.³⁷ Ármann skilur þáttinn sem dæmisögu um hve mikilvæg stilling sé fyrir réttlátan konung. Þjóðólfur hefur gumað við konung af örlæti Brands vinar síns og Ármann telur jafnframt að konungur þoli ekki að heyra vini sína hæla öðrum fyrir dyggðir sem þeir hafi ekki tekið eftir hjá honum sjálfum.³⁸ Sú ályktun byggist á yfirsýn yfir *Morkinskinnu*. Í frásögn Gríms af Halldóri og Brandi einkennist fas konungs af ágirnd, nisku og yfirgangi en hann sér að sér þegar mannkostir Brands koma í ljós. Vafasöm framkoma konungs varpar ljósi á dyggðir Brands eins og hún varpaði ljósi á réttsýni og hreysti Halldórs Snorrasonar. Enginn hliðartexti fylgir en vitnað er í *Fornmanna sögur*. Brandur örvi reynist líka jafnoki konungs, rétt eins og Halldór í næstu frásögn á undan.

Þjóðólfur skáld hefur eins og áður sagði gumað við konung af vinsældum vinar síns og gjafmildi og konungur gerir nánast að segja at í þeim

36 Grímur Thomsen, *Sagastykker* I, 6–7.

37 Ármann Jakobsson, *Íslendingaþattir*, 116–118.

38 Sama rit, 102–103.

félögum. Þjóðólfur er sendur í þrígang til þess að fara fram á að Brandur gefi konungi dýrar gjafir: fyrst skarlatsskikkju, síðan öxi og að lokum kyrtlinn sinn. Þjóðólfi ofbýður en gegnir þó og Brandur lætur refjalaust af hendi það sem um er beðið þangað til kemur að kyrtlinum. Af honum sker hann aðra ermina.

Kóngur skilur sneiðina og segir að þessi maður sé bæði örlátur og snjall. Hann sé að senda sér skilaboð um að þar sem konungur hafi aðeins þá höndina sem tekur en ekki þá sem gefur, þurfi hann ekki nema eina ermi. Sjálfsgagt hefur mörgum, bæði fyrr og síðar, fundist að þetta væri einmitt helsti vandi konunga. Eins og kunnugt er fór hrollur um handhafa konungsvalds í Evrópu eftir borgarabyltingarnar amerísku og frönsku. Í þetta skiptið skerst þó ekki í odda vegna yfirgangs konungsins.

Grímur Thomsen og skoðanabræður hans á fimmta áratug nítjándu aldar voru frjálsbyggjumenn síns tíma, töldu rétt að skerða hlut aðals og konunga og frásögn Gríms af Brandi er jafnframt saga af grunnhyggnum konungi sem ásælist eignir þegna sinna, þó að tekist hafi að koma viti fyrir hann í þetta skiptið. Örlæti Brands, kjarkur og hreinskilni færa honum heiður og ágóða. Þessir endurrituðu textar eru dæmisögur um rétt siðferði og rétta hegðun metnaðargjarnra pilta af milli- og borgarastétt. Hvernig ber þeim að hegða sér sem sækja utan af jaðrinum og inn að miðju valdsins? Glæsibragur, ráðsnilld og hetjuskapur gætu verið góð byrjun.

Frásögninni af Brandi er fylgt eftir með stuttri sögu úr *Ólafs sögu helga*, af Arnljóti gellina.³⁹ Arnljótur er einfari og útlagi. Í sögubrotinu og síðar í kvæði túlkaði Grímur Thomsen hann sem rómantíska hetju. Hann er flóttamaður í fátæklegu húsi systur sinnar og mágs en búinn eins og konungur og með silfurdisk í farangri sínum og matast af honum á fjöllum.

Í sögubrotinu hefur Ólafur helgi kyrrsett Íslendinginn Þórodd Snorrason en leyft Gelli Þorkelssyni að fara heim. Þóroddur kann því afar illa að vera ekki frjáls ferða sinna eða eins og segir í textanum „at det ikke stod ham frit for, at drage hvorhen ham lystede“. Hann býðst því til þess að fara í skattheimtuferð fyrir konung. Sú ferð hefur orðið fyrri sendimönnum að bana en Þóroddur kys frelsið fremur en helsið þótt það kosti hann lífið, eins og sannur, frjálslyndur borgari á nítjándu öld „thi han ændsede ikke, hvorledes det vilde gaa ham, naar han kun maatte blive sig selv raadig.“

39 Grímur Thomsen, *Sagastykker I*, 8–13.

Í rás sögunnar gerist það síðan að Þóroddur og félagar hans eru sviknir af Jömtum sem ekki vilja greiða Noregskonungi skatt og eru trúrri Svíakonungi eða hræddari við hann. Illdeilur konunga hafa löngum verið hættulegar þegnum þeirra. Þóroddur sleppur frá Jömtum við annan mann. Hæfni einfarans Arnljóts, sem er engum háður, dugir til þess að bjarga Þóroddi og félagá hans undan grimmd Svíakonungs og manna hans. Hér er einnig endurtekið það minni úr sögunni af Halldóri Snorrasyni að garpur sendir konungi kveðju sína. Tign konungs og hetjuskapur garpsins gera þá jafnviga og það er einmitt eitt af því sem lýðræðissinnar vildu heyra árið 1846.

Sögubrot af atriði úr *Jómsvíkinga sögu*⁴⁰ er lengra en hin og töluvert í það lagt. Þar stendur fylking hraustra manna og glæsilegra frammi fyrir illmenninu Hákonu Hlaðajarli og liði hans. Sveinn tjúguskegg, Danakonungur, hefur leitt Jómsvíkinga í gildru og ginnir Sigvalda, foringja þeirra, til að strengja þess heit að hann muni reka Hákon Hlaðajarl af Noregi. Til þess ætlaðist hinn fláráði Danakonungur. Fyrir honum vakti ekkert annað en etja óvinum sínum saman. Frá því er greint í löngum hliðartexta.⁴¹

Hetjuskapurinn dugir Jómsvíkingum skammt gegn göldrum, grimmd og siðleysi Hákonar, sem fórnar syni sínum ungu til þess að fá ill öfl í lið með sér. Jómsvíkingar eru að lokum sigraðir og bundnir á einn streng og farið að höggva af þeim höfuðin með hæfilegu spjalli, samræðum og íhugunum því ekki má spilla góðri skemmtun með flaustri. Einmitt vegna þess að Hákon jarl og menn hans treina sér gleðina yfir aftökunum geta orðheppni, kjarkur og áræði nokkurra ungra Jómsvíkinga bjargað lífi þeirra þó að þeir bíði dauða síns og öll von virðist úti. Boðskapurinn er að einungis sá sem berst til síðasta blóðdropa, með öllum tiltækum aðferðum, á kost á sigri. Það liggur einnig í þessari sögu að hversu svart sem útlitið er þá er aldrei að vita nema þú fáir eitthvað út úr því að berjast uns yfir lýkur. Það er hins vegar ekki Hákon jarl sem skilur hvað spurnið er í hina ungu kappá. Hann er í þessari sögu heimskur og illur en Danakonungur fláráður og siðlaus.

Eiríkur, sonur Hákonar Hlaðajarls, er hins vegar bæði vitur og djarfur, þekkir hetjur þegar hann sér þær og tekur í flokk sinn þá Jómsvíkinga sem eftir lífa, þvert ofan í vilja föður síns. Vagn Ákason er hér aðalpersóna.

40 Sama rit, 13–23.

41 Sama rit, 13–14.

Með stóryrðum, ögrunum, dirfsku og hetjuskap ná hann og nokkrir aðrir að bjarga sér og fáeinum félögum sínum og vinna sig í náð hjá Eiríki jarli. Vagn Ákason er í þessari sögu ungur og fríður karlmaður sem með dirfsku, kjafthætti og bellibrögðum sigrast á óvinum, stéttskiptingu og vísu dauða og tekur þá konu sem hann vill. Hann er rétt eins og hinn sögufróði Íslendingur og Halldór Snorrason í eðli sínu ekki ólíkur dánarum hans H.C. Andersen eða jafnvel Hans klaufa sem gat nýtt sér dauða kráku, drullu og stakan tréskó til að vinna prinsessuna og konungsríkið. Það er nokkurt samhengi á milli ævintýraarfs miðalda og hetjusagna nútímans eins og bent hefur verið á.⁴² Hins vegar er það flókin spurning að hve miklu leyti það er fólgið í endurritun nítjándu aldar á miðöldum, sem milliliðar. Hér birtist þetta samhengi meðal annars í því að ungir menn eiga ný færi og möguleika í lífi sínu, ef þeir þora, geta og vilja.

Hættuleg gagnrýni á konungsveldið

Í nokkrum sögubrotanna kemur fram að bændur og aðrir mektarmenn beri af konungum þó að uppsetning sögunnar sé ekki beinlínis sú að alþýðuhetjan komi af jaðrinum og inn að miðju valdsins og takist á við þá sem þar sitja.

Til dæmis um þetta mætti nefna stuttan kafla um kristnitökuna sem snýst um það þema að konungar hafi ekki vit á við bændahöfðingja. Byggt er á því að gáfur bændahöfðingjans og goðans Þorgeirs á Ljósavatni hafi leitt kristnitöku Íslendinga í höfn án blóðsúthellinga meðan konungum Dana og Norðmanna hafi orðið það á að heyja löng stríð vegna kristni. Þjóðirnar ákváðu að sættast, segir Grímur í endursögn sinni, gegn vilja beggja konunganna. Því er komið áleiðis að þjóðin og bændahöfðingjar hennar taki skynsamlegar ákvarðanir og hafi vit fyrir konungum. Hjá Dönum og Norðmönnum gekk allt seinna vegna árásargirni og græðgi kónganna.

Sögubrotið sem heitir *Slæð Haralds harðráða*, sótt í *Morkinskinnu*, er eiginlega á gráu svæði og fjallar bæði um viðhorf þegnanna til konungsvaldsins og ímynd og skapgerð konunga.

Frásögnin snýst fyrst og fremst um þrjá höfðingja sem einnig leika stór hlutverk í frásögn *Fornmanna sagna*. Konungur hefur tekið danska

42 Kristján Jóhann Jónsson, „Abraham, Njáll og Byron,“ *Gripla* 13 (2002): 147–162

sendimenn höndum, heldur þeim í fangelsi á laun en gefur þeim líf gegn því að þeir fari til meintra stuðningsmanna Haralds, beri á þá fé og þykist vera sendimenn Sveins Danakonungs í leit að liðveislu gegn Haraldi. Síðan eiga þeir að gefa Haraldi skýrslu um viðbrögðin. Konungur leggur með öðrum orðum gildru fyrir þegna sína og gengur út frá því að hann eigi óvini meðal þeirra. Í frásögninni í *Fornmanna sögum* er það skýrara að sendimennirnir fara til margra stuðningsmanna Haralds.

Sá fyrsti sem sagt er frá í sögubroti Gríms er Einar þambarskelfir. Hann er í andstöðu við konung, eins og skýrt kemur fram hjá Grími,⁴³ og dettur ekki í hug að leyna því. Hins vegar telur hann það ekki skipta máli ef ráðist yrði gegn landinu og konunginum. Þá hyggst hann verja land sitt og konung með öllum tiltækum ráðum. Það er að hans mati það sem honum ber að gera. Næstur er Þórir á Steig sem tekur við fjármunum hinna fólsku sendimanna og talar hlýlega um Svein konung. Síðastur þessara þriggja í sögunni er Högni Langbjörnsson sem lýsir yfir einlægum trúnaði við Harald.

Haraldur fer seinna um ríki sitt, hrekur suma af löndum og drepur nokkra sem hann telur svikara en Einar þambarskelfir er ekki einn af þeim, enda er afstaða hans hrein og bein. Hann skilur á milli skyldu og vináttu, leynir engu og konungur veit hvar hann stendur.

Þannig er frásögn Gríms og greinilegt af sögunni að Einar er hans maður og hegðun hans „rétt“. Ritstjórinn lætur það hins vegar ekki fljóta með hver lokin urðu á samskiptum Haralds konungs og Einars þambarskelfis í þeirri heimild sem hann þó segist nota. Konungur ætlaði samkvæmt heimildinni að vingast við Einar, þeir setjast að drykkju og konungur segir af sér frægðarsögur. Einar sofnað yfir ölinu og sögunum enda gamall og þreyttur. Konungur lætur Grjótgarð frænda sinn yta harkalega við honum sem verður til þess að gamli maðurinn rekur hraustlega við og þá strunsar konungur út. Einari þykir sér mikil óvirðing ger og hann og menn hans drepa Grjótgarð, frænda konungs og þykir þá væntanlega fretsins fullhefnt. Konungur hefnir síðan frænda síns og menn hans bera banaorð af Einari og Indriða syni hans. Frá þessu segir í 63. kafla sjötta bindis af *Fornmanna sögum*. Það fylgir með þar að þessir atburðir hafi vakið svo mikla úlfúð með bændum að þá hafi ekkert vantað nema foringja

43 „Det maa bemærkes, at Einar Thambarskjælver blandt andre var kong Haralds bittere fjende,“ Grimur Thomsen, *Sagastykker I*, 33.

til þess að fara að konungi sínum. Grímur kveðst styðjast við 60., 61. og 62. kafla.

Þegar konungur nálgast bú Þóris á Steig grípur hinn slægvitri Þórir frumkvæðið, riður til móts við konung, segir honum í óspurðum fréttum frá komu sendimanna og fær honum féð sem þeir höfðu meðferðis. Hann segist hafa talið rétt að taka við því og geyma það fyrir konung þangað til þeir hittust. Svo segir hann konungi að á búi hans bíði veisla en hann þurfi að bregða sér frá. Veislan er uppspuni og konungur sér ekki meira af Þóri í þeirri ferð. Slægð hans er meiri en konungs ef eitthvað er.

Högna býður konungur stöðu lends manns en það vill hann ekki og ber fyrir sig sígild rök um að ekki sé heppilegt að sölsa undir sig hærri stöður en manni ber í samfélaginu. Högni er tryggastur konungi, hann er þegn til fyrirmyndar og vill ekki aðalstign, kærir sig ekki um að verða minnst metinn í hópi aðalsmanna.

Einnig mætti segja að þessir þrír sem hér hafa verið nefndir sérstaklega leysi samstarfsvanda sinn og konungsvaldsins með þrennu móti. Einn er hreinskilinn og stoltur og því fylgja engar hliðarverkanir, að því er Grímur segir, hann fjarlægir þær úr frumheimildinni. Einn beitir hyggjuviti og kannski undirferli og það dugir ágætlega. Sá þriðji er auðmjúkur og sinnir því sem honum hefur verið trúað fyrir í lífinu. Hann viðurkennir stétt sína. Þar vill hann vera fremstur meðal jafningja.

Það er með öðrum orðum hægt að umgangast konunga með ýmsu móti og hæfileikar duga andspænis tign enn sem fyrir í frásögn Gríms. Hann stingur því hins vegar undir stól þegar átök manna við konunginn enda með dauða eða flóttu eins og í sögum af Halldóri Snorrasyni og Einari þambarskelfi.

Frásögn af Pálna-Tóka í höll Sveins tjúguskeggs⁴⁴ er fjórtánda sögu-brotið og snýst eins og hinar sem hér hafa verið nefndar um tign andspænis hæfileikum. Komi til átaka í þessum sögum ber sá sigur úr bítum sem hæfileikana hefur. Það fellur tæplega vel að hugmyndafræði miðalda en er dæmigerð rómantísk hugmynd,

Efnið í frásögn af Pálna-Tóka virðist ekki sótt í *Fornmanna sögur* en *Knýtlinga saga* var gefin út í þeirri ritröð árið 1828. Heimildir Gríms eru líklega handrit þegar hann vitnar einungis í söguheiti og kafla. Sé tekið úr *Fornmanna sögum* virðist alltaf vitnað til þeirra.

44 Sama rit, 69–71.

Sagan af Pálna-Tóka í höllinni er nokkuð dæmigerð fyrir efnisval og ritstjórn fyrra bindisins af *Udvalgte sagastykker I*. Að henni hefur áður verið vikið í tengslum við hliðartexta. Herforingjarnir Pálna-Tóki og Björn breti snúast gegn Sveini tjúguskeggi, konungi og vinsældir þeirra, skynsemi og hetjuskapur verða þeim til björgunar meðan konungur hefur ekkert nema tign sína og falskan ráðgjafa. Ritstjóri lætur þess getið að Sveinn konungur hafi líklega verið með í ráðum þegar Pálna-Tóki drap föður hans, Harald blátönn, en nú hentar það konungi að sakfella Pálna-Tóka en hreinsa sjálfan sig. Jafnframt er í sögunni það endurtekna minni að konungur án fylgis er valdalaus maður. Konungstignin kemur ekki að ofan. Hún kemur frá þegnunum. Einarður vilji og dirfska duga best og það sannar Björn breti í þessari sögu þegar hann sækir liðsmanninn sem eftir varð í klóm konungsmanna.

Í erfidrykkjunni afhendir Fjölnir konungi örina sem varð föður hans að bana, konungur lætur bera örina á milli manna og spyrja hvort þeir eigi hana og hvar þeir hafi þá síðast séð hana. Pálna-Tóki gerir lítið úr pólitískum klókindum Fjölnis og valdi konungs. Hann svarar spurningu konungs og segist þekkja sína ör. Hann hafi síðast séð hana þegar hann lagði hana á streng og skaut föður hans, Harald blátönn. Hermenn konungs snúast ekki gegn Pálna-Tóka vegna vinsælda hans og heiðarleika. Þeir svikulu og óhreinlyndu bíða ósigur fyrir málfrelsi og dirfsku. Í *Sagastykker* er hins vegar sleppt að segja frá því atriði að Haraldur konungur blátönn var að hita á sér bakhlutann við bálið þegar Pálna-Tóki skaut örinni svo að hún gekk inn um aftari endann og út um þann fremri. Ef til vill hefur það vantað í handritið sem Grímur notaði eða lýsingin ekki verið talin líkleg til þess að vekja fögnuð. Eitt er það auðvitað að vera með í ráðum um föðurmorð en annað hversu sneypulega faðirinn og konungurinn var ráðinn af dögum.

Í frásögn af Þorgný lögmanni á Uppsalaþingi⁴⁵ birtist annar maður sem rétt eins og Pálna-Tóki vefur konungi um fingur sér. Þorgnýr er ekki í hlutverki stríðsgarps, heldur öllu frekar rödd þjóðarsálarinnar og segir það sem hinir eru að hugsa. Orð snillingsins verða brennipunktur fyrir hugsanir almennings. Um þetta fjallaði Grímur víða í fræðigreinum sínum um íslenska menningu og bókmenntir og þetta var kjarnaatriði í deilum

45 Sama rit, 86–90.

hans við Heiberg þar sem í odda skarst út af málfrelsi. Heiberg fannst ekki sjálfsagt að hver sem væri gæti tekið til máls á opinberum vettvangi.⁴⁶

Vissulega stóð Snorri Sturluson oft með bændum og var á móti konungum í frásögnum sínum. Hér stendur þó ekki eingöngu hæfnin andspænis tigninni eins og í mörgum hinna sagnanna heldur kveður þjóðin upp dóm yfir konungi.

Ólafur konungur helgi, hefur sent Björn stallara á þing til þess að semja við Ólaf Svíakonung um landamæri og biðja dóttur hans sér til handa. Stuðningsmaður í ríki Svía er Rögnvaldur jarl sem var giftur systur Ólafs Tryggvasonar. Þegar málið er tekið fyrir á þingi Svía er gengið út frá því í texta Gríms að konungur sé vitgrennri en aðrir sem málið ræða. Hann þaggar niður í Birni stallara, heldur skammarræðu yfir Rögnvaldi jarli, espar Þorgný lögmann upp á móti sér og gefur honum kjörið tækifæri til að ráðast gegn sér. Þorgnýr les konungi pistilinn og getur sagt það sem honum sýnist vegna þess að yfirgnæfandi meirihluti bænda fylgir honum að málum. Fyrst telur hann upp dáðir fyrri konunga Svía en síðan vísar hann að ræfildómi ríkjandi konungs.⁴⁷ Þorgnýr er kunnugur hagsmunum bænda, hann er einn af þeim og konungstignin er enn sem fyrr vesældarlegt fyrirbæri ef þjóðin styður ekki konung sinn.

Þetta þurfti að segja í Danmörku um miðja nítjándu öld og í *Sagastykker* er það sagt á óbeinan hátt. Úr fornum, norrænum bókmenntum eru með öðrum orðum unnar dæmisögur sem segja lesendum, nánast með biblíusögusniði, hvað rétt er og gott.

Síðasta sagan í bókinni frá 1846 fjallar um sendimenn konungs sem reknir eru burt með smán þegar þeir reyna að ásælast eigur, lönd og tryggð bænda með því að sýna vald sitt. Enn einu sinni er hnykkt á því að konungur sé háður fylgi þegnanna og það er hæðst að dyggum fylgismönnum konungs. Sendimaður Magnúsar konungs er kallaður Sigurður ullaarbelgur, (væntanlega mikill um sig en mjúkur viðkomu), Annar hét „Gilli bagsplitte“ (bakrauf eða rassskora?) og hinn hafði enn verra viðurnefni, segir

46 Kristján Jóhann Jónsson, *Grímur Thomsen*, 142–153.

47 „Men denne konge, som vi nu have, lader ingen fordriste sig til at tale med sig, uden det, ham selv lyster at høre; dertil opbyder han al sin kraft, men lader sine skatlande gaa fra sig af svaghed og vankelmod ... Men vil du ei gjøre som vi sige, da angribe vi dig og dræbe dig og taale ei ufred og ulov af dig. Saa gjorde hine vore forfædre, der de styrtede fem konger i en sump paa Muleting, som vare fulde af samme overmod, som du mod os; sig nu i en hast hvad du beslutter,“ *Grímur Thomsen, Sagastykker I*, 90.

í endursögn Gríms. Svívirðingunum rignir yfir Sigurð ullarbelg og stuðningsmenn hans sjá þann kost vænstan að setja undir hann hest og hann ríður til skógar en foringi bænda fer í friði heim á bú sitt. Konungur getur fátt gert ef almenningur vill ekki fylgja honum.

Endursagnir þessarar bókar eru eins og vikið var að í upphafi, ætlaðar vaxandi borgarastétt sem var að draga valdataumana úr höndum aðals og konunga. Miðaldabókmenntir Íslendinga gefa mörg tækifæri til óbeinnar umræðu um það málefni og áhugaverð tengsl eru milli miðalda og nítjándu aldar eins og að hefur verið vikið.

Í *Sagastykki* II frá 1854 er ýmislegt með öðrum hætti en í fyrri bókinni með sama nafni þó að ritstjórinn segist í formála sínum stjórnast af sömu sjónarmiðum. Hinn ungi og róttæki magister í fagurfræði, Grímur Thomsen, er orðinn hátt settur embættismaður. Ef til vill skiptir það þó meira máli að milli þessara tveggja bóka hafði mikið gerst, Danir fengu stjórnarskrá og konungsvaldið varð ekki eins yfirþyrmandi og verið hafði. Jafnframt var eðlilegt að menn vildu ræða ímynd konunga í nýrri stöðu.

Með seinna bindinu er athyglisverður formáli. Þar segist ritstjórinn ef til vill hafa birt ansi marga texta sem lúti að mikilvægi íslenskrar sögu en segist þó hafa virt hið norræna samhengi.⁴⁸ Strax í fyrsta textanum eru slegnar kunnuglegar nótur þar sem jaðarsvæðin Færeyjar og Ísland koma við sögu. Hér er ekki vísað til heimilda í frásögn Gríms en ef efnið er tekið úr Sverris sögu eins og hún birtist í *Fornmanna sögum*, áttunda bindi frá 1834, þá eru úrfellingar miklar en ritstjórn beinist að því að draga fram hlut þeirra sem sækja að utan og vilja „reyna sverðin á mjaðarístrunum þeirra Víkverja“.⁴⁹

Sverrir konungur átti eins og kunnugt er ekki greiða leið að konungdómi. Hann kom frá Færeyjum með óvísan uppruna en var, samkvæmt þeim heimildum sem til eru um hann, afar málsnjall og slyngur herforingi. Í sögubroti Gríms er ekki vikið að uppruna Sverris eða sögu. Hann virðist eiga að standa sem einhvers konar tákni um sátt milli konungsvalds og þegna en frásagnir af honum eru bæði í upphafi og endi bókarinnar. Í seinni bókinni er hlutfallslega miklu meira rými tekið undir ímynd kon-

48 „I Valget af efterfølgende Stykker har jeg ladet mig lede af samme Hensyn, som i den tidligere Samling. Jeg har hentet dem fra forskjellige Tider, og fra de forskjellige nordiske Lande,“ Grímur Thomsen, *Sagastykki* II, v.

49 *Fornmanna sögur. Eptir gömlum handritum. VIII. Saga Sverris konungs* (Kaupmannahöfn: Hið konúngliga norræna fornfræða félag, 1834), 117.

unga og Íslendingasögur en í þeirri fyrri. Minni áhugi virðist hins vegar vera á hinum unga hæfileikaríka manni sem kemur að utan, fátækur en með menningarlegt auðmagn í fórum sínum og ryður traustum embættis- og valdsmönnum úr sessi.

Í því hlutverki er þó Emundur lögmaður⁵⁰ en saga hans fylgir þræði Heimskringlu. Emundur var lögmaður Vestur-Gota. Hann var að sögn Gríms vitur, málsnjall, vel ættaður, ríkur og nokkuð slóttugur. Hann er beðinn um að tala fyrir hagsmunum Vestur-Gota því konungur hefur snúið gegn þeim og þeir eru milli steins og sleggju. Ólafur Sviakonungur er þeim reiður, telur þá holla Ólafi Noregskonungi en hann er of langt frá þeim til þess að geta veitt þeim vernd. Konungsvaldið er því með öðrum orðum ýmist of fjarlægt eða fjandsamlegt.

Vestur-Gotar voru hins vegar einungis lítill hluti þjóðarinnar. Emundur ferðast vítt og breitt og kemst að þeirri niðurstöðu að öllum finnst brotinn á þeim réttur og konungurinn á ekkert fylgi. Hann fer þá til konungs og segir honum þrjár dæmisögur um menn sem eltast við smáræði en missa það sem meira er vert. Konungur fordæmir slíkt framferði. Síðan fer Emundur og það rennur upp fyrir konungi að hann er sjálfur efníð í sögum Emundar og það er að sjálfsgöðu þekkt ævintýraminni að menn séu með dulbúnum frásögnum gerðir að dómara í eigin sök. Konungur sleppur frá þessu máli en vald hans minnkar og þrengist og sagan er eins og dæmisaga um stjórnarskrána sem var nýkomin og hafði dregið úr valdi konungs.

Einn kafli í seinna bindinu fjallar þó að miklu leyti um þemað í fyrri bókinni en það er frásögnin af Tóka Tókasyni,⁵¹ goðsagnakennt ævintýri sem að gerð minnir á sögurnar af Gyðingnum gangandi og Hollendingnum fljúgandi.⁵² Tóki er þó ekki rekinn áfram af illverkum sínum, nornir hafa skapað honum þau örlög að lifa tvo mannsaldra. Fyrir það borgar hann með því að hvergi getur hann unað sér lengur en tólf mánuði. Vegna þess að Tóki brýtur tímaramma venjulegs manns verður samband hans við söguna nokkuð sérstakt. Hann kann að segja frá horfnum konungum og hetjum.

Í sögunni af Tóka reynir ekki á sérstakar dyggðir, nema ef vera skyldi þá dyggð að standa sig þegar út í heiminn er komið. Tóki spreytir sig á

50 Grímur Thomsen, *Sagastykker* II, 1854.

51 Sama rit, 64–67.

52 Tóka þáttur Tókasonar er m.a. aðgengilegur í 2. bindi af *Fornaldarsögum Norðurlanda* í útgáfu Guðna Jónssonar.

þeim viðfangsefnum sem bjóðast og gengur stundum vel en stundum illa. Hann verður að horfast í augu við takmörk sín og þar með kemur í söguna nokkur íhugun um viðhorfið til einstaklingsins á rómantíska tímabilinu. Fyrir hvað stöndum við þegar til á að taka. Hversu haldbært er að trú á mátt sinn og megin þegar allt kemur til alls?

Hetjan Tóki kemur til þriggja konunga í sögunni. Hann fær vist fyrir sig og menn sína hjá Hrólfi kraka með því að kippa úr sætum sínum þeim sem minna mega sín af hirðmönnum hans. Hjá Hálfu konungi bjóðast sömu kjör en þar verður Tóki að horfast í augu við raunveruleikann og sitja skör lægra með menn sína og um þetta orti Grímur í þekktu kvæði: „lakast var, að upp til ýta / annara jeg varð að líta, / en – ofan horfðu menn á mig.“⁵³

Hjá Ólafi helga stoppar Tóki lítið sem ekkert en heldur áfram för sinni á vit Hvíta-Krists. Hlutverk guðs yfirtekur stöðu konungsins í lífi hans og það gerði það kannski hjá öllum að lokum. Sambandið milli konungsins og guðs hafði lengi verið viðkvæmt umræðuefni í Evrópu árið 1854. Í sögunni af Tóka sem lifði tvo mannsaldra virðist hins vegar ljóst að einungis einn konungur er til sem aldrei hverfur. Er líklegt að þeir konungar sem hverfa hafi vald sitt frá honum eða geti líkt sér við hann? Ekki bendir saga Tóka til þess.

Niðurstöður

Þeir textar sem hér hafa verið raktir og ræddir, flestir frá 1846, eiga yfirleitt rót að rekja til konungasagna eða handrita þeirra. Val textanna og umritun dregur taum rómantískrar orðræðu, lofar frelsi, einstaklingshyggju og borgaralegar dyggðir en dregur úr hugmyndum um vald konunga og sneiðir að þeirri skoðun að það geti verið frá guði komið. Eins og vikið var að í upphafi þá hefur „hinn rómantíski vandi mótað viðfangsefni sögu-skoðunar og bókmenntagagnrýni.“ Það leynir sér ekki í þessum textum að Grími Thomsen var nokkuð mikið í mun að skrifa miðaldabókmenntirnar inn í samtímann og segja við lesendur: Þetta eru ykkar bókmenntir og í þeim speglast skapgerð ykkar og draumar. Ef þið lærið af sögu forfedranna getur það orðið leiðarljós að nýrri framtíð. Miðaldabókmenntirnar, það eruð þið!

Sögubrot og kvæði Gríms Thomsen eru um dyggðugar hetjur. Stundum er bæði sögubrot og kvæði um eina og sömu hetjuna, sem þá er „endurunninn“ í mismunandi listformum, til dæmis mætti nefna Sverri konung eða Arnljót gellini sem fjölmargir Íslendingar þekkja úr kvæðum Gríms. Textarnir sem vísað er til í *Sögubrotunum*, teknir úr *Konungasögum* og *Íslendingasögum*, eru meðhöndlaðir eins og nokkurs konar „gullnar töflur“ sem – rétt túlkaðar – gætu vísað okkur veginn en tíminn vildi ekki tengja sig við þennan ritstjóra og skáld.

Sögulaus einstaklingshyggja yfirtók hina þjóðlegu og menningarlegu hetju. Hetjur hættu að vera samnefnarar þjóðernis og náttúru þegar almenningur missti trúna á þjóðerni og náttúru með tæknihyggju 20. aldar. Þá snerist þetta á annan veg og í stað þess að þjóðernið og náttúran væru burðarásar í hetjunni urðu hetjurnar eins konar auglýsingaskilti fyrir þjóðernið. Á tuttugustu öld voru mikilmenni og hetjur talin varpa ljóma á þjóðir en þjóðerni hetjunnar ekki lofsvert. Á tuttugustu og fyrstu öldinni virðist stundum eins og þeir einir séu raunverulegar hetjur sem græða háar fjárhæðir og/eða selja þjónustu sína fyrir óf fjár. Hetjunum getur þó orðið hált á því eins og dæmin sanna.

Það var eilítið kostuleg hugmynd hjá Grími Thomsen að halda að miðaldahetjur gætu orðið siðbætandi fyrirmyndir nútímamanna á Norðurlöndum en það er trúlega rétt að halda henni til haga. Þegar þetta er skrifað blasir margt vitlausara við ef litið er til þeirra fyrirmynda sem hæst virðast rísa og mestrar aðdáunar njóta. Rómantíska stefnan speglast enn greinilega í frásögnum af alþýðuhetjunni sem brýst inn fyrir múra valdsmanna og auðmanna og verður einn þeirra. Hins vegar höfum við sennilega gleymt því aðalatriði að hetjan þurfi að vera siðleg og bæta mannlífið með hegðun sinni og sterkum persónuleika. Ekki er ljóst hvort það horfir til framfara.

Hugmyndin um stutta hetjusögu af Íslendingi úr miðaldabókmenntum er rómantísk eins og skýrt kemur fram í *Sögubrotum* Gríms og spurning að hve miklu leyti það gildir um Íslendingaþættina líka og útgáfusögu þeirra. Ármann Jakobsson lætur í ljós þá skoðun að megineinkenni á forsendum þáttáútgáfa 20. aldar sé „þróun frá rómantískri þjóðernishyggju sem er ríkjandi á fyrri hluta aldarinnar sem leið til áherslu á form og innihald sem einkennir síðari hluta aldarinnar.“⁵⁴ Um það má ef til vill deila og halda því fram að rómantísk þjóðernishyggja birtist einmitt í því að rannsaka form

54 Ármann Jakobsson, *Íslendingaþættir*, 12.

og innihald stuttra, íslenskra hetjusagna úr miðaldabókmenntum og skrifa bækur um Íslendingaþætti. Ef það er svo getur leiðin ekki legið „frá rómantískri þjóðernishyggju og að áherslu á form og innihald“.

Nær er að spyrja hvort *Sögubrot* Gríms Thomsen (*Sagastykker* I og II) hafi frekar verið á réttri leið þegar hann las sögurnar á skapandi hátt og spurði hvort þær ættu erindi við samtímann.

HEIMILDASKRÁ

- Ármann Jakobsson. *Íslendingaþættir: Saga hugmyndar*. Studia Islandica 63. Reykjavík: Bókmennta og listfræðastofnun Háskóla Íslands, 2014.
- Finlay, Alison. „Thomas Gray’s translations of Old Norse poetry.“ *Old Norse Made New. Essays on the Post-Medieval Reception of Old Norse Literature and Culture*, ritstj. David Clark og Carl Phelpstead. London: Viking Society for Northern Research, 2007, 1–20.
- Fornmanna sögur. Eptir gömlum handritum*. VI. *Saga Magnúsar góða ok Haralds harðráða ok sona hans*. Kaupmannahöfn: Hið konúngliga norræna fornfræða félag, 1831.
- Fornmanna sögur. Eptir gömlum handritum*. VIII. *Saga Sverris konúngs*. Kaupmannahöfn: Hið konúngliga norræna fornfræða félag, 1834.
- Genette, Gerard. Þýð. Jane E. Lewin. *Paratexts. Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Grímur Thomsen. *Íslands stilling i det øvrige Skandinavien, fornemmelig i literær Henseende: Et Foredrag holdt i det Skandinaviske Selskab, den 9de Januar 1846, af Grímur Thomsen, Mag. Art.* Kaupmannahöfn: Reitzel, 1846.
- . *Udvalgte Sagastykker I*. Kaupmannahöfn: Selskabet for Trykkefrihedens rette brug, 1846.
- . *Udvalgte Sagastykker II*. Kaupmannahöfn: Iversens forlag, 1854.
- . *Ljóðmáli I–II*. Reykjavík: Snæbjörn Jónsson, 1934.
- Guðjón Friðriksson. *Jón Sigurðsson. Ævisaga* I. Reykjavík: Mál og menning, 2002.
- Jón Yngvi Jóhannsson. *Landnám. Ævisaga Gunnars Gunnarssonar*. Reykjavík: Mál og menning, 2011.
- Kristján Jóhann Jónsson. „Abraham, Njáll og Byron.“ *Gripla* 13 (2002): 147–162.
- . „Með dauða kráku, drullu og stakan tréskó.“ *Skáldlegur barnshugur. H.C. Andersen og Grímur Thomsen*, ritstj. Katrín Jakobsdóttir. Reykjavík, Mál og menning, 2005, 12–37.
- . *Grímur Thomsen. Þjóðerni, skáldskapur, þversagnir og vald*. Reykjavík: Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands, 2014.
- Lefevere, André. Þýð. María Vigdís Kristjánsdóttir. *Þýðingar, endurritun og hagræðing bókmenntaarfsins*. Reykjavík: Þýðingasetur Háskóla Íslands, 2013.

- Lönnroth, Lars. *The Academy of Odin. Selected papers on Old Norse literature*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2011.
- Man, Paul de. *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Müller, Peter Erasmus. *Sagabibliotek med Anmærkninger og Indledende Afhandlinger*. Kaupmannahöfn: Dorothea fal. Schultz, 1817–1820.
- Nielsen, Sigurd. „Selskabet for Trykkefrihedens rette Brug,” *Historiske Meddelelser om København* IV. Kaupmannahöfn: Selskabet for Københavns historie, 1954–1957, 225–364.
- Sumarliði Ísleifsson. *Ísland; framandi land*. Reykjavík. Mál og menning. 1996.
- Sveinn Yngvi Egilsson. „Óðinn sé með yður”: Fjölismenn og fornöldin.“ *Guðamjóður og arnarleir. Safn ritgerða um eddulist*, ritstj. Sverrir Tómasson. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 1996, 261–294.
- — —. *Arfur og umbylting. Rannsókn á íslenskri rómantik*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, ReykjavíkurAkademían, 1999.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ÁGRIP

Hetjur og hugmyndir. Um endurritanir og túlkanir Gríms Thomsen á fornum textum

Lykilorð: miðaldir, rómantik, þjóðerni, frelsi, túlkun, menning og hetjuskapur.

Grímur Þorgrímsson Thomsen varð doktor í fagurfræði og þar með brautryðjandi í íslenskri menningarsögu. Hann gaf út á dönsku (1846 og 1854) tvær bækur um það hvernig íslenskir miðaldatextar gætu orðið leiðarhnoða og viðmið í norrænni menningu. Grunnhugmynd hans er sú að hinn sjálfstæði miðaldamaður og víkingur sé forveri og nauðalíkur ungum borgara á nítjándu öld, treysti á mátt sinn og megin, þrái frelsi og sé tilbúinn að standa og falla með gjörðum sínum og hugmyndum. Hetjan stendur keik andspænis aðli, konungum og náttúruöflum. Slíkar hugmyndir áttu hljómgrunn í risandi borgarastétt. Hún var ekki fædd til valda eins og aðallinn en hagar borgaranna blómgaðist í skjóli iðnbyltingar. Lestur Gríms á miðaldatextum leitaðist við að renna sögulegum stoðum undir viðhorf þeirra sem sóttu af jadrinum og inn að miðju valdsins. Hugmyndir hans eru hreinræktað afkvæmi rómantísku stefnunnar og bækur hans minna á það hversu djúpar rætur þeirrar stefnu eru. Það gildir bæði um tengsl rómantíkurinnar við miðaldir og þau gildi sem hampað er í vestrænni menningu.

Í *Sögubrotum* sínum eða *Sagastykker*, túlkar Grímur miðaldatexta í því augnamiði að réttlæta hugmyndir og drauma norrænna borgara á nítjándu öld.

SUMMARY

Heroes and ideology. On Grímur Thomsen's rewriting and interpretation of medieval texts

Keywords: Medievalism, romanticism, nationality, freedom, interpretation, culture and heroism.

Grímur Þorgrímsson Thomsen became a doctor of Aesthetics and thus a pioneer in Icelandic cultural history. He published two books in Danish (1846 and 1854) about how Icelandic medieval texts could become a lodestone and a yardstick for Nordic culture. Thomsen's central idea is that the independent medieval man and Viking is the ancestor and template for the young citizen in the nineteenth century, relying on his strength and power, desiring freedom and ready to succeed or fail with his acts and ideas. The hero stands proud against nobility, royalty and the forces of nature.

Such ideas found resonance in an ascendant bourgeoisie that was not "to the manor born," but the industrial revolution saw *their* fortunes improve dramatically. Thomsen's reading of medieval texts looks to find historical support for the views of those who attacked the centre of power from the flanks. His ideas are an offspring of Romanticism, and his books show how deep its roots lie. This applies to both the connections Romanticism made to medieval times and the values of Western civilization.

In his *Sögubrot* (or *Sagastykker*) Thomsen interprets medieval texts with a view to justifying the ideas and aspirations of Nordic citizens in the nineteenth century.

Kristján Jóhann Jónsson

prófessor emeritus við Menntavísindasvið Háskóla Íslands

krjj@hi.is

Stakkholt 2B, íb. 702

IS-105, Reykjavík



SIGURÐUR PÉTURSSON

TO TELL THE TRUTH

– *But not the Whole Truth*

Preface

ON THE 20th of July 1627 Guðbrandur Þorláksson (1542–1627), the Bishop of Hólar diocese in North Iceland, died after 56 years in office. There can be little doubt that many of his fellow-countrymen regarded his death as marking the end of an epoch. Not only had he been the spiritual leader of a diocese which covered approximately one third of Iceland for more than half a century, but he had also played a dominant role in the affairs of the whole country through his incessant work for the promotion of the Lutheran church and humanism, leaving, for example, a significant impression on education and book-printing. As one of the two bishops of Iceland, he ranked among the most powerful political figures in the country, one whose general influence was not to be underestimated in the discussions and resolutions of the Alþing, the ancient legislative and judicial body of the Icelanders. Finally, more than half of the population of Iceland had no recollection of any other man holding the staff of the Bishop of Hólar, so his passing must have left perhaps not a sensation of real grief but an awareness of taking solemn leave of the past among many people. As might be expected in such a situation, the desire to honour the deceased more elaborately than custom demanded seems to have arisen shortly after the bishop's death, although it was not fulfilled until a few years later, when the eulogy *Athanasia*, written in Latin, was published in Hamburg in 1630.¹

1 The full title of the work is *ATHANASIA Sive Nominis ac fame IMMORTALITAS-REVERENDI AC INCOMPArabilis Viri DN. GUDBRANDI THORLACII, Superintendentis Borealis Islandiæ digniss(imi) vigilantiss(imi) Oratione Parentali, de ejusdem, VITA, VITÆQUE clausula, per ARNGRIMUM JONAM Islandum asserta. In memoria æterna erit Justus. HAMBURGI, Ex scriptis Litteris per Johannem Mosen. Anno M.DC. XXX. An exact re-print of the text is found in Arngrímur Jónsson, *Arngrími Jonæ Opera Latine Conscripta*, edited by Jakob Benediktsson. Bibliotheca Arnamagnæana, 11 (Copenhagen: Munksgaard, 1952), III, 131–166.*

* Warm thanks to Hjalti Snær Ægisson and Margrét Eggertsdóttir for assistance with the final preparation of this article.



*Bishop Guðbrandur Þorláksson's tombstone in Hólar Cathedral.
 Photographer: Guðmundur Ingólfsson.*

The reason that the composition and publication of the eulogy took such a long time is explained to a certain degree in its introduction. The author, Arngrímur Jónsson (1568–1648), the most illustrious Icelandic humanist of his time and a long-time protégé and collaborator of Bishop Guðbrandur, says that he found himself inadequate for this honourable task; and he certainly showed reluctance to perform it, although the reason may have been more complex than pure modesty. The bishop's successor was his grandson, Þorlákur Skúlason (1597–1656). He had been brought up and educated by his grandfather, whence, as Arngrímur Jónsson rightly points out, it might have been considered most natural if he had been the one to compose a commemorative work in honour of Guðbrandur. Nevertheless, Þorlákur Skúlason did not do so but evidently preferred to persuade Arngrímur Jónsson to undertake the task – possibly as a gesture of respect, but most probably also because Arngrímur Jónsson had the best knowledge of the late bishop's life in all its variety, a fact which undoubtedly demanded some serious thinking and discretion on the part of the author. A comparison between the content of *Athanasia* and certain facts of the bishop's life, well documented elsewhere, will show how Arngrímur Jónsson found a way to distract the reader's attention from those events which did not conform to the image of Guðbrandur Þorláksson that the author wanted to hand down to posterity.

The content of *Athanasia*

To help the reader to gain an overview of the composition of *Athanasia*, the following outline gives the main chapters and paragraphs of the work, which will be described presently in more detail. Numbers in parentheses refer to page numbers.

- A. *Introduction* (3–7)
- B. The biography of GÞ (Guðbrandur Þorláksson) (7–46)
 - I. The ancestors and relatives of GÞ (7–9)
 - II. The birth of GÞ (9–10)
 - III. GÞ's education (10)
 - IV. The Bishopric of Hólar (10–18)
 - 1. GÞ compared five times to Moses (12–14)

2. GP compared three times to Samuel (14–17)
- V. GP's endowments of mind and body (18–19)
- VI. Marriage, ties of affinity (19–21)
- VII. GP's munificence (21–30)
 1. The printing office (22)
 2. The edition of the Bible (22–25)
 3. Generosity towards the poor (25)
 4. Generosity towards his own family and guests (26)
 5. Generosity towards the church (26)
 6. Hospitality and affability (26–27)
 7. GP's generosity due to his virtuous character, which may be seen for example in his relationship with important foreigners (28–30)
- VIII. The last part of GP's life and his death (30–46)
 1. GP's long illness and his daughter Halldóra's piety (30–34)
 2. GP's death and funeral (34–38)
 3. Portents and catastrophes (38–40)
 4. Exhortation to the leaders of the church and consolation (40–46)

As may be seen from this outline, the work is divided into two main parts, the introduction and the biography. The latter consists of eight chapters, three of which are divided into smaller units. Thus the plan of *Athanasia* is quite clear – but what was it that Arngrímur Jónsson wanted to impart to his readers about his old patron, the Most Reverend Guðbrandur Þorláksson?

A. The Introduction of Athanasia

From the very beginning of the introduction the reader is made to understand that the work that will follow is that of a learned humanist, proudly demonstrating in polished and fluent Latin his profound knowledge of both the classical world and the holy scriptures. Thus the first part of the introduction is strongly reminiscent of Cicero's *Pro Roscio Amerino*, not only in composition and thought but even in rhetorical phrasing.²

2 Cf. Marcus Tullius Cicero, *Cicero: Pro Roscio Amerino*, ed. by Andrew R. Dyck (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1, 3.

Nonetheless the author is convinced that many readers will wonder why he, of all people, is undertaking this task. Certainly, he says, there are those who would be more capable of writing this piece of work, above all the late bishop's grandson and successor Þorlákur Skúlason, who is understandably reluctant to undertake it because of his manifest and honourable *modestia* "modesty." Having paid this tribute to the new bishop, the author dwells for a while upon the question why he was gradually persuaded to write the eulogy. An important reason for Arngrímur's acceptance of this task is that it would be unjust if, having commemorated other men and tried to glorify his own *patriam* "fatherland" in his writings, he should allow *ipsum patriæ patrem* "the father of the fatherland himself," i.e. Guðbrandur Þorláksson, to go unmentioned by refusing to contribute a just eulogy of his name. Having resolved to commemorate his old patron, Arngrímur promises in a threatening, almost invective, tone not to let the *supercilium* "arrogance" and *invidentia* "envy" of Guðbrandur's very few but very wicked enemies prevent him from asserting the immortality of his renown. By this remark the author admits that the old bishop was not universally beloved, although he does not elaborate either here or later in the work, except in vague hints.

To add more weight to his decision to write about such a famous man, Arngrímur turns to the learned world and quotes first a passage from the Epistle to the Hebrews on how we should remember those leaders who have spoken the word of God to us and emulate their lives.³ Secondly he refers to Seneca on how we should cultivate virtues not only when they are present but also when they have been removed from our sight.⁴ From these general and plausible reasons for writing a commemorative work on Bishop Guðbrandur, the author proceeds to refute the criticism that too long a time had passed to perform such funeral obsequies, or *parentatio* as he calls them here. This is done with a direct reference to Antiquity by mentioning the *feriæ Novendiales* and the use of the expressions, *solemne*, *sollennia*, *parentalia* and *Dies parentales*, illustrated by two quotations from the second book of Ovid's *Fasti*.⁵ Having proved with these exam-

3 Hebrews 13:7.

4 Seneca, *De beneficiis*. L. Annaeus Seneca. *Moral Essays*, vol. 3, ed. by John W. Basore (London and New York: Heinemann, 1935), IV. 30, 3.

5 *Feriæ Novendiales* is generally used to denote a nine days' festival. The adjective *novendialis* also refers to what takes place on the ninth day, e.g. the offerings and feasts for the dead

ples taken from wise and cultured Antiquity that *parentationes*, funeral obsequies, could be performed after a lapse of time, the author concludes the introduction by expounding his own view that such rites in honour of the bishop should be performed annually on a *stativis feriis* or “fixed holiday.” They would, of course, be different from the pagan rites that were performed in direct worship of the deceased, since those suggested by Arngrímur would be a thanksgiving to God for the great blessing bestowed on the Icelandic church through the appointment and 56 years in office of this instrument of religious piety and pious religiosity, *religiosa pietatis et pia religiositatis organum*.

B. *The Biography of Guðbrandur Þorláksson*

I. The first part of Guðbrandur’s history deals with his ancestors and closest relatives. It emphasises his noble but poor and honest ancestry. His maternal grandfather, Jón Sigmundsson (before 1460–1520) had held the office of lawman, the highest administrative position an Icelander could normally attain, but was more or less ruined by a 20-year struggle with Gottskálk Nikulásson (–1520), the penultimate Catholic Bishop of Hólar. Guðbrandur’s father, Þorlákur Hallgrímsson (–after 1594) is described as a poor but most pious parson, who began his career as a Catholic priest in an insignificant parish before gradually being promoted to more attractive posts; he was eager to imbue his fellow-men with the rudiments of the Christian catechism recently translated into Icelandic in keeping with the Lutheran policy of reform. Guðbrandur’s brothers and a few other close relatives are mentioned, primarily to show the true Christian spirit of the family and their readiness to enter into the service of God. The author returns to Þorlákur Hallgrímsson to describe in more detail how the parson and his honourable wife Helga (c. 1511–c. 1600) rejoiced in giving alms to the poor from their limited means, thus setting an example not unlike that of Bishop Martin of Tours (c. 317–397/400). God rewarded Þorlákur’s piety by endowing his sons generously with property, while Þorlákur

which were celebrated on the ninth day after the funeral. According to Arngrímur, the latter is the origin of the festival. *Solemne, solennia*: solemn rite or rites; *parentalia*: a festival in honour of dead relatives; *Dies parentales*: the days of the festival in honour of dead relatives. Ovid. *Fasti with an English Translation*, ed. and trans. James George Frazer, revised by G.P. Goold. Loeb Classical Library 253 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1989), II. 543–546; 547–548.

himself is described as contented with his lot, in a portrayal that evokes some of the great figures of Republican Rome, when the author quotes three unidentified elegiac couplets on the divergent characters of Scaurus and Fabricius.⁶

II. There then follows a short passage on Guðbrandur's birth and birthplace. He was born under a *felici sidere* "lucky star" in the year 1542 on the small parish farm of Staðarbakki in North Iceland, which had no renown of its own until it became illustrious as the birthplace and cradle of such a man. An event of this kind was not unprecedented. Holy men such as the prophets Jeremiah, Hosea, Nahum, Zephaniah and Joel were all destined to be born in insignificant places that later became famous as their birthplaces. Scripture tells us about their fatherland, and how God chose them from humble places to become his instruments and priests; he always cares for the low from his high position and by virtue of his paternal affection wants to lead us, his sons, away from the inflated arrogance of men and demons, desiring us to ennoble our fatherland just as we are ennobled by it.

III. This passage, which is also very brief, deals with Guðbrandur's education as an infant and young boy. We are told that he eagerly imbibed the rudiments of the true faith from his parents, although the papist darkness was at that time just beginning to be dispersed. Later, already imbued with moral sanctity, he was sent off at a rather late age to the Latin school of Hólar; there he was at first slow of memory but endowed with a most sagacious mind, as may be seen from the documents and events of later years. The author deliberately does not at this point continue his account of Guðbrandur's youth nor does he describe his travels, studies or mental and physical gifts, which will often recur in the narrative of the rest of his life. Concluding the passage, Arngrímur begs the reader's pardon for this kind of *hysteron proteron*.

IV. After these short passages comes a rather lengthy chapter on the Episcopate of Hólar, the importance of which may be judged from the

6 *Scaurus habet nummos, urbana palatia, villas, / Pinguique innumeris prædia bobus arat; / Huic tamen assidue major succrescit habendi / Nunquam divitiis exaturata fames. / Ditiore est igitur patrio contentus agello / Qui vivit nullo fenore Fabricius.* "Scaurus has money, palaces in Rome and villas. He cultivates fertile estates for his innumerable cattle. Nevertheless his hunger for having things will never be sated by riches and grows steadily stronger. Consequently Fabricius who lives on no gain is richer being content with the small piece of land inherited from his father."

elaborate treatment of the subject-matter. In a few introductory words it is asserted that Guðbrandur Þorláksson's appointment to the bishopric of Hólar in 1570 meant the beginning of a *seculum aureum* a "golden age" for the church and his fatherland. The author is anxious not to slight Guðbrandur's predecessor, the first Lutheran Bishop of Hólar, Ólafur Hjaltason (ca. 1500–1569), who under the auspices of the Most Christian King Christian III (1503–1559), *Christianissimi Christiani III*, of Denmark and Norway had certainly sown some seeds, but had left the crop immature at his death. More specifically, this meant that from the very moment when he assumed this important office, Guðbrandur was confronted with serious problems of different kinds regarding the church. The success and perfection of the Reformation brought about by Guðbrandur with his flourishing new printing press allows the author to refer to his episcopacy as the beginning of a golden age or even the golden age itself; here he emphasises the words *seculum aureum* by using them for the third time. As might be expected, Guðbrandur's episcopal duties would offer ample material for a wordy writer, and while Arngrímur seeks to avoid such a treatment, the weight of the subject-matter is nevertheless so great that it demands more than a bare narrative. He explains that if we recall how we are encouraged by the apostle not to forget what we hear but preserve it in our memory, how could he respond more rightly than by briefly comparing his leader, whom he calls *ἡγούμενος*, with the famous leaders of the church of Israel? Obviously feeling that his comparison might sound a little hyperbolic, Arngrímur supports his view by referring to the words of the great Roman poet Vergil, *Parva licet componere magnis* "if we may compare small things with great" and maintaining that, just as Mantua could be compared to Rome, so Iceland's small churches, *Ecclesiolae*, could be compared to the hierarchy of the Israelites.⁷ Indeed, if we take certain particulars of Guðbrandur's *vita* "life," *vocatio* "vocation," and *labores* "labours," we will find parallels in the histories of Moses and Samuel. In defence of his choice of comparison he asserts that there is no reason for anybody who arrogantly despises the humble to accuse him of matching things which are at opposite poles, *pugnancia secum / frontibus adversis componere*, thereby

7 Vergil, *Eclagues. Georgics. Aeneid I–VI*, edited and translated by H. Rushton Fairclough, revised by G.P. Goold. Loeb Classical Library 63 (Cambridge, Mass. And London: Harvard University Press, 1999), IV, 176.

quoting another great Roman poet, Horace, in order to show that he is comparing like with like, namely humans with humans, and not animals with humans.⁸ We admire Moses and Samuel for their divine gifts. Should it not then be permitted to admire Guðbrandur for the same or similar endowments from God? And when the author thinks that he has justified his choice of comparison well enough he proceeds in a highly systematic way to enumerate five parallels with the history of Moses.

In the first place the author refers to Moses grazing his father-in-law's sheep on the high and steep Mount Horeb in the desert of Sinai. There God spoke to him for the first time and told him he had chosen him to be the leader of his people. In the same way Guðbrandur was elevated from the folds and pastures of the sheep on his father's farm to be educated at the school at Hólar as if on some kind of mountain or acropolis, which was the first step towards shouldering heavier burdens. Secondly, Moses took off his shoes because of the sacredness of the place, to symbolize that his mind was not inclined to any profane views but devoted to the one God. Similarly Gudbrandur took off the shoes of the papist religion which most people wore at that time and set foot on the sacred land like Moses, or to be more exact on the scriptural foundations of the reformed faith, where he imbibed the word of God brought to him by the teachers. Thirdly, the Lord had shown himself to Abraham, Isaac and Jacob but not disclosed that his name was Jehovah, which was interpreted as meaning that the deeds of the fathers were not comparable to those of Moses. They founded a small church which in no way equalled the multitude that Moses led out of Egypt and governed in the desert. Thus the initial knowledge of God, introduced by Bishop Ólafur Hjaltason, seemed to represent the phase before Moses, but the perfection of Guðbrandur's subsequent work corresponded to the revelation of Jehovah's name through the ministry of Moses. In the fourth place Moses was a slow speaker, which may be compared with the sluggish memory from which Guðbrandur suffered during the first years of his school training.⁹ In both cases, nevertheless, God in his mercy brought to pass what he had decided upon. Moses was obliged to use his brother as an interpreter, and an extraordinary gift of eloquence was

8 Horace, *Satires. Epistles. Art of Poetry*. Ed. and trans. by H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1929), I. I, 102–103.

9 *Exod.*, 4 and 6.

bestowed upon Guðbrandur, which he used both in writing and speaking for the benefit of the church. The fifth similarity is that neither enjoyed a smooth course through life, but thanks to their endowments and strength, both managed to emerge unscathed from their various struggles and difficulties. Moses fought for about forty years; and it would be tedious for the foreign reader to relate in detail the tribulation that Guðbrandur had to endure because of his printing-office, and how he finally struggled to escape from a bitter and contumacious secular strife which had lasted for more than 50 years. According to Arngrímur none of his fellow-countrymen was unaware of this; but he abstains from dwelling on the subject, to avoid reopening the wounds of the bishop's friends and excite afresh his adversaries' memory of a lost victory, so stirring up a hornet's nest. Therefore the author finds it advisable to refer us to his own work, *Crymogæa*, for further information and to describe instead the more peaceful work of the bishop for the benefit of the church, causing less upset or tedium to readers of good will.¹⁰ But before doing so he seeks to conclude his comparison with the story of Samuel already touched upon.

As in the case of Moses, the comparison with Samuel is presented in a most systematic fashion. It is divided into three areas; first the interpretation of the name of Samuel, secondly a discussion of his vocation, and thirdly the contumacy shown to him by his fellow-countrymen. As regards the interpretation of the name, the author finds three ways to compare it to Guðbrandur. First of all it signifies that Samuel's mother had entreated God with sighs and tears to grant her a son – something which Guðbrandur's parents had undoubtedly done in their loathing of the papist religion and their desire that in response to their tears and imploring God should send them a herald of the pure faith. To enhance the importance of the comparison, the Icelandic church is even said to have ardently begged, like another Anna, for offspring to make the little, newly kindled torch of God's word shine more brightly. In its sterility the church had been granted Guðbrandur – by which statement the reader is led to the second etymological interpretation of Samuel, that God listened to the church in this great matter. For the third interpretation Arngrímur refers to his old friend David Chytraeus (1530–1600), who maintained that God was in

¹⁰ The full title of Arngrímur's work is *Crymogæa sive rerum Islandicarum Libri III. Per Arngrimum Jonam Islandum* (Hamburg: Typis Philippi ab Ohr, 1609).

the name of Samuel. Hence it is very easy to compare with this name that of Guðbrandur, which is composed of the two elements, *Guð* “God” and *brandur* “sword.” Regarding Guðbrandur’s vocation, the author recalls four significant events in which he is comparable to Samuel. He reminds the reader that, according to Joseph, Samuel had four vocations from God during one night when he was twelve years of age. Guðbrandur also had four vocations, and while these were not in the same night or at the same age as Samuel, it is nevertheless the idea of darkness which becomes the basis of Arngrímur’s comparison. It was still night when God called Guðbrandur, then a young boy of twelve or fourteen, from his sheep like another David or Eli from his plough, to the Latin school of Hólar, where he was soon promoted to assistant teacher before going to the University of Copenhagen for further studies. It was like a second vocation when he was summoned to become headmaster of the Latin school of Skálholt in South Iceland, and by a third vocation he was ordained pastor of the church at Breiðabólstaður in the Northwest of the country. What may be regarded as the fourth vocation was his elevation to the Bishopric of Hólar. The third field of comparison deals with the disobedience and slander which Guðbrandur had to suffer among his own people, just like Moses and Samuel. The author does not want to return to this painful part of the narrative, which he had broken off a little before, but says that he has to mention one point before leaving the story of Samuel. Here the basis of the comparison between Samuel and Guðbrandur is taken from their repetitive involvement in secular affairs. The prophet, who was a judge for forty years, was severely resented by the Jewish people, when they chose a king against the will of God and thereby became a burden to Him. Something similar happened to Guðbrandur. As he had sworn an oath to the king at his episcopal ordination to consider the well-being of the people and support the common law and custom of the country, he inevitably became involved in secular affairs, thereby arousing wrath and enmity among state officials. This led to his being disgraced before the king’s representatives and even the king himself. But thanks to the goodness of his cause and his trust in God, he always withstood this hostility enjoying obvious royal favour to the very end of his life. After these remarks Arngrímur declares that he will now end his comparisons and continue the commemorative speech, *oratio parentalis*, which he has already begun.

V-VI. Having returned to a more historical narrative of Guðbrandur's life the author becomes less speculative. We hear of the bishop's mental and physical endowments, of his accomplishments not only in theology but also in mathematics, astronomy, cartography, carpentry and the art of printing. Physically he was a very strong man and for a long time he was in good health, until he developed a slight tremor in his forty-third year. When he was thirty an event of the utmost importance occurred in his private life. He married the honourable virgin Halldóra Árnadóttir (1547–1585), whose father Árne Gíslason (–1587), the sheriff of Hlíðarendi in South Iceland, was one of the wealthiest and most powerful men in Iceland at that time. Through this marriage Guðbrandur formed a relationship with a large family which for generations played a dominant role among the Icelandic aristocracy. The marriage was a happy one, and it was a severe blow to the bishop when his wife died in childbirth in 1585 leaving him four children. Only three lived to a mature age: a son Páll Guðbrandsson (1573–1621), later sheriff, and two daughters, Halldóra Guðbrandsdóttir (1574–1658), and Kristín Guðbrandsdóttir (1576–1652) who married the sheriff Ari Magnússon (1571–1652). Guðbrandur Þorláksson never married again, but enjoyed to the very end of his life the comforting presence and support of his unmarried daughter Halldóra, who, as we shall see later, became a most influential member of the household at Hólar.

VII. Although Guðbrandur Þorláksson was not born with a silver spoon in his mouth, he soon became a man of means and always kept a vigilant eye on his own interests. Nevertheless, he did not refrain from spending money when the purpose could be described as a good and Christian one, as when he supported people from his own means. His most remarkable act of munificence, according to the author, was when he acquired an old printing machine, the only one in Iceland, had it repaired, and began printing religious books in Icelandic. These were often translated by him or other qualified people, as the need of such books was sorely felt in the country. The bishop was deeply involved in this work at its various stages; and gradually this enterprise turned out to be one of the major achievements of the period, promoting the Lutheran religion in Iceland and at the same time preserving the Icelandic language. The climax of this flourishing activity was reached as early as 1584, when an Icelandic translation of the whole Bible emerged from the Hólar press, for which the bishop received

a large honorarium from King Fredrik II of Denmark.¹¹ Following this description there is a short excursus on older religious works in Icelandic, which in fact were not published in Iceland itself. Thus it becomes easier to place in relief the efforts of Guðbrandur Þorláksson, as unquestionably the man who raised the art of printing in Iceland to the heights of glory, adding to the honour of his fatherland. In spite of all his toils and exertions he could not, of course, escape accusations of ungrateful persons that he was doing all this out of *φιλοκερδία* or lust for gain. That this was not the case the bishop showed by bequeathing the press to the Church of Hólar, a bequest which was confirmed by royal diploma in 1628. Arngrímur observes that some might have had an office like this sold, telling the heirs to be content with the profit. Our man was different. Not unlike men of old who, after many victories in war, placed their weapons in the temple of the war god Mars as splendid trophies, Guðbrandur, in full conformity with the significance of his name, God's sword, consecrated his typographical weapons, which he had employed with success for more than fifty years in his fight against Satan, to the holy church for future use to the benefit of almighty God. And by God's will it was his grandson Þorlákur Skúlason who, as Bishop of Hólar, took over this torch to illuminate the church's way forward.

Another obvious testimony to the bishop's munificence, which also benefited the church, was his generosity towards the poorest clergymen, destitute farmers and beggars, whom he maintained in countless numbers, or as the author puts it: "Should I essay to include them all, as well essay to tell the tale of the Icarian waters," quoting the Roman poet Ovid.¹² More words could be devoted to our bishop's kindness towards his relatives, guests, pupils and those who went abroad to study, although Arngrímur prefers only to touch superficially on the subject without mentioning any of them specifically. The next example of Bishop Guðbrandur's generosity is the money he spent on the buildings at Hólar, in particular a new residence built in 1588. After some technical details of the building, we move on to the life led in the house, characterized among other things by sobri-

11 Arngrímur says that the year of publication was 1579, but the correct year is 1584.

12 Ovid, *Ovid with an English Translation. Tristia. Ex Ponto*. Edited and translated by Arthur Leslie Wheeler. Loeb Classical Library 151 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939), V 2, 27–28: *quae si comprehendere coner, / Icariae numerum dicere coner aquae*.

ety, joyfulness, humanity and affability – qualities which made guests leave the bishop’s table with even more reluctance than that shown by Diogenes when he was listening to Antisthenes and refused to be driven away even when threatened with a staff. Thus the bishop’s hospitality and his generosity to all men would have allowed him to say, with the blessed Job: “If I have eaten my morsel myself alone, and the fatherless hath not eaten thereof; if I have withheld the poor from their desire, and have caused the eyes of the widow to fail”, which of course he would not have done.¹³

To support his view of Guðbrandur and his lack of avarice, the author cites still more characters from the classical world, culminating in a direct quotation from Horace on the miser Uvidius, whose meanness proved of no use to him as he was eventually killed by a freedwoman.¹⁴ No, Guðbrandur was not like that: he had riches, as Arngrímur acknowledges, but they did not have him, *Divitias, inquam, habuit Gudbrandus; non Gudbrandum divitiæ*. After a few more references to Job, the author concludes this section and links it to a new aspect of Guðbrandur’s life by defending himself against possible allegations that his purpose in this encomium was to attract the attention of the late bishop’s friends or heirs.¹⁵ If, Arngrímur continues, anyone is listening unwillingly and suspects him of partiality, he may find abundant evidence of the esteem and favour in which Guðbrandur was held by the foremost men abroad. Besides King Fredrik II of Denmark (1534–1588), other important figures include the most Reverend Povl Madsen (1527–1590) and the theologian Niels Hemmingsen (1513–1600), at whose table Guðbrandur imbibed wisdom as a young but already mature man. In Germany too there were people who admired and loved Guðbrandur’s fame even though they had never seen him, for example Philippus Nicolai (1556–1608), who dedicated a work to him.¹⁶

Concluding the long and varied chapter VII, Arngrímur emphasises that Guðbrandur’s general conduct was a reflection of his virtuous charac-

13 The words seem to refer to *Job*. 31, 17, 16, 18 but the quotation is inaccurate.

14 Horace, *Satires. Epistles. Art of Poetry*. Ed. and trans. H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1929), I, 1, 95–100. *Ummidius* is now the accepted reading in place of *Uvidius*.

15 The references are probably to *Job*. 31: 24–25.

16 The work referred to is *Synopsis articuli controversi de omniprasente Christo* (Hamburg, 1607).

ter. With this elevated judgement on the essence of the man, we are now prepared to hear about the sad final part of his life.

VIII. This chapter is divided more or less distinctly into sections on his long illness, his death and the grief which it occasioned. It includes a description of his funeral, portents of his death, and the catastrophes that followed it. The main part of the first section, which formally deals with the long illness that preceded Guðbrandur's death, is in fact devoted to his daughter Halldóra and the great piety she showed towards her father in a most difficult situation. The rhetorical description of her complete devotion to him and all her efforts to find a cure or at least some comfort for him in his illness, following the stroke at the age of 82, which left him paralysed and bereft of speech for the last three years of his life, may be characterized as a kind of homage to this remarkable lady. But in spite of all the care received by the old bishop the inevitable moment had to come. On 20th July 1627 Guðbrandur Þorláksson's life came to an end. His constitutional weakness had been aggravated by an epidemic disease. This event was followed by such grief, felt most intensely by Halldóra and the bishop's grandson, the future Bishop Þorlákur, that the author can hardly find the proper words to describe it except through classical imagery and in hyperbolic terms. The funeral itself, which took place on 25th July in Hólar Cathedral, is mentioned only briefly, whereas there is much speculation on the tombstone and a part of its Latin inscription, *Gudbrandus Thorlachius peccator Jesu Christi*, which Guðbrandur himself composed several years before his death.¹⁷ These meditative remarks culminate in Arngrímur's conclusion that Guðbrandur's serious thoughts about death during his long life proved that he was *sapiens* "a wise man." We are informed that Þorlákur Skúlason wrote an epitaph, *carmen epitaphium*, in honour of his grandfather. Arngrímur hoped that it would be printed with the eulogy although this does not seem to have been done. However, the section on the funeral ends with an elegiac Latin poem, consisting of twenty verses written by Arngrímur himself in commemoration of his old patron.

17 Arngrímur quotes only a part of the inscription and that obviously from memory. The full and exact inscription on the tombstone is: *Expecto resurrectionem carnis et vitam eternam Gudbrandus Thorlacius Iesu Christi peccator Anno Christi 1627 20 Iulii*. "I await the resurrection of the flesh and the life eternal Guðbrandur Þorláksson sinner of Jesus Christ in the year 1627 20th July."

Ever since antiquity people had believed that the death of an important person was preceded by portents and even accompanied by catastrophes of various kinds; and as Bishop Guðbrandur was undoubtedly a great figure in the history of his country, his death was no exception in this regard. Thus Arngrímur mentions portents such as the appearance of a comet in 1617 and a volcanic eruption in south Iceland in 1625 which spread a dark mist over the country, resembling the episodes from church history when St. Paul was carried away from Asia, Augustine from Africa, Ambrosius from Italy and Athanasios from Greece. Not wishing to tax the patience of his readers, the author adds only the ominous sudden collapse of the church at Hólar, which followed the decline of the bishop's health and somehow foreshadowed his death. More calamities accompanied or followed Guðbrandur's death. Plagues such as harvest failure and famine went on for years; but the most serious disaster which struck Iceland occurred in the very month when he died: Algerian pirates, commonly but incorrectly called Turks, attacked several communities in Iceland with arms and fire, killing people and transporting more than three hundred as slaves to North Africa. No wonder that this event, which was to haunt Icelanders for generations, was interpreted by Arngrímur as a divine sign that Iceland, ungrateful towards God in spite of the blessings it had enjoyed through the works of Guðbrandur and others, would perform due obsequies on its father's departure from life.

After this harsh interpretation of the incursion of the Algerian pirates, the author moves on to exhort the remaining leaders of the Icelandic church to show courage and fight on its behalf. They are encouraged to wake the somnolent from their deep sleep, so they may unite and take their stand with God, the wrathful Lord, to mend the manifest schism, displaying due devotion and following the example of the dearly missed Guðbrandur. This thought leads to the main theme of this section, which may be characterized as a consolation, a common feature of writings of this kind. Though Arngrímur refers to several authorities, both biblical and classical, the most dominant reference is to the story of Job and his acceptance of misfortunes.¹⁸ Arngrímur's submissive conclusion was that God's will had to be borne with equanimity, an attitude endorsed by the eulogy. This medicine against grief is further strengthened by the certainty

¹⁸ *Job*. I: 21.

of the resurrection of the flesh and the reunion of dear souls. The dead and those of us who are still alive will soon be gathered together by our Redeemer. Thus we should not grieve immoderately. This ambrosia of God's word combined with the sovereign remedy of Job are sacred oracles; Guðbrandur himself always kept them in mind, not theoretically but practically, following the recent example set by the two martyrs, Johann Huss and Hieronymus of Prague, who no doubt also shook off their fear of death with this soothing medicine. The departure of Father Guðbrandur, *non amissus sed præmissus* "not lost but sent ahead," is thus both sacred and salutary; readers may look forward to seeing and embracing him and enjoying his daily company if they will freely and humbly commit to God the finality of Fate. In the same God-fearing spirit readers should be grateful to God for the new bishop, Þorlákur Skúlason, and place their utmost hope in him, acknowledging that by his succession God has compensated us for half the loss we suffered through Guðbrandur's death. This thought prompts the author to ask his readers to pray in the words of Jeremiah: *Agnosce Domine quia peccavimus, veniam petimus quam non meremur; manum tuam porrige lapsis* "We acknowledge, O Lord, that we have sinned, we ask forgiveness which we do not deserve; offer your hand to those who have fallen," thus recalling Guðbrandur's own words on his tombstone and at the same time giving hope to the Icelanders in their distress.¹⁹

At this point the author sees fit to round off his work. He modestly excuses himself for having said less than he ought about the life and death of Guðbrandur; to sum up, of all the things contributing to the *immortalitas* "immortality" of Guðbrandur's name and fame, those which bear the palm are his printing press and his inestimable work on the Bible in promoting God's word. Thanks to this work he could justifiably have congratulated himself in the famous words of Horace, *Exegi monumentum ære perennius* "I have raised a monument which will last longer than bronze" although Guðbrandur would have been the last to claim the honour of a laurel wreath, as Horace does in the final verses of the ode.²⁰ No, in Guðbrandur's case the celestial judge, *Βραβουτής* [sic!], has decreed a differ-

19 The author refers to *Jerem.* 14: 20 but only the first part of the quotation agrees with the words of that verse.

20 Horace, *Odes*, ed. by Niall Rudd. Loeb Classical Library 33 (Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 2012), III. 30, 1–8. Arngrímur quotes the whole ode.

ent honour, expressed in the words of the Apocalypse: *Dabo tibi coronam vitae* “I will give thee a crown of life.”²¹ Returning to a more pragmatic and personal level, Arngrímur Jónsson then concludes his eulogy by quoting the verse *Nulla ferent talem secla futura virum* “No future centuries will produce such a man,” which he recommends should be repeated over and over again.²²

Historical facts not mentioned in *Athanasia*

A modern reader with an accurate knowledge of the history of Iceland in the seventeenth century would notice that some facts concerning the lives of Bishop Guðbrandur and his successor Þorlákur Skúlason are either only hinted at in *Athanasia* or omitted entirely. Since these circumstances would certainly have been even better known to a contemporary reader in Iceland, the question arises why Arngrímur Jónsson took the risk of trying to conceal common knowledge. Although these circumstances and events are to a certain degree linked, they will be treated here separately to throw light on the sentiments and motives which prompted Arngrímur to compose the eulogy as he did. First we shall look at Þorlákur Skúlason’s succession to the bishopric, second at his ancestry, and third at some disputes and a series of legal actions in which Guðbrandur Þorláksson was involved.

1) Besides being a relative of Guðbrandur Þorláksson, Arngrímur Jónsson was one of his protegés, as has already been mentioned.²³ This close relationship may be seen, for example, from the fact that having been principal of the Latin school at Hólar from 1589 to 1595, Arngrímur was in 1596 formally appointed assistant to the bishop by the Danish king. This was in addition to his being a parson and dean from 1597. When Guðbrandur Þorláksson suffered a stroke in 1624 that prevented him from carrying out his duties, Arngrímur was appointed officialis, i.e. official administrator of all the ecclesiastical duties of the bishop and also of the

21 *Apoc.* 2: 10.

22 A verse also used to commemorate the Lutheran Theologian, Philip Melanchthon. Vibeke Roggen, “Biology and Theology in Franzius’s *historia animalium sacra*,” *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, edited by Karl A.E. Enekenkel and Paul J. Smith (Leiden and Boston: Brill, 2007), 138–139.

23 Arngrímur’s paternal grandmother, Guðrún Jónsdóttir, was a sister of Guðbrandur’s mother, Helga Jónsdóttir.

business of Hólar Diocese, functions which he performed until the arrival of the new bishop in 1628. At Guðbrandur's instigation and with his support, Arngrímur commenced the remarkable literary career which was to establish him as the greatest Icelandic humanist writer. With respect to the bishop's private affairs, Arngrímur seems to have been his confidant and at times also actively involved in his plans; it was in this connection that he made the long journey to Copenhagen in 1592 and again in 1602. Thus when Bishop Guðbrandur died, Arngrímur was undeniably the most eligible candidate for the bishopric. By virtue of his education, experience and literary works he was highly respected both in his home country and abroad, as his correspondence shows. As widely expected, Arngrímur was elected bishop at a meeting of the clergy of Hólar Diocese in the summer of 1627, but strangely enough he declined the office. Arngrímur has always been considered an ambitious man, which has made it difficult to fully explain why he refused an appointment that would have been the apex of his career. He may, of course, have been tired and depressed in this period, especially as he had lost his wife of almost thirty years just a few weeks before, but he does not seem to have felt any serious signs of failing health in general.²⁴ Possibly he wanted more leisure to devote himself to study and writing than the burdensome duties of a bishop would have left him. Thus his refusal may have been sincere, although some believed that he wanted the clergy to ask him more insistently. Another explanation could be that Guðbrandur Þorláksson's family, in particular his unmarried daughter Halldóra, wanted Þorlákur to succeed his grandfather. Halldóra was known to be an intelligent and most influential lady, and undoubtedly wished the very best for her nephew, whom she had in fact brought up. In all likelihood she not only desired this but was also active behind the scenes in order to see her wishes realized. We shall probably never know in detail how the matter developed, but the fact is that in the second round of voting Þorlákur Skúlason was elected bishop. His election was later confirmed by the highest authorities both in Iceland and Copenhagen, where it caused some surprise that it was he, not Arngrímur, who was to assume the office. Nothing is known about Arngrímur's feelings. Possibly his behaviour was

24 Arngrímur seems to have enjoyed good health to the very end of his life. In 1628 he married Sigríður Bjarnadóttir, who was 27 at that time, and had at least seven children by her, the youngest being born some four years before his own death.

motivated by more than one of the factors described above, but nothing can be deduced with certainty from his silence on his own election and from his eulogy of the new bishop. The only fact which could be interpreted as a reaction to the situation is Arngrímur's application to the Chancellor, immediately after the election, for a grant to support his studies. This application resulted in a royal order, issued in 1628, that Arngrímur should enjoy the revenue from seven of the cathedral's estates to the end of his life, which as it turned out was considerably less than he had hoped for. Arngrímur and Halldóra seem to have been on good terms in general; but if Arngrímur really came under pressure from Guðbrandur's family in this situation, it is easy to imagine that he must have been disappointed and to a certain degree estranged from them. This hypothetical reason could explain some of Arngrímur's reluctance when asked to write a eulogy of Guðbrandur Þorláksson; and if it was not because of this, he had at least two other weighty reasons for being reluctant, as we shall see next.

2) In *Athanasia* Arngrímur mentions the ancestry of Þorlákur Skúlason at least six times. On page 3 Þorlákur is said to be the son of Mr. Guðbrandur's daughter, *Dn. Gudbrandi ex filia nepos*, on page 25 he is congratulated on having received the torch from his excellent and famous grandfather, *lampada ab optimo et celeberrimo avo tuo traditam*, on page 33 he is called a *consanguineus* "relative" of Halldóra, on page 34 he is described as the hope and solace of his mother's sister Halldóra, *Matertera spes et solamen*, and on page 35 and 36 he is simply spoken of as Guðbrandur's *nepos* "grandson." A reader interested in genealogy might want to know more about the exact descent from Guðbrandur and would naturally turn to the chapter on the old bishop's family. There (pp. 20–21) we read that Halldóra, Guðbrandur's wife, left him four children when she died in 1585: a little daughter who died shortly after her mother; a son, Páll, who married and had at least six children; and two daughters who survived their father, namely Kristín, who married Ari Magnússon, with whom she had five children, and the often-mentioned Halldóra, who never married. Knowing that Þorlákur Skúlason was a son of Guðbrandur's daughter and a nephew of Halldóra, the reader would draw the logical conclusion that Þorlákur was the son of Kristín and Ari Magnússon, which he was not. An Icelandic reader would at once have realized that the name Þorlákur Skúlason did not conform to the Icelandic custom of patronymics, but a

foreigner might well have been misled by the author's deliberate blurring of facts. But if Þorlákur was not a son of Kristín and Ari, whose son was he?

To answer this question we must go back to the year 1570. In the summer the King chose Guðbrandur Þorláksson to become Bishop of the Hólar Diocese and summoned him to Copenhagen, where the bishop elect spent the winter before he was ordained on 8th April 1571. At the end of May he returned to Iceland to take over the administration of Hólar, but that was probably not the only business awaiting him. Private historical annals inform us that in 1571 a daughter, Steinunn Guðbrandsdóttir (1571–1649) was born to Guðbrandur Þorláksson. In view of a stringent law on adultery enacted only seven years before, this illegitimate child might have been expected to create serious problems in his career.²⁵ This does not seem to have happened. It is not known why Guðbrandur did not marry the mother, the daughter of a clergyman; but as already mentioned, a year later, in 1572, he married Halldóra Árnadóttir, who by bringing him both property and connections proved herself in every respect worthy of her new dignity.²⁶ Guðbrandur does not seem to have turned his back on his illegitimate daughter; there are even indications that she was brought up at Hólar, and it was there in 1590 that she married a well-to-do farmer, Skúli Einarsson (–1612), with whom she had at least eleven children.²⁷ Þorlákur Skúlason was one of these. When he was eight years old, he was sent to Hólar to be brought up by his grandfather and aunt, both of whom lavished on him all the care and expense needed to make him a gentleman. This was certainly not done in any secrecy; that would have been quite impossible in a community like Iceland, especially as many of Þorlákur's brothers and sisters became respected members of the upper strata of Icelandic society. Therefore, it may cause some surprise to see the efforts Arngrímur made in *Athanasia* to conceal well-known facts. More than one explanation may be offered. When Steinunn was born, the general attitude

25 *Annálar, 1400–1800*, 5 vols. (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1922–1961), 2.77; 3.255.

26 The name of Steinunn's mother is given as Guðrún Gísladóttir or Valgerður. *Annálar*, 3.255; *Biskupa sögur*, edited by Jón Sigurðsson, Þorvaldur Björnsson and Eiríkur Jónsson (Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag, 1878), 2.703.

27 Steinunn seems to have been at Hólar when Halldóra, Guðbrandur's wife, died in 1585. *Biskupa sögur*, 2.691. The eleven children of Steinunn and her husband all married and left an unusually large number of descendants.

towards illegitimate children was probably still rather medieval, and more liberal than the orthodox Lutheran church of the seventeenth century was ready to accept. The church's attitude could explain Arngrímur's personal view, if he had one, although he must have known that in the eyes of an ordinary Icelander such an attempt at concealment might seem absurd and ridiculous. A more plausible explanation is that *Athanasia* was primarily written for learned circles in other countries, where attitudes may have been more strict than in Iceland, and the last thing Arngrímur wanted was to slight the memory of Guðbrandur or Þorlákur's dignity. As *Athanasia* was written in Latin, he knew that few Icelanders would read it; and those who did so would most probably understand why he expressed himself as he did. It must have demanded some careful thought to find a way to treat this delicate matter. Arngrímur succeeded in this, although at the risk of his own reputation as an accurate and reliable author.

3) Three times hints are made about enemies who made life difficult for Guðbrandur. On page 5 Arngrímur speaks of the arrogance and envy of Guðbrandur Þorláksson's enemies, few in number but very wicked, *supercilium et invidentia æmulorum Gudbrandi Thorlaccii (quos nisi extremè malos nullos habuit)*, on page 14 he passes over bygone evils, referring instead to the chapter on King Frederik II of Denmark in the third book of his own work *Crymogæa*; and on pages 16–17 he speaks about the downright disobedience and slander mixed with curses which Guðbrandur had to endure, *Strennuam contumaciam et diris mixtas calumnias expertus est*, without going into further details but asserting that the bishop's actions were in accordance with the oath he had sworn to the king at his ordination. Through these hints the reader easily gets the impression that the envy and enmities to which Guðbrandur was subjected were the result of his episcopal duties. Most probably this was Arngrímur's intention, but it is only part of the truth. Certainly Guðbrandur became involved in heated disputes of an official nature; but since these were at times intertwined with his personal interests it is very difficult to distinguish completely between his official and private actions. To gain a reasonably good overview of these complicated circumstances, we must once more go far back in time.

As Arngrímur had already mentioned in *Athanasia*, Guðbrandur's maternal grandfather was the lawman Jón Sigmundsson, who was for decades a powerful and dominant figure in Icelandic society. He became involved

in disputes of various kinds, such as questions about inheritance, accusations of not having paid full tithes to the Catholic Church and allegations that he had entered into an illicit marriage, as he and his second wife Björg were third cousins. Some of these cases brought him into fierce strife with the unyielding Bishop of Hólar, Gottskálf Nikulásson, which went on for almost the first twenty years of the sixteenth century. In this contest the bishop proved victorious and the lawman, having been a wealthy man, lost most of his property to the Church; he died in reduced circumstances in the autumn of 1520, only a few months before his adversary. Almost half a century later Guðbrandur took up his grandfather's case, and even went to Copenhagen in 1568 in an attempt to have the property of Jón Sigmundsson restored to his heirs, asserting that his grandfather had been illegally deprived of it. Guðbrandur was successful and some of the property still in the possession of the Church was actually restored to Jón Sigmundsson's heirs. But it was not only in his private affairs that Guðbrandur was active. As soon as he had taken over control of the Hólar Diocese he proved himself a most energetic and insistent defender of the interests of the Church in a variety of ways. He reclaimed ecclesiastical properties which certain of his predecessors had lost, took measures to improve the economic conditions of the clergy, asserted the rights of the Church in certain cases of immunity from the secular jurisdiction and soon became a highly successful promoter of God's word, as we have already seen. To get his way the young bishop often turned directly to the King of Denmark or his important connections in Copenhagen, thereby creating animosity and even hostility against himself among the local authorities in Iceland. Even the King's representative was offended, as he had expected the bishop to proceed in the more traditional way through the Alþing, the Icelandic legislative and judicial body. The enmities increased considerably in the 1580s, when the bishop instigated further claims to properties which had originally belonged to Jón Sigmundsson but had passed from the Church to other owners, including members of an exceptionally powerful family in Iceland. Himself a descendant of Jón Sigmundsson, Arngrímur Jónsson became involved in this series of events primarily or perhaps solely as Bishop Guðbrandur's agent. In 1590 Arngrímur made claim to three estates but was met with a strong defence and an unexpected manoeuvre on the part of the owners, who maintained that they were in possession

of letters showing that Jón Sigmundsson had given these estates to the Catholic Bishop Gottskálk to atone for serious offences. Panicstricken at first, Guðbrandur and Arngrímur backed down and lost the case. Later, when they obtained permission by royal warrant to examine these letters, they discovered that they were forgeries. An enraged Guðbrandur renewed his attacks, his anger appearing most clearly in three pamphlets written and published in 1592, 1595 and 1608. The bishop succeeded in having the letters officially recognized as forgeries, but the estates were not made over to the descendants of Jón Sigmundsson as the case was thought too complicated to allow their restoration. Although the bishop in his fury had transgressed the limits of decent behaviour so badly that in 1605 he was reprimanded by King Christian IV (1577–1648), he continued his fight to have the case reopened. This finally irritated the king so much that in 1620 Guðbrandur almost lost his bishopric, and was probably spared only because of his age. Nevertheless, he was sentenced to pay a heavy fine ratified by the king on 11th May 1622, which amounted to two-thirds of the property restored to him as a result of his lawsuits. In spite of his advanced age the bishop's bellicose nature remained untamed and in the following year, 1623, Guðbrandur tried once again to find a reason for a new lawsuit, asking Arngrímur to join him. This time Arngrímur politely but firmly refused.

If we compare the historical facts of Guðbrandur's long-lasting feud with the vague information found in *Athanasia*, it is evident that Arngrímur succeeded very well in concealing the late bishop's most embarrassing actions. The hints dropped by Arngrímur, as described above, give the correct impression that Guðbrandur had to fight for the rights of the Church and the fairly precise reference to the chapter on Fredrik II in *Crymogæa* is merely further proof. On the other hand, Arngrímur does not refer to the following chapter in *Crymogæa* on Christian IV, which mentions Guðbrandur's lawsuits to recover the property of his maternal grandfather. It is hard to believe that this was due to forgetfulness on Arngrímur's part rather than being deliberate. However, the most striking proof of his intention to cover up this affair is his reference to a book, *Crymogæa*, which was published in 1609, several years before the bishop's humiliating defeat. Thus even the most inquisitive of foreign readers would have found it extremely difficult to gather any accurate

written information on this matter, although it must still have been common knowledge among most older Icelanders and even in limited circles in Copenhagen at the time *Athanasia* was composed.

Conclusion

A writer composing a eulogy is quite naturally encouraged by the genre itself to exaggerate the good qualities and deeds of the person being praised, and an objective treatment of the subject matter can hardly be expected. This certainly applies to Arngrímur Jónsson and his *Athanasia*. Nevertheless, in the case of Guðbrandur Þorláksson, whose life was characterized by many great achievements but also by highly controversial actions, it cannot have been easy for Arngrímur to find the golden mean in his choice of material. A wrong decision could easily have exposed him not only to criticism but also to ridicule. As far as can be seen, Arngrímur did not write anything that was not true, but naturally enough he made elaborate use of Guðbrandur Þorláksson's many talents and accomplishments in his composition, with frequent references to the Bible and classical antiquity to illustrate the divine profundity of the bishop's life. The emphasis is on describing Bishop Guðbrandur's prophetic vocation, *vocatio*, his true Christian qualities, such as *benignitas* "benignity," *munificentia* "munificence," and above all *pietas* "piety," which comprises all other virtues. He is a wise man, *sapiens*, and the sword, *gladius*, of God, as his name signifies, the king's sworn servant who founded the golden age, *seculum aureum*, of the Icelandic Church. Still, Guðbrandur is no saint and Arngrímur does not intend to represent him as such. He is a human being with all the accompanying faults, which Arngrímur knew better than most people, although he did not want to mention them. In my view Arngrímur manages to solve his dilemma in a most elegant fashion not only through his attempts to conceal facts but also by making an important issue of Guðbrandur's tombstone. He quotes a part of the inscription where Guðbrandur himself emphasises that he is a *peccator* "sinner," and although we do not know exactly what the bishop had in mind in using this word, *peccator* alludes to sins, *peccata*, in general, a description which would certainly fit some of his actions in the eyes of the Church. The inscription is echoed in the final chapter of *Athanasia* in the general Christian acknowledgement of our sins for which

we ask God's forgiveness. By confessing his sins Guðbrandur looked to God for forgiveness, thus rendering any human comments superfluous. Through this theological loophole Arngrímur justifies his reticence in discreetly eliminating anything which might have spoiled the idealised portrait of his old patron – the spiritual leader of Iceland and father of his country, *pater patriae*.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Annálar 1400–1800*. 5 vols. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1922–1961.
 Arngrímur Jónsson. *Arngrími Jonae Opera Latine Conscripta* 1–4. Ed. by Jakob Benediktsson. Bibliotheca Arnarnagana, 9–12. Copenhagen: Munksgaard, 1950–1957.
- The Bible*. Authorized Version. Edited by John Stirling. London: British and Foreign Bible Society, 1954.
- Biskupa sögur* vol. 2. Ed. by Jón Sigurðsson, Þorvaldur Björnsson and Eiríkur Jónsson. Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag, 1878.
- Cicero, Marcus Tullius. *Cicero: Pro Roscio Amerino*. Ed. by Andrew R. Dyck. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Finnur Jónsson. *Historia Ecclesiastica Islandie* I–IV. Copenhagen: Gerhardus Giese Salicath, 1772–1778.
- Horace = Quintus Horatius Flaccus. *Odes*. Ed. by Niall Rudd. Loeb Classical Library 33. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 2012.
- . *Satires. Epistles. Art of Poetry*. Ed. and trans. H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1929.
- Jón Halldórsson. *Biskupasögur Jóns prófests Haldórssonar í Hitardal* I–II. Ed. by Jón Þorkelsson, Hannes Þorsteinsson, Jón Jónsson, Jósafat Jónasson, Einar Þorkelsson, Jóhann Kristjánsson, Páll Eggert Ólason, Ólafur Lárússon and Guðbrandur Jónsson. Reykjavík: Sögufélag, 1903–1915.
- Ovid. *Tristia. Ex Ponto. with an English Translation*. Ed. by Arthur Leslie Wheeler. The Loeb Classical Library 151. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939.
- . *Fasti, with an English Translation*, Ed. and trans. James George Frazer, revised by G.P. Goold. Loeb Classical Library 253. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1989.
- Seneca. *De beneficiis. L. Annaeus Seneca. Moral Essays*, vol. 3, ed. by John W. Basore. London and New York: Heinemann, 1935.

- Synopsis articuli controversi de omnipresente Christo*. Hamburg, 1607.
- Vergil. Vergil, *Eclogues. Georgics. Aeneid I–VI*. Ed. and trans. by H. Rushton Fairclough, revised by G.P. Goold. Loeb Classical Library 63. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1999.
- Worm, Ole. *Ole Worm's Correspondence with Icelanders*. Ed. by Jakob Benediktsson, Bibliotheca Arnamagnæana 7. Copenhagen: Einar Munksgaard, 1948.

SECONDARY SOURCES

- Bricka, Carl Frederik, Povl Engelstoft, Svend Dahl and Svend Cedergreen Bech. *Dansk biografisk leksikon*. 3rd ed. 16 vols. Copenhagen: Gyldendal, 1979–1984.
- Halldór Hermannsson. *Icelandic Books of the Seventeenth Century 1601–1700*. *Islandica* 14. Ithaca, New York: Cornell University Library, 1922.
- Kristján Eldjárn and Þorsteinn Gunnarsson. *Um Hóladómkirkju*. Hólanefnd, 1993.
- Nielsen, Kay. *Danmarks konger og dronninger* 2nd ed. Copenhagen: Lademann, 1981.
- Páll Eggert Ólason. *Íslenzkar æviskrár* 5 vols. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1948–52.
- . *Saga Íslendinga IV–V*, Reykjavík. Menntamálaráð og Þjóðvinafélag, 1942–1944.
- Roggen, Vibeke. “Biology and Theology in Franzius’s *historia animalium sacra*.” *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*. Ed. by Karl A.E. Erenkel and Paul J. Smith. Leiden and Boston: Brill, 2007, 121–46.
- Salmonsens Konversationsleksikon*. 2nd. ed. ed. by Christian Blangstrup, Johannes Brøndum-Nielsen and Palle Raunkjær vol. 1–26, Copenhagen: J.H. Schultz Forlagsboghandel, 1915–1930.

SUMMARY

Keywords: Guðbrandur Þorláksson, Arngrímur Jónsson, elegy

In the year 1627 Guðbrandur Þorláksson (1542–1627), Bishop of Hólar-diocese in northern Iceland, died at the age of 85 having held the bishop’s staff for 56 years. Throughout his unusually long period in office the bishop exercised an overwhelming influence in several fields of Icelandic society. He left clear marks not only on the administration of the church but also on the general spiritual life of Icelanders. To carry through his diverse projects he managed to gather many able collaborators who in their turn enjoyed the bishop’s support. One of the

best known of these was the learned humanist Arngrímur Jónsson (1568–1648), a relative of Guðbrandur Þorláksson, who had already become his protégé in his youth and remained an intimate and loyal participant in many of the bishop's dealings – both public and private – to the very end. After Guðbrandur Þorláksson's death Arngrímur Jónsson was asked to compose a eulogy to his old benefactor, a task few, if anyone, was more fit to perform. Arngrímur showed reluctance, probably more than could be ascribed to traditional modesty in situations like this, but finally he accepted and in 1630, the eulogy, *AΘΑΝΑΣΙΑ sive nominis ac fame immortalitas reverendi ac incomparabilis Viri Dn Gudbrandi Thorlacii* appeared in print in Hamburg. As Guðbrandur Þorláksson's life is well recorded in many different contemporary documents, we are furnished with material which enables us to compare the portrait of Guðbrandur Þorláksson drawn by Arngrímur Jónsson, to that which may be gathered from other sources. A comparison will show the problems Arngrímur had to face, if he was not to offend an international audience's sense of decency or damage the ideal image of the bishop. The eulogy itself demonstrates how the author solved these problems either by omitting unpleasant matters or by evading in a rather ingenious way delicate facts without violating too seriously his own trustworthiness in the eyes of the Icelanders who knew the whole life story of the bishop. Thus, while the *Ἀθανασία* of Arngrímur Jónsson does not add much to our knowledge of the historical Guðbrandur Þorláksson, a remarkable but not blameless character, it shows how its author wished to portray a great man of the ecclesiastical order to whom he doubtlessly desired to pay due respect for future generations.

ÁGRIP

Lykilorð: Guðbrandur Þorláksson, Arngrímur Jónsson, lofræða

Árið 1627 lést Guðbrandur Þorláksson (1542–1627) biskup á Hólum 85 ára að aldri og hafði hann þá setið á biskupsstóli í 56 ár. Á langri embættistíð sinni var Guðbrandur mikill atkvæðamaður á mörgum sviðum íslensks þjóðlífs. Hann markaði djúp spor ekki aðeins í stjórn kirkjumála en einnig á almennt andlegt líf Íslendinga. Til að hrinda mörgum ætlunaverkum sínum í framkvæmd auðnaðist honum að eignast góða samverkamenn sem í stað þessa nutu stuðnings biskups. Einn kunnastur þeirra var hinn lærði húmanisti Arngrímur Jónsson (1568–1648) frændi hans, sem hann hafði tekið undir verndarvæng sinn þegar á unga aldri. Reyndist Arngrímur trúr og traustur vinur Guðbrands allt til æviloka. Að biskupi látnum var Arngrímur því beðinn að semja lofræðu um hinn forna velgjörðarmann sinn og voru fáir taldir betur fallnir til þess verks en hann. Arngrímur færðist hins vegar undan meir en búast mátti við af því lítillæti sem mönnum var tamt að sýna við slík tækifæri. Loks féllst hann þó á að semja lofræðu og árið 1630 birtist á prenti í Hamborg *AΘΑΝΑΣΙΑ sive nominis ac fame immortalitas reverendi ac*

incomparabilis Viri Dn Gudbrandi Thorlacii. Lífssaga Guðbrands er vel kunn þar sem hún er skráð í mörgum samtímaheimildum. En einmitt þetta atriði gerir okkur kleift að bera saman þá mynd sem Arngrímur Jónsson dregur upp af honum við aðrar heimildir. Sá samanburður sýnir okkur glögglega þann vanda sem Arngrímur varð að takast á við ef hann vildi forðast að særa viðkvæmni alþjóða lesenda eða hlífa fyrirmyndar orðspori biskups. Í lofræðunni má sjá hvernig höfundur tókst að leysa þennan vanda með því að sneiða hjá óþægilegum staðreyndum eða láta ógetið um viðkvæm mál án þess að skaða um of eigið orðspor í augum Íslendinga sem þekktu alla lífssögu biskups. *Αθανασία* bætir ekki miklu við vitneskju okkar um hinn sögulega Guðbrand Þorláksson, sem var merkur maður en ekki flekklaus, en sýnir okkur greinilega hvers konar mynd höfundur ritsins vildi draga upp fyrir komandi kynslóðir af miklum kirkjuleiðtoga sem hann æskti að sýna tilheyrilega virðingu.

Sigurður Pétursson
Emeritus Lecturer in Greek and Latin
 Steinavör 10
 IS-170 Seltjarnarnes
 sigpet@hi.is



HJALTI HUGASON

„ALLT HAFÐI ANNAN RÓM [...]“

Kvæði Bjarna Borgfirðingaskálds um hrörnun Íslands

ALDASÖNGUR eftir Bjarna Jónsson Borgfirðingaskáld er nú á dögum líklega eitt af þekktari 17. aldar kvæðum hérlendum, þegar undan er skilinn kveðskapur Hallgríms Péturssonar og nokkurra annarra helstu skálda barokktímans svo sem Einars Sigurðssonar í Eydölum og Stefáns Ólafssonar í Vallanesi. En miðað við þessi lærðu skáld var Bjarni nær því að vera alþýðuskáld.¹ Ástæður þess eru einkum þær að Sigurður Nordal tók kvæðið upp í kennslubók sína, *Íslenska lestrarbók 1400–1900*, sem kom út 1924 og 1931.² Hún var notuð víða í skólum a.m.k. þar til arftaki hennar, *Íslensk lestrarbók 1750–1930*, kom út 1942.³ Hluta kvæðisins birti Sigurður og samverkafólk hans svo síðar í *Sýnisbók íslenskra bókmennta til miðrar átjándu aldar 1953*.⁴ Með þessum bókum varð kvæðið hluti af

- 1 Sjá Margrét Eggertsdóttir, *Barokkmeistarinn: List og lærdómur í verkum Hallgríms Péturssonar*, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit 63 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 2005), 109. – Margrétu Eggertsdóttur er hér með þökkun mikilvæg aðstoð og hvatning við samningu þessarar greinar.
- 2 Bjarni Jónsson, „Aldasöngur“, *Íslensk lestrarbók 1400–1900*, Sigurður Nordal setti saman, 2. útg. (Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1931), 42–45. Á þessum stað var byggt á útgáfu Jóns Þorkelssonar skjalavarðar á kvæðinu (sjá síðar).
- 3 *Íslensk lestrarbók 1750–1930*, Sigurður Nordal setti saman (Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1942). Jón Þorkelsson skjalavörður gaf fyrstur út *Aldasöng* undir fyrirsögninni „Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri“. Jón Þorkelsson, *Om digtningin på Island i det 15. og 16. århundrede* (Kaupmannahöfn: Andr. Fred. Høst & søns forlag, 1888), 403–405. Næst var kvæðið prentað í tímaritinu *Syrpu* í Winnipeg 1916 og þá undir fyrirsögninni *Gamall sálmur: Um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri*. Þar var byggt á texta sem er varðveittur í kvæðabókarhandriti frá um 1730 sem var í eigu Þorsteins Erlingssonar. „Gamall sálmur: Um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri“, *Syrpa* 4. árg., 3. h. (1916), 136–139. Sá texti var svo aftur birtur á óðfræðivefnum Braga. „Aldasöngur: Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri“, *bragi.arnastofnun.is*, sótt 5. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>. Kvæðið er 33 erindi á þessum stöðum og erindin í sömu röð þótt textinn sé ekki sá sami hjá J.Þ. og í *Syrpu*.
- 4 *Sýnisbók íslenskra bókmennta til miðrar átjándu aldar*, Sigurður Nordal, Guðrún P. Helgadóttir og Jón Jóhannesson settu saman (Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar

„hinum íslenska kanon“ í hugum þeirra kynslóða sem voru leiddar inn í heim bókmenntaarfsins með hjálp þeirra. Kvæðið hefur einnig verið tekið upp í safnrit sem ætlað hefur verið að kynna kveðskap og ljóðlist fyrri alda fyrir almenningi. Er þar átt við *Íslands þúsund ár* (1947) og *Íslenskt ljóðasafn* Almenna bókafélagsins (1976).⁵ Þá veldur líka nokkru að Anna Sigurðardóttir, frumkvöðull í kvennasögurannsóknum hér á landi, valdi upphafshendingar 8. erindis kvæðisins, „Allt hafði annan róm / áður í páfadóm [...]“, sem titill á rit sitt um íslensku nunnuklaustrin.⁶ Þar með festust þessi fleygu orð Bjarna í sessi sem yfirskrift yfir ákveðið túlkunarviðhorf í hérlendum siðaskiptarannsóknum sem var ríkjandi a.m.k um daga hinnar þjóðernislegu söguritunar.⁷ Þar með má líta svo á að kvæðið sé ein fyrsta heimild um „goðsögnina“ um hnignun eða hrörnun Íslands einkum á tímabilinu 1400–1800 sem var mikilvæg í sögutúlkun þjóðarinnar á tímum sjálfstæðisbaráttunnar og verður jafnvel enn vart í ýmsum myndum.⁸ Í viðhorfinu fólst m.a. það mat að við siðaskipti hafi orðið hér róttæk umskipti til hins verra sem valdið hafi því að þjóðlegri menningu hafi mjög hrakað á flestum sviðum. Þess skal getið að Sigurður Nordal aðhylltist einmitt þetta viðhorf þegar bókmenntirnar áttu í hlut.⁹ Algengast er að litið sé svo á að Bjarni Borgfirðingaskáld hafi hallast að þessari neikvæðu afstöðu til siðaskiptanna og gagnrýnt myndbrot sem þeim hafi verið samfara. Sú túlkun kvæðisins liggur enda beint við.¹⁰

h.f., 1953), 336–338. Þarna eru birt 27 af 33 erindum kvæðisins eins og það var í útgáfu Jóns Þorkelssonar. Þau erindi sem sleppt er (26.–31.) tilheyra öll þeim þætti kvæðisins sem hér er talinn trúfræðilegur en auk þeirra telst 32. erindið til hans (sjá síðar).

- 5 Bjarni Jónsson, „Aldasöngur“, *Íslands þúsund ár: Kvæðasafn 1300–1600*, Páll Eggert Ólason hefur valið (Reykjavík: Helgafell, 1947), 23–32 (33 erindi). Bjarni Jónsson, „Aldasöngur“, *Fornöld, Miðaldir, Siðaskiptaöld*, Kristján Karlsson valdi kvæðin, Íslenskt ljóðasafn I., ritstj. Kristján Karlsson (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1976), 360–366 (33 erindi).
- 6 Anna Sigurðardóttir, *Allt hafði annan róm áður í páfadóm: Nunnuklaustrin tvö á Íslandi á miðöldum og brot úr kristnísögu* (Reykjavík: Kvennasögusafn Íslands, 1988).
- 7 Hjalti Hugason, „Áhrif siðbótarinnar á Íslandi: Tilraun til jafnvægisstillingar. Fyrri grein“, *Ritid* 1, 2019, 260–261, *ritid.hi.is* sótt 13. ágúst 2019 af <https://ritid.hi.is/index.php/ritid/article/view/61/52>.
- 8 Axel Kristinnsson hefur í nýlegri bók tekið þessa sögutúlkun til gagnerrar endurskoðunar á sannfærandi hátt. Axel Kristinnsson, *Hnignun, hvaða hnignun? Goðsögnin um niðurlægingartímabilið í sögu Íslands* (Reykjavík: Sögufélag, 2018).
- 9 Sigurður Nordal, „Samhengið í íslenskum bókmentum“, *Íslensk lestrarbók 1400–1900*, Sigurður Nordal setti saman (Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1931), xx.
- 10 Björn Þorsteinsson og Guðrún Ása Grímsdóttir, „Enska öldin með viðaukum eftir Sigurð Línal“, *Saga Íslands* V, ritstj. Sigurður Línal (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag,

Í formála *Íslenzks ljóðasafns* ritaði Kristján Karlsson t.d. að skáldið hafi farið saknaðarorðum um kaþólska tíð og að kvæðið kæmi fyrir sjónir sem „eftirmæli hins gamla siðar“.¹¹

Í *Aldasöng* gagnrýndi Bjarni, sem var af fyrstu lúthersku kynslóðinni í landinu, samtíma sinn sem hann bar saman við glæstari fortíð í kaþólskum sið. Er því nærtækt að líta svo á að hann hafi verið neikvæður út í breytingarnar sem í siðaskiptunum fólust. Í þessari grein verður grafið fyrir um hver afstaða Bjarna hafi í raun og veru verið til siðbótarinnar og/eða siðaskiptanna og hvað það nákvæmlega var sem hann gagnrýndi í því sambandi.¹² Sérstaklega verður kannað hvort Bjarni hafi aðhyllt það viðhorf að hér hafi orðið allsherjarhnignun vegna siðaskiptanna, eins og Nordal, ýmsir samtímamenn hans og fjölmargir eftirmenn þeirra töldu, eða hvort viðhorf hans hafi verið jákvæðara, þótt vissulega komi fram sú sýn í *Aldasöng* að afturför hafi orðið frá fyrri tímum. Þá verður einnig reynt að greina hvert heimildargildi kvæðisins er á þessu sviði, þ.e. hvort raunverulega sé mögulegt að nota það til að varpa ljósi á hnignun er hér hafi átt sér stað í tíð Bjarna og, ef svo er, grafast fyrir um á hvaða sviðum og hvers vegna hún hafi helst orðið. Einnig verður vikið að því hvernig

Sögufélag, 1990), 185. Björn Th. Björnsson, „Myndlist á siðmiðöldum“, *Saga Íslands V*, ritstj. Sigurður Línal (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 1990), 346. Helgi Þorláksson, *Saga Íslands VI* (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 2003), 118. H.Þ. bendir þó á að myndbrot hafi ekki verið almenn regla ófugt við það sem B.Th.B. áleit. Á seinustu árum hefur gætt mikils endurmats í þessu efni og færð rök fyrir að íslenskar kirkjubyggingar, þar á meðal innanbúnaður þeirra m.a. myndverk, hafi haldist lítt raskaðar fram yfir siðaskiptatímann. Sjá m.a. Guðrún Harðardóttir, „Innanbúnaður kirkna á fyrstu öldum eftir siðaskipti: Þættir úr þróunarsögu“, *Ábrif Lúthers: Siðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*, ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2017), 195–214. Gunnar Kristjánsson, „Málverksmyndir, skurðgoð og líkneskjur: Um myndskilning siðbótarmanna og áhrif hans hér á landi í ljósi sögunnar“, *Ábrif Lúthers: Siðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*, ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2017), 215–241. Margaret Cormack, „Voru helgimyndir eyðilagðar á Íslandi? Athugun á varðveislu dýrlingamynda fyrsta áratuginn eftir siðaskipti“, *Ábrif Lúthers: Siðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*, ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2017), 243–260.

- 11 Kristján Karlsson, „Formáli“, *Formöld, Miðaldir, Siðaskiptaöld*, Kristján Karlsson valdi kvæðin, Íslenzkt ljóðasafn I, ritstj. Kristján Karlsson (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1976), xi.
- 12 Hér er heitið siðbót notað í þröngri merkingu um guðfræði Lúthers og annarra guðfræðinga á 16. öld sem og þá kirkjugagnrýni sem af henni reis. Með siðaskiptum er átt við trúarpólítískar afleiðingar siðbótarinnar.

kvæðið hefur verið flokkað bókmenntasögulega og settar fram efasemdir um þá flokkun. Loks verður kannað hvort samband sé milli þeirrar félagslegu gagnrýni og guðfræðilegu viðhorfa sem fram koma í kvæðinu og hvaða ályktanir megi draga af því um þá guðfræði sem þar er haldið á lofti.

Geymd og bygging

Aldasöngur er varðveittur víða í handritum. Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir íslenskufraeðingur bar saman textann í 15 þeirra í námsritgerð sem hún ritaði undir leiðsögn Jóns Samsonarsonar 1986. Komst hún að þeirri niðurstöðu að fjögur þeirra væru bein afrit af öðrum varðveittum handritum. Þeim 11 sjálfstæðu uppskriftum sem eftir stóðu skipaði hún í þrjá flokka, A, B og C.¹³ Í flokknum sem hún einkenndi með B eru fjögur handrit: JS 229, 8^{vo}, Adv. 21.7.17, JS 136, 8^{vo} og Lbs. 3234, 8^{vo}. Fyrstnefnda handritið er talið elst og skrifað um 1750 en hið síðastnefnda yngst frá um 1845. Bæði Adv. 21.7.17 og JS 136, 8^{vo} eru talin skrifuð um 1770.¹⁴ Sú gerð kvæðisins sem varðveitt er í þessum handritum hefur að geyma flest erindi. JS 229, 8^{vo} og Adv. 21.7.17 hafa 37 erindi. JS 136, 8^{vo} hefur að geyma 36 erindi. Í það vantar lokaerindið sem er annars sameiginlegt öllum hinum 10 handritunum. Yngsta handritið hefur fæst erindi eða 34. Í öll þessi handrit vantar þó vissulega eitt erindi sem finna má í handritunum í A- og C-flokki (25. erindið í A-flokki). Þá eru erindin í sömu röð í öllum þremur handritunum nema 14. og 15. erindi hafa víxlást í JS 136, 8^{vo}. Í C flokki er aðeins eitt handrit, Lbs. 957, 8^{vo}, sem ritað var á 18. öld (lítið eitt af efni þess þó á 17. öld) og hefur að geyma 34 erindi þar af tvö af sérefni B-flokksins. A-flokkurinn hefur að geyma sex handrit, þar á meðal elstu uppskriftirnar sem eru frá lokum 17. aldar. Í þessum handritum eru erindin fæst eða 33.¹⁵ Í fyrri hluta kvæðisins er röð erindanna svipuð í öllum handritaflokk-

13 Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir, „Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson skálda: Textakönnun á kvæðinu. Handrit“, (námsritgerð, Háskóli Íslands, leiðbeinandi Jón Samsonarson, 1986): án bls.-tals. Í ritgerðinni er ekki að finna blaðsíðutal nema í einstökum köflum. Hér er því vísað til hvers kafla þegar bls.-tal skortir.

14 Sama rit, „Handritaskrá“, 3–4.

15 Sama rit, „II. Handrit“, án bls.-tals. Sama rit, „Handritaskrá“, 1–2. Erindið sem vantar í B-handritin er þannig: „Drottinn þeim ljá þú lið/ og legg til hvað þurfa við,/ svo batist lönd og lýðir,/ létti svo hörðu stríði,/ svo að andskotinn illi/ akri þínum ei spilli.“ Jón Þorkelsson, *Om digtningen på Island*, 405.

unum en í seinni hlutanum eða frá 20. erindi er röðin mismunandi eftir flokkum.¹⁶

Hér er sá kostur valinn að leggja handritið JS 229, 8^{vo} til grundvallar og er texti þess gefinn út í tengslum við greinina. Þá eru handritin Adv. 21.7.17 og JS 136, 8^{vo} höfð til hliðsjónar.¹⁷ JS 229, 8^{vo} er valið vegna þess að það er eldra handritið af þeim tveim sem geyma lengstu gerð kvæðisins. Þá skiptir líka máli að aðgengilegar útgáfur gefa góða mynd af þeirri gerð kvæðisins sem varðveitt er í A-flokki handrita en þær eru ekki allar byggðar á sama handriti. Handritin í B-flokknum hafa því ekki notið sömu athygli enda eru þau yngri.

Vissulega er ekki öruggt að sérefni B-handritanna, erindin 17, 22, 23, 29 og 32, sé upprunalegt þar sem það vantar í elstu handritin sem öll tilheyra A-flokki. Úr þessu verður ekki skorið þar sem kvæðið er ekki til í frumriti. Þau fimm erindi sem hér um ræðir falla þó vel að kvæðinu og geta af þeim sökum vel verið frá hendi Bjarna sjálfs.¹⁸ Þá er innra samhengi á síðari hluta kvæðisins, þar sem flest erindanna er að finna, mun rökréttara í B-handritunum en í handritum sem falla undir hina flokkana.¹⁹ Mælir það fremur með að erindin séu upprunaleg. Hér skal þó ekki fullyrt að elsta gerð kvæðisins sé varðveitt í þessum ungu handritum.²⁰ Þessi óvissa kemur ekki að sök. Markmið greinarinnar er ekki að leita upprunalegrar gerðar kvæðisins heldur að greina þá afstöðu til síðaskiptanna sem þar kemur fram. Í því sambandi skipta erindin fimm ekki sköpum. Mikilvægt er þó að meta þá skekkju sem óvissa um aldur sérefnisins í B-handritunum kann að valda.

Í skrá Handritadeildar Landsbókasafns kallast JS 229, 8^{vo} sálmakver og er ritað með einni hendi. Nafngreindir höfundar eru m.a. Ólafur Jónsson (1560–1627) á Söndum, Hallgrímur Pétursson (1614–1674) og Stefán

16 Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir, „Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson skálda, II. Handrit“, án bls.-tals. Sama rit, „IV. Um gerðir kvæðisins“, án bls.-tals.

17 Handritið Adv. 21.7.17 er varðveitt í Edinborg en á filmu í Handritadeild Lbs. Á henni er ekki mögulegt að greina númer blaða.

18 Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir, „Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson skálda, IV. Um gerðir kvæðisins“, án bls.-tals.

19 Sjá sama rit, án bls.-tals. Sama rit, „V. Lokaorð“, án bls.-tals.

20 Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir komst að þeirri niðurstöðu að kvæðið sé best varðveitt eins og það er í handritunum JS 229, 8^{vo} og Adv. 21.7.17. Byggði hún þá niðurstöðu á byggingu kvæðisins, erindaröð og innra samhengi efnisins. Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir, „Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson skálda, IV. Um gerðir kvæðisins“, án bls.-tals. Sjá og sama rit, „V. Lokaorð“, án bls.-tals.

Ólafsson (1619–1688) í Vallanesi. Bjarni er þar ekki nefndur. Í handritinu nefnist kvæðið „Alldar saungur“ og nær yfir síðurnar 44v–47r.²¹

Skipta má kvæðinu upp á ýmsan hátt eftir efni. Eftirfarandi efnisskipan gefur skýrast yfirlit yfir byggingu þess að mínu mati:

- Ákall um upplýsingu heilags anda og trúarjátning: 1. og 2. erindi.
- Heimsádeila: 3.–5. erindi.
- Aldarfarslýsing: 6. og 7. erindi.
- Upphafning fortíðarinnar: 8.–11. erindi.
- Hrönnun Íslands: 12.–15. erindi.
- Afstaða til siðbótarinnar: 16. erindi.
- Um vitranir: 17.–19. erindi.
- Eskatólógískt ákall og almenn bæn: 20.–23. erindi.²²
- Ævi- og aldarfarslýsing: 24. erindi.
- Persónuleg bæn: 25.–31. erindi.
- Um endurlausnina: 32.–34. erindi.
- Lofgjörð: 35.–37. erindi.²³

Síðar í greininni verður vikið að annars konar skiptingu efnisins og þá með tilliti til þess hvort um veraldlegt eða trúarlegt efni sé að ræða, sem og hvaða guðfræðilegu stef er fjallað um hverju sinni. Þau geta gengið þvert á þessa efnisgrind sem aðeins er ætlað að varpa ljósi á byggingu kvæðisins.

Ævi og kveðskapur Borgfirðingaskáldsins

Bjarni Jónsson, sem kallaður hefur verið Borgfirðingaskáld en einnig Bjarni skáldi, var ýmist kenndur við Húsafell eða Bæ í Borgarfirði eða

- 21 *Skra um handritasöfn Landsbókasafnsins II*, samið hefir Páll Eggert Ólason (Reykjavík: Prentsmiðjan Gutenberg, 1927), 661.
- 22 Eskatólógía er hér notað yfir orðræðuna um hina síðustu tíma, upprisu, dóm, eilíft líf og/ eða eilífa glötun.
- 23 Staka 16. erindið tengist kaflanum næsta á undan en er hér látið standa stakt til að vekja athygli á sérstæðu efni þess. 24. erindið myndar brú milli efnisins á undan og þess sem á eftir kemur. Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir skipti kvæðinu þannig upp: **1.** 1. erindi. Ákall til Guðs, **2.** 2. erindi. Trúarjátning og inngangur að heimsádeilu, **3.** 3.–17 erindi. Heimsádeila, **4.** 8.–11. erindi. Samanburður við fortíðina, **5.** 12.–17. erindi. Lýsing á hnignun trúmála, **6.** 17.–19. erindi. Um vitranir, **7.** 20.–24. erindi. Bæn og ákall, **8.** 25.–29. erindi. Þakkargjörð, **9.** 30.–34. erindi. Sigur Guðs yfir Sathan, **10.** 35.–37. erindi. Lofsöngur. Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir, „Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson skálda, IV. Um gerðir kvæðisins“, án bls.-tals.

Fellsöxl í Skilamannahreppi hinum forna. Æviár hans verða ekki tímasett nákvæmlega. Páll Eggert Ólason tilfærir þau svo í *Íslenzkum æviskrám*: „um 1575-80–1655-60“. ²⁴ Böðvar Guðmundsson telur hann á einum stað fæddan um 1560 en 1575 á öðrum og dáinn um 1640 eða fimmtán árum síðar. ²⁵ Í ummælum Bjarna sjálfs kemur fram að hann hefur náð a.m.k. 79 ára aldri. ²⁶ Bjarni fæddist að Fellsöxl þar sem foreldrar hans bjuggu en ólst upp á Húsafelli hjá Sigurborgu hálf systur sinni og Jóni Grímssyni síðar í Kalmanstungu. Hann bjó síðar í Bæ og á Fellsöxl. ²⁷ Lítið meira verður með vissu sagt um ævi Bjarna og eru sagnir af honum nokkuð þjóðsagnakenndar líkt og um ýmis önnur skáld fyrri tíma. ²⁸ Hann mun þó hafa verið kvæntur konu að nafni Margrét. ²⁹ Bjarni var ekki skólagenginn. ³⁰ Vera má og að kala af þeim sökum gæti í 11. erindi *Aldasöngs* (sjá og aftar). ³¹

- 24 Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940 I* (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1948), 174. Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir siðskiptaaldarinnar á Íslandi IV* (Reykjavík: Bókaverzlun Ársæls Árnasonar, 1926), 710.
- 25 Fellsöxl er í sambandi við Bjarna víða nefnd Húsafellsöxl sem ekki mun vera þekkt bæjar nafn. Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar – Bókmenntir 1550–1750“, *Íslensk bókmenntasaga II*, ritstj. Vésteinn Ólason (Reykjavík: Mál og menning, 1993), 406, 451. Jón Þorkelsson, *Om digtningu þá Ísland*, 397–398.
- 26 Jón Þorkelsson, *Om digtningu þá Ísland*, 398, 399. Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir IV*, 710.
- 27 Jón Þorkelsson, *Om digtningu þá Ísland*, 398. Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir IV*, 709–710. Páll Eggert Ólason, *Seytjándi öld: Höfuðþættir*, Saga Íslendinga V (Reykjavík: Menntamálaráð og Þjóðvinafélag, 1952), 331. Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 451. Óskar Halldórsson, „Bókmenntir á lærdómsöld“, *Saga Íslands VII*, ritstj. Sigurður Lindal (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 2004), 237. Björn Jónsson, „Sálmaskáld úr alþýðustétt á siðbótartímanum“, *Ritöð Guðfræðistofnunar* 26, 2008/1, 136–137. Sjá Bjarni Jónsson, „Minningarkvæði um Jón Grímsson“, *Fornöld, Miðaldir, Siðaskiptaöld*, Kristján Karlsson valdi kvæðin, Íslenskt ljóðasafn I, ritstj. Kristján Karlsson (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1976), 357–360.
- 28 Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir IV*, 707–709. Sjá *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri I*, safnað hefur Jón Árnason, Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson önnuðust útgáfuna (Reykjavík: Bókaútgáfan Þjóðsaga, 1961), 171, 440–450. Björn Jónsson, „Skáld úr alþýðustétt“, 137–138. Sjá Jón Þorkelsson, *Om digtningu þá Ísland*, 402.
- 29 Jón Þorkelsson, *Om digtningu þá Ísland*, bls. 398. Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar æviskrár I*, 174.
- 30 Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 451. Þórunn Sigurðardóttir, *Heiður og huggun: Erfiljóð, harmljóð og huggunarkvæði á 17. öld*, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. Rit 91 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2015), 41, 45–46. Sjá Margrét Eggertsdóttir, *Barokkmeisterinn*, 109.
- 31 Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 452. Heildarútgáfa á *Aldasöng* byggð á handritinu JS 229, 8^{vo} fylgir þessari grein.

Líklega hefur uppeldið á prestssetrinu í Húsafelli sett mark sitt á kveðskap Bjarna og haft áhrif á hann að öðru leyti. Venslamenn hans kunna líka að hafa mótað hugsunarhátt hans.³² Ljóst er t.d. að hann var biblíufróður og vel að sér í kristnum fræðum, jafnvel lútherskum trúarlærdómum, eins og sýnt verður síðar.³³ Þrátt fyrir stétt sína og stöðu virðist hann hafa verið vel upplýstur húanisti af alþýðlegri gerð.³⁴

Jón Þorkelsson taldi Bjarna hafa verið eitt af fremstu skáldum samtíðar sinnar en þó hafa verið nokkuð gamaldags á sinni tíð og að hann hafi ekki verið laus við kaþólskan hugsunarhátt.³⁵ Við þetta í grunninn jákvæða mat kann Jón ekki síst að hafa haft *Aldasöng* í huga. Ekki er að undra þótt hugarheimur manns af kynslóð Bjarna Borgfirðingaskálds hafi verið mótaður af hugsunarhætti miðalda enda ekki raunhæft að ætla að andleg menning og hugmyndir heillar þjóðar hafi breyst í einni svipan við siðaskipti. Breytir þá ekki öllu hvort um trúarhugmyndir eða viðhorf í veraldlegum efnum var að ræða. Þótt Bjarni hafi verið alinn upp á prestssetri hefur sama máli gílt um hann og flesta aðra. Siðbreytingin, þ.e. menningarleg mótun þjóðarinnar að lútherskum anda, tók margar kynslóðir og má líta svo á að hún hafi a.m.k. staðið allt fram á 18. öld.³⁶

Nokkuð hefur varðveist af kveðskap eftir Bjarna umfram *Aldasöng*. Má þar nefna tvennar til þrennar rímur. Honum auðnaðist þó ekki að ljúka *Rímum af Flóres og Leó* fyrir andlátið. Það segir nokkuð um stöðu

32 B.J. var tengdur Jóni Þorsteinssyni (1570–1627) píslarvotti í Vestmannaeyjum og náskyldur Böðvari Jónssyni (um 1550–1626) í Reykholti en hann var höfuðklerkur í Borgarfirði og Skálholtsbiskupsdæmi, vel að sér og skáldmæltur. Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar æviskrár* I, 293. Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 709–710.

33 B.J. vísaði til Ritningarinnar á a.m.k. tveimur stöðum í *Aldasöng*. Í upphafi þriðja erindis má greina a.m.k. óbeina vísun í Jes. 11. 6–7 án þess að henni sé fylgt eftir efnislega. Í lok fjórða erindis vísaði hann svo til dæmisögu Kristis í Matt. 25.1–13 um hyggnu og fávísu meyjarnar sem biðu brúðgumans en það er eskatólógiskur texti. Þá orti B.J. sérstakt kvæði eða sálm út frá 44. kap. *Opinberunar Jóhannesar*. Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 714–715. Opinberunarbókin sem er apókalyptískt rit, en apókalyptik fjallar um endalok heimsins og er þar með í ætt við eskatólógíu.

34 Sjá Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 23–24. Stefán Einarsson, *Íslenzk bókmenntasaga 874–1960* (Reykjavík: Snæbjörn Jónsson & Co. H.F., 1961), 246–247.

35 Jón Þorkelsson, *Om dígtingen på Island*, 398, 402. Páll Eggert Ólason leit einnig á B.J. sem eitt af höfuðskáldum síns tíma. Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 711–712. Sjá og Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar æviskrár* I, 174.

36 Loftur Guttormsson, *Frá siðaskiptum til upplýsingar*, Kristni á Íslandi III, ritstj. Hjalti Hugason (Reykjavík: Alþingi, 2000), 111.

Bjarna að sjálft höfuðskáldið Hallgrímur Pétursson lauk þeim.³⁷ Hafa þeir líklega verið kunnugir og er hugsanlegt að Hallgrímur hafi um skeið verið sóknarprestur Bjarna.³⁸ Sá síðarnefndi hefur þá lifað fram yfir 1650 en Hallgrímur kom í Saurbæ 1650 eða 1651.³⁹ Einkum hafa Bjarna þó verið eignaðar margar öfugmælavísur, m.a. elstu vísurnar af því tagi sem þekktar eru. Eru honum raunar ætlaðar mun fleiri slíkar vísur en nokkrar líkur eru á að hann hafi ort. Víða í kveðskap hans má greina glaðværð og lífsgleði sem m.a. kemur fram í þekktu minningarkvæði um mág hans, Jón Grímsson í Kalmanstungu.⁴⁰

Í bókmenntasögu Máls og menningar skipar Böðvar Guðmundsson Bjarna í flokk með helstu veraldlegu skáldum um 1600 og svo hefur almennt verið gert.⁴¹ Böðvar lítur líka á *Aldasöng* sem veraldlegan kveðskap og telur hann vera með rismestu veraldlegu kvæðum frá þessum tíma.⁴² Þrátt fyrir þetta bendir Böðvar á að Bjarni hafi ekki verið mikill kenningasmiður, hafi lítið notað fornt skáldskaparmál og segir að dregið hafi verið í efa að hann hafi verið vel að sér í fornum bragreglum.⁴³

Bjarni Jónsson lét einnig eftir sig trúarlegan kveðskap. Leit Páll Eggert Ólason raunar svo á að öll helstu kvæði hans væru andlegs efnis og þannig flokkaði hann *Aldasöng*.⁴⁴ Bjarni var t.d. elstur þeirra skálda sem áttu nýja sálma í annarri útgáfu sálmabókar Guðbrands Þorlákssonar sem kom út

37 Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 719–727. Stefán Einarsson, *Íslenzk bókmenntasaga*, 247. Óskar Halldórsson, „Bókmenntir á lærdómsöld“, 226, 228.

38 Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 710. Björn Jónsson, „Skáld úr alþýðustétt“, 138–139. Í þjóðsögu segir frá því að B.J. ráðlagði konu einni er Hallgrímur hést við í vísu að yfirgefa heimasveit sína. Þar er gengið út frá að þeir hafa verið samtímis við Hvalfjörðinn. *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* I, 449–450.

39 Margrét Eggertsdóttir, Barokkmeistarinn, 170.

40 Jón Þorkelsson, *Om digtningen på Island*, 398–412. Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar æviskrár* I, 174. Stefán Einarsson, *Íslenzk bókmenntasaga*, 246–247. Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 425–426, 439, 454–456. Páll Eggert Ólason, *Seytjándá öld*, 332. Óskar Halldórsson, „Bókmenntir á lærdómsöld“, 219, 226, 252.

41 Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 442 sjá þó 409. Sjá og Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 710–711, 776. Óskar Halldórsson, „Bókmenntir á lærdómsöld“, 244.

42 Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 452. Sama gerir Jónas Kristjánsson í bókmenntasöguþættinum í *Sögu Íslands* V. Jónas Kristjánsson, „Bókmenntasaga“, *Saga Íslands* V, ritstj. Sigurður Línal (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 1990), 278.

43 Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 456.

44 Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 711–712. Páll Eggert Ólason, *Seytjándá öld*, 331.

1619, en þar voru birtir tveir sálmar eftir hann. Annar þeirra var tekinn upp í allar sálmabækur fram að Aldamótabókinni frá 1801. Hinn er enn í sálmabók Þjóðkirkjunnar.⁴⁵ Á það hefur líka verið bent að bæði í andlegum og veraldlegum kvæðum Bjarna komi fram einlæg trúhneigð, til dæmis sé lofsöngs- og fyrirbænarkafla ekki síður að finna í kvæðum sem talin eru veraldleg en hinum trúarlegu. Í báðum flokkum kveður líka við heimsósómatóna.⁴⁶ Þetta sýnir raunar hve torvelt getur reynst að koma kveðskap frá fyrri öldum fyrir annaðhvort í hreinum trúarlegum eða veraldlegum flokki bókmennta.

Aldasöngur er ortur á ofanverðri ævi Bjarna eins og fram kemur í 24. erindi kvæðisins (sjá skáletur). Hafi Bjarni fæðst á tímabilinu 1560–1580 hefur kvæðið verið samið einhvern tímann á árunum 1630–1650. Sé aftur á móti fallist á þá skoðun Jóns Þorkelssonar að Bjarni hafi fæðst um 1545 og látist um 1625 má teygja ritunartímann aftur til um 1615.⁴⁷ Jón Espólin taldi að í áður tilfærðu erindi um misjafnan kost barna (þ.e. drengja) á skólavist og menntun væri að finna gagnrýni í garð Odds Einarssonar (1559–1630) Skálholtsbiskups. En hann var talinn harðrægur við að krefjast meðgjafar með skólasveinum og vildi helst að hún væri tryggð með veðum í jörðum eða jafnvel greidd með jarðapörtum.⁴⁸ Eigi þessi tilgáta við rök að styðjast hefur kvæðið verið ort fyrir 1630. Hvað sem því líður virðist ljóst að *Aldasöngur* hafi verið ortur á fyrstu áratugum 17. aldar eða a.m.k. fyrir miðja öldina.

45 Björn Jónsson, „Sálmaskáld úr alþýðustétt“, 133–136. *Sálmabók íslensku kirkjunnar* (Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 2001), 296–297 (sálmur nr. 320).

46 Páll Eggert Ólason, *Mennt og menntir* IV, 426, 719. Páll Eggert Ólason, *Sextánda öld: Höfuðþættir*, Saga Íslendinga IV (Reykjavík: Menntamálaráð og Þjóðvinafélag, 1944), 348. Páll Eggert Ólason, *Seytjándi öld*, 332. Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 406, 451–452, 453–454, 455–456. Sjá og Jón Þorkelsson, *Om digtningin på Island*, 400–401.

47 Jón Espólin taldi kvæðið ort 1616. Jón Espólin, *Íslands árbækur í sögu-formi* V (Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1826), 137, 141. Sjá Jón Þorkelsson, *Om digtningin på Island*, 397–398, 404. „Aldasöngur, Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri. Skýringar“, *bragi.arnastofnun.info*, sótt 7. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>.

48 Sjá 11. erindi. Jón Espólin, *Íslands árbækur* V, 141. „Aldasöngur, Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri. Skýringar“, *bragi.arnastofnun.info*, sótt 12. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>. Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 452. Sjá Helgi Þorláksson, *Saga Íslands* VI, 206–207.

Er *Aldasöngur* veraldlegt kvæði?

Eins og fram er komið hafa skoðanir verið skiptar um hvort flokka beri *Aldasöng* sem veraldlegt eða trúarlegt kvæði þótt flestir hafi hallast að hinu fyrrnefnda.⁴⁹ Verður hér vikið sérstaklega að því atriði.

Í flokkun sinni á bókmenntum barokktímans eða lærdómsaldarinnar (1550–1750) skiptir Böðvar Guðmundsson kveðskapnum þannig að aðeins sálmur teljast til trúarlegra bókmennta.⁵⁰ Veldur það líklega miklu um hve óhikað hann skipar *Aldasöng* í veraldlega flokkinn. En þrátt fyrir yfirskrift kvæðisins í handritum (sjá aftar) verður það traudla flokkað með sálmum í venjulegum lútherskum skilningi. Flokkun á borð við þessa tvískiptingu virðist líka gróf og formleg og sýnist nærtækara að taka ríkara tillit til inn-taks einstakra verka og efnistaka skáldanna þegar þeim skal skipað í veraldlegan eða trúarlegan flokk.

Þá má vera að fyrrgreint mat á *Aldasöng* ráðist af flokkun kvæðisins meðal heimsádeilukvæða. Sú kveðskapargrein kom fyrst fram á Íslandi á seinni hluta 15. aldar og í slíkum kvæðum var deilt hart á spillingu og félagslegt ranglæti.⁵¹ Oftast er litið svo á að þar sé um veraldlegan kveðskap að ræða og er slíkum kvæðum frá lærdómsöld gjarna skipt í rímur, ævi- og ellikvæði og heimslystarkvæði auk heimsósómanna.⁵² Hér skal varað við því að sú staðreynd að *Aldasöngur* er vissulega heimsósómakvæði sé látin valda því að kvæðið sé flokkað og túlkað sem veraldlegur kveðskapur. Í því sambandi ber að gæta þess að ádeila – jafnvel félagsleg gagnrýni – getur hvort heldur sem er verið sett fram á veraldlegan eða trúarlegan máta. Hér skal því enda haldið fram að einnig í þessu efni verði að taka tillit til efnistakanna og láta þau frekar en yrkisefnið skera úr um hvort um veraldlegar eða trúarlegar bókmenntir sé að ræða hverju sinni. Torvelt er líka að beita slíkri tvískiptingu á mörg kvæða Bjarna Borgfirðingaskálds og er *Aldasöngur* skólabókardæmi um það. Raunar orkar skipting menn-

49 Í sumum útgáfum hefur hin veraldlega hlið kvæðisins verið dregin fram með því að sleppa sumum þeirra erinda sem eru trúarlegs eðlis, sjá nmgr. 4.

50 Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 408–455.

51 Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 437, 452. „Aldasöngur, Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri. Skýringar“, *bragi.arnastofnun.info*, sótt 7. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>. *Hugtök og heiti í bókmenntafræði*, Jakob Benediktsson ritstýrði (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, Mál og menning, 1989), 114.

52 Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 436–442.

ingarlegra fyrirbæra almennt í veraldlegan og trúarlegan flokk mun meira tvímælis fyrir á tímum en á síðari öldum. Mikil umskipti urðu í þessu efni á upplýsingartímanum en þá drógust yfirráð kirkjunnar yfir fræðastarfi og bókaútgáfu mjög saman. Eftir upplýsinguna þjónar flokkunin mun meiri tilgangi en fyrir þann tíma. Öfugt við ofangreinda flokkun er hér litið svo á að trúarleg hugsun myndi rauðan þráð í *Aldasöng* jafnvel í enn ríkari mæli en í öðrum þekktustu heimsósómakvæðum okkar.

Guðrún Nordal hefur áður gagnrýnt flokkun heimsósómakvæðanna með veraldlegum kveðskap. Lítur hún svo á að kvæðin sem um ræðir séu þá fremur flokkuð eftir nútímaskilningi á bókmenntategundum og skoðunum nútímatúlkenda á einkennum kvæðanna en upphaflegu samhengi þeirra. Varar hún við að einhliða flokkun út frá nútímalegum sjónarmiðum geti rofið „[...] trúnaðinn við veruleika skáldsins.“⁵³ Þá hefur hún sýnt fram á að þekktustu heimsósómakvæði okkar frá fyrri öldum hafi verið varðveit með helgikvæðum og hafi því upphaflega verið flokkuð sem slík.⁵⁴ Á það má vissulega fallast. Sé það aftur á móti talið ofmælt út frá nútímasjónarmiðum virðist ótvírætt að þau séu öll ort út frá trúarlegri heimsmynd og beri henni augljós merki.

Heimsósóma- eða heimsádeilukveðskapur stóð með blóma bæði hér og víða erlendis á síðmiðöldum.⁵⁵ Gagnrýni þessara kvæða var oft sett fram með samanburði milli ríkjandi ástands og þess sem áður var, en það er

53 Guðrún Nordal, „Handrit, prentaðar bækur og pápísk kvæði á síðskiptaöld“, *Til heiðurs og hugbótar: Greinar um trúarkveðskap fyrri alda*, Snorrastofa. Rit 1, ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir og Anna Guðmundsdóttir (Reykholt: Snorrastofa, Rannsóknarstofnun í miðaldafræðum, 2003), 132–133. Þegar í BA-ritgerð sinni frá 1982 benti G.N. á tengsl heimsádeilukvæða og helgikvæða. Hún lagði þó áherslu á að afstaða skáldanna til yrkisefnisins sem og meðferð þeirra og úrvinnsla á því sé svo ólík að um tvo bókmenntaflokka sé að ræða og að heimsósómarnir séu á mörkum trúarlegs og veraldlegs kveðskapar. Guðrún Nordal, *Heimsósómi: Athugun á upptökum íslensks heimsádeilukveðskapar*, (BA-ritgerð í íslensku, Háskóli Íslands október 1982), 1, 31–33, 36. Sjá og Guðrún Nordal, *Skiptidagar: Nesti handa nýrri kynslóð* (Reykjavík: Mál og menning, 2018): 77, 79–80.

54 Guðrún Nordal, „Handrit, prentaðar bækur og pápísk kvæði“, 133–142. Sjá og Guðrún Nordal, „Á mörkum tveggja tíma: Kaþólskt kvæðahandrit með hendi síðbótarmanns, Gísla biskups Jónssonar“, *Gripla XVI*, 2005, 217–225. Jón Þorkelsson flokkaði heimsósómakvæðin einnig sem trúarlegan kveðskap. Jón Þorkelsson, *Om dígtningen på Island*, 102–103. Sjá og frammar um mat Páls Eggerts Ólasonar.

55 Jónas Kristjánsson, „Bókmenntasaga“, 278. „Skýringar“, *Visnabók Guðbrands*, Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna, inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000), 470. Sjá Stefán Einarsson, *Íslensk bókmenntasaga*, 234–238.

ætið talið hafa verið mun betra, líkt og raun er á í *Aldasöng*.⁵⁶ *Heimsósómi* Skáld–Sveins er talið elst slíkra kvæða héraendra. Ekkert er um Svein þennan vitað en kvæðið er talið ort um 1500 og af heiti þess er nafn kvæðaflokksins dregið.⁵⁷ *Heimsósómi* Skáld–Sveins er augljóslega ortur út frá trúarlegri heimsmynd eins og kemur fram í því að þar er gert ráð fyrir tilveru annars heims að þessu lífi loknu. Kemur þessi trúarlega hugsun best fram í lokaerindinu (sjá skáletur):

Þú ert á þessu róti
með því líkt líf og sál
sem skilur við heiminn hér.
Þú ert ei gjör af grjóti,
þú getur ei klæðst með stál,
þú flytur ei fé með þér.
*Tak þér vara því tími er aftur að venda,
trúna ber þér fram í veginn að senda.
Jesús Kristus láti oss lukku henda,
lífið gott og langt en bestan enda.*⁵⁸

Kvæði Skáld–Sveins þarf þrátt fyrir þetta ekki að flokkast sem trúarlegt, heldur getur það að nútímaskilningi talist siðfræðilegt og/eða félagslegt. En þar er varað við græðgi og ágrind og lýst afleiðingum slíkra ódyggða. Áhrif trúarlegu heimsmyndarinnar eru þó augljós.

Í vísnaþók Guðbrands Þorlákssonar sem kom út 1612 er að finna a.m.k. þrjú önnur heimsósómakvæði sem svipuðu máli gegnir um.⁵⁹ Þá orti trúarskáldið Hallgrímur Pétursson ýmis kvæði sem flokka má sem

56 Vésteinn Ólason, „Kveðskapur frá síðmiðöldum“, *Íslensk bókmenntasaga* II, ritstj. Vésteinn Ólason (Reykjavík: Mál og menning, 1993), 373–374. Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 437.

57 Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýir lærdómar“, 373–376. „Skýringar“, 470.

58 Sjá og 12. og 15. erindi. „Um syndir og ósóma þessa heims: Gömul kvæði“, *Vísnaþók Guðbrands*, Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna, inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000), 230.

59 „Annar heimsósómi gamall“, „Þetta kvæði kallast heimsósómi“ og „Þetta er eitt kvæði um syndir og aðra ósiðu þessa heims“, *Vísnaþók Guðbrands*, Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna, inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000), 230–238. Guðdómurinn er oftast nefndur í síðastalda kvæðinu og getur það því talist trúarlegast.

heimsósóma þar á meðal *Aldarhátt* og *Flærðarsennu*. Bæði falla þau að trúarlegri heimsmynd 17. aldar þar sem velferð og sáluhjálp mannsins var það sem raunverulega skipti máli og litið var á veröldina sem vandlega skipulagða sköpun Guðs. Bæði eru þó mun veraldlegri en *Aldasöngur*. Þar er trúarlífið í landinu í brennipunkti auk þess sem trúfræðileg útlitun er fyrirferðarmikil. Í *Aldarhætti* er sjónarhornið aftur á móti veraldlegt þar sem samtíðarmenn höfundar eru gagnrýndir fyrir dáðleysi í samanburði við fornar hetjur. Í *Flærðarsennu* er á hinn bóginn fremur lögð áhersla á þá lífsspeki að hamingja mannsins felist í að búa við frið og vera sjálfum sér nógur en að staldrað sé við eilífa sálarheill hans.⁶⁰

Samanborið við þessi kvæði orkar mjög tvímælis að líta á *Aldasöng* sem veraldlegt heimsósómakvæði. Kvæðið skiptist eins og bent hefur verið á í 37 erindi í lengstu varðveittu gerðinni. Af þeim er rúmur helmingur trúarlegs efnis.⁶¹ Má þar nefna tvö fyrstu erindin og þrjú þau síðustu. Bjarni hóf kvæði sitt með ákalli til Guðs um að hann blási honum anda sinn í brjóst við samningu þess. Í kjölfarið kemur svo persónuleg játning skáldsins í 2. erindinu. Kvæðinu lauk Bjarni svo með lofgjörð á svipaðan máta og Hallgrímur Passíusálmum sínum síðar (sjá 37. erindi).

Hér verður litið svo á að *Aldasöngur* greini sig á marktækan máta frá flestum öðrum þekktustu heimsósómakvæðunum í því að hann beri skýrari einkenni trúarlegra bókmennta en þau. Virðist rúmur helmingur kvæðisins augljóslega vera trúarlegur en ekki aðeins ortur út frá trúarlegri heimsmynd. Þetta helst svo í hendur við að kveðskapur Bjarna skálda eins og hann kemur fram m.a. í *Aldasöng* er bæði persónulegur og frumlegur.⁶² Þá ber að hafa í huga að fyrir á tíð hafa menn litið á kvæðið sem trúarlegt eins og heiti þess í handritum bendir til. Í handritinu Adv. 21.7.17 kallast það „Eirn psalmur með sínum tón“ en „Umm Islands Hrørnan. Ein psalmvijsa

60 Margrét Eggertsdóttir, *Barokkmeistarinn*, 228, 234, 236, 239–240. Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 427–429. Hallgrímur Pétursson, *Ljóðmáli I*, Ritsafn Hallgríms Pétursonar I, Margrét Eggertsdóttir bjó til prentunar, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit 48 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000), 15–21, 24–41.

61 Hér er átt við erindi 1–2, 20–23 og 25–37. Auk þeirra fjalla svo 12 erindi (8–19) um siðbótina og afleiðingar hennar en þau eru þó ekki öll trúarleg í sama skilningi og fyrrnefndu erindin.

62 Böðvar Guðmundsson, „Nýir síðir og nýir lærdómar“, 45. Sjá og Páll Eggert Ólason, *Seytjándi öld*, 331. Stefán Einarsson, *Íslensk bókmenntasaga*, 246.

med síjnumm Ton“ í JS 136, 8^{vo}.⁶³ Vísar undirtitill greinarinnar til þess. Þá er handritið JS 229, 8^{vo}, sem hér er byggt á, flokkað sem sálmakver, eins og drepið var á. Þar er *Aldasöngur* því varðveittur með trúarlegum kveðskap. Hér aftar verður fjallað ítarlegar um trúarlega hlið kvæðisins.

Trúfræði *Aldasöngs*

Í hinum trúarlega hluta kvæðisins er að finna fyrrnefnda upphafsþæn og trúarjátningu skáldsins. Þar er einnig að finna þakkargjörð vegna blessunar og verndar Guðs bæði í veraldlegum og andlegum efnum (25. og 26. erindi), sem og n.k. almenna kirkjubæn þar sem beðið er fyrir yfirvöldunum en jafnframt hinum snauðu og raunar þjóðinni allri (21.–23. erindi, tvö síðari erindin eru hluti sérefnis B-handrita). Þá koma þar fyrir eskatológísk áköll til Guðs um að koma í dýrð sinni til að dæma höfðingja þessa heims, þ.e. djöfulinn, frá völdum eins og skáldið gerir í hinu kröftuga 20. erindi (sjá skáletur). Við sama tón kveður svo í næstsíðasta (36.) erindinu þar sem skáldið biður Krist að frelsa sig frá ósóma þessa heims og hrífa sig til fegurra tilverusviðs. Víðar gætir eskatológískra stefja í kvæðinu og er það athyglisvert en í fullu samræmi við önnur trúfræðileg atriði sem þar koma fyrir.

Endurlausnarboðskapurinn tekur mest rými í þessum trúarlega hluta kvæðisins en hann kemur fram í erindum 27–35 auk þess sem fyrrgreint 36. erindi hefur að geyma náskyld efni.⁶⁴ Þessi endurlausnarþáttur hefst með syndajátningu. Játning skáldsins um persónulega endurlausn sína er þar líka fyrirferðarmikil (28.–31. og 35.–36. erindi). Hér ber þess að gæta að 29. erindið er hluti af sérefni B-handritanna. Ekki má því byggja of víðtækar ályktanir á því einu.

Bjarni útlistar einnig endurlausnarverk Krists almennt í erindum 33 og 34. Þar lýsir skáldið endurlausnarverkinu sem baráttu góðs og ills (sjá skáletranir) þar sem hið góða, eilífur sonur Guðs klæddur manndómi, vinnur sigur á hinu illa, hér í mynd rotins hunds helvítis. Útlistun á borð við þessa nefndi sænski guðfræðiprófessorinn og biskupinn Gustaf Aulén (1879–1978) dramatíska eða klassíska endurlausnarkenningu. Taldi Aulén

63 Um Adv. 21.7.17 sjá framar. Í JS 136, 8^{vo} er kvæðið að finna á bl. 39r–40v.

64 Bent skal á að endurlausnarboðskapurinn kemur bæði fram á persónulegu sviði og almennu og nær þar með yfir tvo efnisflokka kvæðisins eins og þeir voru kynntir í inngangi.

hana hafa verið ríkjandi allt fram undir aldamótin 1000 en að hún hafi síðar á löngum tímabilum fallið í skuggann af annars konar útlistunum á endurlausnarverki Krists. Þá leit hann svo á að Marteinn Lúther hafi gengið út frá þessari kenningu.⁶⁵ Það var enda mikilvægur þáttur í siðbótarviðleitni hans að hverfa aftur til upprunalegrar framsetningar trúarlærdómanna á grundvelli þeirrar sannfæringar að Ritningin ein væri gild mælisnúra á trúarkenninguna. Það kemur skýrt fram í einu af kjörorðum hans *sola scriptura* (Ritningin ein).

Í þessum trúfræðilega hluta kvæðisins endurspeglast einnig öll helstu guðfræðilegu kjörorð Lúthers og raunar ýmissa annarra siðbótarmanna á 16. öld. Auk *sola scriptura* voru þau *sola fide* (fyrir trúna eina), *solus Christus* (Kristur einn) og *sola gratia* (náðin ein). *Sola fide* endurspeglast í trúartrausti skáldsins sem kemur fram víða í kvæðinu og ekki hvað síst í 30. og 31. erindi (sjá skáletur). *Solus Christus* kemur vel fram í 2. erindi, 27. (sjá skáletur) og 29. erindi (sjá tvær fyrstu hendingarnar) en það síðasttalda er vissulega hluti af sérefni B-handritanna eins og þegar hefur verið bent á. Loks kemur *sola gratia* fram í 28. erindi (sjá skáletur) svo nokkuð sé nefnt.

Auk þessa virðist lútherskur sakramentisskilningur greinilega koma fram í 29. erindi kvæðisins (sjá skáletur). Þar eru skírn og kvöldmáltíð nefndar í sömu andrá og svo er að sjá að Bjarni hugsí sér að í kvöldmáltíðinni sé beggja efnanna neytt (*communio sub utraque*). Af ástæðum sem þegar hafa verið tíundaðar þarf þetta þó ekki að vera upprunalegur hluti þeirrar trúfræði sem sett er fram í *Aldasöng*.

Þrátt fyrir að *Aldasöngur* sé ortur af leikmanni og hafi að geyma ádeilu, jafnvel félagslega gagnrýni, virðast hér komin sterk rök fyrir að flokka kvæðið sem trúarlegan kveðskap. Þá rúmast trúfræði Bjarna skálda prýðilega innan lútherskrar siðbótarguðfræði, burtséð frá þeim gagnrýna tóni sem fram kemur í þeim hendingum sem helst hafa haldið kvæðinu á lofti í seinni tíð og gylla fortíðina í páfadómi. Þá verður ekki séð að í trúfræði *Aldasöngs* gæti neinna kaþólskra trúarleifa hvað sem segja má um önnur verk skáldsins.

65 Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, ensk þýð. A.G. Hebert (London: SPCK, 1970), 1–15. Aulén fjallar einnig um hugræna (e. *subjective*) og hlutlæga (e. *objective*) endurlausnarkenningu. Samkvæmt þeirri fyrrnefndu kemur endurlausnarverkið til leiðar afstöðubreytingu hjá einstaklingnum og sættir hann við Guð. Samkvæmt hinni síðari verður breytingin frammi fyrir Guði en utan mannsins sjálfs, þ.e. Guð sýknar einstaklinginn eða tekur hann í sátt.

Gagnrýni á kristnihald og afstaða til siðbótarinnar

Gagnrýni á kristnihald í kjölfar siðaskipta myndar annan fyrirferðarmesta hluta *Aldasöngs* eftir hinum trúarlega og tekur hann til 12 erinda eða um þriðjungs kvæðisins.⁶⁶ Ekki er því að undra þótt kvæðið hafi orðið tákni fyrir það túlkunarviðhorf að allt hafi staðið með meiri blóma um daga páfadómsins (8. erindi) og að almennt hafi verið litið svo á að Bjarni hafi talið að öllu hafi hrakað við siðaskiptin: trúarháttum, mannúð, mannkærleika, atvinnuvegum og jafnvel veðurfari og landsgæðum.⁶⁷ Þessi túlkun er vissulega nærtæk þar sem Bjarni greip í þessum hluta kvæðisins til þeirrar algengu aðferðar í heimsósómakvæðum að bera samtímamann saman við fyrri tíma.

Gagnrýni Bjarna er vissulega að hluta til á almennum nótum og samanburður hans tekur jafnvel til hreinna hagrænna atriða (sjá 9. erindi). Þá örlar líka á þeim skilningi að „kærleikur manna á milli“ hafi farið þverrandi eins og líka kemur fram í hinum félagslega gagnrýna hluta kvæðisins (sjá síðar).

Að hluta til var ádeilan þó sértæk og beindist að einstökum atriðum þeirrar viðhorfsbreytingar sem orðin var. Gagnrýndi Bjarni t.d. þverrandi trú á vitranir og drauma í hinum nýja sið (17.–19. erindi) þótt slík fyrirbæri ættu sér sterka stoð í Ritningunni, bæði Nýja og Gamla testamentinu. Bent hefur verið á í þessu sambandi að Bjarni skáldi hafi verið sannfærður um að til væri hæfileiki til að sjá gegnum „[...] hóla, holt og steina“, og hafi hann sjálfur verið skyggn.⁶⁸ Mikill munur er þó á skyggni og vitrunum á borð við þær sem hér er um að ræða.

Þrátt fyrir þessa gagnrýni má færa rök að því að afstaða Bjarna skálda til siðbótarinnar sem slíkrar hafi þó alls ekki verið neikvæð. Það kemur best fram í því, eins og drepíð hefur verið á, að hinn trúarlegi hluti kvæðisins myndar uppistöðu þess en þar er að finna hreinan og kláran lútherskan trúarlærdóm. Þá kemur fram jákvæð afstaða til siðbótarinnar í lok 12. erindis þar sem segir að þrátt fyrir ýmiss konar afturför sé kenningin þó „[...] fögur að vanda.“ Þá kemur eindregin jákvæð afstaða til siðbótarinnar

66 Hér er átt við 8.–19. erindi. 17. erindið er hluti af sérefni B-handrita. Erindi 11 er hér talið með en það er þó líka hluti af félagslegri ádeilu kvæðisins. Hér spannar sama þema nokkra efnisþætti kvæðisins líkt og raun er á með endurlausnarstefið (sjá framar).

67 Páll Eggert Ólason, *Menn og menntir* IV, 711–714.

68 Jón Þorkelsson, *Om digtningen på Island*, 402–403.

fram í 16. erindi (sjá skáletur). Þar lýsir skáldið því yfir að um þess daga sé heilagt orð Guðs boðað og það flutt í „bókum góðum“, þótt fáir gefi því vissulega gaum. Lýsir þetta jákvæðu grundvallarviðhorfi til siðbótarinnar. Sú gagnrýni sem *Aldasöngur* er þekktastur fyrir beindist enda ekki að kenningarlegum atriðum nema síður væri heldur að ýmsum ytri þáttum kristnihaldsins. En Bjarni fullyrti að bækur, ornament, bilæti, líkneskjur og klukkur fari forgörðum í samtíð hans (10.–13. erindi) um leið og helgihaldinu fari hrakandi a.m.k við útfarir.⁶⁹ Lýsing skáldsins á kirkjunum og nánasta umhverfi þeirra er líka ófögur eins og þar sem segir að kirkjum sé ekki haldið við og skepnur traðki niður kirkjugarðana (sjá 13. erindi skáletur).

Í framhaldi af þeirri nóturlegu mynd af guðshúsunum og grafreitunum sem þarna er dregin upp gagnrýndi Bjarni svo sérstaklega einn þátt kristnihaldsins, þ.e. útförina (14. og 15. erindi). Hann taldi henni mjög hafa farið hrakandi um sína daga og væri hún þá um stundir jafnvel óvirðulegri en verið hefði í heiðni.

Vissulega taldi Bjarni að yfirsöngnum eða helgihaldinu í tengslum við útförina hafi farið aftur. Þess ber líka að gæta að í kirkjum siðbótaranna voru helgisiðir í tengslum við greftrun einfaldaðir mikið.⁷⁰ Hefur sú breyting væntanlega ekki verið öllum geðfelld. Gagnrýni hans beindist þó ekki síður að ytri hlið greftrunarinnar eða frágangi líksins í gröfinni og umgengninni um kirkjugarðana. Viða í lútherskum löndum var grafreitum raunar sýnd lítil ræktarsemi í kjölfar siðaskipta og að minnsta kosti fram á 18. öld.⁷¹ Lítið er vitað um stöðu mála hér á þeim tíma.

Ádeila er ávallt byggð á huglægu mati ekki síður en persónulegri reynslu og/eða vitneskju. Af þeim sökum ber að varast að nota gagnrýni á borð við þá sem Bjarni Borgfirðingaskáld setti hér fram sem heimild um raun-

69 Sjá lokahendingar 14. erindis.

70 Mest áhersla var lögð á að klukku væri hringt þegar líkið var borið að gröfinni og að prestur varpaði rekonum. Var þetta mikil breyting borið saman við sálumessuna og önnur ritúöl sem tengdust dauða og útför á kaþólskum tíma. Inger Marie Tønnessen, „Kirkelige handlinger i etterreformatorisk tid – praksis og teologisk innhold“, *Alt mellom himmel og jord: Religion, prest og kirke i lokalsamfunnet*, ritstj. Hans Hosar (Ósló: Norsk lokalhistorisk institutt, 2003), 69–73.

71 Jonsson, Magdalena, Rälla begravningsplats: Kulturhistorisk inventering av kyrkogårdar/begravningsplatser i Växjö stift 2007, bls. 5, *kalmarlansmuseum.se*, sótt 9. september 2019 af https://www.kalmarlansmuseum.se/site/assets/files/11880/ralla_begrav.pdf.

verulegt ástand. Hér vaknar þó sú spurning hvort draga megi þá ályktun af þessum lýsingum Bjarna að þjóðinni hafi í raun reynst torvelt að halda uppi sæmilegri reisu í kristnihaldi sínu á þeim erfiðleikatímum sem hún gekk í gegnum á fyrri hluta 17. aldar eða um það leyti sem *Aldasöngur* var kveðinn. Bjarna hefur þá ekki hvað síst blætt í augum að söfnuðinum hafi jafnvel verið ofviða að veita látnum sómasamlega greftrun. Það hefur þó ekki einungis stafað af slæmu árferði heldur miklu fremur pestarfarir.

Á öðrum áratugi 17. aldar geisuðu mannskæðar sóttir í landinu og kvað þar mest að bóluferaldri sem barst til landsins 1616 og olli miklu mannfalli. Kom jafnvel til skipulegra fólksflutninga milli landshluta til að fylla upp í verstu skörðin.⁷² En einmitt þetta ár telja sumir að *Aldasöngur* sé saminn.⁷³ Svo þarf þó alls ekki að vera og bóla gekk svo að nýju 1635–1637.⁷⁴ Þegar mannfækkun af hallærum bættist við drepsóttirnar er líklegt að torvelt hafi reynst að veita öllum verðuga greftrun og yfirsöng í fámennum sveitum og sóknum. Til dæmis er talið að um 9000 manns hafi látist úr harðrétti og pestum á árunum 1602–1604.⁷⁵

Gagnrýni Bjarna skálda á útförina í kjölfar siðaskipta og raunar á ýmis fleiri ytri atriði trúarlífsins, svo sem viðhaldi kirkna og varðveislu kirkjugripa, getur því vel hafa staðist þótt skýringarnar kunni að vera aðrar en bein áhrif siðaskiptanna. Er þá átt við að ýmis menningarverðmæti hafi farið forgörðum vegna erfiðra ytri aðstæðna. Þrátt fyrir samanburðinn milli samtíðar skáldsins og páfadómsins er heldur ekki augljóst að Bjarni hafi litið svo á sjálfur að beint orsakasamband hafi verið milli hnignunarinnar og siðaskiptanna. Þar er líklega fremur um túlkun síðari tíma lesenda að ræða. Hitt er ljóst að sú hefðbundna aðferð heimsósómakvæða að bera saman samtíð og fortíð hlaut að beina Bjarna á þá braut að leita hinnar glæstu fortíðar einmitt í páfadóminum vegna þess hve skammt var liðið frá siðaskiptum.⁷⁶

72 Helgi Þorláksson, *Saga Íslands* VI, 278.

73 „Aldasöngur, Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri. Skýringar“, *bragi.arnastofnun.info*, sótt 7. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>.

74 Helgi Þorláksson, *Saga Íslands* VI, 289.

75 Böðvar Guðmundsson, „Nýir siðir og nýjar bókmenntir“, 454.

76 Í *Aldasöng* kemur einnig fram samanburður við heiðni (sjá 15. erindi) en er þá fremur til að styrkja þá gagnrýni sem fæst með samanburði við páfadóminn.

Félagsleg ádeila

Í *Aldasöng* kemur fram almenn félagsleg ádeila auk gagnrýni á kristnihaldið. Hana er t.d. að finna í 11. erindi sem vikið var að hér frammar en þar beinist gagnrýnin að þeim ójöfnuði er Bjarni taldi æskufólk búa við og olli meðal annars mismunandi aðstöðu til náms og menntunar. Veraldleg ádeila kemur líka fram í 3.–5. erindi þar sem félagslegt misrétti og gjálfi forréttinda-stéttarinnar er gagnrýnt. Beint samband er oft milli félagslegrar ádeilu skálda og annarra samfélagsrýna og greiningar þeirra á samtímaaðstæðum. Slík tengsl má greina í *Aldasöng* en þar lýsir Bjarni aðstæðum í samtíma sínum einkum í erindum 6 og 7.⁷⁷

Á fyrri hluta 17. aldar eða um það leyti sem *Aldasöngur* var kveðinn var skammt milli eldgosa, hafisára, snjóavetra og grasbrests þótt einnig brigði stundum til hins betra með gjöfulum vertíðum og góðum heyskaparsumrum. Almennt má þó líta svo á að þetta tímabil hafi verið þjóðinni erfið, kjör hennar hafi versnað og að mannfækkun hafi átt sér stað.⁷⁸ Kemur þetta glögg fram í þeim heitum sem mörgum vetrum á þessu skeiði voru valin m.a. í annálum: Lurkur (1600–1601), Píningsvetur (1602), Eyndarár (1604), Svellavetur (1625), Frostaharðindisvetur (1627), Jökulvetur (1630), Hvítivetur (1633–1634), Bauluhaust (1639) og Glerungsvetur (1648).⁷⁹ Vera má að hin „bleika“ sól sem Bjarni minnst á í 6. erindi hafi verið algeng sjón um það leyti sem hann orti *Aldasöng* og að litur hennar hafi stafað af gosmóðu og ösku í andrúmslofti eða hugsanlega frostpokum.

Hallæri með skepnudauða og jafnvel mannfelli hafði margháttað félagsleg áhrif fyrir á tíð. Hannes Finnsson (1739–1796) Skálholtsbiskup sem fyrstur manna ritaði um lýðfræði hér á landi segir í inngangi að riti sínu um mannfækkun af hallærum að drepsótt, stríð og dýrtíð séu álitnir „[...] þeir snörpustu vendir í Guðs hendi [...]“.⁸⁰ Hann áleit að fyrir á tíð hafi stríð verið skaðvænlegri en drepsóttir en að það hafi snúist við með bættu siðferði í styrjöldum. En hann áleit að meðal siðaðra þjóða hafi skapast sú venja að þyrma konum og börnum. Drepsóttir gangi á hinn bóginn jafnt

77 Sjá og 22. erindi. Þar kemur fram að slæmt árferði hefur verið og skortur gert vart við sig um það leyti er kvæðið var ort. Erindið er þó hluti af sérefni B-handrita.

78 Helgi Þorláksson, *Saga Íslands* VI, 265–294.

79 Hannes Finnsson, *Mannfækkun af hallærum*, Jón Eypórsson og Jóhannes Nordal sáu um útgáfuna, (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1970), 47–60.

80 Sama rit, 1.

yfir alla. Hannes taldi „hallæris-húngrið“ þó vera bitrasta sverðið í hendi Guðs syndugum mönnum til betrunar:

Það vægir hvorki úngum né gömlum, það deyðir eptir lánga þínu, það færir með sér heilan her af sjúkdómum, það rífur burt kvikfénað og bústofn, er lengi á í að nást aptur, eptir að húngrinu hefir aflinnt [...].⁸¹

Hannes taldi þó hinar félagslegu afleiðingar hungursins ekki minnst verðar: „Það færir með sér rán og stuldi, meðan það yfirstendur, en síðar dugnaðar- og stjórnleysi með sjálfstæði, sem viðbrennur lengi á eptir, [...]“.⁸² Á tímum er hver varð að bjarga sér í samfélagi án trygginga og velferðarkerfis fóru gripdeildir að sjálfsögðu í vöxt þegar illa áraði. Eftir á taldi biskupinn svo að agaleysi færðist í aukana.

Mannfellir skapaði að sönnu aukinn félagslegan sveigjanleika sem mögulegt var að hagnýta sér með ýmsu móti. Hjú gátu hlaupið úr vistum og orðið sjálfs sín herrar er jarðnæði losnaði og mögulegt varð að freista þess að hokra á eigin vegum. Eignarhald á jörðum var þó á fárra höndum í íslenska bændasamfélaginu og safnaðist jafnvel á enn færri hendur þegar hallæri með manndauða og drepsóttir gengu yfir.⁸³ En sóttirnar felldu bæði ríka og snauða hvað svo sem um fæðuskortinn mátti segja. Auðæfi eignættu hafa því aukist í mannskæðum plágum og andstæðurnar milli ríkra og snauðra fremur aukist en minnkað. Hugsanlega er þetta sá veruleiki sem heimsósómakveðskapurinn er sprottinn úr.⁸⁴

Hannes Finnsson áfældist almúgann fyrir los og lausung er hann taldi hafa fylgt „hallærishungrinu“. Bjarni skáldi leit öðruvísi á í hinu beitta 5. erindi *Aldasöngs*. Þar kallaði hann þá sem auðgast höfðu á ástandinu miklu frekar til félagslegrar ábyrgðar en síður hina snauðu sem vissulega reyndu að bjarga lífi sínu – hugsanlega með ránum og stuldum – þegar ölmusugæði hinna ríku hrukku ekki til. Þá dregur 4. erindið fram óhóf og græðgi hinna ríku sem sækjast eftir veraldlegum munaði (sjá skáletur) en gleyma því sem meiru skiptir, þ.e. eftirvæntingunni eftir hinni eskatólógísku framtíð er brúðguminn, Kristur vitjar sinna (sjá lokahendingar og nmgr.

81 Sama rit, 1.

82 Sama rit, 1.

83 Axel Kristinsson, *Hnignun, hvaða hnignun?*, 170.

84 Guðrún Nordal, *Skiptidagar*, 75–76, 80.

33). Sýnir þetta að traust tengsl eru milli hinnar félagslegu gagnrýni sem sett er fram í kvæðinu og guðfræðilegrar heildarsýnar þess líkt og raun er á í svokallaðri „kontextual“ guðfræði sem ruddi sér til rúms á síðari hluta 20. aldar.⁸⁵

Niðurstöður

Hér hafa verið færð rök að því að hið þekkt heimsósómakvæði Bjarna Borgfirðingaskálds, *Aldasöngur*, sé í raun að verulegu leyti trúarlegt kvæði og greini sig á þann hátt frá sambærilegum kvæðum hérlendum sem beri þess frekar einkenni að vera ort út frá trúarlegri heimsmynd án þess að geta þar fyrir talist trúarleg í sértækri merkingu. Þetta kemur best fram í því að rétt um helmingur erindanna í kvæðinu er trúarlegs efnis. Þá hefur verið sýnt fram á að sá trúarlærdómur sem er að finna í kvæðinu kemur vel heim og saman við lútherska kenningu þar sem áhersla er lögð á Ritninguna eina, trúna eina, náðina eina og Krist einan syndugum mönnum til sáluhjálpar. Er þetta athyglisvert þegar þess er gætt að höfundurinn var óskólagenginn maður fæddur á fyrstu áratugum lúthersks siðar í landinu. Þá lét skáldið ótvírætt í ljós jákvæða afstöðu til siðbótarinnar sem komið hafi því til leiðar að „fögur kenning“ væri nú flutt (12. erindi) á grundvelli „heilags guðs orðs“, m.a. í „góðum bókum“ þótt fáir skeyttu um það eða gæfu því gaum (16. erindi sjá skáletur). Ekki verður séð að þessi niðurstaða sé háð því að sérefnið í B-flokki handrita sé upprunalegur hluti kvæðisins. Í því sambandi kemur 29. erindið einkum til álita en þar er haldið fram lútherskri sakramentisguðfræði. Jafnvel þó ekki sé tekið tillit þess kemur lútherskur trúarskilningur eigi að síður glöggt fram í *Aldasöng*. Loks koma kaþólskar trúarleifar ekki fram í kvæðinu.

Bjarni Borgfirðingaskáld var glöggskyggn og gagnrýninn á samtíð sína og kemur það bæði fram í lýsingum hans á kirkjulegum og veraldlegum aðstæður um hans daga. Þegar um kristnihaldið er að ræða fann Bjarni m.a. að því að kirkjur væru láttnar hrörna og fúna og gripir þeirra og skraut fara forgörðum. Bent er á að hér kunni aðfinnslurnar að beinast

85 „Kontextuel“ guðfræði mótast af ríkjandi aðstæðum á hverjum stað og hverjum tíma. Hún leiðir til gagnrýni á félagslegar aðstæður og hvetur til réttlætis og umbóta. Í sértækri merkingu er heitið notað um ýmsar guðfræðistefnur sem fram komu á síðari hluta 20. aldar. Jens Holger Schørring, „1800 til i dag“, *Kirkens historie 2* (Kaupmannahöfn: Hans Reitzels forlag, 2012), 676–681. Martling, Carl Henrik, *Svenskt kyrkolexikon. En kortfattad teologisk uppslagbok* (Skellefteå: Artos, 2005), 173.

að raunverulegum aðstæðum sem yfirstandandi harðæri í landinu á fyrri hluta 17. aldar hafi valdið mestu um. Þá gengu mannskæðar sóttir og hallæri yfir sem vel getur hafa valdið því að erfitt hafi reynst að halda við kirkjum og kirkjugörðum og veita öllum þeim sem féllu frá sómasamlegan umbúnað í gröfunum. Sú aðferð sem Bjarni beitti í gagnrýni sinni og sótti til heimsósómahefðarinnar, þ.e. að bera saman samtíðina og fyrri tíma, hafði aftur á móti þau áhrif að hin upphafna fortíð, sem Bjarni dró upp sem fagurt eftirdæmi, hlaut að verða sótt til „páfadómsins“ eða hinna kaþólsku miðalda sökum þess hve skammt var liðið frá siðaskiptum. Það kann svo að hafa valdið því að síðari tíma lesendum hefur að mestu sést yfir að *Aldasöngur* er þrátt fyrir allt að verulegu leyti lútherskt trúarkvæði. Skáldinu kann því að vera viss óleikur gerður eða „trúnaður rofinn“ við það þegar hendingar úr kvæðinu hafa verið gerðar að eins konar yfirskrift yfir það viðhorf að hér hafi orðið allsherjarhrun – meðal annars á trúarlega sviðinu – vegna siðaskiptanna. Hér verður a.m.k. að taka tillit til hvors tveggja í senn: lúthersks trúarskilnings skáldsins og jákvæðrar afstöðu þess í garð siðbótarinnar annars vegar og gagnrýnnar á kirkjulegar aðstæður sem fram kemur í kvæðinu hins vegar. Hingað til hefur verið einblínt á siðartalda atriðið.

Í *Aldasöng* kemur einnig fram greining skáldsins á félagslegum aðstæðum á sinni tíð sem það taldi einkennast af vaxandi ranglæti og kærleiksleysi samfara auknum andstæðum milli ríkra og fátækra sem rekja má til þess harða árferðis sem ríkjandi var. Vegna þessarar samfélagsgagnrýni má líta svo á að í *Aldasöng* Bjarna skálda komi fram guðfræði af því tagi sem á síðari árum hefur verið kölluð „kontextuel“. Í slíkri guðfræði felst að hún tekur tillit til ríkjandi aðstæðna á hverri tíð, greinir þær og gagnrýnir út frá trúarlegum forsendum og hvetur fólk til að snúast til betri háttu, aukins réttlætis og samstöðu.

Af *Aldasöng* má ráða að Bjarni skáldi hafi verið vel upplýstur og biblíufróður humanisti sem var þess megnugur að taka sjálfstæða afstöðu til bæði kirkjulegra og félagslegra aðstæðna, greina samtíma sinn og átta sig á hvernig ríkjandi aðstæður um hans daga léku samfélagið: ollu djúptækari mun á ríkum og snauðum og kölluðu fram aukna félagslega hörku auk þeirrar kirkjulegu hnignunar sem skáldinu sveið. Aftur á móti verður ekki séð að hann hafi kennt siðaskiptunum og enn síður siðbótinni sérstaklega um þá afturför sem hann taldi sig vera vitni að.

Alldar Saungur

Texti handritsins JS 229, 8vo

Toon: Gled þig guds sonar brud

1. Wppwek þu maled mitt,
minn gud hlioodfæred þitt,
lattu þess streijngje standa,
med stillijng heijlags anda,
so hafne eg hiegöma æde,
enn huxe um andleg giæde.
2. *A þinn eijngietinn son,
óll er mijn tru og won,
hann gledur mitt gied og sinne,
gleijmer eij salu minne,
hef eg eij annad hæle,
þuij heijmur er sorgarbæle.*
3. Lioned þuij leijkur sier,
wid lómbenn drottens hier,
dufunne falkinn fargar,
þa flijgur hun sier til biargar
hanarner heijmsins stata
enn hænu ungarnir grata.
4. *Haffruenn⁸⁶ hleipur ær,
þa herrann gijuna slær,
er hun ad dansa og dilla,
enn drekinn gamle ad spilla
sifiadar meijar sitia
seijnt will brudgumenn witia.*
5. Mióg lijtel miskun siest,
menn, hafa kiærleijks brest,
okur og ötru kallda,
aungwar sinder þo hallda,
allfaer aumum skeijta,
sem ólmusunnar leijta.
6. Soolinn guds siest nu bleijk,
sem gull þad liggur i reijk,
blömostur og alfur allar,
eijns fóllt og gamler kallar,
ær huórt ber anaud stranga,
ófugt will margt frammganga.
7. Nu dregur fiuk og frost,
ur fienade allann kost,
urkomur ijs og sniöar,
ooar til lands og siooar,
sumarid sem menn kalla,
siast nu fuglarnar walla.
8. Allt hafde annann röm,
aður i pawadöm,
kiærleijkur manna a mille,
margt foor þa wel med snille,
Jsland fieck lofid leijngje,
liött þo hier margt framngeijngje.

86 Haffruenn: svo 229 en i öðrum handritum *hoffrúin*.

9.

Gvudhrætt hier flest var fólk,
frabær kostur i miolk,
fiskur lax fuglaweiðje,
um fióll wid sioo aheijde,
er skrad j annals letre,
Jsland war Noreg betre.

10.

Kijrkur og heijlóg hus,
huór willdi biggia fus,
gafu til gotsed hreijna,
grafnar brijkur og steijna,
klerkar Psalltarann sungu,
sueijnar og pilltar ungu.

11.

Liens fienu olust a,
öriakra bórnenn þa,
nu eru þaug óll a roole,
eijnu fæst walla skoole,
ef ödul ad erfdum bære,
óll þa til kienslu fære.

12.

Allt skrif og ornament
er nu hid gamla brent,
bilæte Christi brotinn,
blód og likneske rotinn,
kluckur kolf lausar standa,
kiennijng þo fógur ad wanda.

13.

Frekud þo tolla tekt,
tuófólld þar lógd wid seckt,
hus drottins hrórna og falla,
breijn þo sum standa walla,
klauftródnar kua beijter,
christinna manna reijtir.

14.

Er það eij aumt ad sia,
ejirn christinn fellur fra,
hann andast eins sem hræed,
an saungs sem fuglar dæe,
asnar ofann a ganga,
upp ur jórd beijnenn stanga.

15.

Þa godanna willann war,
menn wissu af gude eij þar
heidner sier haug a jórdi,
huldur og filsne giórdu,
groofu þar granna fröma,
med glede og ærinn soma.

16.

Allskonar eimd og strijd,
antrar nu christinn lijð,
drottinsord breijnt nu hlioodar,
hier liggia bækur goodar,
allfaer umm þær sinna,
oss will so heijmurenn ginna.

17.

Nu gillda eij siooner grand,
sem ganga umm þetta land,
skrifad er skjirt med penna,
skipad war þær ad brenna,
allmargur ad þeim hædde,
sem um þad nockud rædde.

18.

Johannes siooner sa,
wid siooenn Pathmos þa,
Pall, Petur postular sniallir,
prophetar drottins aller,
sijna witrán hvór sagde,
sannleijk eij iferþagde.

19.

Sa er nu sagdur ær,
er sanna witrán fær,
dristuger díófle ad hneigia,
drauma og chrisner seigia,
hugweijkann ma þad hræda,
huad menn umm siooner ræda.

20.

*Drottinn dýrdar kom þu,
dóm snart ad hallda nu,
hófdijngenn heijms er ad glijma,
hafande stuttann tijma,
bórnenn þijn breijsk ad wanda,
brógdum hans eij vid standa.*

21.

Blesse gud lógmenn lands,
sem liggia i fadmi hanz,
kong worn, og klerka snialla,
christninnar walldsmenn alla,
biskupa bæda i lande,
blessan guds ifer þeim stande.

22.

Minn gud heijr mijna boon,
þijn miskun hafe ummsiön,
firer fatækum saudum,
sem flækias i landsinz naudum
órwasa aumer ganga,
atwinnu litla fanga.

23.

Wort auma Jsalad,
alijttu gud med nád,
fólk allt og frændur mijna,
fel eg i geijmslu þijna,
bórn kvinnur bændur alla
sem blessadann þig akalla.

24.

*Umwofrast Jslands krær,
eg hef nær siótiju ær,
lifad opt litlu a braude,
lafað wið kijr og saude,
ef aunnur eins til falla,
Jslands mun giædum halla.*

25.

Gvud minn eg þacka þier,
þu hefur werid hia mier,
med adstod eijngla þinna
til ellidaganna minna,
og mig frá modur lijfe
ur mórugu frelsad kijfe.

26.

Jafnann þijn heijlóg hónd,
hefur nu mijna ónd,
a weralldar willu sloodum,
wared med eijnglum goodum,
firer þeijm owin jlla,
sem óllu giórer ad spilla.

27.

Ötal móróg sindasar,
mig sært hefur wijtiss ar,
þa hefur þu herrann goode,
hellit þar i þijnu bloode,
liest so ölifian alla,
i eijturblódrunnar falla.

28.

Þa heijmur og holldid spillt,
hefur mig frá þier willt,
þijn nædargiæskann gooda
giórde mier fadminn biooda,
mig vafdi i weijkleijk mijnum,
under wængunum sijnum.

29.

O Jesu óndinn mijn,
er leijst med benium þijn,
holld þitt er hennar fæda,
breijn truinn skjirnarklæde,
blood þitt hun hefur a borde,
blessad med þijnu orde.

30.

Sueij werde Sathan þier,
þig sære eg i burt fra mier,
haf þig til heliar ranna,
med hoopenn þinna granna,
jeg wil a Jesum trua,
og jafnann hia hónum bua.

31.

Fer eg a herdum hans,
heijm til mijns fódurlandz
so næ eg eijlijffum aude,
sem af mier sueijk hinn snaudi
diófull med drambid kiæna,
þa dijrd gud willdi ræna.

32.

Hann hugde ad hafa ræd,
umm himin og jardarlæd,
sa ward hónum biör ad banne,
sem blandade firsta manni,
heliar brodd hætt uppspente,
i haus hans fleijrninn lente.

33.
Þess atte hann alldreij won,
ad almattugur gudsson
munde manndöme klædash,
af meiju hreijrni fædash,
helwijtiss ofann til heria,
sitt hófud sundurmeria.

34.
Sette þa glinnur grær,
í grædarans pijslar sær,
helwijtess hundur rotinn,
þa haus hans war sundur brotinn
sitt dramb, hlaut diófull að pijsgia,
drottne eg lof uil sijngia.

35.
Allar ædar i mier,
almattugur gud þier,
skulu til foota falla,
fagnande sijngia og kalla,
lof sie lausnara mijnum,
leijst er mijn sal ur pijnum.

36.
Jesus Jesus gyuds son,
jeg a þijn hijngad won,
kom þu snart kongur blijdur,
kuólldar a dagenn lijdur,
haf mig fra heijmsösöma
i himinsins dijrdarliöma.

37.
Þig drottenn loptinn laung,
lofe med fógrum saung,
heijmskrijnglann óll þier hneige,
huór skiepnann Amen seige,
um hóf himin og grunder,
huad þar i a og undir.

HEIMILDASKRÁ

HANDRIT

The Advocates Library, Edinborg

Adv. 21.7.17 (á filmu 25 í Handritasafni Landsbókasafns Íslands – Háskólabókasafns)

Handritasafn Landsbókasafns Íslands – Háskólabókasafns, Reykjavik

JS 136, 8^{vo}

JS 229, 8^{vo}

TEXTAÚTGÁFUR

- „Aldasöngur: Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri.“ *bragi.arnastofnun.is*, sótt 5. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>.
- „Annar heimsósómi gamall.“ *Vísnaþók Guðbrands*. Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna, inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000, 230–233.
- Bjarni Jónsson. „Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri.“ Jón Þorkelsson. *Om digtningin þá Ísland í det 15. og 16. århundrede*. Kaupmannahöfn: Andr. Fred. Høst & søns forlag, 1888, 403–405.
- . „Aldasöngur.“ *Íslenzk lestrarbók 1400–1900*. Sigurður Nordal setti saman, 2. útg. Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1931, 42–45.
- . „Aldasöngur.“ *Íslands þúsund ár: Kvæðasafn 1300–1600*. Páll Eggert Ólason hefur valið. Reykjavík: Helgafell, 1947, 23–32.
- . „Aldasöngur.“ *Fornöld, Miðaldir, Siðaskiptaöld*. Kristján Karlsson valdi kvæðin. Íslenzkt ljóðasafn I. Ritstj. Kristján Karlsson. Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1976, 360–366.
- . „Minningarkvæði um Jón Grímsson.“ *Fornöld, Miðaldir, Siðaskiptaöld*. Kristján Karlsson valdi kvæðin. Íslenzkt ljóðasafn I. Ritstj. Kristján Karlsson, Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1976, 357–360.
- „Gamall sálmur: Um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri.“ *Syrpa* 4. árg., 3. h. Winnipeg, 1916, 136–139.
- Hallgrímur Pétursson. *Ljóðmæli I*. Ritsafn Hallgríms Péturssonar I. Margrét Eggertsdóttir bjó til prentunar. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit 48. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000.
- Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri I*. Safnað hefur Jón Árnason. Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson önnuðust útgáfuna. Reykjavík: Bókaútgáfan Þjóðsaga, 1961.
- Sálmabók íslensku kirkjunnar*. Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 2001.
- „Um syndir og ósóma þessa heims: Gömul kvæði.“ *Vísnaþók Guðbrands*. Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna. Inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000, 228–230.
- „Þetta er eitt kvæði um syndir og aðra ósiðu þessa heims.“ *Vísnaþók Guðbrands*. Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna, Inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000, 234–238.
- „Þetta kvæði kallast heimsósómi.“ *Vísnaþók Guðbrands*. Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna, Inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000, 233–234.

- „Aldasöngur, Einn fagur sálmur um mismun þessarar aldar og hinnar fyrri. Skýringar“, *bragi.arnastofnun.info*, sótt 7. desember 2018 af <http://bragi.arnastofnun.is/ljod.php?ID=1313>.
- Anna Sigurðardóttir. *Allt hafði annan róm áður í páfadóm: Nunnuklastrin tvö á Íslandi á miðöldum og brot úr kristnisögu*. Reykjavík: Kvennasögusafn Íslands, 1988.
- Aulén, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Ensk þýð. A.G. Hebert. London: SPCK, 1970.
- Axel Kristinsson. *Hnignun, hvaða hnignun? Godsögnin um niðurlægingartímabilið í sögu Íslands*. Reykjavík: Sögufélag, 2018.
- Björn Th. Björnsson. „Myndlist á síðmiðöldum.“ *Saga Íslands V*. Ritstj. Sigurður Líndal. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 1990, 285–352.
- Björn Jónsson. „Sálmaskáld úr alþýðustétt á síðbótartímanum.“ *Ritröð Guðfræðistofnunar* 26, 2008/1, 133–155.
- Björn Þorsteinsson og Guðrún Ása Grímsdóttir. „Enska öldin með viðaukum eftir Sigurð Líndal.“ *Saga Íslands V*. Ritstj. Sigurður Líndal. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 1990, 1–185.
- Böðvar Guðmundsson. „Nýir síðir og nýir lærdómar – Bókmenntir 1550–1750.“ *Íslensk bókmenntasaga II*. Ritstj. Vésteinn Ólason. Reykjavík: Mál og menning, 1993, 379–521.
- Guðrún Harðardóttir. „Innanbúnaður kirkna á fyrstu öldum eftir síðaskipti: Þættir úr þróunarsögu.“ *Áhrif Lúthers: Síðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*. Ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2017, 195–214.
- Guðrún Nordal. „Handrit, prentaðar bækur og pápísk kvæði á síðskiptaöld.“ *Til heiðurs og hugbótar: Greinar um trúarkvæðskap fyrri alda*. Snorrastofa. Rit 1. Ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir og Anna Guðmundsdóttir. Reykholt: Snorrastofa, Rannsóknarstofnun í miðaldafræðum, 2003, 131–143.
- . „Á mörkum tveggja tíma: Kaþólskt kvæðahandrit með hendi síðbótarmanns, Gísla biskups Jónssonar“. *Gripla XVI*, 2005, 209–228.
- . *Skiptidagar: Nesti handa nýrri kynslóð*. Reykjavík: Mál og menning, 2018.
- Guðrún Nordal. *Heimsósómi: Athugun á upptökum íslensks heimsádeilukvæðskapar*. BA-ritgerð í íslensku, Háskóli Íslands október 1982. Varðveitt á Landsbókasafni Íslands – Háskólabókasafni, Reykjavík.
- Gunnar Kristjánsson. „Málverksmyndir, skurðgoð og líkneskjur: Um myndskilning síðbótarmanna og áhrif hans hér á landi í ljósi sögunnar.“ *Áhrif Lúthers: Síðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*. Ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2017, 215–241.
- Hannes Finnsson. *Mannfækkun af hallærum*. Jón Eypórsson og Jóhannes Nordal sáu um útgáfuna. Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1970.

- Helgi Þorláksson. *Saga Íslands* VI. Ritstj. Sigurður Líndal. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 2003.
- Hjalti Hugason. „Áhrif siðbótarinnar á Íslandi: Tilraun til jafnvægisstillingar. Fyrri grein.“ *Ritið* 1/2019, 255–288.
- Hugiök og heiti í bókmenntafræði*. Jakob Benediktsson ritstýrði. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, Mál og menning, 1989.
- Íslensk lestrarbók 1400–1900*. Sigurður Nordal setti saman, 2. útg. Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1931.
- Íslensk lestrarbók 1750–1930*. Sigurður Nordal setti saman. Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1942.
- Jonsson, Magdalena. Rälla begravningsplats: Kulturhistorisk inventering av kyrkogårdar/begravningsplatser i Växjö stift 2007, *kalmarlansmuseum.se*, sótt 9. september 2019 af https://www.kalmarlansmuseum.se/site/assets/files/11880/ralla_begrav.pdf.
- Jón Espólin. *Íslands árbækur í sögu-formi* V. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1826.
- Jón Þorkelsson. *Om digtningen på Island i det 15. og 16. århundrede*. Kaupmannahöfn: Andr. Fred. Høst & søns forlag, 1888.
- Jónas Kristjánsson. „Bókmenntasaga.“ *Saga Íslands* V. Ritstj. Sigurður Líndal. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 1990, 217–284.
- Kristján Karlsson. „Formáli.“ *Fornöld, Miðaldir, Siðaskiptaöld*. Kristján Karlsson valdi kvæðin. Íslenskt ljóðasafn I. Ritstj. Kristján Karlsson. Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1976, xi–xv.
- Loftur Guttormsson. *Frá siðaskiptum til upplýsingar*. Kristni á Íslandi III. Ritstj. Hjalti Hugason. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Margaret Cormack. „Voru helgimyndir eyðilagðar á Íslandi? Athugun á varðveislu dýrlingamynda fyrsta áratuginn eftir siðaskipti.“ *Áhrif Lúthers: Siðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*. Ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2017, 243–260.
- Margrét Eggertsdóttir. *Barokkmeistarinn: List og lærdómur í verkum Hallgríms Péturssonar*. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit 63. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 2005.
- Martling, Carl Henrik. *Svenskt kyrkolexikon: En kortfattad teologisk uppslagsbok*. Skellefteå: Artos, 2005.
- Óskar Halldórsson. „Bókmenntir á lærdómsöld.“ *Saga Íslands* VII. Ritstj. Sigurður Líndal. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag, 2004, 213–316.
- Páll Eggert Ólason. *Menn og menntir siðskiptaaldarinnar á Íslandi* IV. Reykjavík: Bókaverzlun Ársæls Árnasonar, 1926.
- . *Sextánda öld: Höfuðþættir*. Saga Íslendinga IV. Reykjavík: Menntamálaráð og Þjóðvinafélag, 1944.
- . *Íslenskar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940* I. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1948.

- . *Seytjándi öld: Höfuðþættir*, Saga Íslendinga V, Reykjavík: Menntamálaráð og Þjóðvinafélag, 1952.
- Ragnheiður Margrét Guðmundsdóttir. *Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson skálda: Textakönnun á kvæðinu*. Námsritgerð, Háskóli Íslands, leiðbeinandi Jón Samsonarson, 1986. Varðveitt á Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík.
- Schørring, Jens Holger. „1800 til i dag.“ *Kirkens historie* 2. Kaupmannahöfn: Hans Reitzels forlag, 2012, 383–746.
- Sigurður Nordal. „Samhengið í íslenskum bókmentum.“ *Íslensk lestrarbók 1400–1900*. Sigurður Nordal setti saman, 2. útg. Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, 1931, ix–xxxii.
- Skrá um handritasöfn Landsbókasafnsins* II. Samið hefir Páll Eggert Ólason. Reykjavík: Prentsmiðjan Gutenberg, 1927.
- „Skýringar.“ *Vísnaþók Guðbrands*. Jón Torfason og Kristján Eiríksson sáu um útgáfuna. Inngangur og skýringar eftir Jón Torfason, Kristján Eiríksson og Einar Sigurbjörnsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2000, 448–484.
- Stefán Einarsson. *Íslensk bókmenntasaga 874–1960*. Reykjavík: Snæbjörn Jónsson & Co. H.F., 1961.
- Sýnisbók íslenzkra bókmennta til miðrar átjándu aldar*. Sigurður Nordal, Guðrún P. Helgadóttir og Jón Jóhannesson settu saman. Reykjavík: Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar H.F., 1953.
- Tønnessen, Inger Marie. „Kirkelige handlinger i etterreformatorisk tid – praksis og teologisk innhold.“ *Alt mellom himmel og jord: Religion, prest og kirke i lokalsamfunnet*. Ritstj. Hans Hosar, Ósló: Norsk lokalhistorisk institutt, 2003, 50–74.
- Vésteinn Ólason. „Kveðskapur frá síðmiðöldum.“ *Íslensk bókmenntasaga* II. Ritstj. Vésteinn Ólason. Reykjavík: Mál og menning, 1993, 283–378.
- Þórunn Sigurðardóttir. *Heiður og huggun: Erfiljóð, harmljóð og huggunarkvæði á 17. öld*. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. Rit 91. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2015.

ÁGRIP

Lykilorð: Bjarni Jónsson Borgfirðingskáld, *Aldasöngur*, siðbót/siðaskipti, hnignun

Aldasöngur eftir Bjarna Jónsson Borgfirðingaskáld frá fyrstu áratugum 17. aldar er eitt þekktasta íslenska heimsósómakvæðið. Hefur það mótað mjög hugmyndir manna um neikvæð áhrif siðaskiptanna á Íslandi en lengi hefur verið litið svo á að í kjölfar þeirra hafi orðið mikil hnignun á samfélagi og menningu í landinu. Í greininni er kannað hvort skáldið hafi í raun og veru aðhyllt það viðhorf.

Færð eru rök fyrir því að kvæðið sé að verulegu leyti trúarlegt og sé mótað af lútherskum trúarlærdómi. Skáldinu hefur á hinn bóginn sviðið afturför sem orðið hafði á ýmsum ytri sviðum kristnihaldsins og má að verulegu leyti rekja til erfíðs árferðis og pestarfars í landinu. Í kvæðinu deilir hann einnig á vaxandi andstæður fátækra og ríkra sem skýra má með því að við mannfelli hafi eignir safnast á færri hendur en áður var.

SUMMARY

Keywords: seventeenth-century poet Bjarni Jónsson, the poem *Aldasöngur*, the Reformation, Post-Reformation decline

The poem *Aldasöngur* by the poet Bjarni Jónsson from the first decades of the 17th century is one of the most famous Icelandic poems from that period. The traditional interpretation of the poem has focused on the paradigm that the Lutheran reformation resulted in a great decline in Icelandic society and culture. The article examines whether or not the poet adhered to this understanding.

It is argued that the poem is largely religious and shaped by Lutheran theology. The poet also asserts that a great decline has occurred in the church life of the nation as well as in other domains. In particular, he thinks that social justice has declined and churches and graveyards have been neglected. The problems he describes can mostly be explained by changes in climate (the Little Ice Age), volcanic eruptions and plagues. The poet also criticizes the growing contrasts between the poor and the rich, which can be explained by the fact that property was concentrated among fewer families when the population of the country decreased.

Hjalti Hugason
 Prófessor í kirkjusögu
 Háskóli Íslands
 Aðalbygging
 ÍS-102 Reykjavík



HANDRIT

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

- AM 113 f fol.: 129
AM 162 c fol.: 60
AM 249 c fol.: 108
AM 347 fol. (Belgsdalsbók): 167, 169, 179
AM 350 fol. (Skarðsbók): 111, 165–166, 170
AM 351 fol. (Skálholtsbók eldri): 167, 169
AM 354 fol. (Skálholtsbók yngri): 167, 169
- AM 135 4to (Arnarbælisbók): 111, 167, 174
AM 154 4to: 129
AM 174 I d 4to: 180
AM 175 a 4to: 166, 170
AM 186 4to (Hvanneyrarbók): 163, 173
AM 343 a 4to: 64
AM 346 I 4to: 52
AM 557 4to (Skálholtsbók): 55, 60–61, 65
AM 657 c 4to: 49–50, 55, 62, 66
AM 673 a III 4to (Teiknibókin): 123
AM 719 c 4to: 129
AM 720 a VIII 4to: 49
AM 960 4to: 121
- AM 48 8vo: 168
AM 49 8vo: 166
AM 102 8vo: 134–135
- AM 426 12mo: 125
- AM 461 12mo: 107–147
GKS 1005 fol. (Flateyjarbók): 30, 48–50, 55–59, 65
- GKS 1812 4to: 108
GKS 2365 4to (Codex regius, Konungsbók Eddukvæða): 81, 82, 91
GKS 2367 4to (Codex regius, Konungsbók Snorra-Eddu): 85
GKS 2845 4to: 49–50, 55, 63–64, 66
- SÁM 35: 36, 38
SÁM 66: 9
SÁM 72 (Akrabók): 28
- Den Arnamagnæanske Samling, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet, København*
- AM 226 fol.: 142
AM 238 I fol.: 63
AM 241 b I ε fol.: 131, 142
- AM 65 4to: 173
AM 343 c 4to: 64
AM 544 4to (Hauksbók): 31, 32, 39, 38, 87, 88, 108, 111
AM 634 4to: 140
AM 657 a–b 4to: 62
AM 671 4to: 157, 170, 175
- AM 194 8vo: 111
- Rask 31: 64

- Landsbókasafn Íslands –
Háskólabókasafn, Reykjavík*
JS 136 8vo: 248–249, 259
JS 229 8vo: 248–249, 251, 259, 268–272
JS 379 8vo: 121

Lbs fragm. 14: 118

Lbs 1064 4to: 121
Lbs 3012 4to: 37
Lbs 3019–3027 4to: 18
Lbs 3020 4to: 37
Lbs 3021 4to: 37
Lbs 3022 4to: 17–18, 21, 38
Lbs 4667 4to: 17–19, 38–39

Lbs 957 8vo: 248
Lbs 2895–2930 8vo: 18
Lbs 3233 8vo: 18
Lbs 3234 8vo: 248
Lbs 3785 8vo: 16, 18

Þjóðskjalasafn Íslands, Reykjavík
ÞÍ BA/3-1-1 *Prestsþjónustubók Tjarnar
á Vatnsnesi 1816–1858*: 13
ÞÍ BA/4-1-1 *Prestsþjónustubók
Tjarnar á Vatnsnesi 1816–1863*: 14
ÞÍ BC/2-1-1 *Sóknarmannatal Tjarnar
á Vatnsnesi 1824–1839, 1842, 1845
og 1848–1853*: 13–15
ÞÍ BC/3-1-1 *Sóknarmannatal Tjarnar
á Vatnsnesi 1854–1868*: 14

*Advocates Library,
National Library of Scotland, Edinburgh*
Adv. 21.7.17: 248–249, 258–259

Badische Landesbibliothek, Karlsruhe
Musikabteilung, Aug. LX: 133

Biblioteka Kapitulna, Wrocław
Bibl. Kap. Ms 58: 134, 139
- Bibliotheca Apostolica Vaticana, Roma*
Reg.lat.12: 120

Det Kongelige Bibliotek, København
GKS 3260 4to: 108
GKS 3449 VI 8vo: 140

Exeter University Library
EUL MS 262, Syon Abbey MS 2: 145

*Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek
– Niedersächsische Landesbibliothek,
Hannover*
MS I 76: 139

*KUBEN, Aust-Agder museum og arkiv,
Arendal*
PA-2566/Fo1/Lo131: 118

Kungliga biblioteket, Stockholm
Holm Perg 4to nr. 26: 168, 178
Holm Perg 8vo nr. 4: 121
Holm Papp 8vo nr. 23: 120–121

*Kungliga Vitterhets-, Historie- och
Antikvitetsakademiens bibliotek,
Riksantikvarieämbetet, Stockholm*
Inv. nr. 21284: 121

*New Iceland Heritage Museum,
Gimli, Manitoba*
NIHM 020012.3301: 21, 26–35

Universiteitsbibliotheek Utrecht
Traj 1374 (Codex Trajectinus,
Trektarbók): 85

Uppsala Universitetsbibliotek, Uppsala
C 564: 162
UU R.:719: 121

Í einkaeigu

Jóhannesson A: 21–23

Jóhannesson B: 21–25

Jóhannesson C: 21, 25, 38

Handritanöfn:

Akrabók, sjá SÁM 72

Arnarbælisbók, sjá AM 135 4to

Belgsdalsbók, sjá AM 347 fol.

Codex regius, sjá GKS 2365 4to og
GKS 2367 4to

Codex Trajectinus, sjá Traj 1374

Flateyjarbók, sjá GKS 1005 fol.

Hauksbók, sjá AM 544 4to

Hvanneyrarbók, sjá AM 186 4to

Konungsbók Eddukvæða, sjá GKS
2365 4to

Konungsbók Snorra-Eddu, sjá GKS
2367 4to

Skarðsbók, sjá AM 350 fol.

Skálholtsbók, sjá AM 557 4to

Skálholtsbók eldri, sjá AM 351 fol.

Skálholtsbók yngri, sjá AM 354 fol.

Teiknibókin, sjá AM 673 a III 4to

Trektarbók, sjá Traj 1374







